

La via devozionale del sufismo in Irak dall'VIII al IX secolo



*« Se gettassimo sulle montagne della terra un solo atomo di ciò che
contiene il mio cuore, esse fonderebbero »*
al-Hallâj

Sommario

<u>Sommario</u>	<u>2</u>
<u>Sintesi</u>	<u>3</u>
<u>Riassunto</u>	<u>3</u>
<u>I - INTRODUZIONE</u>	<u>6</u>
<u>II - CONTESTO DELL’OGGETTO DI STUDIO</u>	<u>8</u>
<u>L’Islam</u>	<u>8</u>
<u>Il sufismo</u>	<u>13</u>
<u>III – PRIMI MISTICI SUFI</u>	<u>17</u>
<u>Hasan Basri e il desiderio di Dio</u>	<u>17</u>
<u>L’Amore mistico di Râbi’a al Adawyya</u>	<u>19</u>
<u>L’estasi di Abu Yazid Bistami</u>	<u>23</u>
<u>Dhû-l-Nûn al-Misrî e l’amore della Bellezza</u>	<u>29</u>
<u>Al-Hallâj e l’unione trasformante</u>	<u>33</u>
<u>Conclusione</u>	<u>42</u>
<u>IV PROCEDIMENTI E TECNICHE CONTEMPLATIVE</u>	<u>43</u>
<u>Il dhikr</u>	<u>44</u>
<u>L’audizione spirituale (samâ)</u>	<u>57</u>
<u>La contemplazione della bellezza</u>	<u>64</u>
<u>Conclusione</u>	<u>71</u>
<u>V – CONCLUSIONE DELLO STUDIO</u>	<u>72</u>
<u>Bibliografia</u>	<u>73</u>
<u>Appendici</u>	<u>75</u>
<u>Carte geografiche</u>	<u>75</u>
<u>SINTESI DI ESPERIENZE PERSONALI CON L’INVOCAZIONE</u>	<u>78</u>

Sintesi

Il sufismo è una via mistica dell'Islam che nasce dalla necessità di mantenere viva l'esperienza del contatto con il Sacro. È dall'esperienza accumulata, spinta dal Proposito di fondersi in Dio, che i mistici sufi dell'VIII e IX secolo costruiscono un'ascesi di tipo devozionale con base energetica. Il procedimento più utilizzato è l'invocazione a Dio (dhikr) ma ci sono anche l'audizione spirituale (samâ) e la contemplazione della Bellezza, anche se non così diffusa. I sufi maneggiano la loro energia a partire dal plesso cardiaco ed è a partire dal cuore che essi entrano negli spazi sacri. Queste esperienze profonde rialimentano un Proposito potentissimo che si manifesta in uno stile di vita che gravita intorno a uno stato di coscienza ispirato, che li condurrà a testimoniare e a trasmettere la loro esperienza fino alle porte della Cina. Dalla fine del IX secolo sono presenti tutte le condizioni che porteranno all'età d'oro del sufismo nei secoli XII e XIII. Tuttavia non abbiamo trovato, per il periodo studiato, la sistematizzazione di un'esperienza fondamentale strutturata in passi, che permetterebbe di riconoscere una possibile disciplina "devozionale".

Riassunto

Il sufismo è una via mistica dell'Islam. Nasce in reazione a una religione, che dopo un'incredibile espansione durata un secolo, ripiega verso il materiale a discapito del Sacro. I primi sufi appaiono alla fine del VII secolo. Conducono una vita errante, ascetica e contemplativa nel deserto, e hanno come unico Proposito il fondersi nella divinità. Hasan Basri può essere considerato il primo maestro sufi. Egli predica un radicale disprezzo del mondo e invita ognuno a fare il suo esame di coscienza. È il primo a parlare del desiderio reciproco tra Dio e l'uomo. Râbi'a al Adawyya, schiava liberata, parla di un amore libero e assoluto per Dio. È un amore divorante e ossessivo che la consuma costantemente. Abu Yazid Bistami è un asceta solitario che sostiene una via estatica. È il primo a cercare di riprodurre l'ascensione notturna di Maometto e a parlare dell'annichilimento in Dio (fanâ). Dhu-l-Nûn l'Egiziano definisce le stazioni e stati sulla via che porta a Dio. Il suo amore per Dio è lacerante e sensuale, ed egli invita alla contemplazione di ciò che è bello come creazione di Dio. È uno dei primi divulgatori delle sessioni di audizione spirituale (samâ). Al-Hallâj mette l'esperienza in primo piano e segna una rottura con la religione stessa. Conduce una vita di predicatore errante e arriva fino alle porte della Cina predicando

a tutti l'amore per Dio e l'unione trasformatrice con Dio per mezzo dell'amore, come scopo ultimo per tutti gli esseri umani. I suoi poemi traducono l'esperienza dell'entrata nel Profondo come una fusione con Dio. L'esperienza di questi mistici si accumula, si ordina e, alla fine del IX secolo, si trovano tutte le basi che permetteranno l'espansione sufi posteriore che estenderà il mondo musulmano dal Senegal all'Indonesia.

Ci sono tre tecniche contemplative che permettono l'entrata nel Profondo: l'invocazione o ricordo di Dio (dhikr), l'audizione spirituale o concerto spirituale (samâ) e la contemplazione della bellezza. Il dhikr è utilizzato da tutte le correnti sufi. L'invocazione è un modo di stare nel mondo e un rifugio per il credente. Il praticante ripete uno dei 99 più bei Nomi di Dio. Ciascuno di essi produce su di lui l'effetto voluto e gli permette di progredire nel cammino. Ma l'invocazione principale è: "Non v'è Dio se non Dio". Il dhikr ha molti strati secondo le profondità del cuore: il petto, il cuore, il cuore interno e il cuore nascosto. L'attenzione rimane fissata sull'invocazione e il praticante si immerge gradualmente in se stesso fino all'annichilimento (fanâ), cioè la sospensione dell'io, e all'entrata nel Profondo spinta dal Proposito. L'audizione spirituale (samâ) consiste nell'ascolto di poesie cantate accompagnate da flauto, tamburo, battimani o dalla danza. Esso risveglia dei significati profondi che commuovono fortemente il discepolo. Tutto ciò, unito alla ripetizione del dhikr interno e ai movimenti circolari del corpo, permette l'immersione in sé fino alla sospensione dell'io e all'entrata negli Spazi Sacri. La contemplazione della bellezza è una pratica poco sviluppata e criticata all'interno stesso della comunità sufi. Si trovano le sue radici nel manicheismo (la religione della Bellezza) e nell'amor udhrita (cortese) che ha esso stesso origine nella poesia preislamica dei popoli del deserto. La contemplazione di persone giovani produce nel mistico una trance momentanea poiché risveglia la carica del Complemento e significati profondi. L'attenzione focalizzata su un punto di osservazione sempre più interno fa immergere il mistico in se stesso ed è così che viene assorbito verso gli spazi profondi.

Possiamo concludere che il sufismo è un'asceti di tipo devozionale con base energetica che è stata costruita sulla base dell'accumulazione di esperienze dei mistici nel corso dei secoli VIII e IX. Questi mistici, spinti dal Proposito di fondersi in Dio e attraverso vari procedimenti contemplativi, maneggiano la loro energia a partire dal plesso cardiaco ed è a partire dal cuore che essi entrano nel Profondo. Il loro Proposito si manifesta in uno stile di vita che gravita intorno a uno stato di coscienza ispirata, che li condurrà a testimoniare e a trasmettere la loro esperienza fino alle porte della Cina. Tuttavia non si trova, per il periodo studiato, la sistematizzazione di un'esperienza fondamentale strutturata in passi, che permetterebbe di riconoscere una possibile disciplina "devozionale".

I - Introduzione

Interesse

Il nostro interesse nasce da una nota a piè di pagina del documento sulle quattro Discipline : *«Consideriamo le quattro vie che conosciamo e che abbiamo potuto sviluppare, sebbene ce ne possano essere altre che non conosciamo. I sistemi di yoga nelle loro diverse forme, le pratiche del Monte Athos, certe pratiche sufi, ci danno una idea di questa possibilità, anche se dovrebbero avere una sistematizzazione e una profondità adeguata per poterle considerare come discipline¹»*.

Questo interesse è stato rinforzato da alcuni commenti di Silo sulla mistica devozionale: *“È anche conveniente riprendere le pratiche sufi di lavoro con il “cuore” (verbalizzazione nel cuore). (...) Sono pratiche e tecniche devozionali. Non costituiscono una disciplina costruita, ma è una tecnica molto completa. In termini di ascesi, sono una via Bhakti di tipo devozionale²»*.

Attraverso questo studio vogliamo avvicinarci al sufismo per analizzare gli elementi di una forma di ascesi di tipo devozionale. Ciò si inserisce all'interno della ricerca personale di una forma di ascesi che unisca il devozionale all'energetico, di una via affettiva di entrata al Profondo.

Il nostro sguardo si rivolgerà da una parte ai procedimenti che permettono la sospensione dell'io e dall'altra all'aspetto devozionale, all'amore per Dio così intenso da catapultare il mistico verso il Profondo.

Punto di vista

Al fine di comprendere i meccanismi di queste pratiche, le analizzeremo alla luce di *Psicologia IV³*, del *Messaggio di Silo⁴*, così come sulla base dell'esperienza della *Disciplina Energetica⁵* e dell'Ascesi.

Piano di lavoro

In un primo tempo, per dare contesto all'oggetto di studio, presenteremo qualche dato generale sull'Islam e in seguito sul sufismo e il suo processo.

Situeremo il campo della nostra ricerca principalmente all'inizio del sufismo, tra l'VIII e il IX secolo. È in quest'epoca che troviamo le esperienze significative che serviranno da base all'espansione sufi posteriore. Per comprendere come questi mistici entrassero negli spazi sacri, bisogna trovare prima di tutto il tono e l'apertura emotiva adeguati che permettono di entrare nel loro mondo. Perciò questo studio

¹ *Materiale di Scuola, Le Quattro Discipline, le Discipline* – disponibile su www.parcoattigliano.eu e su www.parcocasagiorgi.org

² *Appunti di Scuola, non pubblicati.*

³ SILO, *Appunti di psicologia, disponibile su www.silo.net*

⁴ SILO, *Il Messaggio di Silo*, Macro Edizioni, Diegaro di Cesena (FC), 2008.

⁵ *Le Quattro Discipline, la Disciplina Energetica*, Op.cit.

accorda un grande spazio alla poesia. Il Proposito tanto potente dell'unione con il divino, che permette a questi mistici di entrare nel Profondo, si manifesta chiaramente in uno stile di vita che gravita attorno a uno stato di coscienza ispirata, che li spingerà a portare la loro testimonianza fino alle porte della Cina. Per illustrare ciò, ricorderemo la vita e l'esperienza di alcuni grandi asceti e mistici sufi dell'epoca.

In seguito faremo uno studio dei procedimenti e delle tecniche. Ci avvicineremo all'invocazione di Dio o ricordo di Dio (*dhikr*), all'audizione spirituale (*samâ*) e alla contemplazione della bellezza, in quanto procedimenti che portano alla sospensione dell'io e che permettono l'entrata nel Profondo.

In appendice sono raffigurate alcune mappe che permettono di situare i luoghi dal punto di vista geografico e una sintesi di esperienze con l'invocazione, attraverso le quali si è tentato di avvicinare e di vivere i registri descritti, per meglio analizzare questa pratica.

Fonti

Ci siamo appoggiati sulla traduzione dei testi originali dei sufi dell'epoca, che sono in persiano o arabo. Abbiamo scartato le opere sul sufismo scritte da occidentali, così come i loro commenti sugli scritti sufi. A volte abbiamo semplicemente tratto le traduzioni di citazioni originali in arabo o persiano.

Nella prima epoca del sufismo l'insegnamento era orale. Ciononostante si ritrovano "detti" o "sentenze" dei primi maestri, trasmessi dai loro discepoli secondo una trasmissione a catena che ne garantisce la validità.

Per la descrizione delle tecniche e dei procedimenti, siamo ricorsi a volte a testi scritti posteriormente al periodo studiato, ma che sintetizzano e citano ampiamente l'esperienza dei primi mistici.

II - Contesto dell'oggetto di studio

- **L'Islam**

Non svilupperemo qui la storia della religione musulmana, né il contenuto di questa religione. Vogliamo semplicemente mettere in evidenza la potenza della rivelazione del profeta Maometto e in quale contesto storico essa è apparsa.

Espansione musulmana e clamore dei popoli

Maometto rivela il suo messaggio all'inizio del VII secolo alle tribù del deserto che vivono ai margini degli imperi persiano e bizantino, i soli imperi attraversati dai nomadi dall'addomesticamento del cammello, avvenuta 2000 anni prima (*vedere figura 1 in appendice*). A partire dalla Mecca, luogo sperduto in mezzo al deserto, in appena un secolo, gli Arabi conquistano un territorio che va dai Pirenei in Occidente all'Indo in Oriente, estendendosi per 7000 km da est a ovest e per 3500 km da nord a sud⁶ (*vedere figura 2*). Questa rivelazione si diffonderà come un fuoco sacro e produrrà un vero cambio di civiltà. Anche l'impero persiano, che sembrava il più potente del mondo, crolla davanti agli uomini del deserto. Ancora oggi gli storici discutono le ipotesi del motivo del successo di queste conquiste così folgoranti. Per noi non vi sono dubbi: là si è prodotto il contatto con un'esperienza profonda che ha cambiato la vita di migliaia di esseri umani. È questo cambiamento interno che ha prodotto questa trasformazione così rapida simultaneamente nel campo politico, economico, religioso, culturale e artistico.

Là c'è la forza del mito. « *In certi momenti della storia si leva un clamore, una richiesta straziante degli individui e dei popoli. Allora, dal Profondo arriva un segnale.*⁷ »

- Contesto storico

All'inizio del VII secolo, si manifesta una forte crisi. Gli imperi bizantino e persiano si indeboliscono l'un l'altro essendo continuamente in guerra. Le strade commerciali lontane dalle zone di conflitto rinforzano in particolare la penisola araba che ha per centro La Mecca. È una terra difficile, un deserto popolato da tribù che comprende soltanto pochi Stati in embrione. Le tribù sono sovente in conflitto. Non c'è una giustizia organizzata e le controversie non si regolano se non con la guerra. Ci sono poche tracce di una cultura comune a parte la poesia. Più di un secolo prima della venuta dell'Islam, il genio poetico arabo esprime i paesaggi desertici, la solitudine, ma anche i sentimenti di fierezza, rimpianto o amore e anche l'exasperazione delle guerre.

⁶ È da notare che non è la prima volta che i popoli arabi venuti dal deserto stupivano : « *Nell'VIII secolo a.C., gli Assiri respinsero la prima invasione conosciuta degli Arabi di Arabia. Nel II secolo a.C., la monarchia seleucide non poté evitare una seconda invasione araba e, in quel periodo, gli emigranti arabi si stabilirono in modo permanente in Siria e in Mesopotamia* ». Arnold TOYNBEE, *La grande avventura de l'humanité – Mahomet*, Payot, Paris, 1994, p. 345.

⁷ SILO, *Silo a cielo abierto, Discorso d'inaugurazione della Sala dell'America del Sud*, Parques de Estudio y Reflexion Toledo (DVD).

« *Terra ereditata da tanti mali, Chiunque vi permanga in guerra, o è ucciso, o cade in rovina: Capelli bianchi, onta per colui che incanutisce! (...) Per l'uomo, che vive nella menzogna, Tutta la sua vita gli è sofferenza...* »⁸.

I poeti, in contatto con un mondo invisibile da cui ricevono ispirazione, riflettono una spiritualità popolare.⁹

- Il Profeta e la Rivelazione

Nell'Islam, il Profeta non è l'incarnazione di Dio, è un uomo. Non c'è il culto del Profeta. In effetti, per la conversione all'Islam, solo la prima parte della Shahâdah (il Credo islamico) è necessaria, ossia «Non v'è Dio se non Dio»; la seconda parte è facoltativa «Maometto è il suo Profeta». Allah è molto vicino, non c'è alcun intermediario tra il credente e Lui. «*Noi gli siamo più vicini della sua vena giugulare* »¹⁰. Per il mistico, non si tratta di una credenza ma di un'esperienza intima. Dio può far diventare una persona sua amica, cioè la lascia entrare nella Sua intimità, come nel caso di Maometto. È questa presenza affettiva così vicina, sentita nel proprio intimo, che dona forza interiore e certezza.

Maometto è un modello di vita esemplare. Gli hadiths, che sono le sue parole e le sue azioni, sono stati raccolti più di centocinquant'anni dopo la sua morte e costituiscono il modello di condotta da seguire.

- Alcuni elementi del mito

« *Durante la gravidanza, sua madre udì una voce che annunciava che suo figlio sarebbe stato il signore e il profeta del suo popolo. Al momento della sua nascita, una luce illuminò il mondo intero.* »¹¹

Un monaco cristiano viveva in una cella a Bustra vicino a un luogo dove si fermavano le carovane. Vi custodiva dei manoscritti antichi, uno dei quali annunciava che un profeta sarebbe stato inviato agli Arabi. Maometto, allora bambino, accompagnava una di queste carovane. Il monaco lo riconobbe come profeta anche se lui non conosceva ancora la sua vocazione: « *la sua attenzione fu attirata da qualcosa che non aveva mai visto prima: una piccola nuvola si spostava a bassa quota sopra la testa dei viaggiatori, in modo tale che faceva da schermo tra il sole e uno o due di loro.* »¹² Più tardi, il monaco chiese di vedere i membri di quella

⁸ Pierre LARCHER, *Le guetteur de mirages, Cinq poèmes préislamiques*, Éditions Sindbad Actes Sud, Paris, 2004, pp. 62-63.

⁹ Lo stato poetico dei pastori beduini con più talento permetteva loro d'improvvisare versi in ogni momento, in ogni situazione, per riflettere sui minimi aspetti della vita. Vedevano e sapevano per intuizione (poeta shâ'ir viene da sha'ara che vuol dire « sapere per intuizione »). Ogni poeta aveva il suo demone (daemon) che lo ispirava

¹⁰ *Sourate L, 16, Le Coran*, tradotto dall'arabo da Régis BLACHERÉ, Librairie Orientale et Américaine, G.- P. Maisonneuve, Paris, 1957, p. 551.

¹¹ « Questo scenario mitologico ricorda la nascita di Salvatore esemplari come Zarathu_tra, Mahavira o Buddha . » Mircea ÉLIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses, Volume terzo, de Mahomet à l'âge des réformes, Mahomet et l'essor de l'Islam*, Bibliothèque historique Payot, Paris, 1991-1994, p. 72

¹² Martin LINGS, *Le Prophète Muhammad, Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 40.

carovana e riconobbe il bambino. Chiese di vedere la schiena di Maometto: « ...là, tra le due spalle, c'era il segno preciso che si aspettava di vedere: il sigillo della profezia così com'era descritto nel suo libro, e nel luogo indicato. »¹³

È dopo un ritiro in una grotta che Maometto ha le sue prime visioni.

Mentre Maometto dormiva nella grotta dove si ritirava ogni anno, l'Angelo Gabriele venne a lui, con un libro in mano, e gli ordinò: «*Recita!*» Poiché Maometto si rifiutava di recitare, l'Angelo gli premette «*il libro sulla bocca e sulle narici*», così forte che quasi soffocò. Quando, per la quarta volta, l'Angelo gli ripeté: «*Recita!*», Maometto gli domandò: «*Cosa devo recitare?* » Allora l'Angelo gli rispose: «*Recita (cioè: prega) il nome del tuo Signore che ha creato! Che ha creato l'uomo da un grumo di sangue. Prega, perché il tuo Signore è il più generoso, Lui che ha istruito l'uomo con la penna e gli ha insegnato ciò che ignorava.* » (96 :1-5). Maometto recitò e l'Angelo si allontanò da lui. «*Mi sono svegliato e fu come se avessi scritto qualcosa nel mio cuore.*» Maometto lasciò la caverna e, appena arrivato nel mezzo della montagna, sentì una voce celeste che gli diceva: «*O Maometto, Tu sei l'Apostolo di Allah e io sono Gabriele.*» «*Alzai gli occhi verso il cielo per guardare, ed ecco che Gabriele aveva la forma di un uomo seduto, all'orizzonte, con le gambe incrociate.*» L'Angelo gli ripeté le stesse parole, e Maometto lo guardò, senza poter avanzare né tornare indietro. «*Non potevo fissare una regione del cielo senza vederlo.* »¹⁴

In un primo tempo, trasmette le sue rivelazioni in forma orale solo a sua moglie e a qualche amico intimo, tra cui suo nipote Ali. È nel 612 che una visione gli ordina di rendere pubbliche le sue rivelazioni. Più tardi, come per rispondere agli increduli che gli rimproveravano di non fare miracoli, Maometto fa l'esperienza de "L'Ascensione notturna": salito su Buraq, una giumenta alata e guidato dall'Arcangelo Gabriele, si reca fino alla Gerusalemme terrestre e poi fino al cielo, dove incontra tutti gli altri profeti che l'avevano preceduto. Durante questo viaggio, Dio gli trasmette l'obbligo per tutti i musulmani di recitare cinque preghiere al giorno e alcune scienze esoteriche che non deve comunicare ai fedeli. Questo viaggio notturno sarà una fonte d'ispirazione per tutti i mistici musulmani.

Più tardi, in seguito a una nuova rivelazione, Maometto proclama che le preghiere devono essere rivolte non più verso Gerusalemme, ma verso La Mecca. Infatti la *Kaaba*, essendo stata costruita da Abramo e da suo figlio Ismaele, è un santuario più antico di Gerusalemme. Questo permette di integrare le tradizioni precedenti alle religioni del Libro in seno alla nuova Rivelazione. La *Kaaba* "*Casa di Dio*"¹⁵, al centro della Mecca, diventa allora il centro terrestre della nuova religione, che rappresenta il centro interiore di ogni essere.

Egli ottiene l'entrata dei musulmani alla Mecca grazie a una trattativa, poi ottiene un'amnistia. Lascia così un modello non solo come mistico, ma anche come conquistatore.

¹³ Ibid., p. 41.

¹⁴ Ibn LSHAK, tradotto da Tor Andrae, citato ne *Le Prophète Muhammad*, Ibid., pp. 43-44.

¹⁵ Letteralmente "cubo".

Dopo la morte del Profeta

Morto il Profeta, cominciano le lacerazioni. Ma con i primi califfi, detti "Califfi giusti"¹⁶, il tono è addirittura di austerità. « *Abû Bakr (...) portava un solo abito che fermava con due spille, cosa che gli valse il soprannome di uomo con due spille. Umar b. al-Khattab, che regnò sull'universo intero, si nutriva di pane e olio d'oliva, i suoi abiti erano rammendati in una dozzina di punti.* » È sotto la dinastia Omeya (661-750), in particolare a partire dal quarto califfato, che sopravviene una grande lacerazione e l'esperienza del Sacro viene dimenticata a vantaggio del guadagno materiale delle conquiste. La capitale viene spostata dalla Mecca a Damasco e, a eccezione del califfo Umar II, gli altri sono noti per la loro mancanza di pietà. Le conquiste si fermano a metà dell'VIII secolo su tutti i fronti contemporaneamente.

Alcune persone sentiranno il bisogno di prendere le distanze da questa società in declino. Da lì nasceranno i primi asceti che daranno vita al sufismo.

Il grande secolo abbaside (754-945)

Con la dinastia degli Abbasidi, l'Impero si ricentra intorno all'Islam. Al-Mansour installa il Califfato a Bagdad (lett. "Dimora della Pace"), città che fa costruire dai suoi ingegneri, geometri ed esperti nell'arte della costruzione. « *Fece una città rotonda, la sola città rotonda conosciuta nel mondo intero...La città fu dotata di quattro porte...Al centro della grande piazza s'innalzava il palazzo la cui porta d'entrata era chiamata la Porta d'Oro* »¹⁷ (vedere figura 3). Una casa della Saggezza *Bayt al-hikma* viene creata a Bagdad dal Califfo Haroun ar-Rachid. È suo figlio, il famoso califfo Al-Mamun che l'aprirà agli studiosi. All'interno di questo vasto impero che comprende centri scientifici e intellettuali di portata pari a quello di Alessandria d'Egitto, di Ras-al-'ayn in Siria, di Gundishapur in Persia e a quelli di Antiochia ed Edessa in Asia Minore¹⁸, gli Arabi mostrano una capacità straordinaria di assimilare i contributi di tutte le culture precedenti da est a ovest. È certo che il pellegrinaggio alla Mecca (figura 4) permette molti scambi di conoscenze ed esperienze all'interno di questo immenso impero. La casa della saggezza di Bagdad si trasformò in un vero centro di studi che traduceva in modo molto organizzato le opere scritte in greco, persiano, sanscrito, siriano... Questo riguarda l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la teoria della musica, la filosofia, la metafisica, l'etica, la fisica, la zoologia, la botanica, la logica, la medicina, la farmacologia, le scienze veterinarie, l'astrologia, l'alchimia, le scienze occulte, e anche altri generi (tattica, libri di saggezza popolare e anche falconeria).¹⁹ Musulmani, ma anche Cristiani ed Ebrei lavorano con lo scopo di compilare le diverse conoscenze. Al Mamun invia missioni di eruditi per comprare libri all'estero. Si dirige soprattutto verso l'imperatore di Bisanzio.²⁰ Si tratta di un

¹⁶ Sono chiamati così da al-Kharrâz, un mistico famoso del IX secolo.

¹⁷ AL-YAKOUBI, *Kitab al Bouldane, Le livre des pays*, scritto nel 891, traduzione G. Wiet, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937, pp. 9-15.

¹⁸ Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio Essais, Éditions Gallimard, Paris, 1986, pp. 38-47. Si veda anche il documentario *Byzance, la racine commune*, collezione Phares de l'humanité, distribuito in Francia da Éditions Références.

¹⁹ Dimitri GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbaside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Éditions Aubier, Paris, 2005.

²⁰ *Byzance, la racine commune*, collezione Phares de l'humanité, distribuita in Francia da Éditions Références.

fenomeno sociale che dura quasi due secoli. Il sostegno al movimento delle traduzioni trascende tutte le divisioni religiose, etniche, tribali, linguistiche o di setta. I mecenati si trovavano tanto tra gli Arabi quanto tra i non Arabi (Persiani, Curdi...), tra i Musulmani e i non Musulmani, tra i Sunniti e gli Sciiti, tra i generali e i funzionari, tra i mercanti e i proprietari terrieri, ecc...²¹ Gli storici faticano a spiegare questo fenomeno e a interpretarlo come movimento sociale. Benché questo non sia nostro oggetto di studio, ci soffermiamo qui un po' di tempo perché è certo che questo sviluppo della "buona conoscenza" risponde a una necessità sociale profonda di superamento del dolore e della sofferenza umana. E questa è la conseguenza di un'esperienza interiore di contatto con un altro piano, del risveglio di questa spiritualità che nutre gli esseri umani nelle loro migliori aspirazioni.²² È la manifestazione di un Proposito comune a tutti gli esseri umani.

Le opinioni comuni sono rimesse in gioco da un nuovo sguardo scientifico dove la sperimentazione è privilegiata. Astronomi, astrologi, medici, alchimisti, mistici provenienti da diversi luoghi del mondo musulmano, accorrono verso questa nuova dimora spirituale. Adattano questi saperi al loro bisogno e creano una cultura universalista integrandoli tutti in seno a una concezione musulmana del mondo. La riorganizzazione di tutte queste conoscenze così diverse in una nuova sintesi apre allora un nuovo orizzonte.

²¹ *Pensée grecque, culture arabe, Op.cit.*

²² SILO, *Il Messaggio di Silo, Cerimonia di Riconoscimento*, pag. 129-135, Macro edizioni, Diegaro di Cesena, 2008

• Il sufismo

Non descriveremo minuziosamente il processo del sufismo, né il dettaglio di tutte le sue pratiche, che sono numerose e varie secondo le regioni. Cercheremo di seguire la fiamma dell'esperienza interna originaria e di raccogliere alcuni elementi che possono fornire un contesto al nostro studio.

Per i mistici, il Corano ha due sensi : un senso esteriore, essoterico, e un senso interiore, esoterico. La maggioranza dei Musulmani si contentano del lato essoterico del Corano; quanto a loro, i sufi mirano a coglierne il senso esoterico. Il sufismo è una via mistica della religione musulmana.²³ « *Per i mistici, i Sufi, il Corano contiene, al di là del suo senso apparente, dei sensi nascosti, esoterici, che rivelano, all'anima di colui che li medita, le tappe e le condizioni del pellegrinaggio interno dal suo stato di ignoranza verso la coscienza, dalla sua periferia verso il suo centro, dal suo io verso il Sé .* »²⁴

- Alcuni elementi di processo del sufismo

Come abbiamo visto in precedenza, il sufismo nasce come reazione ai califfi della dinastia Omeya, che si preoccupano più delle ricchezze loro apportate dalle nuove conquiste che di religione. Si allontanano sempre di più dalla gente e l'Islam, affidato ai dottori della Legge, diviene sempre più esterno.

La spiegazione più corrente del loro nome è che essi si coprivano di un mantello di lana grezza (*sûf*) mostrando così che « *sono uomini che hanno abbandonato il mondo basso, hanno lasciato la loro dimora, hanno fuggito i loro amici, percorrendo i paesi, la pancia vuota, nudi, senza prendere niente di quaggiù se non l'indispensabile per avere un contegno decente e calmare la fame.* »²⁵ Secondo Sarrâj, il loro nome non si riferisce a uno stato spirituale poiché esso non è fisso, i Sufi avanzano costantemente da uno stato all'altro.²⁶

I primi Sufi appaiono a partire dalla fine del VII secolo. Conducono una vita ascetica e contemplativa nel deserto o in luoghi isolati, lontano dalla vanità del mondo. Non mirano che a risalire alla fonte per vivere l'Unione con Dio. « *È da Dio che è venuta la loro comprensione, è verso Dio che hanno camminato, è da tutto ciò che non era Dio che si sono allontanati.* »²⁷

Il fatto che i dottori della legge non facciano appello che a libri ed epistole per dare risposta a tutto, significa per i sufi un allentamento della ricerca di Dio, una perdita di senso dove la realtà è scomparsa e non restano che vuote parole. Privilegiano l'esperienza interna e diretta del contatto con Dio e non si accontentano di seguire la

²³ Diciamo « una via mistica » e non « la via mistica » poiché esiste in particolare la via sciita, che, a torto, è spesso assimilata al sufismo, benché esse siano diverse.

²⁴ IBN ARABI citato ne *Les commentaires ésotériques du Coran* secondo Abd AL-RAZZÂQ AL-QÂSHÂNÎ tradotto da Pierre LORY, Éditions Les Deux Océans.

²⁵ KALABADHI, *Traité de soufisme*, tradotto dall'arabo da Roger DELADRIERE, Éditions Sindbad Actes Sud, collezione La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1981, p. 25.

²⁶ Abu Nasr ABDALLAH B. Ali AL-SARRAJ AL-TUSI, *The Kitab al-Luma Fi 'l-Tasawwuf*, tradotto da R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial, London, 1963, p. 9.

²⁷ Ibid., p. 22.

Legge o di adempiere ai cinque pilastri dell'Islam. Sono talmente ossessionati dalla fusione con Dio che li si chiamerà anche " i pazzi di Dio ".

Questi asceti vivono isolati gli uni dagli altri e non c'è una dottrina comune. Durante il primo secolo dell'egira, i casi di asceti si moltiplicano a Medina, La Mecca, Damasco, Bassora, Kûfa o nello Yemen. Alcuni diventano predicatori e cercano di risvegliare il fervore dei credenti raccontando storie escatologiche con visioni talvolta terrificanti.

Molti di questi mistici hanno una vita vagabonda. Quando riconoscono persone più avanzate sul cammino, domandano loro direzione spirituale. Da qui verranno poco a poco i primi raggruppamenti: non intorno a un insegnamento, poiché non esiste una teoria teosofica, ma piuttosto intorno all'esperienza.

L'ascetismo dei primi tempi è austero e pessimista. Si può immaginare che numerose esperienze mistiche fossero particolarmente determinate dal digiuno estremo. Generando un'enorme quantità di tossine nel flusso sanguigno, il digiuno intossica il corpo. E gli asceti possono vivere quindi delle esperienze mistiche attraverso l'intossicazione del corpo, senza alcun controllo su ciò che loro accade.²⁸

Ma le emozioni negative dei primi tempi saranno trasformate in ardente fervore particolarmente con Râbi'a al- Adawiyya che introduce il tema dell'amore per Dio, e poi con Abu Yazid Bistami che incita all'ebbrezza mistica.

Poco a poco l'esperienza si struttura. Ad alcuni maestri sarà riconosciuto di poter guidare il novizio dalla Legge rivelata (*sharî'at*) fino alla Realtà divina (*Haq_qat*). Questa via (*tariqa*), che conduce l'anima verso Dio, comporta delle tappe, come vedremo più avanti. Ma l'insegnamento del sufismo resta limitato a una cerchia ristretta di iniziati ed è trasmesso oralmente fino all'XI secolo, poiché i Sufi, sfuggendo a ogni controllo, sono perseguitati dai dottori della Legge (*ùlema*) che vedono in loro il rischio di perdere il potere.

In effetti i Sufi si appoggiano più volentieri su ciò che detta loro l'esperienza interna che non sull'interpretazione dei testi, che costituisce la scienza degli *ùlema*. Per non rischiare di essere imprigionati, cercano di non esprimere in pubblico la loro estasi mistica: « *O Dio! In pubblico ti chiamo 'Mio Signore', ma quando sono solo ti chiamo 'O mio Amore!'* »²⁹

Per evitare l'idolatria del pellegrinaggio alla Mecca e alla Kaaba, incitano le persone a concentrarsi piuttosto sul "Signore della casa"³⁰.

²⁸ « Questo ascetismo molto rigoroso è certamente influenzato dal monachesimo siriano del III e IV secolo. I monaci siriani si lasciano quindi vivere come animali selvaggi, nudi, senza mai lavarsi, su delle rocce, esposti alle intemperie. Consideravano il loro corpo come il ricettacolo del male. La loro unica attività era la preghiera continua . » Salvatore PULEDDA, *Un umanista contemporaneo, Le organizzazioni monastiche nella storia*.

²⁹ Mircea ÉLIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses, Volume terzo, Théologies et mystiques musulmanes*, Op.cit., p. 142.

³⁰ Una volta, si vide Shibli (un mistico di Baghdad), correre con una torcia in mano. Interrogato sulla sua destinazione, rispose: « Vado alla Kaaba per dargli fuoco affinché le persone smettano di adorare la casa di Dio e si dedichino piuttosto al culto del Dio della casa. »

Se l'iniziazione al sufismo rimane ristretta a poche persone, i concerti spirituali sufi (*samâ*) sono popolari. Sono composti da canti religiosi accompagnati a volte da tamburi, flauti e danze sacre, ai quali si aggiungerà più tardi la pratica del *dhikr* collettivo. Queste pratiche estatiche appaiono nel IX secolo e sono mal viste dagli Ortodossi conservatori che vi vedono il risorgere di pratiche pagane.

« Verità³¹, non ti abbiamo trovata,
Ecco perché la nostra danza colpisce il suolo.
Si rimprovererà la danza
Al vagabondo pazzo di Te che sono?
Nella tua vallata andiamo,
Ecco perché colpiamo il suolo. »³²

In contrasto con la via estatica iniziata da Bistami, un altro mistico, Junayd, tenterà di fare una sintesi equilibrata delle diverse esperienze sufi badando a non prestare il fianco agli Ortodossi. Abbozza un sistema teosofico coerente e rappresenta la via della sobrietà. Sarà considerato più tardi, dalle diverse confraternite, come il padre della Scuola di Baghdad.

Ma è con Al-Hallâj che l'opposizione con gli *ùlema* raggiungerà il parossismo. Al-Hallâj conduce una vita da predicatore errante. Arriva fino alle porte della Cina predicando a tutti l'amore per Dio e l'unione con Dio attraverso l'amore come fine ultimo per ogni essere umano. Sarà anche criticato in seno alla corrente sufi per aver svelato a tutti i segreti del misticismo sufi, che erano, secondo loro, riservati all'élite dei "privilegiati". Si situa nella linea dei Sufi "ebberi di Dio", come Bistami. È condannato a morte dopo aver detto durante l'estasi «*Io sono la Verità (Dio)*» e, dopo un processo che durerà sette mesi, viene decapitato.

Nel X secolo appaiono le prime opere che raccolgono e ordinano l'esperienza dei Sufi per iscritto in una dottrina comune. Alcune, scritte in maniera semplice, faranno da ponte tra i mistici e l'insieme della comunità. La tappa di formazione del movimento sufi sembra quindi terminata.

Nell'XI secolo al-Ghazali consacra la sua vita a far riabilitare il sufismo presso la comunità musulmana. Egli stesso, dopo esser stato un prestigioso insegnante a Baghdad, era sprofondato in una crisi religiosa. È con la scoperta del sufismo che ritrova la fede. Considera allora il sufismo come l'aspetto più elevato della religione e si lancia nella scrittura della « *Restaurazione delle scienze religiose* ».

Il sufismo conosce nel XII secolo un'espansione e una creatività incredibili con alcuni geni, in particolare con Kubrà in Asia centrale o Sohrawardi e Ruzbehan in Iran. Nel XIII secolo appaiono Rumî in Anatolia e Ibn Arabi in Andalusia, che portano il sufismo al suo apice.

Nel XIII secolo cominciano a formarsi confraternite. La parola *tarikâ* ora non designa più la via, ma le confraternite. Sono i centri a partire dai quali si diffonde il sufismo. Le confraternite sono anche i luoghi della religione popolare. Così, nei quartieri, esse

³¹ « Verità » è uno dei più bei nomi di Dio.

³² Yahyâ b. MU'ADH citato ne *Le soufisme : La mystique de l'Islam*, A.J. ARBERRY, Éditions Le mail, Paris, 1988, p. 65.

compiono funzioni di educazione e di accompagnamento dei più poveri. Sono luoghi di preghiera, di canto, di meditazione e di celebrazione.

Le confraternite hanno le loro regole, l'insegnamento è conforme alla via del maestro (*cheikh*) che vi ha dato origine e si trasmette secondo una genealogia mistica. Non entreremo nel dettaglio del loro funzionamento. Segnaliamo semplicemente che poco a poco, man mano che venivano riconosciute dai legalisti, queste confraternite si istituzionalizzarono e si allontanarono dall'esperienza originaria.

Il sufismo è popolare poiché apporta all'Islam il soffio del cuore e perché ha la capacità di adattarsi a tutte le culture. Permette una nuova espansione del mondo musulmano, che si stende quindi dal Senegal all'Indonesia, dalla Somalia alla Cina (*vedere figura 5*).

Per il nostro studio ci concentreremo sul momento in cui il sufismo era ancora nascente, dall'VIII al IX secolo (dal II al III secolo dell'egira³³).

³³ L'egira è il momento in cui i compagni di Maometto partono per Medina. È un momento di rottura fondamentale nei confronti della società conosciuta fino ad allora. Il calendario musulmano comincia il primo giorno dell'anno lunare, quando l'Egira ha luogo, che corrisponde al 16 luglio 622.

III – Primi mistici sufi

- **Hasan Basri e il desiderio di Dio**

Si può considerare Hasan Basri (642 - 728), come il primo maestro sufi.

Mentre durante il II secolo dell'egira il gusto per i beni materiali aumenta, egli propone un disprezzo radicale del mondo.

*« Sii con questo mondo come se non ci fossi mai stato, e con l'Altro come se non lo dovessi più lasciare. »*³⁴

*« O figlio di Adamo, tu morirai solo, entrerai solo nella tomba e sarai resuscitato solo, e sarai tu solo a rendere conto ! »*³⁵

Questo si riferisce alla necessità di morire durante questa vita, che appare nel Corano. Questa morte al mondo è quella che precede una seconda nascita.

Per lui, la semplice applicazione dei riti in modo meccanico non è sufficiente. Quello che ritiene essenziale non è l'atto di farli, ma l'intenzione con la quale vengono fatti. *« l'intenzione (niyah) che si deve purificare da ogni vana gloria. »*³⁶

Egli rifiuta inoltre sia il cieco pietismo emotivo sia l'ipocrisia degli avvocati.

*« Nessuno ha una vera fede finché continua a rimproverare agli altri gli errori che egli stesso commette e a prescrivere loro un cambiamento che egli, per sé, non ha intrapreso. »*³⁷

*« Ah ! Se solo nei vostri cuori incontrassi la vita! Gli uomini sono passati come l'Empusa; percepisco un bisbiglio, non vedo niente che attiri: mi arrivano parole in abbondanza, ma quello che cerco, sono dei cuori; i vostri intelletti si smarriscono inseguendo le farfalle dell'inferno e le mosche del desiderio . »*³⁸

Rimprovera ai canonisti la loro mancanza di cuore ed elabora una "scienza del cuore".

Hasan Basri porta ogni persona a raccogliersi internamente per fare il suo esame di coscienza: *« Saresti soddisfatto dello stato (hâl) in cui ti trovi in questo momento, se fosse quello in cui la morte ti venisse a sorprendere ? »*³⁹

³⁴ Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, p. 190.

³⁵ Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, p.50.

³⁶ Louis MASSIGNON, *Essai*, op.cit. , p. 186.

³⁷ Ibid., p. 167.

³⁸ Ibid., p. 170.

³⁹ Ibid., p. 190.

È il primo a parlare del desiderio reciproco tra Dio e l'uomo utilizzando la parola *ishq* che significa "desiderio appassionato".

« Dal momento che la preoccupazione centrale del mio buon servitore diviene quella di ricordarsi di Me, gli faccio trovare felicità e gioia al ricordarsi di Me. E quando gli ho fatto trovare felicità e gioia al ricordo di Me, egli Mi desidera ed lo lo desidero. E quando egli Mi desidera, lo divento un insieme di riferimenti ai suoi occhi. Uomini del genere non mi dimenticano mentre gli altri dimenticano. »⁴⁰

Questa ricerca di vita perfetta durante questa vita, ispirata dal "desiderio di Dio" (il suo Proposito), irrita gli Imamiti che vogliono avere il "monopolio" della santità.

In più, essi gli rimproverano la sua neutralità nei conflitti: *« Egli spiega nettamente che è facendo penitenza, non tirando di spada, che si ottiene da Dio la riparazione delle ingiustizie sociali. »⁴¹*

⁴⁰ Ibid., p. 195, testo trasmesso da Abd AL WĀHID IBN ZAYD.

⁴¹ Ibid., p. 182.

• L'Amore mistico di Râbi'a al Adawyya

Râbi'a nacque nell'anno 95 dell'egira (713 d.C.). Rimasta orfana molto giovane, sarebbe stata venduta come schiava. Secondo la tradizione, il suo padrone l'avrebbe vista assorta nella preghiera, tutta avvolta di luce, e l'avrebbe liberata. Secondo altri, fu suonatrice di flauto e prostituta. Si sarebbe quindi ritirata nel deserto e poi a Basra. Là, un piccolo cerchio di discepoli comincia a radunarsi intorno a lei. La sua vita è quindi di un ascetismo estremo. È la prima ad andare al di là di questo ascetismo e a introdurre l'amore mistico. Lo designa con la parola *hubb*, termine molto forte dal momento che è utilizzato nel Corano per descrivere un amore reciproco tra Dio e gli uomini⁴².

Ella predica un amore gratuito e assoluto, il solo degno di Dio. Si racconta che quando faceva la preghiera della sera, e stava in piedi sulla terrazza della sua casa, stringendosi addosso il velo e la tunica, dicesse: « *Mio Dio, le stelle splendono, gli occhi dormono, i re chiudono le loro porte, ogni amato resta solo con il proprio amato. Così, io sto davanti a Te.* » Poi si dedicava alla preghiera fino all'alba.⁴³

Sebbene non avesse ricevuto nessuna istruzione, alcuni dei più grandi sapienti del suo tempo le resero visita riconoscendo che aveva raggiunto vette altissime.

Domandarono a Râbi' a :

« *Come hai raggiunto questo stato supremo della vita spirituale ?* »

- Ripetendo sempre queste parole, ella rispose :

« *Mio Dio, io mi rifugio in Te per difendermi da tutto ciò che mi distrae da Te.*

Da ogni ostacolo che si frappone fra Te e me.

Ti amo con due amori, l'uno interessato,

l'altro degno di te.

Il primo sta nel dedicare i miei pensieri a Te solo,

ogni altro escluso.

L'altro amore, che vuol darti quello di cui sei degno, sta nel desiderio che i tuoi veli cadano e che io Ti veda.

Nessuna lode a me per l'uno o per l'altro,

a Te la lode per ambedue ! »⁴⁴

⁴² Le Coran, Sourate V.54 « ...Allah porterà un popolo che Lo amerà e che Lui amerà... », Op.cit., p. 141.

⁴³ RABI'A, *Les Chants de la recluse*, tradotto dall'arabo da Mohammed OUDAIMAH e Gérard PFISTER, Éditions Arfuyen, Paris, 2002, p. 15.

⁴⁴ Ibid., pp. 19 et 20.

Nella sua vita si abbandona interamente al suo Proposito.

« *Ti sposerai un giorno?* chiese Hasan al-Basri a Râbi'a

Il matrimonio, gli rispose, è necessario per chi ha scelta. Quanto a me, non ho scelta. Sono del mio Signore e vivo all'ombra dei suoi comandi. La mia persona non ha alcun valore.

- *In che modo hai raggiunto questo grado?* le chiese ancora.

- *Con il mio totale annientamento.* »⁴⁵

Il fatto di non mettere niente tra lei e Dio la indusse a rinunciare al matrimonio, ma anche a non accordare particolare importanza al Profeta nella sua devozione.

Un giorno che era seduto davanti a Râbi'a, Al Thawri le fece questa richiesta :

« *Insegnaci le meraviglie della sapienza che Dio ti ha fatto conoscere !*

- *Che uomo eccellente saresti, ella gli diceva, se non amassi il mondo !* »

Ed era Al-Thawri, asceta e sapiente. Ma ella considerava che l'esaminare le parole del Profeta e l'interessarsi agli uomini fossero già un primo passo verso il mondo.⁴⁶

Disse un giorno a Sufyan :

« *Che uomo straordinario saresti se solo tu non desiderassi il mondo !*

- *In cosa si può dire che io lo desideri, domandò ?*

- *Nelle cose dette e fatte dal Profeta, rispose lei. Negli hadiths, là è il tuo desiderio del mondo !* »⁴⁷

Non solo ella non desidera alcun intermediario, ma voleva anche togliere ogni velo che le impedisse di vedere Dio completamente.

Un giorno, un gruppo di giovani vide Râbi'a che correva con gran fretta, con del fuoco in una mano e nell'altra dell'acqua.

Le domandarono: « *Dove stai andando così, Maestra? Cosa cerchi ?*

- *Vado in cielo, rispose. Vado a gettare il fuoco in Paradiso, ed a versare l'acqua nell'Inferno. Così il Paradiso sparirà, e l'Inferno sparirà, e solo apparirà Colui che è la meta .* »⁴⁸

Râbi'a ama Dio liberamente, né per paura dell'inferno, né per la speranza del paradiso o di favori che sarebbero, anch'essi, un velo tra lei e Lui.

Ella ascoltò un lettore del Corano proclamare :

« *In quel giorno, gli ospiti del Paradiso si diletteranno in una occupazione .*

⁴⁵ Ibid., p. 34.

⁴⁶ Ibid., pp. 21 et 22.

⁴⁷ Ibid., p. 57.

⁴⁸ Ibid., p. 22.

- Infelici quelli del Paradiso, sospirò allora, loro e le loro mogli ! »⁴⁹
Questo amore è divorante, ossessivo e la consuma costantemente :

*« Quanti ardori e smodati attaccamenti ho reciso ,
faccio scorrere fonti dai miei occhi piangenti !*

*Nessuna mia lacrima è risalita
ma la mia Unione con Lui non dura.*

Non dorme il mio occhio ferito. »⁵⁰

« O mia meta, mio desiderio, mi brucerai nel tuo fuoco ? »⁵¹

Dopo una notte passata in preghiera, cantava all'alba :

*« O mia gioia, mio desiderio, mio appoggio,
mio compagno, mio sostegno e fine a cui aspiro,*

*Tu sei lo spirito del cuore, Tu sei la mia speranza,
Tu sei per me un amico, ed il tuo amore è il mio viatico.*

*Senza di te, mia vita e mia letizia,
non mi sarei avventurata nella vastità del paese.*

*Manifesto è il tuo favore divino,
e quanti doni, quante grazie ed aiuti Tu hai per me !*

*Ora, il tuo amore è mio desiderio, mio luogo di delizia,
e splendore degli occhi del mio cuore riarso.*

*Non c'è per me – lontano da Te non ho potuto vivere - luogo spazioso.
Ti ho lasciato prendere possesso nel fondo del mio cuore.*

*Se ti compiacci in me, anch'io di te mi compiaccio,
o desiderio del cuore! Manifesto è il tuo aiuto ! »⁵²*

Ella vive in questo mondo, ma con lo sguardo costantemente rivolto all'altro mondo. Il suo Proposito di unirsi a Dio è così potente, così ossessivo, che ha senza dubbio richiamato Râbi'a verso gli spazi sacri, verso il Profondo. Non abbiamo alcuna traccia

⁴⁹ Ibid., p. 55.

⁵⁰ Ibid., p. 52.

⁵¹ Ibid., p. 53.

⁵² Ibid., pp. 16-17.

chiara del procedimento utilizzato, ma le testimonianze che ha lasciato ai suoi discepoli ci mostrano alcuni indicatori che potrebbero riflettere la sospensione dell'io e la traduzione di reminiscenze posteriori.

Chiesero a Râbi'a cosa pensasse dell'amore :

« Fra l'amante e l'amato, disse, non c'è separazione.

Non c'è parola che in forza del desiderio, né qualificazione se non dal gusto.

Chi ha gustato, ha conosciuto. E chi qualifica è colui che è stato qualificato.

Davvero puoi qualificare qualcosa tu, che ti perdi al suo cospetto, che sei sempre alla sua presenza, che scompari nella sua testimonianza, che sei ebbro della sobrietà di lui, tu che sei pieno del tuo vuoto per lui, fuori di te per la tua gioia in lui ? »⁵³

Pregiera di Râbi'a al-'Adawiya⁵⁴

« O mio Dio, tutto ciò che mi hai riservato delle cose terrene, donalo ai Tuoi nemici; e tutto quanto mi hai riservato nell'aldilà, donalo ai Tuoi amici; perché Tu mi basti .

O mio Dio, se Ti adoro per timore dell'inferno, bruciami nell'inferno, , e se Ti adoro per speranza del paradiso, escludimi dal paradiso; ma se Ti adoro unicamente per Te stesso, non mi privare della Tua bellezza eterna.

O mio Dio, la mia sola occupazione ed il mio solo desiderio in questo mondo, di tutte le cose create, è ricordarmi di Te, e nel mondo a venire, di tutte le cose del mondo a venire, è di incontrare Te. Così come ho detto è per me; ma Tu, Tu fa' tutto quello che vuoi. »

⁵³ Ibid., p. 49.

⁵⁴ Eva DE VITRAY MEYEROVITCH , *Anthologie du soufisme*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, Paris, 1995, p.154 .

- **L'estasi di Abu Yazid Bistami**

Abu Yazid al-Bistami (777-848) è un asceta solitario. Vivrà quasi tutta la vita nella sua città natale, Bistam, in Iran. Raccomanda la sedentarietà.

« L'uomo veramente uomo è colui che resta seduto e al quale le cose arrivano, o parlano, dove egli sia. »⁵⁵

« "Io sono dove il Mio servo Mi evoca nel pensiero" (...) E ogni cosa gli accade senza che si muova e senza pena vengono a lui l'Oriente e l'Occidente al completo. (...) Comprendi questo. Le cose Lo inseguono, ed Egli non insegue niente. È che le cose accedono all'essere attraverso Dio. »⁵⁶

Si dedica a un'ascesi implacabile.

« Dodici anni fui il fabbro del mio io, cinque anni lo specchio del mio cuore. In un anno spiai ciò che germogliava tra loro due. Allora vidi che ero cinto alla vita da uno zonnâr.⁵⁷ Mi applicai a tagliarlo per dodici anni. Mi osservai ancora. Scoprii che un altro zonnâr mi legava dentro. Lo tagliai di nuovo; cinque anni spesi domandandomi come venirme fuori, cosa che mi fu rivelata. E guardai dalla parte delle creature e vidi che erano tutte morte; a loro memoria intonai quattro volte il tekbir.⁵⁸ »⁵⁹

Bistami critica i devoti *«servitore simulatore nelle sue opere, che bramano la lode e l'elogio degli altri. »⁶⁰*

« Essi (i credenti) fanno l'elogio di Dio e il devoto crede che essi facciano il loro proprio elogio. »⁶¹

Egli mette in questione la loro conoscenza opponendola a quella che viene direttamente dall'esperienza interna : *«Ci sono due scienze : la scienza evidente che è la prova di Dio per le Sue creature ; e la scienza esoterica che contiene il sapere salutare. La tua scienza, oh dottore, fu trasmessa, da una voce all'altra, per l'insegnamento, non per l'opera. E la mia scienza, sono le ispirazioni che mi vengono da Lui. »⁶²*

Per Bistami, *« Il sapiente non è colui che prende in prestito la sua conoscenza da qualche libro e che diventa ignorante quando dimentica ciò che ha appreso. Il vero*

⁵⁵ BISTAMI, *Les Dits de Bistami*, tradotto dall'arabo da Abdelwhab MEDDEB, Éditions Fayard, collezione L'espace intérieur, Paris, 1989, p. 55.

⁵⁶ Ibid., p. 55.

⁵⁷ La cintura dei magi simbolizza la miscredenza. Si riferisce ai magi zoroastriani.

⁵⁸ "Allah akbar": Dio è grande

⁵⁹ *Les Dits de Bistami*, p. 54.

⁶⁰ Ibid., p. 93.

⁶¹ Ibid., p. 87.

⁶² Ibid., p. 77.

*saggio è colui che riceve, quando vuole, la sua conoscenza dal suo Signore, senza studio né insegnamento. »*⁶³

Il suo comportamento è in disaccordo con le convenzioni sociali :

« Abû Yazid non assisteva ai funerali, né andava a presentare le sue condoglianze, e nemmeno rendeva visita ai malati. Gli si disse:

- Un tempo i santi rendevano visita ai malati, assistevano ai funerali e andavano a presentare le loro condoglianze.

Egli rispose:

*- Agivano così guidati dalla ragione; non sono come me che sono privo della mia ragione. »*⁶⁴

Per Bistami *«questo mondo è lo specchio dell'aldilà. Chi osserva attraverso lo specchio dell'aldilà è salvo. E chi se ne distoglie è perduto: avrà oscurato il suo specchio. »*⁶⁵

Si appoggia sul ricordo di Dio, il *dikhr*.

« Il servo non potrà amare il suo Creatore se non si sfinisce a sollecitare il Suo consenso, segretamente e pubblicamente: così Dio apprenderà, guardando il cuore di un tale servo, che egli non desidera che Lui. »

Si tratta di una invocazione interiore: *« L'invocazione di Dio a voce alta è una noncuranza. »*⁶⁶

Il suo Proposito è di fondersi con la divinità, di vivere nella sua intimità.

*« Il servo delega la sua decisione all'Altissimo Dio, contento del Suo dono, il cuore che riposa in Lui, senza movimento nella Sua dimora, incaricandoLo di ogni affare, augurandosi di divenire Suo intimo e Suo vicino cortigiano, non desiderando, di quaggiù e dell'aldilà, nient'altro che Lui »*⁶⁷

La ripetizione incessante dell'invocazione diventa una presenza affettiva che lo accompagna in ogni momento nel mondo :

« Qual è il segno più glorioso dell'iniziato?

*Condivide la tua tavola, si mescola intimamente a te, ti rende omaggio mentre il suo cuore dimora nel regno del sacro. »*⁶⁸

Il suo desiderio di essere nell'intimità della divinità è ossessivo come essere innamorati.

⁶³ AL-GHAZALI cita Aby Yazid BISTAMI in *Anthologie du soufisme*, p. 39, Eva de VITRAY MEYEROVITCH, *Spiritualités vivantes*, Albin Michel, Paris, 1995.

⁶⁴ *Les Dits de Bistami*, p. 89.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁷ *Les Dits de Bistami*, p. 94.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 170.

*« Nel mio cuore Tu hai seminato il seme d'amore
Prima del giorno della Chiamata sarò sollevato
Nell'unione Tu mi hai benedetto il cuore
Il desiderio cresce non appena appaia l'amore. »⁶⁹*

Abû Yazid dice :

« - Dio l'Altissimo dice: 'Se il Mio servo fa di Me la sua occupazione dominante, lo metterò il suo appetito e il suo diletto nella Mia invocazione, lo solleverò il velo tra lui e Me e sarò l'immagine che mai più lascia i suoi occhi. »⁷⁰

Questo Proposito è così profondo e così potente che comincia a prendere vita propria :

« Mi ero sbagliato all'inizio del mio affare : avevo creduto che L'invocassi ed ecco che la Sua invocazione aveva preceduto la mia ; avevo pensato che Lo sollecitassi e che Lo conoscessi, ma la Sua conoscenza aveva anticipato la mia ; avevo stimato di amarLo, eppure è Lui che mi aveva amato per primo, e mi ero figurato che L'adorassi mentre Egli aveva già messo al mio servizio le creature della terra. »⁷¹

Bistami manifesta apertamente il suo desiderio di isolamento davanti alla pura unità divina. Per questo si ritirò dal mondo e dagli stimoli. Si era costruito un piccolo spazio per i suoi ritiri accanto alla Moschea. *«Quando Abû Yazid desiderava isolarsi, entrava in una casa e ne tappava tutti gli orifizi affinché non vi penetrasse voce che potesse distrarlo dal suo Signore. »⁷²*

In seguito, si aiutava con il *dhikr* per entrare in se stesso riducendo gli stimoli dei sensi esterni.

*« Con quale mezzo si arriva a Dio l'Altissimo?
- Essendo muti, sordi e ciechi . »⁷³*

Incitava i suoi discepoli a non lasciarsi distrarre dall'immaginazione.

« Non caricare il tuo cuore di un'idea che Lo riguardi, rischi di assimilarLo a ciò che non è. Meditando il Suo attributo, Lo trovi; immaginando la Sua essenza, Lo perdi. »⁷⁴

Evoca la necessità di andare al di là dell'"io" il quale è un velo, per entrare negli spazi sacri.

⁶⁹ Ibid., p. 174.
⁷⁰ Ibid., p. 115.
⁷¹ Ibid., p. 90.
⁷² Ibid., p. 142.
⁷³ Ibid., p. 43.
⁷⁴ Ibid., p. 100.

« Se digiuni e preghi trecento anni, (...) rimanendo così come sei, non scoprirai un atomo di questa scienza.

- Perché, maestro?

- Perché tu sei velato dal tuo io . »⁷⁵

Il meccanismo stesso dell'invocazione può essere un impedimento, se non c'è un ascolto profondo teso verso l'interno, che conduce al silenzio.

« Avevo, per trent'anni, invocato Dio. Poi, ho taciuto. È allora che ho scoperto che la mia invocazione era il mio velo . »⁷⁶

È attraverso la concentrazione sull'essenza di Dio che Bistami vuole raggiungere l'annullamento di sé (*fanâ*). Fu tra i primi a formulare questo concetto :

*« Nel più segreto del cuore T'invoco
Sono annientato Tu dimori
Il mio nome è cancellato
Cancellate le vestigia del mio corpo
Tu mi reclami io rispondo
Non c'è altro che Te
Sei Tu che mi consoli
Attraverso l'occhio dell'immaginazione
Dovunque io mi trovi Tu sei lì. »⁷⁷*

« Vidi il Signore della Gloria in sogno. Gli dissi:

- Come andare verso di Te?

Rispose:

- Lascia il tuo io e vieni. »⁷⁸

« Com'è la via?

- Sii assente alla via, e raggiungerai Dio. »⁷⁹

« Nel conoscerLo attraverso me stesso, ne fui annientato. Nel conoscerLo attraverso di Lui, sopravvissi »⁸⁰.

È anche il primo mistico a definire le sue esperienze mistiche come "*mi'raj*", l'ascensione notturna del Profeta. Per questo fu bandito più volte dalla sua città natale.

⁷⁵ Ibid., p. 75.

⁷⁶ Ibid., p. 65.

⁷⁷ Ibid., p. 112.

⁷⁸ Ibid., p. 39.

⁷⁹ Ibid., p. 106.

⁸⁰ Ibid., p. 69.

« Egli (Dio) mi rapì una volta e, mettendomi davanti a Lui, mi disse : « *Oh Abu Yazid ! Le mie creature desiderano vederti. – E io gli risposi: abbelliscimi della Tua unicità, rivestimi della Tua ipseità, e rapiscimi nella Tua unità, affinché quando le tue creature mi vedranno, dicano: Noi Ti abbiamo visto, - che Tu sia Questo, che io non sia più qui.* »⁸¹

In molte delle sue visioni, Bistami si ritrova dentro paesaggi mentali diversi, a testimonianza di un'esperienza del sacro sotto forma di rapimento. « *Il rapimento (è) caratterizzato da un'incontrollabile agitazione emotiva e motoria durante la quale il soggetto si sente trasportato, trascinato fuori di sé verso altri paesaggi mentali, altri tempi, altri spazi.* »⁸² Si tratta di uno dei casi straordinari di coscienza del Sacro che fanno parte delle strutture di coscienza ispirata.

Bistami non ha lasciato scritti. I suoi discepoli si sono radunati un secolo dopo la sua morte per riunire alcuni frammenti e sentenze isolati, mescolati a elementi di leggenda.

Questi detti sono per la maggior parte delle locuzioni teopatiche ovvero delle frasi pronunciate nel corso di quello che i Sufi considerano uno stato di estasi. Sono spesso scioccanti, paradossali, al limite dell'eresia.

« *Qualcuno bussò alla porta di Abû Yazid.
Chi cerchi?
- Abû Yazid.
- Vattene, fai attenzione! Non c'è che Dio in questa casa.* »⁸³

« *- Sono tutti Miei schiavi, eccetto tu che sei Me.* »⁸⁴

« *Lode a me, lode a me! Io sono il mio Signore, l'Altissimo.* »⁸⁵

« *Io basto a me, io mi basto.* »⁸⁶

« *Io sono me, nessun Dio eccetto me, adorare-Mi!
Essi dissero
Abu Yazid è diventato pazzo
Ed essi lo lasciarono.* »⁸⁷

« *Lode a me, lode a me, che il mio potere è grande* »⁸⁸

⁸¹ Citato in *Mystique musulmane, Esseulement : quelques applications*, p 111, Op.cit.

⁸² SILO, *Appunti di Psicologia*, in "Strutture, stati e casi non abituali. La coscienza ispirata", p. 300, Multimage Firenze 2008. Disponibile su www.silo.net

⁸³ *Les Dits de Bistami*, p. 40.

⁸⁴ Ibid., p. 103.

⁸⁵ Ibid., p. 44.

⁸⁶ Ibid., p. 60.

⁸⁷ Ibid., p. 136.

⁸⁸ Ibid., p. 116.

Alcuni dicono che ritornando in sé e apprendendo ciò che aveva detto, si mostrava terrorizzato. Quando declama le sue allocuzioni, la sua coscienza è evidentemente in uno stato alterato. C'è perdita della reversibilità e una forte esaltazione emotiva dovuta all'immagine così caricata della divinità. Il procedimento del *dhikr*, che studieremo più avanti, gli permette un'interiorizzazione ogni volta più profonda dell'io fino all'immersione in sé stesso. Sembra, dalle poche descrizioni che abbiamo, che qui si tratti piuttosto di uno stato di trance nel quale c'è la sostituzione dell'io con l'immagine della divinità, che non di uno stato di estasi.⁸⁹

Anche se Bistami è stato il primo a parlare dell'annientamento (sospensione) dell'io (*fanâ*), non abbiamo trovato nelle poche descrizioni incontrate degli indicatori che mostrino in maniera chiara la sospensione dell'io e l'entrata nel Profondo. Ci sembra che ci sia piuttosto uno spostamento e non una sospensione dell'io.

È opportuno ricordare qui le caratteristiche della trance e dello spostamento dell'io descritte da Silo in Appunti di Psicologia: « *...in diverse culture, si entra in trance per interiorizzazione dell'io e per una esaltazione emotiva in cui è compresente l'immagine di un dio, di una forza o di uno spirito che s'impossessa della personalità umana e la soppianta. Nei casi di trance il soggetto si mette a disposizione di quell'ispirazione che gli permette di captare realtà ed esercitare poteri a lui sconosciuti nella vita quotidiana.* »⁹⁰

C'è perdita della reversibilità e perdita del controllo dell'esperienza, che non permettono l'entrata nel Profondo.

Per Junayd, Bistami « è rimasto all'inizio, ma non ha raggiunto lo stato pieno e finale »⁹¹. Per Hallâj, « egli è arrivato sulla soglia della locuzione divina »⁹², ma ciò che lo bloccò fu l'ostacolo del suo io. «Egli non seppe riconoscere dove e come doveva farsi l'unificazione dell'anima con Dio.»⁹³

Ciononostante Bistami avrà un'enorme influenza sulle confraternite sufi e rappresenterà la via dell'ebbrezza mistica (*sukr*). Anche se raccomandava una via di sobrietà, Junayd dichiarerà: «*Abu Yazid è tra noi come Gabriele tra gli angeli.* »⁹⁴

⁸⁹ « I "fantasmi" o gli "spiriti" di cui parlavano alcuni popoli o alcuni indovini non erano altro che i "doppi" (le rappresentazioni) delle persone che si sentivano possedute. Poiché il loro stato mentale era oscurato (in trance) per aver perso il controllo della Forza, tali persone si sentivano manovrate da strani esseri, che a volte producevano fenomeni straordinari. Senza dubbio, molti "indemoniati" subirono questi effetti. Decisivo era allora il controllo della Forza. » Il Messaggio di Silo, cap. IX, *Manifestazioni dell'energia*, p. 37, Macro edizioni, Diegaro di Cesena, 2008.

⁹⁰ SILO, *Appunti di Psicologia*, ne "Lo spostamento dell'io. La sospensione dell'io.", Multimage, 2008, p. 303.

⁹¹ Louis MASSIGNON, *Essai*, Op.cit., p. 280.

⁹² Ibid., p. 280.

⁹³ *Mystique musulmane*, p. 114, Op.cit.

⁹⁴ Ibid., p. 12.

• Dhû-I-Nûn al-Misrî e l'amore della Bellezza

Dhû-I-Nûn nacque nell'Alto Egitto intorno all'anno 800. Non si sa molto della sua vita, ma alcune opere posteriori raccolgono le sue frasi. Ibn Arabi in particolare gli dedica una agiografia « *La stella luminosa della gloria di Dhû-I-Nûn l'Egiziano* ». Ha la fama di maestro spirituale durante tutta la sua vita. Lui stesso riconosce di aver avuto due maestri, tra cui una donna, Fatima di Nîshapur che egli incontra alla Mecca.

Un contributo importante che Dhû-I-Nûn dà al sufismo è la sua teoria delle stazioni e degli stati, che sarà utilizzata più avanti in tutti i manuali classici del sufismo. È il primo a classificare così gli stati mistici e gli stadi dei maestri di santità, e a insegnarli.

« Avevo chiesto a Dhû-I-Nûn quante fossero le porte di accesso alla realizzazione spirituale, ed ecco la risposta che mi aveva dato : " Ci sono quattro porte: la prima è quella della paura, poi quella della speranza, quindi quella dell'amore, poi quella del desiderio. E ci sono quattro chiavi per aprirle: (...) l'invocazione (dhikr) costante di Dio con il cuore e con la lingua è quella del desiderio. Questi sono i quattro gradi (dell'ascesa) verso Dio, il più vicino a Lui è quello del desiderio, che non è altro che il grado della santità (o Amicizia divina) »⁹⁵.

Ma, secondo Ibn Arabi, « *ciò che egli lasciava vedere della sua scienza superava gli uomini dei suoi tempi ed è per questo che lo considerarono un eretico.* »⁹⁶

È condannato per il suo insegnamento pubblico della mistica e, verso la fine della sua vita, viene condotto in catene a Baghdad, davanti al Principe dei Credenti al-Mutawakkil. Ma, quando si esprime, commuove talmente il Principe che questi piange e lo libera immediatamente.⁹⁷

Le sentenze e gli aneddoti di cui disponiamo su di lui accordano una parte importante all'amore divino, un amore lacerante e sensuale.

*« O le pene delle belle spose nei giardini dal segreto ben celato!
Hanno sparso il loro profumo nei prati del cuore,
bagnati dall'acqua delle speranze.
Le pene le turbano, e il desiderio le sprofonda nell'ansia. »⁹⁸*

⁹⁵ IBN ARABI, *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien* tratto da *L'astre éclatant des titres de gloire de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, tradotto da Roger DELADRIÈRE, Éditions Sindbad, Paris, 1988, p. 175.

⁹⁶ Ibid., p. 69.

⁹⁷ « In seguito, ogni volta che si menzionavano in sua presenza gli "uomini dalla pietà esemplare", parlando di loro, piangeva e diceva : Che mi si conduca presto *Dhû-I-Nûn !* », *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, Op.cit., p. 69.

⁹⁸ Ibid, p. 209.

Evoca i numerosi asceti e anacoreti incontrati nel corso dei suoi viaggi, preso da un amore appassionato e doloroso.

« L'anima di questi esseri sconvolti emette grida e lamenti, sotto l'effetto di una passione così forte che quasi la strappa dal corpo.

Essi gemono di tristezza, ed il timore raddoppia la loro afflizione, mentre i fuochi del desiderio, simili a quelli del Braciere infernale, accendono in loro una sete ardente. »⁹⁹

Ci sono anche numerosi aneddoti con donne o con giovani gnostici, presi da una potente commozione amorosa, che declamano versi molto sensuali fino a morire d'amore :

- Dhû-I-Nûn incontra una donna aggrappata ai panni della Kaaba che piange e dice tra le lacrime :
- *« Tu mi hai fatto provare il sapore dell'unione, e Tu hai fatto crescere nel più profondo di me il mio desiderio di Te. »*
- Egli le risponde allora :
« Ammirevole è l'amante la cui unione prende un'ampiezza sempre più radiosa e il cui amore si eleva sempre più dopo l'unione ! »¹⁰⁰
- Dhû-I-Nûn incontra lungo il Nilo una fanciulla senza velo :
Le chiesi : *« Dov'è dunque il tuo velo, fanciulla ! Perché hai scoperto il tuo viso ? »* Mi rispose : *« E che potrebbe farci con un velo un volto ingiallito*
- *- Cosa è successo al tuo volto ?*
- E' un effetto dell'ubriachezza.
- Avresti dunque bevuto del vino ?
- Sì, per Dio ! L'Onnipotente mi ha inondato tutta la notte del Suo amore, ed ero piena di gioia, ma stamattina patisco gli effetti di quest'ebbrezza. »
- Poi si mise a piangere e a singhiozzare e le chiesi il motivo; allora lei recitò questo verso :
« Io non piango perché mi sono separata da me stessa, ma perché il mio solo timore è di non vederTi più. »¹⁰¹
- Dhû-I-Nûn evoca l'incontro con un giovane gnostico durante un colloquio con uno sceicco yemenita di grande saggezza :
Il giovane, magro, dall'aspetto cereo, fa una domanda allo sceicco :
« Che Dio abbia pietà di te ! Qual è il segno di colui che ama Dio ?

⁹⁹ Ibid, p. 150.

¹⁰⁰ Ibid, p. 238.

¹⁰¹ Ibid, p. 337.

-Mio caro bambino, l'amore è un grado elevato

- Vorrei che me lo descrivessi.

- A coloro che Lo amano Dio socchiude il cuore, ed è così che essi vedono grazie alla luce della Maestà divina. Hanno oramai, con un corpo che ha la natura di questo mondo, uno spirito che ha la natura dei « veli » divini, ed una intelligenza celeste, che si muove liberamente tra le schiere degli angeli (...) E' così che questi uomini Lo adorano con tutte le loro forze, e solo per amor Suo, e non per il desiderio del Paradiso né per timore del fuoco dell'inferno. »

Allora il giovane emette un gemito, seguito da un grido che porta con sé la sua anima.¹⁰²

Dhû-I-Nûn evoca l'esperienza intima e il desiderio che sono, come dirà poi Ibn Arabi, le prime manifestazioni della teofania dell'unione.¹⁰³

Dhû-I-Nûn era stato interrogato sull'esperienza intima e sul significato (della realtà spirituale) del desiderio. La risposta che ho udito dalla sua bocca è la seguente : « *E' perché è stato infiammato il suo desiderio, che egli è stato preso da un desiderio ardente, ed è perché gli è stato fatto assaporare, che il sapore dell'esperienza gli è risultato piacevole, ed è così che la sua sete di assaporare è insaziabile e che la dolcezza del desiderio lo rende insoddisfatto.* »¹⁰⁴

Egli descrive i "fedeli d'amore" in una sequenza di prosa in rima che ispirerà particolarmente Ruzbehan de Shiraz, autore del "*Jasmin des fidèles d'amour*" qualche secolo dopo :

« Dio ha dei servi a cui ha riempito il cuore con l'acqua limpida del Suo puro amore, e a cui ha sopraffatto la mente con il desiderio della Sua visione.

Gloria dunque a Colui che ha fatto sì che le anime lo desiderino, che ha attirato a Sé le loro mutevoli aspirazioni, e che ha fatto sì che il loro « petto » si sia purificato !

Dio ha dei servi il cui cuore si è sciolto, come il piombo. E' Lui che l'ha liquefatto e l'ha fatto sparire ; ma ne ha staccata una scoria, che è la brace della passione. (...)

Che riposo ci sarebbe allora per il cuore, nel quale è nata la brace della passione, pronta a riaccendersi !

O uomini di passione ! Voi che vi siete infiammati, che vi siete sempre più avvicinati al Maestoso, e che cercate di rimanere vicino a Lui, faticate ! Poiché domani arriverà il riposo, (...), piangete moltissimo, e a sazietà! Perché domani sarete nella gioia accanto al Maestoso, quando vi si dirà : « Salite, prendete

¹⁰² Ibid., pp. 243-244.

¹⁰³ « L'esperienza intima è la prima manifestazione della teofania del "congiungimento" (o "unione"), tratta dalla stazione spirituale della "familiarità divina" e della bellezza, ed è ciò che genera il desiderio ardente », Ibid., p. 308.

¹⁰⁴ Ibid, p. 308.

posto vicino al Mio Trono, e guardate il Mio Volto! » Poi Dhû-I-Nûn pianse ed esclamò : « I beati ! I beati ! »¹⁰⁵

Riconosce l'attrazione innata per tutto ciò che è bello come una creazione di Dio :

« Quando Dio creò l'intelletto, pose in lui un principio sottile (latîfa), che gli fa provare attrazione per tutto ciò che è bello e piacevole da vedere nel mondo dei sensi. »¹⁰⁶

« O Iddio, non ho mai prestato orecchio al grido delle bestie selvagge, allo sciabordio delle acque ed al canto degli uccelli, al sibilar del vento e ai rimbombi del tuono, senza cogliere in loro una testimonianza della tua Unità (wahdânîya) ed una prova del tuo carattere incomparabile. »¹⁰⁷

Infine, Dhû-I-Nûn è uno dei primi propagatori delle sessioni di audizione spirituale (*samâ*).

«La bellezza di una voce risveglia l'attenzione. »¹⁰⁸

« Ho sentito Dhû-I-Nûn, interpellato sull'audizione spirituale, dare la seguente risposta : « E' un messaggero della verità venuto per spingere i cuori verso l'Essere divino. Colui che l'ascolta come conviene, si rende conto della verità, ma colui che l'ascolta con la sua anima carnale, è nell'eresia. »¹⁰⁹

Mentre era a Baghdad, dopo essere stato liberato dal Principe dei Credenti al-Mutawakkil, dei Sufi di Baghdad vanno a trovarlo, accompagnati da un cantore recitante che gli canti qualche verso. Egli accetta e l'uomo gli canta :

*« La mia giovane passione per te mi tormentava già,
che dire ora che si è rafforzata con l'età !
Tu hai riunito nel mio cuore una passione che si era divisa.
Non compatire la sventura di un afflitto, che piange
mentre ride chi è libero da ogni ostacolo! »
Allora Dhû-I-Nûn si alza e cade a terra in estasi.¹¹⁰*

¹⁰⁵ Ibid., pp. 314-315.

¹⁰⁶ Ibid., p. 333.

¹⁰⁷ A.J. ARBERRY, *Le soufisme La mystique de l'Islam*, Op.cit., p. 57.

¹⁰⁸ Ibid., p. 153.

¹⁰⁹ *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, Op.cit., p. 83.

¹¹⁰ Ibid., p. 83.

• Al-Hallâj e l'unione trasformante

Come Abu Yazid Bistami, Al-Hallâj (857 – 922 circa) viene dalla Persia (dalla regione dei Farsi) ma, contrariamente al primo, si esprime in lingua araba. Suo nonno era ancora mazdeo. A partire dall'età di sedici anni, va a Tustar e si impegna come novizio (murid) presso Sahl Tustari, un maestro di tradizione e asceti, futuro fondatore della scuola Salimiyya. Secondo quest'ultimo, il credente che si rammenta costantemente dell'essenza divina attraverso la preghiera recitata (il *dhikr*) può vedere la luce materializzarsi nel suo cuore e può aderire a questa essenza. Un aneddoto racconta che un discepolo di Sahl si era tanto esercitato nel *dhikr* che, calpestato in un incidente, il suo sangue scrisse "Allah". Un altro aspetto sviluppato da Sahl è la rinuncia a ogni spirito proprio, poiché Dio interviene quando vuole. È il "segreto dell'onnipotenza divina" che rende vani tutti gli intermediari, profeti, dottori e giudici. Al-Hallâj restò due anni presso Sahl, poi partì improvvisamente per Basra.

Basra è una delle capitali intellettuali dell'Islam e Al-Hallâj si accosta all'ambiente sufi. È vicino ad Amr Makkî, che lo inizia al sufismo e gli consegna l'abito sufi.

Frequenta anche la scuola di Junayd. Secondo quest'ultimo, Dio ha marcato i suoi amanti molto prima della creazione del loro corpo e della loro anima. « *Si è isolato in essi, la Sua divinità fu svelata a loro...* »¹¹¹ Occorre « *che il servo sia, di fronte a Dio, come una marionetta... che ritorni infine, al suo punto di partenza, e che sia come com'era prima di esistere.* »¹¹² Al termine dell'annullamento mistico (*fana*) « *Dio lo possiede...Lo uccide, lo seppellisce ; in seguito, a Dio piacendo, lo risuscita; ma quest'uomo non ha più relazione con la sua vita passata...* »¹¹³ « *Dio fa morire (l'uomo) al suo io per vivere in Lui.* »¹¹⁴

I mistici che seguono la via estatica considerano la fede di Junayd una fede teorica.

Hallâj parte per un primo pellegrinaggio alla Mecca. Fa un ritiro di un anno di durissima austerità. Cerca con ardore i segni del Sacro dentro se stesso per svelare significati profondi.¹¹⁵ Cerca anche la maniera di far corrispondere le sue intuizioni, basate sull'esperienza interna, con la tradizione.

« *Dio mi ha appena mostrato (da dentro) la scienza dopo che me ne ha fatto trasmettere la tradizione (da fuori).* »

¹¹¹ Louis MASSIGNON, *La passion de Husayn ibn Mansur Hallâj*, vol. I, Éditions Gallimard, Paris, 1975, p. 117, cap. II Les années d'apprentissage : ses maîtres et amis/ II Le milieu culturel de Basra/Junayd

¹¹² Ibid., p. 117.

¹¹³ Ibid., p. 118.

¹¹⁴ *Le Soufisme*, AJ ARBERRY, Op.cit., p. 62.

¹¹⁵ Durante una controversia con Ay Nahrajûri, gli dice : « Quando un indizio o un segno emerge nella tua coscienza, occorre che le comunicazioni (che vengono da Dio) si incatenino, e che gli stati (mistici, in te) siano comparabili e dello stesso livello ; altrimenti non si può fare corrispondere né coordinare le comunicazioni e gli stati per conoscere le cose nascoste », *La Passion de Hallâj*, Libro I, Op.cit., p. 154. cap. II Les années d'apprentissage : ses maîtres et amis/ III Anecdotes sur ses années d'apprentissage : ses hajj/ Les discussions avec Nahrajuri et Amr Makki

Al suo ritorno, i mistici tradizionalisti gli rimproverano di studiare e classificare i fatti mistici, mentre per loro sono fatti di Dio, che non dovrebbero essere toccati. Gli si rimprovera anche di annotare per iscritto le sue parole interiori, che, secondo lui, sono dettate da Dio.

« Quando Dio confida un segreto a un uomo, egli diventa un maestro dei segreti divini di cui possiede il discernimento, e può penetrare i più alti significati delle realtà invisibili. Allora parla dei segreti degli esseri per ciò che ne contempla direttamente e non più esprimendosi secondo l'opinione e la supposizione . »¹¹⁶

Regola il suo comportamento su ciò che gli dettano le sue esperienze e ne parla attorno a lui per guidare i suoi primi discepoli sulla via. Ora, seconda la tradizione, se le rivelazioni private sono riconosciute, queste grazie divine non devono avere applicazione pratica per non allontanare dalla fermezza della Legge. Non bisogna divulgarle.

Segna una rottura con la religione stessa e con i suoi dogmi, privilegiando l'esperienza personale.

*« Ho lasciato alle genti i loro costumi e la loro religione
Per dedicarmi al tuo amore, tu mia religione e miei costumi. »¹¹⁷*

*« Non domandate a un uomo di attenersi a un culto determinato, poiché
ciò lo allontanerebbe certamente dal sicuro Fondamento divino. »¹¹⁸*

*« Ho rinnegato la religione di Dio! Questa miscredenza mi era necessaria,
Ma agli occhi dei Musulmani questa è un'infamia . »¹¹⁹*

Hallâj critica anche il culto alla rinuncia di sé, l'idolatria della vocazione mistica ascetica che fa perdere di vista l'obiettivo essenziale, la Fusione con Dio.

« Oh Ibrahim, di questi quarant'anni in cui ti sei ostinato a vivere così (vagando per il deserto tra le privazioni), quale beneficio ne hai tratto? – Il velo dell'abbandono a Dio mi è stato aperto – (Infelice!) hai usato la tua vita per costruire la tua dimora interiore; quando ti deciderai a consumarti nell'Unità divina ? »¹²⁰

Afferma anche l'impossibilità di cogliere Dio attraverso l'intelletto.

*« Colui che guarda a Dio lasciandosi guidare dall'intelletto,
Dio lo fa errare nella perplessità in cui si diletta. »¹²¹*

« A te di realizzare che il Vero non può essere appreso,

¹¹⁶ HALLAJ citato ne *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences*, traduzione Stéphane RUSPOLI, Éditions du Cerf, Paris, 2005, p. 342.

¹¹⁷ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân*, Op.cit., p. 101.

¹¹⁸ Ibid., p. 153.

¹¹⁹ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Blâme*, p. 209.

¹²⁰ L'apostrofe a Ibrahim Khawwâs a Kûfa è tratta dal racconto di HUIJWIRI citato ne *La Passion de Hallâj*, Tome I, p. 161.

¹²¹ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân*, Ibid., p. 210.

*E chiunque lo pretende è ignorante o presuntuoso. »*¹²²

Egli stesso è rinnegato da molti sufi, che l'accusano di aver rotto con il suo maestro e di rivelare a tutti i segreti che, secondo loro, dovrebbero essere riservati a una élite. Abbandona allora la tonaca di lana per rimarcare la rottura con il gruppo sufi.

*« Chiunque ottenga le loro confidenze e poi divulghi tutto quello che nascondono,
Senza volersi unire al loro cenacolo, costui non è che un imbroglione. (...)
Sono loro gli iniziati, e i segreti sono loro familiari.
Non sopportano l'arroganza di un libertino spudorato.
Non scelgono uno sperperatore per custodire il loro bene.
Siete banditi lontano dalla loro gloria, a causa della vostra indegnità.
Sii deferente e pieno di riguardo quando ti trovi tra loro,
E lasciali dunque sussurrare fino alla fine dei tempi. »*¹²³

Ormai senza obblighi, può mescolarsi più facilmente alle persone comuni di ogni religione. Predica i suoi sermoni a degli uditori popolari, e parte per un primo grande viaggio di *ribât* in *ribât*.¹²⁴ Incrocia manichei, nestoriani... e declama in pubblico delle sentenze (*hadiths*) ispirate, delle brevi massime che dice venire da Dio nel suo cuore e che egli enuncia in prima persona.

*« Il mistico inebriato è colui che consegna tutti i segreti nascosti. »*¹²⁵

*« A te di designare il Vero dal Vero, poiché il Vero parla di sé.
E Dio ti ha dato la lingua appropriata per questo.
Quando la natura del Vero apparirà evidente attraverso Dio stesso
Gli uomini non penseranno più a dissimulare il suo posto. »*¹²⁶

Fa un secondo pellegrinaggio alla Mecca ma questa volta accompagnato da quasi quattrocento discepoli vestiti di abiti rappezzati. Ritorna in seguito a Baghdad prima di partire per un secondo viaggio a convertire i Turchi¹²⁷; attraversa in seguito l'India occidentale per convertire gli Indù e arriva fino ai confini della Cina. Fa prova di una straordinaria capacità di adattamento in tutti i luoghi e predica presso sapienti, poveri, operai... Cambia le abitudini secondo le circostanze e adatta il suo linguaggio a ogni uditorio, adottando persino il modo di pensare dei suoi interlocutori.

*« Testimoniare Lui è per me una necessità, ed Egli ha delucidato le mie verità. »*¹²⁸

Al suo ritorno è ben conosciuto. Alcuni pretendono da lui dei miracoli, altri dicono che le sue estasi vengono dal demonio, altri ancora lo denunciano come ciarlatano. Altri

¹²² Ibid., p. 211.

¹²³ Ibid., p. 217.

¹²⁴ I *ribât* sono delle fortezze che proteggevano le zone di frontiera dell'impero musulmano ai tempi delle prime conquiste. Servirono in seguito da rifugio per i viaggiatori e, più tardi, per i mistici.

¹²⁵ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences*, p. 343.

¹²⁶ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwan*, p. 159.

¹²⁷ È il primo musulmano a tentare di convertire i Turchi.

¹²⁸ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Le Dîwân*, p. 98.

lo chiamano "colui che sa discernere", "colui che dà da mangiare", "colui che è estasiato in Dio".

Fa un terzo pellegrinaggio di due anni alla Mecca e poi torna a Baghdad. I suoi discorsi estatici nei mercati o nelle moschee fanno sì che le autorità lo considerino un agitatore sociale.

*« Quando il servo ha portato a compimento tutte le tappe del servizio divino, eccolo liberato da questa costrizione, e ormai può darsi ai compiti del servizio divino senza spossatezza né sforzo. Tale è la stazione dei profeti e dei portatori di Verità. »*¹²⁹

Ciononostante rifiuta ogni intermediario tra l'uomo e il divino e non vuole, in nessun caso, essere egli stesso un intermediario tra Dio e le persone. Rifiuta ogni idolatria. Ciò che egli desidera è che ciascuno sperimenti l'Unione da sé dentro di sé.

*« Oh giovane uomo impetuoso, invece di cantare le mie lodi,
Canta piuttosto con malinconia a causa del tuo cuore resistente.
Che cosa ho in comune con la gente, quanti mi adulano per stupidità ? »*¹³⁰

Nel corso di una delle sue estasi, grida : «*Io sono la Verità*» (*ana l-haqq*). *Haqq* vuol dire Verità ; è uno dei nomi di Dio- significa dunque «Io sono Dio». Questo gli varrà la prigione per otto anni prima di essere condannato a morte e decapitato dopo sette mesi di processo.

Prima di tutto questo Hallâj sarebbe stato un innamorato di Dio, preso da un desiderio vitale e ossessivo.

*« Ah ! Se potessi verrei a Te
Correndo sulle mani o camminando sulla testa. »*¹³¹

Questo desiderio di unione con il divino è un Proposito così profondo che egli lo considera una proprietà di Dio stesso.

*« L'ardente desiderio avvolto nella preesistenza viene dall'eternità, riposa in Dio,
dipende da Lui, emana da Lui ed è sorto nel suo seno. Questo desiderio non è
per nulla accidentale, ma uno dei suoi propri attributi. »*¹³²

È una bruciatura nel cuore che può anche essere dolorosa.

*« Quando Ti invoco, la stretta del desiderio è vicina ad annientarmi,
E il pensiero di essere distratto da Te mi affligge e mi fa soffrire. »*¹³³

*« Ricordandomi di Te, la nostalgia quasi mi uccide ... »
« Tutto il mio essere si è trasformato in cuori che Ti implorano. »*¹³⁴

¹²⁹ *Le Message de Hallâj, l'Expatrié, Aphorismes et sentences*, p. 340.

¹³⁰ *Ibid.* p. 121.

¹³¹ Hallâj, *Poèmes mystiques*, Sindbad Actes Sud, Paris, 1985, p. 57.

¹³² *Le Message de Hallaj*, Op.cit, p. 100.

¹³³ *Le Message de Hallâj, Invocation*, p. 123.

*« Accorro a te, accorro a te, oh mio segreto e mio saluto,
accorro a te, accorro a te, oh mio obiettivo e mio ideale,
Ti chiamo, o piuttosto tu mi chiami a te.
Sono io che ti invoco, o sei tu?
Oh quintessenza del mio essere, oh fluido dei miei pensieri,
Tu mia enunciazione, mie espressioni e mia concertazione.
Oh tutto del mio tutto, tu mio udito e mia vista,
Tu mia completezza, mie giunture e mie membra.
Oh tutto del mio tutto, tutto che avvolge il tutto. »¹³⁵*

La potenza affettiva che muove il Proposito è enorme.

« Se gettassimo sulle montagne della terra un solo atomo di ciò che contiene il mio cuore, esse fonderebbero. »¹³⁶

Si appoggia sull'invocazione, il ricordo di Dio (*dhikr*), per restare nell'intimità divina. Non si tratta di un'invocazione tiepida, ma potente come un grido. Non varia secondo le circostanze, è permanente.

*« L'occhio percepisce Colui che ama e poi lo perde di vista,
Ma lo sguardo del cuore non cessa mai di contemplarlo.
Quando Egli non è con me, il suo ricordo mi accompagna,
E il cuore lo vede sempre, sebbene Egli si sottragga al mio occhio. »¹³⁷*

*« Basta rattristarsi ! Ti chiamo costantemente,
Come se io fossi lontano o come se tu fossi assente. »¹³⁸*

*« Non una volta che ti abbia invocato senza essere sconvolto,
Fino a stracciarmi la camicia e avere le viscere lacerate. »¹³⁹*

Il *dhikr*, attraverso la ripetizione costante, agisce come una specie di accumulatore di carica energetica nel plesso cardiaco. È anche un punto d'appoggio per mantenere l'attenzione.¹⁴⁰ Come vedremo più avanti, il *dhikr* non è un atto meccanico perché altrimenti sarebbe dimenticato nel giro di cinque minuti, è un sentimento affettivo profondo che non trova posto in un cuore duro e rivolto all'esterno. Questo ricordo di sé è un indicatore poiché segnala un Proposito sufficientemente caricato affettivamente, un cuore tenero e teso verso il Profondo. È una porta di entrata verso gli spazi sacri che si raggiungeranno in seguito passando attraverso

¹³⁴ *Poèmes mystiques*, Op.cit., p. 63.

¹³⁵ *Le Message de Hallâj*, p. 114.

¹³⁶ *Poèmes mystiques*, Op.cit., p. 12.

¹³⁷ *Le Message de Hallâj*, *Le Dîwân*, p. 102.

¹³⁸ *Le Message de Hallâj*, *Invocation*, p. 117.

¹³⁹ *Le Message de Hallâj*, *Invocation*, p. 119.

¹⁴⁰ Intendiamo l'attenzione come «...un'attitudine della coscienza che permette di osservare i fenomeni interni ed esterni», *Appunti di Psicologia, Psicologia I*, SILO, Op.cit.

un'interiorizzazione ogni volta più profonda fino alla sospensione dell'io e all'entrata nel Profondo.¹⁴¹

« Quando Dio vuole trattare da amico uno dei suoi servitori, gli apre la porta del richiamo (dhikr), poi gli apre la porta della prossimità, poi lo fa sedere sul trono dell'unicità. In seguito, Dio toglie tutti i veli davanti al servitore affinché veda ciò che è l'isolamento nella contemplazione divina, allora lo introduce nella dimora dell'isolamento, e gli svela la magnificenza e la bellezza. E quando lo sguardo del servitore si blocca davanti a questa bellezza, eccolo privato di se stesso. Allora soccombe all'annichilimento ed esiste grazie a Dio. Ormai passa sotto la sua alta protezione ed è affrancato dalla vana preoccupazione di se stesso. »¹⁴²

Diversi poemi traducono l'immersione progressiva in sé attraverso la quale Hallâj passa prima di entrare negli spazi sacri. Si vede la coscienza che si destruttura progressivamente, i riferimenti dell'io si perdono. La volontà si cancella e il Proposito, per l'enorme carica affettiva accumulata, guida verso il Profondo mentre l'io resta sospeso.

*« Attraverso la piuma del desiderio il mio cuore si è involato,
Si è trasportato con l'ala della risoluzione
Verso Colui che designo solamente per allusione,
E che evito di nominare se mi si interroga su di Lui.
Alla fine ho oltrepassato ogni limite
Solcando le immensità dell'avvicinamento.
Ho avuto un bell'esaminare la successione del mio passaggio,
Non ho potuto individuarvi la soglia in cui si perdeva la mia traccia.
Allora andai a consegnarGli il laccio del mio abbandono
TendendoGli la palma aperta della mia resa.
L'amore che viene da Lui aveva già segnato il mio cuore
Con il ferro incandescente del desiderio, e con quale marchio ardente!
La percezione della mia essenza svanì nel
rapimento della vicinanza, e io dimenticai il mio nome. »¹⁴³*

In alcune delle sue descrizioni si nota che la spazialità si amplia e che lo sguardo s'internalizza. Il punto di riferimento dell'attenzione è il cuore che affonda ogni volta di più verso l'interno.

*« Ti si vede fare l'elegia del servo il cui cuore
È prigioniero tra gli artigli di un uccello migratore.
Di essere così sospeso egli si intimorisce di stupore,
Ed eccolo fuggire di solitudine in solitudine.
Viaggia indovinando i segreti che tu gli bisbigli
Con la vivacità del lampo scintillante;
Con l'istantaneità dell'idea che attraversa lo spirito,
Quando cade esattamente sull'enigma passeggero.*

¹⁴¹ « Nello stato avanzato di raccoglimento in sé, al di là di ogni trance e in piena veglia, può prodursi questa 'sospensione dell'io', della quale abbiamo sufficienti indicatori.», *Appunti di Psicologia*, SILO, Op.cit .

¹⁴² *Le Message de Hallâj, Aphorismes et sentences*, p. 338.

¹⁴³ *Le Message de Hallâj, Extase*, p. 147.

*Così il cuore affonda nell'abisso della meditazione
Grazie alle facoltà divine che provengono dall'Onnipotente. »¹⁴⁴*

C'è un momento di "trance" in cui c'è perdita della reversibilità, ma il Proposito di fusione con il divino porta il soggetto al di là di questa "trance" passeggera fino alla sospensione dell'io.¹⁴⁵

*« Quando Dio visita così la sede della coscienza, ne risultano
Tre stati successivi per gli uomini dallo sguardo penetrante.
Prima viene lo stato in cui la coscienza cede alla vertigine dell'estasi;
In seguito essa ritorna presente all'estasi in uno stato di stupore.
Infine uno stato dove tutte le facoltà della coscienza sono unificate
E convergono verso un piano di contemplazione che la cattura interamente. »¹⁴⁶*

Ciò che Hallâj definisce "estasi", noi lo consideriamo piuttosto una trance passeggera.¹⁴⁷ Questa trance e la commozione emotiva che l'accompagna sono considerate un impedimento all'entrata negli Spazi Sacri.

*« L'estasi incanta chiunque vi trovi il suo benessere,
Ma si spoglia davanti all'apparire del Vero Essere.
Quando la mia estasi mi meravigliava, mi era impossibile
Contemplare in essa l'esistenza di Colui che è. »¹⁴⁸*

Ci sono delle indicazioni che rivelano, dopo questa trance, uno stato lucido e calmo, contemplativo, che va verso un grande silenzio precedente alla sospensione dell'io.

*« È una ebbrezza, seguita da lucidità, e poi da un ardore
Una vicinanza, poi un'attesa, poi un'intimità.
(...)
« È una quiete, poi un silenzio, poi mutismo,
Una scienza, poi un'estasi, poi un seppellimento. »¹⁴⁹*

Le descrizioni rivelano che Hallâj controlla le sue operazioni, c'è reversibilità e controllo.¹⁵⁰ Non si tratta di una semplice trance dove c'è spostamento dell'io¹⁵¹,

¹⁴⁴ *Le Message de Hallâj, Extase*, p. 149.

¹⁴⁵ Ciò che Silo scrive a proposito della preghiera del cuore si adatta perfettamente al *dhikr*: « Il passaggio in uno stato di trance (...) non è molto differente da quello che si verifica nel lavoro con gli yantra o coi mantra: ma, poiché nella pratica della "preghiera del cuore" non c'è l'intenzione di farsi "prendere" da entità che si sostituiscano alla propria personalità, il praticante finisce per superare lo stato di trance e per "sospendere" l'attività dell'io. » Silo, *Appunti di Psicologia, Psicologia IV. Lo spostamento dell'io, la sospensione dell'io*, Op. cit., p. 306.

¹⁴⁶ *Le Message de Hallâj, Extase*, p. 143.

¹⁴⁷ Consideriamo l'estasi uno stato superiore della coscienza che sorge piuttosto come traduzione successiva all'entrata nel Profondo. « Distinguiamo anche alcuni stati che possono avere carattere occasionale e che potremmo definire tranquillamente "stati superiori della coscienza". Potremmo classificare questi ultimi come "estasi", "rapimento" e "riconoscimento". *Gli stati d'estasi* sono accompagnati, in genere, da leggere concomitanze motorie e da una certa agitazione generale. » Silo, *Appunti di Psicologia, Psicologia III, Il sistema di rappresentazione negli stati alterati della coscienza*, Op. cit., pag. 277.

¹⁴⁸ *Le Message de Hallaj, Extase*, p. 141.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁰ SILO, *Il Messaggio di Silo, Manifestazioni dell'Energia*, Op. cit., pp. 35-38.

bensì di un procedimento intenzionale che porta alla sospensione dell'io e all'entrata negli spazi sacri.

Hallâj segnala l'impossibilità di descrivere il Profondo.

« Tu, che nessuna coscienza può raggiungere, che nessun pensiero né opinione può raffigurare, Tu sei colui che è visibile in ogni corpo e in ogni forma, senza toccarli né mescolarti ad essi. Sei Tu che irradi fuori da ciascuno, - che rischiari nell'eternità di prima e di dopo, - e non Ti lasci trovare che quando tutto sembra perduto, - e che non appari che sotto le sembianze di un enigma. »

« Illusioni ! Non è l'essere che si afferra, ma la fiamma dell'estasi che si ricerca, enigma impenetrabile che soggioga il pensiero. Non si può cogliere l'essere, solamente la sua traccia viva che subito si cancella, poiché Egli si spoglia allo sguardo quando si crede di contemplarlo. »¹⁵²

Molte tra le sue poesie sono delle traduzioni successive all'entrata nel Profondo e rappresentano delle immagini di fusione con la divinità.

« L'amato all'amante che lo desiderava si è unito, Teneramente l'uno all'altro si sono sorrisi. Le loro forme si sono strette in un solo slancio, E sono sopraffatti dal mondo evanescente. »¹⁵³

« Il tuo spirito si è fuso nel mio spirito, come l'ambra si fonde con il profumo del muschio : Dunque se una cosa ti raggiunge, essa mi raggiunge, poiché ormai tu sei me, noi siamo indissociabili. »¹⁵⁴

« Il mio Unico mi ha unificato con un veridico tawhîd (unificazione divina), Mentre non c'era alcuna via d'accesso fino a Lui. Io sono il Vero! E il Vero è reso Vero dal Vero; Ho vestito la sua essenza, nessuna separazione ormai. Degli astri nascenti sono apparsi all'improvviso, E hanno brillato in mezzo ai fulgori di tuono. »¹⁵⁵

Questa esperienza di fusione con il divino è trasformatrice e lascia un registro di profonda integrazione e unità interna.

« Avevo il cuore pieno di desideri dispersi, E dopo che l'occhio ti ha visto, eccoli riuniti. »¹⁵⁶

¹⁵¹ SILO, *Appunti di Psicologia, L'accesso ai livelli profondi*, Op. cit., p. 306.

¹⁵² *Le Message de Hallâj*, p. 142.

¹⁵³ Ibid., p. 110.

¹⁵⁴ Ibid., p. 132.

¹⁵⁵ Ibid., p. 157.

¹⁵⁶ Ibid., p. 101.

Hallâj testimonia che gli è comunque difficile esprimere queste esperienze, queste “verità” interiori.

*« Cavalcare la Verità è vero per il Vero
Ma poter esprimere la cosa è davvero difficile. »*¹⁵⁷

*« La lingua della scienza deve esprimersi e servire a guidare,
Ma la lingua dell’invisibile è al di là dell’esprimibile. »*¹⁵⁸

Per Hallâj il Profondo è accessibile a tutti, ma resta un segreto velato. Eppure i segnali del Sacro sono presenti dappertutto.

*« Oh segreto del mio segreto, tu ti sei rimpicciolito al punto da spogliarti al
pensiero di tutti i viventi,
eppure un manifestato-nascosto è apparso di te in ogni cosa per ogni cosa. »*¹⁵⁹

*« I cuori degli amanti hanno occhi per contemplare
ciò che gli sguardi non possono percepire.
Possiedono lingue per proferire segreti
Che sfuggono ai migliori scribi,
E ali senza piume che li fanno volare
Verso il regno del Signore dei mondi.
A volte s’imbattono nei giardini della santità
E si riposano negli oceani degli gnostici.
Anch’io ho bevuto la bevanda delle scienze dell’invisibile
La cui acqua limpida ha dissetato i nostri predecessori.
Le loro visioni sono testimonianze eloquenti
Contro la falsità dei vani pretendenti.
Poiché questi fedeli servitori si sono purificati
In segreto per avvicinarsi a Dio
E hanno finito per raggiungerlo. »*¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ibid., p. 155.

¹⁵⁸ Ibid., p. 171.

¹⁵⁹ Ibid., p. 197.

¹⁶⁰ Ibid., p. 178.

• Conclusione

Questo periodo di formazione del sufismo è particolarmente ricco e, all'infuori dei mistici citati precedentemente, ve ne sono molti altri : Muhasibi, Adham, Karram, Tirmidhi, Al-Karraz, Junayd, Al Hamza, Al-Nuri e altri ancora fra i quali una maggioranza di sconosciuti anacoreti, gnostici, asceti isolati... Grazie alle loro esperienze, ognuno apporta nuovi elementi e un altro modo di vedere : Muhabisi incita all'esame di coscienza per dissipare le illusioni ; Tirmidhi introduce elementi di filosofia ellenistica e pone l'esperienza come principio di esegesi ; Al Hamza comincia a praticare la contemplazione della bellezza di giovani efebi ; Al-Nuri trova un nuovo modo di descrivere la sua esperienza comparando il cuore a un castello comprendente parecchie dimore al centro del quale abita Dio ; Shiblî si fa passare per un folle per poter declamare liberamente nei mercati tutto ciò che vuole senza rischiare di essere giustiziato.¹⁶¹

Malgrado questa grande diversità di esperienze, possiamo considerare tutti questi mistici come rami diversi di uno stesso albero. Al di là delle diverse personalità, c'è un'intenzione che si fa strada trascendendo le generazioni e le frontiere. Ogni mistico riprende l'ascesa laddove l'ha terminata colui che l'ha preceduto. Anche se le tendenze divergono tra i fautori d'una via più estatica e coloro che raccomandano una via più sobria, ognuno studia locuzioni, sentenze e racconti dei suoi predecessori e contemporanei. Nel momento in cui il sufismo lotta per sopravvivere, in cui alcuni mistici sono perseguitati, quel momento in cui nulla è ancora ben definito, l'esperienza, posta al centro, darà luogo a un'incredibile creatività e a una sete di ricerca d'unione che nulla sembra poter placare tranne l'esperienza stessa dell'unione. Tutte queste esperienze si accumulano. E le teorie si costruiscono a poco a poco sulla base di tali esperienze. Le lingue araba e persiana saranno persino arricchite per permettere di descrivere la sottigliezza delle esperienze interiori. I sufi creano così un linguaggio mistico che non si riduce soltanto alle parole, ma a un mondo d'immagini e di simboli.¹⁶²

L'intenzione dei primi asceti era quella di preservare il contatto con la fonte luminosa in un momento di declino. Non solo quel contatto sarà preservato ma, alla fine di quel periodo, nel X secolo, il sufismo avrà posto tutte le basi che gli permetteranno di muoversi verso la sua età d'oro.

Dal desiderio di Dio di Basri all'amore per Dio di Râbi'a, dalle estasi di Bistamî all'amore della bellezza di Dhu-l-Nun fino all'unione trasformante di Hallâj, cresce una corrente incontenibile che mira solo all'unione divina, come se dal fondo della coscienza umana un leggero mormorio gli ordinasse di ritornare a lei. Quel Proposito così intenso e condiviso da una comunità di mistici è la base di uno stile di vita e di

¹⁶¹ « Io e Hallâj non avevamo che una sola medesima dottrina. Ma lui l'ha pubblicata mentre io la nascondevo. La mia follia mi ha salvato, mentre la sua lucidità l'ha perduto! » *La Passion d'Hallâj*, vol. I, p. 662.

¹⁶² « Cosa avete voi altri Sufi, chiedevano certi teologi a Ibn Atâ ! Inventate termini del tutto estranei ai vostri uditori e abbandonate il linguaggio comune. » Risulta (...) che il linguaggio tecnico è nato da una necessità inerente alla natura dell'esperienza mistica. Paul NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, 1970, pp. 20-21.

una mistica sociale che trarrà l'Islam fuori dal suo corso per condurlo fino all'Indonesia e convertire la vita di migliaia di persone.

IV Procedimenti e tecniche contemplative

Il testo d'introduzione alle quattro Discipline di Scuola in cui sono menzionati gli antecedenti delle Discipline, si applica perfettamente ai procedimenti utilizzati dai sufi : « *Fin dall'antichità sono esistiti procedimenti capaci di portare le persone verso stati di coscienza eccezionali nei quali si giustapponeva la maggiore ampiezza e ispirazione mentale all'intorpidimento delle facoltà abituali. Quegli stati alterati presentarono similitudini con il sogno, l'ubriachezza, alcune intossicazioni e la demenza. Frequentemente, la produzione di tali anomalie fu associata a "entità" di persone o animali, oppure a "forze" naturali che si manifestavano, appunto, in quegli speciali paesaggi mentali. Man mano che si cominciò a comprendere l'importanza di quei fenomeni, si depurarono spiegazioni e tecniche con l'intenzione di dare direzione a processi che, all'inizio, erano senza controllo. Ormai in epoche storiche, nelle differenti culture (e frequentemente all'ombra delle religioni), si svilupparono scuole mistiche che provavano le loro vie d'accesso verso il Profondo. Ancora oggi nella cultura materiale, nei miti, nelle leggende e nelle produzioni letterarie, si possono riconoscere frammenti di concezioni e di pratiche di gruppo e individuali molto avanzate per le epoche in cui vissero quelle genti. »¹⁶³*

Il principale procedimento che studieremo per sospendere l'io ed entrare nel Profondo è il *dhikr* (invocazione di Dio). Tale procedimento è considerato come il perno delle pratiche sufi in tutto il mondo musulmano in ogni epoca, per cui ci soffermeremo di più. Considereremo poi il *samâ* (audizione spirituale). Questa pratica, criticata dai legalisti e spesso sconsigliata ai principianti dai maestri sufi, è antica, profonda e popolare. Infine, evocheremo le pratiche di contemplazione della bellezza. Praticate da alcuni mistici sin dal IX secolo, esse sono denigrate con veemenza dalla maggioranza dei sufi poiché esse li hanno fortemente esposti alle accuse dei legalisti. Ma sono anche di una grande profondità.

I sufi che partecipavano alle sessioni di *samâ* o di contemplazione della bellezza praticavano anche il *dhikr*, che è la pratica centrale sufi.

Queste pratiche erano generalmente precedute da litanie, *wird*, il cui obiettivo era quello di creare l'atmosfera mentale ed emotiva propizia per prendere contatto affettivamente con la propria intenzione (*niyya*), con il proprio Proposito.

La nostra analisi di queste tecniche si basa sul capitolo intitolato *L'accesso ai livelli profondi*, scritto da Silo in *Appunti di Psicologia*.¹⁶⁴

¹⁶³

Materiale di Scuola, *Le Quattro Discipline, Antecedenti*.

¹⁶⁴

Op. cit., pag. 306.

• Il dhikr

Il *dhikr* significa ricordo di Dio, invocazione di Dio o richiamo di Dio. Nel sufismo questa pratica, utilizzata da tutte le correnti mistiche, è considerata come la via più sicura per l'unione con Dio¹⁶⁵. La menzione del nome divino si basa sul Corano :
« *Invoca il tuo Signore quando sei dimentico* »¹⁶⁶, che significa, secondo Kalabadhi :
« *Quando avrai dimenticato tutto tranne Dio, ti ricorderai di Dio.* »

Abd-Allah Ibn Bistr (o Busr) ha riportato questo fatto. Un uomo dice: « Oh Inviato! Le prescrizioni dell'Islam sono troppe per me. Insegnami qualcosa alla quale possa aggrapparmi. »

Un'altra versione del hadith dice: « In verità le leggi religiose dell'Islam sono numerose e io sono divenuto vecchio. Dimmi qualcosa che possa seguire, ma non domandarmi niente di troppo lungo perché lo dimenticherei. »

*« Che la tua lingua dimori costantemente intenerita dal ricordo di Dio ! »*¹⁶⁷

Il *dhikr* è insegnato oralmente dal maestro al discepolo. Non è pubblico. A partire dal IX secolo, quando la comunità sufi comincia a essere più organizzata, è solo dopo due o tre anni passati presso il suo maestro che il discepolo è accettato come Sufi. In occasione della cerimonia in cui gli si consegna l'abito (un saio rattoppato) e gli si tagliano i baffi, il maestro gli insegna il *dhikr*. È un momento di grande significato.

Per il nostro studio questo pone una difficoltà poiché non abbiamo descrizioni precise del *dhikr* nel periodo studiato (dall'VIII al IX secolo). La prima opera interamente dedicata al *dhikr* è *La chiave della realizzazione spirituale e l'illuminazione delle anime* di Ibn Ata Allah al-Iskandari, scritto nel XIII secolo. Se egli riprende l'insegnamento dei primi maestri del sufismo che abbiamo precedentemente ricordato, la sua maniera ordinata di presentare il *dhikr* corrisponde malgrado tutto a una fase più matura del sufismo e introduce probabilmente degli elementi posteriori. È probabile che nell'VIII secolo la pratica non fosse così elaborata e soprattutto che non fosse considerata una tecnica.

L'obiettivo del nostro studio non è cercare l'origine esatta del *dhikr*, ma è evidente che c'è in questa tecnica l'influenza dei Padri del deserto che sono all'origine della Filocalia (amore della bellezza), la scuola mistica della preghiera interiore centrata sul cuore sin dal secolo IV¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Secondo IBN ATA ALLAH : « *Questa invocazione ininterrotta è la via più rapida all'illuminazione del cuore e all'avvicinamento di Dio.* »

¹⁶⁶ Sourate XVIII, 24, *Corano*, Op. cit., p. XX.

¹⁶⁷ IBN ATA ALLAH AL-ISKANDARI, *La chiave della realizzazione spirituale e l'illuminazione delle anime*, traduzione di Riordan MACNAMARA, Éditions Albouraq, collezione Héritage spirituel, p. 66.

¹⁶⁸ *Leggere sull'argomento Studio sull'Orazione del Cuore*, Jose Gabriel FERES, Centro Studi Parco di Studio e Riflessione Punta de Vacas (Argentina), 2010, www.parquepuntadevacas.org

La ripetizione incessante del nome divino

*« Il richiamo di Dio è una liberazione dall'ignoranza e dalla nostra propensione all'oblio e questo attraverso la presenza, permanente, del cuore con la Realtà. È stato detto che si tratta della ripetizione del Nome dell'Invocato fatta con il cuore e con la lingua. »*¹⁶⁹

*« L'invocazione che non ha restrizioni non è confinata dal tempo, dal luogo, dal momento o dallo stato spirituale. »*¹⁷⁰

*« L'invocazione toglie la durezza dal cuore e genera tenerezza e dolcezza. »*¹⁷¹

A forza di ripetizioni, il richiamo comincia a essere incorporato come una maniera d'essere nel mondo accompagnata da una presenza affettiva. L'invocazione sembra allora venire da sé e a momenti il discepolo non sa più se è lui a invocare o se è il divino a chiamarlo.

*« Un ricordo che è come il compagno intimo dell'anima, e che si mescola ad essa come se prendesse il posto del soffio della vita, circolando e prendendo in prestito le sue vie. »*¹⁷²

Infine possiamo anche interpretare il *dhikr* come una forma di coscienza di sé che ha come punto di appoggio la zona cardiaca e che permette la formazione progressiva di un centro di gravità.¹⁷³

*« Forse il servo avrà raggiunto lo stadio quando, smettendo d'invocare, il suo cuore si agiterà nel petto, aspirando al richiamo, come i movimenti del bambino ancora nell'utero della madre. »*¹⁷⁴

*« I più perfetti tra loro sono quelli che controllano il respiro, (ovvero) quelli che non ispirano aria senza essere presenti con Dio l'Altissimo, e che non espirano aria senza essere presenti a Dio l'Altissimo. »*¹⁷⁵

Il fatto che la respirazione venga menzionata ci permette di interpretare che il punto di appoggio dell'attenzione sia una sensazione cenestesica. Il praticante è connesso alla sua cenestesia, ovvero ha l'attenzione ubicata a una certa profondità del proprio

¹⁶⁹ Ibid., p. 45.

¹⁷⁰ Ibid., p. 46.

¹⁷¹ Ibid., p. 89.

¹⁷² Versi di IBN ATA citati nel *Trattato di sufismo* di Kalabadhi, Op.cit., p. 115.

¹⁷³ « L'essere umano può funzionare come funzionano le specie animali. Può vivere tutta la vita preoccupato dalle cose esterne. Può certamente morire dirigendosi solamente verso queste cose che possono essere percepite dai suoi sensi. Così, può passare tutta la vita senza creare un centro di gravità. Diciamo che l'uomo nasce senza centro di gravità, che il suo centro è provvisorio, questo centro di gravità è il suo corpo. Diciamo che senza centro di gravità niente può essere permanente. Solo l'uomo può arrivare a ottenere la permanenza all'interno di sé. E questo non può essere acquisito che per mezzo di un lavoro interno o di un grande amore. » SILO, *Appunti di una chiacchierata informale, 1975, non pubblicati.*

¹⁷⁴ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, p. 50.

¹⁷⁵ Ibid., p. 97.

spazio di rappresentazione all'interno del petto: questo fa sì che egli associ la presenza affettiva del divino (emozione registrata nel plesso cardiaco) con la respirazione. Il punto di osservazione del mondo è più interiorizzato.

« Vedo l'oggetto esterno a partire da me e mi registro all'interno del mio corpo. »¹⁷⁶

« L'invocazione avvicina il cuore all'aldilà e tiene il mondo lontano da esso, anche se il mondo lo circonda. »¹⁷⁷

È certo che ripetere interiormente il nome divino riduce progressivamente la dispersione dell'energia nelle divagazioni, ma la concentra nel plesso cardiaco dove si produce un'accumulazione della carica.

« Per colui che si ricorda di Dio, l'invocazione unifica il suo cuore disperso e si diffonde nella sua volontà e nella sua risoluzione frammentata... »¹⁷⁸

Ogni ripetizione è come una freccia lanciata verso il cuore : può produrre delle sovraccariche nel plesso cardiaco che alterano la coscienza nel modo di strutturare il mondo.

In una certa maniera bisogna essere relativamente equilibrati e mantenere un certo livello di coscienza di sé per controllare questa forte carica affettiva. Nel caso di certi asceti si vede questa carica traboccare senza controllo sotto forma di stati di alterazione proiettati, a volte spettacolari.¹⁷⁹

Per questo motivo la frequenza del *dhikr* dipende dal discepolo che deve imparare a dominare la sua affettività. Egli è guidato sulla Via verso il Profondo (*tarika*) dalle indicazioni date dal suo maestro.

« Se il discepolo ha una certa maturità di spirito, se è equilibrato, se ha il piede fermo e una forte costituzione, gli si permette di invocare spesso. Se è perturbato, debole, dal temperamento focoso, bisogna portarlo con dolcezza, e una litania corrente gli è assegnata, basata su ciò che precede, fino a che essa s'imponga sull'anima e la forza affluisca verso di lui poco a poco. Arrivato qui, potrà invocare spesso, poiché avrà raggiunto il rango dei solidi. »¹⁸⁰

Siccome le nostre emozioni sono mutevoli, il *dhikr* prende colori diversi secondo i momenti e l'interiorizzazione della richiesta sarà più o meno profonda a seconda del grado di necessità.

¹⁷⁶ SILO, *Appunti di psicologia, Spazialità e temporalità dei fenomeni di coscienza*, Op.cit., pag. 287.

¹⁷⁷ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, p. 88, Op.cit.

¹⁷⁸ Ibid., p. 88.

¹⁷⁹ Questi casi di coscienza perturbata si producono per « spostamento dell'io verso la periferia, mentre la reversibilità cade e lo stato si fa sempre più alterato ». SILO, *Appunti di psicologia, La coscienza perturbata*, Op.cit., p. 297.

¹⁸⁰ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, Op.cit., pp. 122-123.

« Poi c'è il ricordo che include una supplica... Quest'ultima ha un effetto ben più grande sul cuore del novizio di un'invocazione senza richiesta, poiché colui che procede a supplicare sente il suo cuore vicino a colui che implora. »¹⁸¹

Il dhikr come rifugio

L'invocazione, quando comincia ad avere una certa profondità, è anche un rifugio. Protegge il discepolo dalle situazioni difficili, dissipa paure e inquietudini.

« Quando l'invocazione entra nel cuore e ne prende possesso, se il diavolo si avvicina, deve inchinarsi prono come un uomo. I diavoli prostrati si raggruppano allora attorno al cuore e s'interrogano: « Cosa gli è successo? ». Certuni rispondono: « È l'intimità con Dio che l'ha vinto. »¹⁸²

« Per il cuore del novizio, il ricordo di Dio è la spada con cui combatte il nemico e respinge l'afflizione. In effetti, quando l'avversità arriva a disorientare il servo, se egli occupa il suo cuore con Dio, tutto ciò che gli è sgradito si allontana immediatamente. »¹⁸³

« L'invocazione... estirpa l'inquietudine e la tristezza dal cuore, attira a lui la gioia e il benessere... (...)

L'invocazione fortifica il cuore e il corpo, mette ordine negli affari dell'interiorità e dell'esteriorità, rallegra il cuore e il viso facendolo irradiare.

L'invocazione crea la vigilanza che porta alla stazione della virtù spirituale in cui il servo adora. »¹⁸⁴

I più bei nomi di Dio

Un hadith di Maometto citato da Boukh_ri dice: *« Certo, Dio ha 99 nomi, cento meno uno. »¹⁸⁵* Ognuno di questi Nomi è un attributo del Creatore. Il valore del Nome nel monoteismo semitico rinvia all'essenza di Dio, contiene un mistero che può essere svelato dalla ripetizione ed è in questo senso un supporto mistico.

Numerosi mistici hanno passato la loro vita a cercare il più grande Nome di Dio. Esistono numerosi trattati sull'argomento dei quali alcuni unicamente dedicati al solo nome di Allah. Hallâj nel suo *Dîwan* scrive diversi poemi cabalistici che si accostano al Nome essenziale di Dio e all'alfabeto mistico.

*« C'è un Nome di Dio associato agli esseri che errano cercandolo,
E grazie al quale apprendono uno dei suoi significati mistici.
Gli umani non possono raggiungere Dio che per mezzo di questo Nome,
Fino a che Esso si imponga come la causa diretta della sua apparizione. »¹⁸⁶*

¹⁸¹ Ibid., p. 46.

¹⁸² Ibid., p. 73.

¹⁸³ Ibid., p. 73.

¹⁸⁴ Ibid., p. 85.

¹⁸⁵ Secondo BAGDADI, « Dio ha in realtà, quanto al senso, cento nomi, perché cento rappresenta il numero perfetto. Ma di questi cento ve n'è uno che è il Nome supremo, che Egli tiene nascosto, che Egli si riserva. Ecco perché gli uomini non ne conoscono che 99 », *Les noms divins en Islam*, Daniel GIMARET, Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 53.

¹⁸⁶ *Le Message de Hallaj, L'alphabet mystique*, Op.cit., p. 187.

*« Nel mio cuore risiede una cosa che ti appartiene, e un Nome di te
Di cui né la luce né le tenebre potranno mai impossessarsi. »¹⁸⁷*

L'invocazione di un Nome o di un altro produce diversi effetti nel sufi. Così il maestro indicherà un Nome o un altro al novizio affinché egli avanzi sulla via secondo le sue necessità. Certi Nomi convengono ai debuttanti sulla via, altri unicamente a coloro che sono più avanzati poiché richiedono certe condizioni da parte del novizio. Ci sono anche dei Nomi che sono raccomandati preferibilmente per i ritiri spirituali.

« Sappi che i Più Bei Nomi di Dio sono un rimedio per i mali del cuore e per le malattie di coloro che s'incamminano verso la divina presenza del Conoscitore del Mondo Invisibile. Non si deve somministrare un rimedio qualunque per guarire una malattia. Per ciascuno è appropriato un Nome preciso. Per esempio « Colui che dà » è benefico per una malattia particolare del cuore. Un Nome che non convenga a questa situazione non viene prescritto, e così via. »¹⁸⁸

L'invocazione di questi Nomi produce dunque una trasformazione progressiva della persona. Producono una sorta di purificazione del cuore trasformando i contenuti problematici (dubbio, paura del fallimento, distrazione, confusione mentale, disequilibrio, torpore, difficoltà a distaccarsi dalle preoccupazioni materiali di questo mondo...).

Citiamo qualche esempio :

« Il Suo Nome – Che sia esaltato! – "la Guida". È salutare durante il ritiro spirituale. È benefico nella lotta contro la dispersione e la distrazione, e li elimina. A colui che cerca l'aiuto di Dio, ma non vede arrivare i segni visibili della Sua assistenza, bisogna far sapere che ciò che gli è reclamato è la richiesta continua del Suo soccorso. »¹⁸⁹

« Il Suo Nome – Che sia esaltato! - "Indulgente" è appropriato all'invocazione delle genti comuni poiché le migliora. Ma la sua invocazione non è la preoccupazione dei viaggiatori sulla via di Dio, poiché il richiamo ai peccati vi è implicito. L'invocazione degli iniziati non contiene né il richiamo ai peccati, né d'altronde il richiamo alle buone azioni. Ciononostante, quando le persone comuni invocano questo nome, esso migliora il loro stato spirituale. »¹⁹⁰

« Il Suo Nome – Che sia esaltato! - "Fonte di nutrimento". Invocare questo Nome aiuta a disfarsi dalle preoccupazioni generate dal dovere di guadagnarsi da vivere e accorda fiducia in Dio. »¹⁹¹

A un primo livello, i Nomi di Dio sembrano dunque permettere dei cambiamenti psicologici semplici e un'integrazione progressiva dei contenuti della coscienza. Ma non hanno lo stesso impatto su un novizio principiante o su un discepolo avanzato nel cammino e, a un altro livello, risvegliano significati profondi.

¹⁸⁷ Ibid., p. 183.

¹⁸⁸ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Sur les bienfaits des invocations utilisés par les novices cheminant sur la via (Les Plus Beaux Noms de Dieu), p.93, Op.cit.*

¹⁸⁹ Ibid., p. 94.

¹⁹⁰ Ibid., p. 94.

¹⁹¹ Ibid., p. 96.

« Il Suo Nome – Che sia esaltato! – "l'Erede". Si appropria degli gnostici e li attira verso l'annichilimento assoluto in Dio. È la stazione finale del cammino. »¹⁹²

La regola è la seguente: chiunque può utilizzare un'invocazione e questa invocazione è dotata di un significato intelligibile. L'influenza di questo significato si attacca al suo cuore, seguita da quella di tutti i suoi significati corollari, e ciò finché l'invocatore sia caratterizzato da queste qualità. »¹⁹³

Secondo la nostra interpretazione, i Più Bei Nomi di Dio sono infatti delle traduzioni del Profondo ed è per questo che essi possono risvegliare significati profondi ed essere porte d'entrata verso gli Spazi Sacri. Per esempio "Bontà Infinita" (*al Rahman*¹⁹⁴) era uno dei Nomi di Dio preferito dal Profeta Maometto. Questo nome è chiaramente una traduzione del Profondo. Dato che l'io resta sospeso durante l'entrata nel Profondo, non c'è nessuna immagine. Ma quando l'io riprende il suo posto, delle reminiscenze sono tradotte in immagini. Questi Nomi sono dunque la traduzione di forme non rappresentabili, di significati così profondi da trasformare la vita definitivamente.

Quando un discepolo invoca uno di questi Nomi, a partire da una profonda necessità, egli carica un Proposito, definisce il "luogo" dove vuole andare, la sua aspirazione profonda, per svelarne il suo significato profondo. *« Il Proposito lavora nel campo del senso trascendente della vita; corrisponde alle aspirazioni più profonde, è qualcosa che va più in là del tempo e dello spazio e lo si riconosce per la commozione che produce. Si va configurando nel tempo. »¹⁹⁵*

La carica del Proposito si accumula sempre più, attraverso la ripetizione sentita, fino a quando una volta che la sospensione dell'io sia prodotta, il praticante possa essere spinto dal Proposito verso il Profondo. Sapendo che i Nomi sono visti come attributi diversi di Dio, il quale li contiene tutti, si comprende che in definitiva è il Proposito di fondersi in Dio che prende sempre più forza. Il Più Bel Nome di Dio.

¹⁹² Ibid., p. 100.

¹⁹³ Ibid., p. 93.

¹⁹⁴ "Abd al Rahman" vuol dire "servo della Bontà Infinita".

¹⁹⁵ *Disciplina Energetica*, in *Le quattro Discipline*, Op.cit.

Le diverse profondità del dhikr

Per dare una prima idea della tecnica del dhikr propriamente detta, citiamo la descrizione che ne fa Al-Ghazali in *La rinascita delle scienze della religione* :

« Dopo essersi seduti in solitudine, egli (il sufi) non smette di pronunciare Dio con la bocca 'Allâh, Allâh', continuamente e con la presenza del cuore. Questo finché arriva a uno stato in cui abbandona il movimento della lingua, e vede la parola come se scorresse su di essa. In seguito arriva al punto di cancellare la traccia della parola sulla lingua, e trova il suo cuore continuamente applicato al dhikr; vi persevera assiduamente fino ad arrivare a cancellare dal suo cuore l'immagine della locuzione, delle lettere e della forma della parola, e che il senso della parola dimori solo nel suo cuore, presente in lui, come unito a lui, non lasciandolo mai. È nelle sue possibilità arrivare a questo limite, e fare durare questo stato respingendo le tentazioni; al contrario, non è in suo potere attirare a sé la Misericordia dell'Altissimo. »¹⁹⁶

« L'invocazione è una realtà interiore in cui l'invocato prende possesso del cuore, mentre l'invocatore è cancellato e scompare. L'invocazione possiede comunque tre strati, uno più vicino al nucleo degli altri.

Il primo strato rappresenta il dhikr effettuato solamente dalla lingua. L'aspirante invoca senza sosta con la lingua, sforzandosi di rendersi presente attraverso il cuore, poiché esso deve consentire a essere presente attraverso l'invocazione. Se lo si abbandonasse alla sua vera natura, errerebbe attraverso le vallate del pensiero fino a raggiungere il cuore. La luce del cuore consumerebbe allora le passioni così come gli spiriti cattivi. La sua invocazione prenderebbe il passo e quella della lingua si indebolirebbe, il corpo e l'anima si riempirebbero di luce e il cuore sarebbe purificato da tutto tranne che da Dio...

Il cuore diventa allora il ricettacolo per le ispirazioni e uno specchio pulito, capace di riflettere le rivelazioni divine e le percezioni gnostiche. »¹⁹⁷

L'imam Al-Ghazali dice che « il dhikr in realtà è il progredire dell'impresa del Menzionato sul cuore, mentre il dhikr stesso si cancella e scompare (...). Il dhikr ha tre strati che vanno avvicinandosi al nucleo, il nucleo è dietro di essi, e gli strati non hanno altro merito che di condurre a esso. Lo strato esterno non è che il dhikr della lingua. »¹⁹⁸

Si vede, attraverso questa descrizione, che il primo strato del dhikr è la ripetizione a voce alta (con la lingua) del nome divino. Lo stesso strato del dhikr della lingua ammette diversi gradi che portano fino al dhikr del cuore. È la concentrazione dell'attenzione sull'invocazione che permette di fermare le divagazioni meccaniche della coscienza. Il registro della presenza del divino è sentito nel cuore attraverso l'emozione e poco a poco l'attenzione scende nel cuore. Ghazali parla della discesa del cervello nel cuore.

¹⁹⁶ *Mystique musulmane, Sûfisme et Kalâm*, p. 277.

¹⁹⁷ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, p. 48.

¹⁹⁸ *Mystique musulmane, Expérience intérieure du dhikr*, Op.cit., p. 214.

« Ci sono diversi gradi di profondità, il primo strato è il dhikr di colui che sperimenta senza praticare la presenza di Dio. Il secondo è quello di chi prega con la lingua e si applica alla presenza del cuore. Il terzo è il dhikr di chi pratica continuamente la presenza, senza sforzo, in modo che il suo cuore si unisca con la lingua. »¹⁹⁹

Ghazali non menziona la respirazione nella sua descrizione, ma la ripetizione del nome divino associato al ritmo respiratorio è comunque una caratteristica antica²⁰⁰. Bistamî avrebbe detto: « Per gli gnostici, la devozione consiste nell'attenzione al respiro »²⁰¹. Shiblî invece avrebbe detto : « Il sufismo è il controllo delle facoltà dell'attenzione al respiro. »²⁰²

Le profondità del cuore

Per i sufi, come per gli altri mistici in generale, il cuore non è considerato un organo carnale, ma il centro dell'anima. Secondo il Corano il cuore è l'istmo che separa i due mari rappresentanti il Cielo e la Terra. È il Centro che permette il passaggio verso gli spazi sacri. Un hadith dice: « La mia terra non può contenerMi, né può farlo il Mio cielo, ma il cuore del Mio schiavo credente può contenerMi. ». Hallâj dice in un poema: « Ho visto il mio Signore con l'occhio del Cuore ». Il cuore è la soglia, dove si tratta di fissare l'attenzione, la porta di ingresso al Profondo.

« Il cuore del credente è a immagine di una casa con due porte : una apre su questo mondo e l'altra verso l'aldilà. »²⁰³

« Così Dio aprì una porta (nella casa del cuore) che conduceva verso il giardino della Sua misericordia (...). Allora chiuse la porta per evitare che esso (il cuore del credente) ne fosse danneggiato e conservò la chiave e non la affidò a nessuna delle Sue creature, nemmeno a (gli angeli) Gabriele, Michele... Allora il Signore disse: « Questo è il Mio tesoro sulla Mia terra, il Luogo del Mio sguardo e la menzione del Mio tawhid (proclamazione della Mia unità). Io sono colui che abita in questo rifugio. »²⁰⁴

Tirmidhi, e poi Al-Nûri, hanno tradotto in maniera immaginifica l'immersione progressiva nel cuore sotto la forma di un avvicinamento verso il centro di un castello.²⁰⁵ Al Nûri lo descrive come contenente diverse dimore che sono come

¹⁹⁹ Ibid. p. 214.

²⁰⁰ C'è stata probabilmente un'influenza dei Cristiani ortodossi e poi dello yoga indiano. La tecnica del *dhikr* si è arricchita al contatto con le cerchie dei praticanti di yoga fino a diventare molto complessa. Lo Yoga Sutra di Patanjali è stato tradotto in arabo da AL-BIRUNI nell'XI secolo (cfr. *Lexique technique de la mystique musulmane*, pp. 81-98).

²⁰¹ ATTAR citato in *The Sufi Orders in Islam*, Op.cit., p. 195.

²⁰² Ibid., p. 195.

²⁰³ ABU-L-HASAN AL-NURI de Bagdad, *Moradas de los corazones*, traduzione dall'arabo di Luce Lopez-Baralt, Éditions Trota - fuegos de Oriente, Madrid, 1999, p. 96

²⁰⁴ Ibid., p. 85.

²⁰⁵ Si ritroverà questa immagine, ripresa e ampiamente sviluppata da Ruzbehan di Shiraz in *Le Jasmin des fidèles d'amour*. Sarà ripresa qualche secolo più tardi da Teresa d'Avila ne *Il Castello dell'anima*. Vedere lo studio sull'argomento di Luce Lopez-Baralt in *Moradas de los corazones*,

cerchi concentrici, al centro dei quali si trova l'unità divina su cui è posato l'albero della gnosi, che si estende fino al cielo sotto il trono di Dio.

Tirmidhi e Al-Nûri distinguono quattro cuori: il petto (*sadr*), il cuore (*qalb*), il cuore profondo (*fu'âd*), il cuore nascosto (*lubb*).²⁰⁶

Per poter realizzare la fusione con Dio, il credente deve poter varcare le diverse dimore (stazioni del cuore) fino ad arrivare al centro (l'Unità divina). Tirmidhi descrive ampiamente nelle sue opere la lotta tra le passioni e i desideri dell'anima (*nafs*), che si moltiplicano da soli, e il cuore che desidera purezza e unità.

*« In effetti, il cuore dell'uomo è tentato da questo mondo, incatenato dal potere delle passioni, intossicato e allontanato dall'Aldilà e reso costantemente perplesso di fronte a Dio l'Altissimo. La certezza non prenderà mai posto in lui, poiché il contenuto del suo cuore tende verso ciò che è "altro da Dio", di conseguenza la tendenza verso Dio l'Altissimo non ha luogo. »*²⁰⁷

Maometto ha detto: *« Esiste per ogni cosa una vernice che toglie la ruggine e la vernice del cuore, è l'invocazione di Allah. »*

*« L'invocazione è una cosa potente, lo fa suonando cembali e trombe, poiché l'invocazione si erige contro tutto quello che non è la Verità. Mettendosi in un posto, essa cerca attivamente di espellere il suo opposto. »*²⁰⁸

Una volta varcate le sue diverse stazioni, Tirmidhi afferma che non c'è limite alla profondità del cuore: *« Sappi che non c'è limite alla profondità dei mari del cuore e che non c'è fine al numero dei suoi fiumi. »*²⁰⁹

Il dhikr con la Shahâdah « nessuna divinità se non Dio »

Man mano che il novizio si concentra su questa invocazione (« nessuna divinità se non Dio »), le divagazioni e le distrazioni spariscono. La carica affettiva lascia poco a poco le immagini mondane per fissarsi sul divino. Il plesso cardiaco si carica e l'attenzione si porta sul cuore, rinforzata dalla respirazione e dal ritmo della ripetizione.

Ibid., così come in *Teresa de Jesús - Experiencias místicas y procedimientos*, di Juan Espinosa, Centro di Studi, Parco Toledo, 2011, pp. 5-7, www.parquetoledo.org, che menziona l'influenza della Scala di Giovanni Climaco così come della mistica ebraica.

²⁰⁶ Le traduzioni di queste parole in francese (o in italiano, ndt) variano secondo le opere e i traduttori : abbiamo segnalato le parole in arabo tra parentesi. Questo vale anche per altre parole del lessico della mistica sufi in questo studio.

²⁰⁷ Parole dell'Imam FAHRU-D-DIN citate ne *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, Op.cit., p. 168.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 49.

²⁰⁹ Estratto di Bayan al-Farq (*The Elucidation of the Differences Between the Chest, the Heart, the Inner Heart, and the Intellect*) di Tirmidhi citato da Natalie A. PAVLIS in "An Early Sufi Concept of Qalb: Hakim al-Tirmidhi's Map of the Heart – tesi presentata all'Istituto di Studi Islamici della McGill University, Montreal, Giugno 2001.

« Le regole di comportamento che accompagnano l'invocazione sono : essere sincero, profumare il luogo dell'invocazione di un buon odore per Angeli e geni, sedersi a gambe incrociate in direzione della Mecca. Conviene avere le palme delle mani sulle cosce, chiudere gli occhi e dirigere il viso davanti a sé. »²¹⁰

Si consiglia al principiante di chiedere l'intercessione di Maometto o di chiedere con il cuore l'aiuto e l'ispirazione del suo maestro.

« Il novizio dovrà invocare con forza costante e venerazione rispettosa. Farà elevare il « Nessuna divinità se non Dio » (la ilaha illa Allah) Dicendo nessuna divinità (la ilaha), la sua intenzione dev'essere di bandire dal suo cuore « tutto ciò che è altro da Dio ». Attraverso l'affermazione « se non Dio » (illa Allah), l'intenzione deve essere di unire questa formula al cuore fisico, di forma conica, per fissare così illa Allah fermamente nel cuore, e che illa Allah affondi e si spanda attraverso tutte le membra del corpo, rendendo presente nel cuore, a ogni istante, il significato dell'invocazione. »²¹¹

Il primo livello dell'invocazione è quello per cui a ciascuno degli « *la ilaha illa Allah* » (nessuna divinità se non Dio) si espelle dal proprio cuore tutto ciò che è altro da Dio.

Certi maestri suggeriscono di prolungare la vocale *a* in *La ilaha* (nessuna divinità), per visualizzare tutti gli opposti e i contrari ed espellerli. Altri invece dicono di non farlo per non morire tra la pronuncia di *La ilaha* (nessuna divinità) e di *illa Allah* (se non Dio). Alcuni maestri suggeriscono di espirare al momento di *La ilaha* per espellere ciò che è altro da Dio e di ispirare lentamente nel momento di *illa Allah* per assorbire Dio nel più profondo del proprio cuore.

In questa testimonianza, c'è la negazione (*nafy*) di ogni divinità e l'affermazione (*itbat*) della divinità di Dio l'Altissimo. I problemi, le inquietudini o i desideri, pur importanti che appaiano, sono scartati poiché sono altro da Dio e l'attenzione si fissa sull'affermazione *illa Allah* che risuona in fondo al cuore.

« Chiunque riempia il suo cuore di forme sensoriali, anche se pronunciasse la formula mille volte, non realizzerebbe se non raramente il suo senso nel cuore. Ma se svuotasse il suo cuore di "tutto ciò che è altro da Dio" e dicesse "Allah" una volta, troverebbe una felicità che il cuore non potrebbe descrivere. »²¹²

Ci sono delle persone che scelgono di ripetere « *la ilaha illa Allah* » dall'inizio alla fine, altri cominciano con « *la ilaha illa Allah* » poi si limitano semplicemente ad *Allah*, alla fine. Se l'invocazione del praticante è pura, senza distrazione, la negazione diventa inutile.

²¹⁰ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes, Concernant les règles de conduite de l'invocation, Op.cit., p. 79.*

²¹¹ *Ibid., p. 79.*

²¹² *Ibid., p. 80.*

« Colui che dice « Nessuna divinità se non Dio » è in effetti occupato da ciò che è altro dalla Verità, mentre colui che dice « Allah » è in realtà occupato con la Verità stessa. »²¹³

« Questa negazione del « tutto ciò che è altro (da Dio) » proviene in realtà dalla preoccupazione del cuore per questo « altro ». Questo è impossibile per la persona assorbita dalla luce dell'Unità Divina. »²¹⁴

In quel momento l'invocante ripete solamente « Allah, Allah » che è detta l'invocazione "unica" poiché l'invocatore contempla la Maestà e la Sublimità di Dio, mentre si spegne da sé.

Ci sono altre persone che scelgono dall'inizio di invocare direttamente « Allah, Allah » e altri che pronunciano « Huwa » (« Lui »). Per gli esoterici « Huwa » è l'ultima stazione della realizzazione.²¹⁵

« Essi l'invocano al fine di spegnersi nelle realtà della vicinanza a Dio, affinché la Verità (Dio) prenda possesso del loro essere più profondo. »²¹⁶

La sospensione dell'io attraverso il dhikr

Abbiamo visto in precedenza che il primo grado dell'invocazione è quello della lingua. L'invocazione si fa a voce alta, ma quando il praticante è solo, si raccomanda di non alzare molto la voce. In seguito l'invocazione scende nel cuore attraverso la respirazione, attraverso il suo ritmo e il sentimento affettivo crescente. Essa viene allora sempre più interiorizzata, "intima". Le divagazioni e i residui mentali si affievoliscono poco a poco, mentre l'attenzione è totalmente concentrata sull'invocazione in fondo al cuore. L'invocante entra allora in uno spazio di

²¹³ Si riporta che As-Siblî fu interrogato da un uomo: « Perché dici Allah e non la ilaha illa Allah? » As-Siblî rispose allora: « Poiché Abû Bakr ha dato tutto quello che possedeva, al punto che non gli restava più niente. Poi si svestì davanti al Profeta. L'Inviato di Dio gli chiese allora: "Cosa hai lasciato alla tua famiglia?" Egli rispose: "Allah". Alla stessa maniera io dico Allah. » Poi l'uomo disse: « Voglio una spiegazione più elevata! » Allora As-Siblî disse: « Ho vergogna di menzionare un'espressione di negazione in Sua presenza, quanto tutto è la Sua luce. » L'uomo disse: « Voglio una spiegazione più elevata! » As-Siblî rispose: « Ho paura di morire durante la negazione dell'espressione prima di arrivare all'affermazione. » L'uomo disse ancora: « Voglio una spiegazione più elevata! » Allora As-Siblî disse: « Dio l'Altissimo disse al Suo Profeta: « Di' 'Allah' e lasciali divertire in vane discussioni. » L'uomo allora si alzò e fece un grido stridulo. As-Siblî disse: « Allah ». Gridò di nuovo e As-Siblî disse: « Allah », poi gridò una terza volta e morì, che Dio l'Altissimo abbia pietà di lui! I membri della sua famiglia gli vennero attorno e afferrarono As-Siblî, accusandolo di omicidio. Lo portarono dal Califfo e quando ebbero il permesso di entrare, l'accusarono davanti a lui. Il Califfo disse ad As-Siblî: « Cosa rispondi? » Egli rispose: « Un'anima era nostalgica, poi si lamentò e aspirò, poi gridò, poi fu convocata, poi intese, poi apprese, poi rispose. Qual è il mio crimine? » Il Califfo urlò: « Che lo si rilasci! », Ibid., p. 109.

²¹⁴ Ibid., pp. 110-111.

²¹⁵ Si chiese a un pazzo di Dio: « Qual è il tuo nome? » Egli disse: « Huwa ». « Da dove vieni? » Egli disse: « Huwa ». Ogni volta che gli si chiedeva qualcosa, egli rispondeva : « Huwa ». Allora qualcuno gli disse: « Forse tu desideri Dio! » Il pazzo di Dio urlò a squarciagola e morì. Ibid., p. 112.

²¹⁶ Ibid., p. 112.

sensazioni cenestesiche senza immagini.²¹⁷ L'invocazione può allora fermarsi e lasciar posto a un profondo silenzio fino alla sospensione dell'io.

« Quando l'invocato prende possesso del cuore e l'invocazione si affievolisce e sparisce, l'invocatore non deve più prestare attenzione al ricordo o al suo cuore. Se lo facesse, essi diventerebbero un velo, che lo distrairebbe. »

Ecco l'annichilimento di sé: che l'uomo sia annientato da se stesso. Egli non deve dunque sentire niente nelle membra del suo corpo o qualsiasi cosa di esterno a sé o qualunque fenomeno interiore. Ne è al contrario incosciente e tutto sparisce ai suoi occhi quando egli va prima verso il suo Signore e poi torna nuovamente a se stesso. Se colui che invoca si rendesse conto del suo stato mentre è completamente annientato in sé sarebbe un'imperfezione, un'opacità. Poiché la perfezione deve essere cancellata da sé e dallo stato di annichilimento. È dunque l'annichilimento dello stato di annichilimento l'obiettivo dell'annichilimento. »²¹⁸

L'entrata nel Profondo

« L'annichilimento è l'inizio della via: si tratta del viaggio verso Dio l'Altissimo. La guida viene in seguito. Bisogna intendere per guida, qui, quella di Dio così come la descrive l'amico di Dio, Abramo: « Io parto verso il mio Signore ed Egli mi guiderà. »²¹⁹

Questa descrizione fa riferimento all'introiezione, al momento in cui, dopo la sospensione dell'io, il Proposito di fusione con il divino sufficientemente caricato affettivamente agisce per compresenza, prende le redini e porta al Profondo. Non c'è più l'io poiché è sospeso (annichilimento), non resta che il Proposito (guida di Dio) che fa penetrare negli spazi sacri, nel Profondo (Dio).

« Questo assorbimento totale non rimane e non dura che raramente. Se l'invocatore dà prova di perseveranza, esso diventerà un'abitudine profondamente radicata e una stazione permanente attraverso la quale potrà salire fino ai cieli più elevati. »²²⁰

« Il segno che l'invocazione arriva al più profondo di Sé è l'assenza dell'invocazione, dell'invocatore così come dell'Invocato. »²²¹

²¹⁷ Si tratta di sensazioni cenestesiche che non sono tradotte in immagini, di sensazioni pure.

²¹⁸ Ibid., p. 50.

²¹⁹ Ibid., p. 51.

²²⁰ Ibid., p. 51.

²²¹ Ibid., p. 52.

Sintesi della pratica del *dhikr*

« Il suo inizio si fa solo con la lingua. Poi viene l'invocazione del cuore, mediante uno sforzo. In seguito viene l'invocazione del cuore in maniera naturale. Dopo viene il possesso del cuore in maniera naturale. Dopo questo viene il possesso del cuore da parte dell'Invocato e l'annullamento dell'invocatore. »²²²

Evoluzione del *dhikr*

Nel corso della sua evoluzione successiva il *dhikr* prenderà due vie diverse. La prima è quella del tecnicismo molto elaborato. Il *dhikr* prende in considerazione i centri sottili del corpo e viene elaborata una gerarchia di stati spirituali sulla base delle visioni di colori. Nel XIV secolo, con la confraternita Nakchabandi, raggiunge la vetta della sua complessità e finisce per sostituirsi a tutte le altre tecniche.²²³ La seconda via è quella della desacralizzazione del *dhikr*. A partire dal IX secolo, comincia ad apparire la pratica del *dhikr* collettivo, chiamato a volte *dhikr* del volgo. Questa pratica, combinata a dei movimenti del corpo e orchestrata da un direttore di cerimonia che accelera il ritmo della ripetizione - dunque la respirazione e il ritmo cardiaco dei praticanti – permette l'entrata in trance. Si tratta certamente di stati alterati di coscienza, ma sono crepuscolari. L'operatore non ha controllo su ciò che gli succede e, tranne il risvolto a volte spettacolare della trance, ottenuta per azione meccanica, non c'è entrata verso gli spazi sacri. Un'ultima trappola del *dhikr* che i mistici menzionano è l'attaccamento al *dhikr* stesso: una dipendenza dal *dhikr* per se stesso, mentre si perde di vista il proprio Proposito, trasformando il mezzo in un fine.

²²² Ibid., p. 51.

²²³ Si può trovare una descrizione precisa del *dhikr* nakchabandi nell'appendice di *Petite Philocalie de la prière du cœur* di Jean GOUILLARD, Éditions Points Sagesse, pp.234-248. Descrizioni dei *dhikr* delle confraternite Shâdhilî, Rahmâniyya, Hamaylî possono trovarsi in *Mystique musulmane*, Op.cit., pp. 201-212.

- **L'audizione spirituale (samâ)**

Il *samâ*, concerto spirituale o audizione spirituale è una pratica disapprovata dai dottori della Legge che vedono in essa il ritorno di pratiche pagane.²²⁴ Ma, alla fine, sono obbligati a tollerarla a causa del suo successo popolare. Sicuramente ispirati da pratiche religiose più antiche²²⁵, i sufi si sono presto resi conto della forza della musica quando è accompagnata da parole simboliche e da movimenti ritmici. Ma essi stessi sono discordi poiché è una pratica che può facilmente deviare e cercano di inquadrarla. Più tardi, il *samâ* sarà correntemente praticato fino a divenire una pratica centrale in alcune confraternite, tra le quali la più conosciuta è quella dei dervisci rotanti (*Mevlevi*). In altre confraternite, il *samâ* non sarà praticato, se non addirittura sconsigliato.

Nella tradizione musulmana, l'audizione ha una grandissima importanza.

Secondo Hujwirî : « *Dio ha inviato i suoi messaggeri con prove veritiere, ma credere ai Suoi messaggeri non diventa vincolante prima che l'obbligo di conoscere Dio sia provato attraverso l'audizione. E' quindi l'audizione che rende obbligatoria la religione, e per questo motivo i sunniti (seguaci della tradizione) considerano l'udito superiore alla vista nel campo dell'obbligo religioso.* »²²⁶

L'audizione dei versetti del Corano, per esempio, era una pratica corrente.

Si riporta che il Profeta disse a Ibn Mas'ûd : « *Recitami il Corano.* » Ibn Mas'ûd disse : « *Dovrei recitarlo a te a cui è stato rivelato ?* » Il Profeta rispose : « *Desidero sentirlo da qualcun altro.* » Il che, secondo Hujwirî, è una prova che lo stato di chi ascolta è più perfetto di quello di chi legge.²²⁷

Abû Said al-Kharraz menziona tre maniere di ascoltare il Corano : come se lo si ascoltasse dalla bocca del Profeta ; come se Gabriele lo leggesse al Profeta ; come se ascoltassimo Dio che legge. In quest'ultimo caso, colui che ascolta diviene assente a se stesso.²²⁸

Le virtù della voce sono illustrate anche dalla storia di David, a cui Dio diede una voce così bella che le acque cessavano di scorrere, gli uccelli precipitavano dal cielo

²²⁴ L'uso della musica è stato oggetto di una lunga controversia in seno al mondo musulmano quanto a sapere se fosse lecito o no. Coloro che si oppongono all'uso della musica ritengono che essa abbia un'origine diabolica e che risvegli i desideri carnali. Ibn AL-JAWZI in *Talbis Iblis* (Les ruses de Satan) dice : « *La musica è il fascino ammaliatore della fornicazione.* », Éd. Sabil, 2005, p. 300. In merito a questa controversia, leggere *Tracts on listening to Music* de James ROBSON, The Royal Asiatic Society, London, 1938.

²²⁵ La musica era intimamente legata ai riti religiosi zoroastriani.

²²⁶ Hujwirî, *Somme spirituelle*, Éditions Sindbad, Collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1988, pp. 444-445.

²²⁷ Ibid. p. 447.

²²⁸ KITAB AL-LUMA, Op.cit., pp. 22-23.

e le persone non mangiavano più, fino a lasciarsi morire di fame con i loro bambini. Nel mondo musulmano circolano numerosi racconti sulle virtù della voce²²⁹

C'è un mito che racconta il primo *samâ*, che sarebbe opera di angeli :

«Il samâ apparve per la prima volta il giorno in cui lo spirito di Adamo non volle entrare nel suo corpo. Dio l'Altissimo ordinò agli angeli [o a Gabriele assistito dagli altri angeli] che erano riuniti attorno al Suo Trono di andare tutti al capezzale di Adamo e lì di cantare dicendo : « Entra nel corpo ! » Essi andarono tutti, e grazie alle lodi di Dio entrarono in uno stato mistico. Così essi si voltarono, e nessuno seppe come, per ordine di Dio l'Altissimo, lo spirito di Adamo entrò nel suo corpo. »²³⁰

L'audizione spirituale riguarda anche la poesia. La poesia è una grande tradizione nella lingua araba. Le poesie profane erotiche o bacchiche sono utilizzate da alcuni mistici per tradurre la potente commozione che l'amore divino fa provare loro e tutta l'ebbrezza che sperimentano.

«Io l'ho abbracciata, e la mia anima, dopo questo, la desideravo ancora. Eppure, cosa c'è che avvicini più di un abbraccio ? – E ho baciato la sua bocca per placare la mia sete, ma ciò che ha provato non ha fatto altro che infiammare la mia sete. – Ma in me la bruciatura dell'amore è tale che le mie labbra, respirando, non la possono guarire. Ah ! La febbre del mio cuore non cesserà fino a che le nostre due anime non saranno fuse ! »²³¹

Le poesie, a volte, sono semplicemente scandite, cantate o anche accompagnate dal tamburo (*daf*), dal flauto (*ney*), da battimani o dalla danza.

Ma, probabilmente, il *samâ* è iniziato unicamente con la poesia scandita e poi cantata. Il califfo Al-Mansour aveva vietato la musica ma, alla fine dell'VIII secolo, malgrado le reticenze dei capi religiosi, essa fu autorizzata dal califfo Haroun Al Rachid e, a poco a poco, gli strumenti furono aggiunti al *samâ*. Dallo studio dei numerosi trattati di musica sulla musica dell'epoca sassanide, abbiamo quasi la certezza che la musica dell'Islam abbia origine nella musica persiana. Durante

²²⁹ Ihrâhîm KHAWWAS racconta : « Un giorno, andai presso una tribù araba e mi fermai alla dimora ospitale di uno dei loro capi. Vidi un Nero sdraiato, incatenato e ammanettato, sotto il sole caldo. Provai pietà per lui e decisi di intercedere in suo favore presso il capo. (...) Il capo (mi disse) : ascolta qual è stata la sua offesa, e poi togligli le catene... Questo schiavo conduce i cammelli cantando e ha una bella voce. Lo mandai, con alcuni cammelli, nelle mie proprietà affinché mi riportasse del grano. Egli mise un doppio carico su ogni cammello e cantava così bene lungo la strada che i cammelli correvano a tutta velocità. Ritornarono in brevissimo tempo e non appena ebbe tolto loro i carichi, essi morirono. Oh principe, esclamai stupito, un nobile quale tu sei non mente, ma mi piacerebbe avere una prova di questa storia." Mentre parlavamo, un certo numero di cammelli fu condotto dal deserto sul bordo dei pozzi, affinché si abbeverasse. Il capo chiese per quanto tempo fossero rimasti senz'acqua; gli risposero: "Tre giorni." Allora ordinò allo schiavo di cantare. I cammelli si fecero così attenti al suo canto che non vollero bere neppure un solo sorso d'acqua; a un tratto, si volsero e si dileguarono disperdendosi nel deserto. Il capo liberò lo schiavo e lo perdonò per me. », *Somme spirituelle*, Op. cit., p. 452.

²³⁰ Articolo di Jean During, pubblicazione del CNRS, Parigi, 1994.

²³¹ *La Passion d'Hallaj*, Op.cit., Vol. I, p. 392.

l'impero sassanide, i musicisti godevano di uno statuto privilegiato e il sistema musicale era assai elaborato.²³² I rituali religiosi degli Zoroastriani erano già accompagnati da inni cantati.²³³

A partire dalla fine del IX secolo, la musica è sempre più presente. Il flauto di canna, *ney*, occupa un posto importante poiché ha forti connotazioni mistiche. Rûmi scriverà più tardi : « *Ascolta il flauto di canna (ney) e il suo lamento, come canta la separazione: "Dalla giuncaia mi hanno reciso, e da allora il mio lamento fa gemere l'uomo e la donna" »*. Le melodie sono fatte per toccare il cuore e la voce è al servizio della poesia. « *La vita del cantore è un riferimento alla vita divina che dai più profondi misteri arriva fino ai livelli degli spiriti, dei cuori e delle coscienze.* »²³⁴ È una musica che lascia spazio all'improvvisazione e la risonanza è tanto più diretta tra i musicisti e i praticanti del *samâ*, che si ispirano l'un l'altro al ritmo del tamburo. « *Il tamburo è un riferimento alla discesa delle visitazioni divine sull'esistente* »²³⁵

Nella sua *Somme spirituelle*, Hujwirî racconta l'aneddoto seguente :

« *Un uomo disse : « Camminavo su una strada di montagna con Ibrâhîm Khawwâs, una emozione improvvisa si impadronì del mio cuore e cantai: "Tutti gli uomini sono sicuri che io sono innamorato, ma non sanno chi io ami. Non vi è bellezza nell'uomo che non sia superata in bellezza da una voce meravigliosa!" Ibrâhîm mi domandò di ripetere questi versi, cosa che feci. In estasi, camminava colpendo con i piedi il terreno pietroso. Osservai che i suoi piedi affondavano nella roccia come se fosse cera. Poi svenne. Tornando in sé, mi disse: Ero in paradiso, ma tu non lo sapevi.»* »²³⁶

All'epoca, la danza ha ancora un carattere spontaneo, può farsi ovunque e in qualunque momento per ispirazione di un suono che tocchi il mistico. Egli trasforma così il mondo in uno spazio sacro in cui si riflette il suo slancio amoroso. Più tardi, la danza prenderà caratteristiche sempre più elaborate.

La sospensione dell'io attraverso il *samâ*

Questo tentativo di ricostituzione del *samâ* è un'ipotesi poiché, malgrado le testimonianze, in particolare di Hallâj che entra in estasi danzando²³⁷, non abbiamo

²³² BARBOD, musicista alla corte di Chosroes II (590-628), inventa un sistema musicale che comprende sette strutture modali, trenta modi derivati e trecentosessanta melodie che corrispondono al numero di giorni e di mesi di un anno del calendario sassanide.

²³³ ERODOTO menziona già i rituali degli Zoroastriani accompagnati da canti dell'impero persiano degli Achemenidi (550 à 331 avant J.C.).

²³⁴ *La Passion d'Hallaj*, Op. cit., p. 99.

²³⁵ Ibid., p. 98.

²³⁶ *Somme spirituelle*, pp. 462-463.

²³⁷ « *Ho visto lo sceicco Hosayn al Hallâj nel momento in cui l'audizione di un qârî l'aveva fatto entrare in estasi : danzava, coi piedi sollevati dal suolo, e recitava : « Chiunque abbia ricevuto confidenza di un segreto, poi l'ha pubblicato... »* IBN AL SÂ'Î citato ne *La Passion de Hallâj*, Vol. III, Op.cit., p. 253.

trovato descrizioni precise del *samâ* risalenti al periodo del nostro studio. Ci siamo ispirati a testimonianze più precise, ma leggermente posteriori, in particolare di Majd al Dîn, fervente praticante del *samâ*.

Come abbiamo ricordato prima, la voce ha un forte impatto emotivo. La sua melodia o quella del flauto penetra nel cuore poiché i modi musicali utilizzati hanno un impatto diretto sul plesso cardiaco. Le parole delle poesie profane, spesso erotiche, associate ai battiti del tamburo, colpiscono il plesso produttore e aumentano il potenziale energetico.²³⁸ Il ritmo in 6/8 è ripetitivo e dà in sé la sensazione di una rotazione senza fine. Ha un impatto sul plesso solare che controlla la motricità e spinge a entrare nella danza. Ciò incide fortemente sulla respirazione, sul ritmo cardiaco e quindi sulle emozioni. I movimenti rotatori della danza fanno perdere i riferimenti spaziali esterni poiché la periferia gira senza sosta. Questo porta a trovare un appoggio all'interno, in se stessi, laddove non gira, ossia al centro di sé. La combinazione di tutti questi fattori porta a lasciarsi trasportare dall'ebbrezza, a immergersi in se stessi e a passare per una trance in cui l'io quotidiano è spostato.

«L'audizione allontana la persona dalle cose esterne e la predispone ad accettare la luce interna e i segreti. Allora sovente l'estasi cresce con l'audizione, e il suo viaggio e il suo volo nel mondo degli spiriti si accentuano.»²³⁹

Questa immersione in se stessi è accentuata dalla ripetizione interiore e incessante del *dhikr*, e dalla percezione sempre più interiore dei suoni.

« Il suono « Huwâ » (Lui) è una penetrazione dall'esterno verso l'interno ed è unito al cuore... »²⁴⁰

Fissando l'attenzione sul centro, grazie alla percezione sempre più interiore dei suoni e alla danza che continua ad essere eseguita meccanicamente, il mistico, il cui Proposito di entrare negli spazi sacri è chiaramente configurato e che ha già un centro interiore abbastanza solido, può andare al di là della trance, rendere silenzioso l'io e lasciare che il suo Proposito lo guidi verso la fusione con il divino negli spazi del Profondo.

«Allora lo spirito segue il corpo in movimento e il corpo segue lo spirito in presenza, luce e gioia (...) e le realtà collegate allo spirito penetrano le forze fisiche. Allora, quando il corpo è portato al livello dello spirito, il velo viene

²³⁸ Un breve aneddoto immagina la traduzione degli stimoli nel plesso produttore. Abdullâh Ansâri racconta : « *Un giorno mi dedicai al samâ ; sopraffatto dall'emozione, strappai il mio vestito. Uscendo dal samâ, mi recai alla moschea. Ero ancora ebbro di samâ quando uno di loro si avvicinò e mi chiese : 'Qual era quel giovane uomo che era con te durante il samâ ? Come mai ?' gli risposi. Riprese : 'un giovane uomo, con in mano un lungo stelo di narciso, era con te durante il samâ. E ogni volta che avvicinava il narciso alle tue narici, la tua emozione aumentava e le tue forze ti abbandonavano sempre più'. Gli dissi allora : 'Non rivelare ciò a nessuno !' » , storia tratta da *Sufi Dance, La danse soufie*, tradotta da Serge de BEAURECUEIL, Journal du soufisme, volume IV, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 2005.*

²³⁹ Ibid., p. 102.

²⁴⁰ Ibid., p. 102.

sollevato ed egli vede improvvisamente queste realtà e verità. E' la stazione della perfezione. (...) Anche se vi è un movimento all'esterno ed all'interno, talvolta si manifesta, tra i due movimenti, una tranquillità nello spirito e nel volto, che porta il suo possessore all'annichilimento (fanâ) e all'immortalità (baqâ) »²⁴¹

Le difficoltà del samâ

Si vede presto che una delle trappole del samâ è che è facile accontentarsi dell'ebbrezza ed entrare in trance senza poter andare oltre, perdendo ogni controllo delle operazioni. Così diversi maestri avvertono dei pericoli del samâ che può essere distruttivo, soprattutto per i principianti.

«Quando l'audizione spirituale colpisce le orecchie, essa risveglia ciò che era nascosto nel fondo degli esseri ; ci sono allora alcuni che si muovono poiché la loro natura è incapace di sopportare la realtà spirituale che sopravviene in loro (wârid), ed altri che restano fermi grazie alla potenza del loro stato interiore. »²⁴²

Secondo Hujwirî, « bisogna sapere che ogni Sufi possiede un particolare grado nell'audizione, e che i sentimenti che egli ne trae sono proporzionali al suo grado. L'audizione brucia o illumina, dissolve o nutre»²⁴³

Il samâ apre due cammini, l'uno ascendente e l'altro discendente²⁴⁴.

Shiblî dice : « L'audizione è esteriormente una tentazione, e interiormente un ammonimento. »²⁴⁵

Il samâ è una pratica devozionale a forte base energetica che mobilita molta forza. Il controllo su ciò che accade si ottiene grazie alla padronanza del procedimento tecnico del samâ e alla formazione progressiva di un centro interiore. La direzione è garantita da un Proposito sufficientemente configurato che guida il praticante con la sua compresenza al momento della sospensione dell'io.

Questa pratica è diventata presto popolare. Col tempo, ha seguito due vie differenti. In un caso, la tecnica è stata notevolmente affinata incorporando particolarmente elementi dell'Asia Centrale e dell'Anatolia, fino a divenire un procedimento estremamente elaborato, specialmente con Rûmi²⁴⁶. Nell'altro caso, la pratica si è

²⁴¹ Ibid., p. 103.

²⁴² *Traité de soufisme, de l'audition spirituelle*, Op.cit., p. 184.

²⁴³ *Somme spirituelle*, Op.cit., p.459.

²⁴⁴ « Per il cammino interno, puoi andare oscurato o luminoso. Fai attenzione alle due vie che si aprono davanti a te. Se lasci che il tuo essere si lanci verso regioni oscure, il tuo corpo vince la battaglia e domina. », *Il Messaggio di SÎLO, La Guida del Cammino Interno*, Op.cit., p. 54.

²⁴⁵ *Somme spirituelle*, Op.cit., p. 457.

²⁴⁶ Studiare la danza mistica dei Mevlevis non fa parte di questo studio poiché il periodo posteriore (XIII secolo) corrisponde a un diverso momento storico, si tratta di un'altra zona geografica (Anatolia) e non sarebbe possibile studiarla senza impregnarsi in modo approfondito dell'immensa

desacralizzata, non è diventata che un rito esteriore che orienta il praticante verso stati crepuscolari di trance²⁴⁷. Ciò ha fornito ulteriori argomenti ai ferventi oppositori del *samâ*, come il legalista Ibn Taymiyya che scriverà più tardi : *«Effettivamente sopravvivono in loro degli stati demoniaci durante i quali i demoni discendono su di loro e parlano con le loro lingue, come succede quando un genio parla con quella di un epilettico. »*²⁴⁸

Per questo, numerosi maestri segnalano che è una pratica che dev'essere inquadrata e riservata ai discepoli avanzati poiché richiede un livello interiore molto elevato.

Mohammed Al-Ghazali fornisce la seguente spiegazione sul *samâ* :

*«Sappi che Dio ha un segreto nel cuore dell'uomo, che è nascosto in lui come il fuoco nel ferro, in modo che, per l'impatto della pietra a contatto con il ferro, questo fuoco segreto diventa manifesto e palese. Nello stesso modo il bel samâ con le sue melodie misurate, fa sorgere questa sostanza (gowhar) dal cuore e gli fa trovare qualcosa dentro, senza che il soggetto possa farci nulla. Ed il motivo di questo viene da un'analogia che esiste tra questa sostanza dell'uomo e il mondo dell'anima. Poiché il mondo dell'Alto è un universo di grazia e bellezza e il principio della bellezza e della grazia (husn) è l'equilibrio (tanasub) ; ora, tutto ciò che è armonico è il segno che rimanda alla bellezza di quel mondo. Più ancora, ogni bellezza, grazia e armonia sperimentate in questo mondo basso sono i frutti della bellezza, della grazia e dell'armonia di quel mondo. Così dunque le melodie belle e misurate hanno una somiglianza con le meraviglie di quel mondo, in quanto producono un risveglio nel cuore e generano il movimento, il bruciante desiderio (shawq), anche se l'uomo ignora cosa sia. . »*²⁴⁹

La sua descrizione denota l'influenza di Pitagora sul sufismo. Fa riferimento all'armonia celeste, alla dimensione cosmica della musica che riflette l'unisono universale delle sfere degli astri e che, grazie a reminiscenze, può richiamare all'anima il ricordo della sua origine prima.

opera di Rûmi, di quella non meno colossale dei mistici iraniani del XII secolo, e delle correnti mistiche dell'Asia Centrale.

²⁴⁷ *« È importante comprendere che molti stati alterati di coscienza sono stati e sono ottenuti quasi sempre mettendo in azione meccanismi simili a quelli descritti. Rivestendoli però di strani rituali o magari potenziandoli mediante pratiche basate sullo sfinimento fisico, la motricità sfrenata, la ripetizione o posture che, in ogni caso, alterano la respirazione e distorcono la sensazione generale dell'intracorpo. (...) Sicuramente, tutti i casi menzionati sono caratterizzati dalla mancanza di controllo e di conoscenza di quanto accade. Non fidarti di queste manifestazioni e considerale come semplici "trance", attraverso le quali sono passati gli ignoranti, gli sperimentatori, e fino i "santi", come raccontano le leggende. »*, *Il Messaggio di SILO, L'esperienza di Pace e il passaggio della Forza*, Op.cit., pp. 62-63.

²⁴⁸ *Musique et danse selon Ibn TAYMIYYA : le "Livre du samâ et de la danse"* Études musulmanes, J.Vrin, Paris, 1991.

²⁴⁹ Tratto da *Kimiyâ* di Mohammed AL-GHAZALI citato da Jean During in *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*, Éditions Albin Michel, Paris, 1988, pp. 47-48.

Qualche tempo dopo (nel XII secolo), la bellezza del mondo percepita come specchio di questa armonia divina sarà il tema centrale di un mistico come Ruzbehan de Shiraz. Egli stesso sarà un fervente adepto del *samâ*. « *La via dei fedeli d'amore raggiunge la sua realizzazione tramite l'ascolto divino.* »²⁵⁰ Nel suo trattato sullo Spirito Santo, evoca le mille stazioni da percorrere dallo stadio iniziale fino allo stadio finale del *samâ*.

*«Se io parlassi apertamente del samâ, temo che le orecchie spalancate sul mondo non debbano tapparsi. Poiché torno dalle rovine dell'annichilimento mistico, e ne riporto il segreto della sussistenza divina.»*²⁵¹

²⁵⁰ Ruzbehan DE SHIRAZ, *le traité de l'Esprit Saint, de l'audition mystique*, tradotto da Stéphane RUSPOLI, Éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 218.

²⁵¹ Ibid., p. 221.

- **La contemplazione della bellezza**

È una pratica totalmente denigrata dai legalisti che la considerano un'eresia; è anche criticata da un gran numero di sufi. Prima di descriverla, è necessario un contesto più ampio, specialmente in merito alla poesia araba preislamica, al modo in cui essa ha dato origine all'amore udhrita o "cortese" e all'influenza del manicheismo, la religione della Bellezza, che saranno fonti di ispirazione per gli amanti mistici.

La poesia preislamica

Abbiamo già evocato la poesia preislamica nell'introduzione. In larga misura, è una poesia nomade e il poeta era in certo qual modo il portavoce della tribù o del gruppo al quale apparteneva. Ne rappresentava lo spirito. Uno dei temi ricorrenti di queste poesie è l'amore.²⁵²

*«Lei ti lascia vedere, quando la sorprendi sola,
al riparo dalla gente piena d'odio,
il seno come un ciborio, scolpito nell'avorio, morbido
che mai alcuna mano ha toccato ».*

La situazione nella quale si trova il poeta è spesso la stessa. I due amanti sono riuniti nello stesso accampamento, in primavera. Ma l'amata appartiene a una tribù diversa da quella del poeta e, con l'avvicinarsi dell'inverno, gli amanti sono costretti a separarsi per seguire le loro tribù.

*«Ah ! Ricordi di passione e desiderio, quando
ho visto al crepuscolo, il suo convoglio allontanarsi»*

Questo ricordo della donna amata è molto potente. Probabilmente per l'assenza di stimoli nel deserto, l'immagine della bellezza della donna amata è una rappresentazione tanto più potente.²⁵³

*«Lei ti cattura allora con un candore acuto
dolce, dove si danno baci, e delizioso al gusto »*

*«La sua carnagione è olivastra come l'oro nativo e il suo corpo
modellato a perfezione, è come un ramo flessuoso
che ondeggia (al vento) »*

²⁵² Leggere *les Mu'allaqât, les sept poèmes préislamiques*, tradotti e commentati da Pierre LARCHER, Éditions Les immémoriaux Fata Morgana, 2000 e *Le Gnetteur de mirages*, Op.cit.

²⁵³ L'alterazione della coscienza per mancanza di stimoli e le allucinazioni compensatorie che possono sorgere sono spiegate in modo magistrale in *Appunti di psicologia* di SILO, Op.cit..

L'amore udhrita o « cortese »

All'inizio dell'era abbaside, nel momento in cui i lolografi²⁵⁴ ritrascrivono la straordinaria quantità di racconti dei poeti dei popoli del deserto, quei poeti e le loro beneamate sono trasformati in veri eroi da romanzo "cortese".

Questo amore, casto e selvaggio al tempo stesso, proviene originariamente dalla tribù dei Banû Udhra dello Yemen. Vi si riconosce un'erotica diversa da quella dei poeti di città per la loro visione pura, innocente e sobria dell'amore, propria del mondo beduino. « I Banû Udhra per i quali « si moriva quando si amava »; *che pensavano che «morire d'amore fosse una dolce e nobile morte.* »²⁵⁵

Da lì nasce una prosa amorosa e una "teoria" dell'amore-passione ('isq).

La parola 'isq (amore-passione, eros) è un termine non coranico diverso da *hubb*, correntemente utilizzato per designare l'amore.

Secondo Al-Gahiz : «*Il termine 'isq si riferisce a ciò che supera l'amore. Non ogni amore si definisce 'isq, ma si dice 'isq solo ciò che supera la misura dell'amore, così come la prodigalità supera i limiti di ciò che si definisce generosità.* »²⁵⁶

Questo amore traboccante di eccessi si libera da ogni barriera. Tocca anime predestinate prima ancora della loro nascita : « *L' 'isq è il frutto dell'affinità elettiva tra due anime o due nature.* »²⁵⁷

*«L'amore ha intrecciato il mio spirito al suo spirito prima che fossimo creati, - e anche dopo il nostro svezzamento, e anche nella culla;
«Ed egli crebbe, come noi continuavamo a crescere, - E nulla, quando saremo morti, spezzerà il nostro patto:
«Ma, sopravvivendo a tutto, è lui che verrà a trovarci, -Nell'oscurità della tomba, e sotto la lapide »*²⁵⁸

Il fatto che questo amore rimanga casto trova fondamento su un *hadith*.

Il Profeta avrebbe detto : «*Colui che ama, resta casto e muore avendo mantenuto il suo segreto ; costui muore Testimoniando la Verità (martire) ».*

Questa sarà la base del "mantenere il segreto".

Tutto ciò non poteva che entrare in risonanza con l'esperienza dei mistici sufi.

²⁵⁴ "Iolographe" è un neologismo introdotto da R. BLACHÈRE per parlare degli autori arabo-islamici medievali.

²⁵⁵ HALLAJ, Tome I, Op.cit., p. 396.

²⁵⁶ Citato in *Genèse et essor d'un genre littéraire : les traités d'amour dans la littérature arabo-islamique médiévale*, articolo scritto da MONICA BALDA nella rivista *Synergies Monde arabe n°6*, 2009, p. 126.

²⁵⁷ Ibid., p. 127.

²⁵⁸ Versi di Jamîl BUTHAYNA.

L'amore mistico

La scuola di Basra, dopo le esperienze di Râbi'a e di altri asceti, aveva analizzato quelle esperienze di ascesi e di orazione e stabilito le tappe di un pellegrinaggio mentale secondo diversi gradi di amore per Dio. Nel IX secolo, per i mistici di Baghdad, le storie d'amore sono una grande fonte d'ispirazione. In particolare, la storia di Majnûn e Layla, che è una delle più conosciute nel Vicino e nel Medio Oriente così come in Asia Centrale e anche in India. Il suo primo nucleo risale circa al VII secolo. Questo racconto ci permette di avvicinarci al significato mistico della contemplazione dell'essere amato :

« Un bel giovane di nome Qays, membro di una grande famiglia di Beduini, si innamora perdutamente di sua cugina Layla. Le scrive molte poesie nelle quali canta il suo amore ardente, esprimendo il desiderio di sposarla. Ma il padre di Layla l'ha già promessa ad un altro. Qays si ribella all'autorità del padre e viene condannato. Ma questo rafforza ancor più il suo amore ed egli scrive in versi ardenti i suoi sentimenti più intimi. Insorgendo contro l'ardore del giovane innamorato, la famiglia di Layla riesce ad ottenere dal califfo il diritto di uccidere Qays. Interpellato su questi avvenimenti, il califfo esprime il desiderio di vedere la bellezza che tormenta così profondamente quel cuore, ed è molto sorpreso di vedere si tratta solo di una ragazza come tante, magra di costituzione e con la pelle bruciata dal sole. Il califfo convoca allora Qays e gli domanda le ragioni della sua passione per colei che, secondo lui, è meno bella della meno bella delle sue mogli. Qays allora risponde: "O grande principe, è con gli occhi di Majnûn che bisognerebbe guardare la bellezza di Layla!". Nonostante gli sforzi della famiglia di Qays, il padre di Layla rifiuta di dargli la mano di sua figlia. Comincia allora per Qays una lunga discesa nel regno della follia; è ormai soprannominato "il pazzo" (majnûn) di Layla. Ora vaga vestito di stracci e rifiuta di mangiare. Ormai non esiste nient'altro per lui che il suo amore che si trasforma poco a poco in ossessione e riempie tutto il suo universo. Mentre stava sognando il suo amore, uno dei suoi compagni lo informò un giorno che Layla era sulla soglia di casa sua. Majnûn si rifiutò di vederla e disse al suo amico: "Dille di andare per la sua strada perché Layla mi impedirebbe per un istante di pensare all'amore per Layla". Majnûn resta poi nel deserto con gli animali selvaggi come unici compagni, trascorrendo le sue giornate ad adorare l'Amata. In uno stato di assorbimento totale, mormora: "Io sono Layla, il mio nome è Layla". »²⁵⁹

Tale storia, in cui questo giovane è completamente posseduto da un amore assoluto e rinuncia al mondo per rimanere in una contemplazione così profonda dell'essere amato da esserne trasformato, è un modello per gli amanti mistici. Vi si vede come Layla, una persona fisica del mondo esterno, sia rappresentata da Qays in

²⁵⁹ *L'amour poème, MAJNÛN*, scelta di poesie tradotte dall'arabo da André MIQUEL, Éditions Sindbad Actes Sud, Arles, 2003.

un'immagine interna così profonda che egli diventa Majnûn (folle, posseduto). È Majnûn che ha lo sguardo che permette di vedere la Bellezza di Layla e l'assorbimento nel suo amore è così intenso che egli diviene lo specchio del divino e che in lui si fondono contemporaneamente l'amore, l'amante e l'amata.²⁶⁰ Per i "fedeli d'amore"²⁶¹ le parole di Majnûn : « Io sono Layla, il mio nome è Layla » traducono questa fusione, questa unità.

Per questi sufi, l'amore e la bellezza sono legati.

« La bellezza non può sopportare di essere sequestrata nella solitudine ; il suo unico desiderio è che l'amore si congiunga a lei, perché nella pre-eternità la bellezza e l'amore si sono scambiate il giuramento di non separarsi mai. »²⁶²

Un hadith dice : « *Colui che ha un amore e un'ossessione dominante attraverso Dio, per Dio e in Dio, costui ama i bei volti .* »

Dhû'l-Nûn ha detto: « *Chi rimane nell'intimità di Dio, è intimo di ogni cosa pura, di ogni bel volto nella luce dell'alba.* »²⁶³

Si dice anche che prima della condizione terrena, gli spiriti preesistenti ai corpi materiali erano stati radunati davanti a Dio. Egli chiese loro : « *Non sono il vostro Signore ?* » (7 :171) ed essi gli risposero in modo unanime : « *Sì !* ».

« La gioia di questa parola entrò in loro. Chiesero a Dio la bellezza affinché la gnosi mistica culminasse nella sua perfezione. Allora Dio tolse il velo del Jabarût²⁶⁴, e la bellezza-maestà dell'Essenza si manifestò loro. Gli spiriti dei profeti e degli amici furono sconvolti dall'ebbrezza per effetto dell'audizione musicale e della bellezza-maestà. Si unirono nell'amore con il Testimone della contemplazione eterna. »²⁶⁵

L'amore divino è il grado d'amore più elevato.

« Quando gli spiriti santi entrarono nella forma corporea terrestre, tutti, a causa della passione preesistente a questa nuova condizione del loro essere, si misero a proferire la richiesta: « Mostrati a me » (...) tutti ripeterono nella stessa lingua dell'amore: "Ho visto il mio Dio nella più bella delle forme". »

²⁶⁰ RUZBEHAN scrive a questo proposito : « sin da prima che esistessero i mondi e il divenire dei mondi, l'Essere divino è egli stesso l'amore, l'amante e l'amato. » ne *Le Jasmin des fidèles d'amour*, tradotto dal persiano da Henry CORBIN, Éditions Verdier, collezione Islam spirituel, Lagrasse, 1991, p. 36.

²⁶¹ I fedeli d'amore sono coloro per i quali « l'amore umano è all'origine dell'amore divino, i "khawâss al-mahabba". Henry CORBIN traduce questa espressione con *fedeli d'amore* per sottolinearne l'affinità con i *Fedeli d'amore* del secolo di Dante. Questo culto della rivelazione divina davanti a un essere di bellezza sarà professato da Ruzbehan e, più tardi, da Ibn Arabi.

²⁶² *Le Jasmin des fidèles d'amour*, p. 22, Op.cit.

²⁶³ RUZBEHAN, *L'itinéraire des esprits*, Éditions Les deux océans, 2000, p. 33.

²⁶⁴ Jabarût è il mondo dell'onnipotenza divina che governa tutto l'universo, è il Centro.

²⁶⁵ *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Op.cit, pp. 253-254.

Origine dell'estasi d'adorazione davanti alla bellezza

Mani, sin dal III secolo in Persia, professava una religione della Bellezza, il manicheismo²⁶⁶. Nato in Persia, il manicheismo vi è duramente represso e i Manichei si dirigono verso l'Asia Centrale e arrivano fino in Cina²⁶⁷. Nei secoli VIII e IX, il manicheismo è sempre vivo in Asia Centrale.

Al-Ghazâlî, parlando dei Turchi Uiguri che avevano adottato il manicheismo, dice : « essi credono di avere un Dio, un signore, e che sia il più bello degli esseri, e perciò si prostrano davanti a ogni essere la cui bellezza sia perfetta, dicendo: è il nostro Dio.»²⁶⁸

Abû Shakûr Sâlimî, uno scrittore dell'XI secolo dice parlando dei Manichei di Cina, di Khotan e del Tibet : « Adorano tutto ciò che, ai loro occhi, manifesta la Bellezza: luci, acque correnti, alberi, animali, poiché in ogni essere bello, in ogni oggetto bello, la divinità di luce ha preso dimora. »²⁶⁹

Per loro, c'è la luce in ogni essere umano e quella luce è alimentata dalla conoscenza e dalla bellezza. « La Bellezza è la luce che trasfigura gli esseri e le cose, senza incorporarvisi né incarnarvisi; essa sta in loro come l'immagine illumina lo specchio, che è il luogo della sua apparizione. »²⁷⁰ È la contemplazione della Bellezza che trasforma l'amante che diventa allora capace di vedere l'onnipresenza della Luce di cui la Bellezza è il riflesso.

L'estasi d'adorazione della bellezza umana dei Manichei ha certamente influenzato i sufi così come ha ispirato la scuola Holmânîya i cui discepoli, nel X secolo in Iran, si prostravano davanti a ogni apparizione umana della Bellezza.²⁷¹

Descrizione della pratica della contemplazione della Bellezza

La contemplazione della bellezza consiste nel prendere dei giovani o dei bei volti come supporto di contemplazione divina (in persiano : *shâhed-bâzi*). È la pratica degli amanti mistici. Non è riservata che ai discepoli veramente avanzati poiché è delicata.

« Ahmad al-Ghazali era un noto praticante di questo metodo. Ibn al-Jawzi racconta l'aneddoto seguente a lui riferito: Un gruppo di sufi era andato a trovare Ahmad al-Ghazali; lo trovarono solo, con un giovane, e dei fiori tra loro. Egli guardava i fiori e poi il ragazzo alternativamente. Sedutisi da soli uno di loro

²⁶⁶ Mani è d'altronde il creatore della pittura delle miniature persiane.

²⁶⁷ Il manicheismo è una delle religioni più duramente represses, probabilmente perché, tra l'altro, Mani affermava che una persona poteva appartenere a più religioni o che più religioni potessero appartenere.

²⁶⁸ Citato da Henri CORBIN in *Manichéisme et religion de la beauté*, comunicazione data alla R.T.F. nel 1961, Éditions de l'Herne, Paris, 1981.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Abû Holmân, il suo fondatore, professava che Dio avesse preso dimora negli esseri di bellezza.

disse : « vi abbiamo forse disturbato? Ed egli rispose «certo che l'avete fatto! » (...). I sufi avevano interrotto la contemplazione di Ahmad. »²⁷²

La contemplazione poteva essere fatta con fanciulle o con giovani efebi. Con questa pratica, si ricerca la fusione dell'amante con l'amato.

Attraverso la contemplazione della bellezza, si tratta di entrare nella percezione di una realtà trascendente che risveglia l'esperienza della Bellezza Sacra, quel mondo di Bellezza che si può talvolta cogliere come una reminiscenza del Profondo.

L'entrata nel Profondo attraverso la contemplazione della Bellezza

La descrizione che qui facciamo è un'ipotesi basata sulle poche descrizioni che abbiamo e che sono posteriori al periodo studiato (XII secolo).

Come abbiamo visto nelle storie e nelle poesie che hanno ispirato questi mistici, per l'amante si tratta di unirsi all'amato. Qays si appoggia su Layla ; senza di lei, non è completo. Lei lo completa interamente. È il suo Complemento. Allo stesso modo, il mistico che entra nella contemplazione non è completo, è spinto da una forte ricerca, un Proposito di unirsi con ciò che lo completa interamente e per entrare si appoggia sull'immagine della fanciulla o del bell'efebo. Contemplando Layla, Qays si trasforma in Majnûn, non è più se stesso, è alterato, passa per una sorta di trance. Ugualmente, contemplando quella fanciulla o quel bell'efebo, il mistico si altera e dimentica il suo io quotidiano. Grazie a quell'alterazione, può vedere la Bellezza dell'amato(a). Probabilmente, con la ripetizione della pratica, l'immagine profonda del Complemento si configura sempre più profondamente, al punto da risvegliare nel mistico un'immagine che ha vita propria in seno al suo mondo interiore.

« Ed ecco che vidi davanti a me una fata bella e affascinante, la cui grazia e bellezza consegnavano al potere dell'amore tutti gli esseri del mondo. Oh ! Quella giovane empia, tenera, impertinente, ammaliatrice, allegra, estrosa! »²⁷³

Non si tratta più di Layla, della fanciulla o del giovane efebo che esistono fuori, davanti al mistico, ma della rappresentazione interna di Layla o della fanciulla (o del giovane efebo) ; si tratta della rappresentazione del Complemento. È un'immagine che aumenta la soglia energetica e che provoca una forte commozione emotiva poiché è Lei o Lui.²⁷⁴

« I compagni di scorta del cuore... erano, davanti a quest'Anima dell'Anima, essi stessi invasi dalla follia. » « Sottomessi dal destino al potere di quelle labbra sorridenti – La punta del dito stretta tra i denti per lo stupore »²⁷⁵

²⁷² Sufi's Orders in Islam, Op.cit., p. 212.

²⁷³ Descrizione di RUZBEHAN ne *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Op.cit., p. 47.

²⁷⁴ *Autoliberazione*, Luis AMMANN, Multimage, Firenze, 2002, p. 167.

²⁷⁵ *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Op.cit., p. 49.

Le percezioni sono alterate e traduzioni di significati più profondi cominciano ad apparire.

« Colsi il mistero della Bellezza nell'immagine umana che mi offriva quella fidanzata, nell'imponente maestà, nella grazia innata della natura. Con le sue labbra, la luce rosseggiante della Pre-eternità catturava gli spiriti-santi nella trappola fatidica, in cui essi si vedevano annichiliti nell'amore. »²⁷⁶

Poco a poco, il soggetto comincia a immergersi in se stesso, è possibile che ripeta il *dhikr* in modo costante nel suo cuore come punto d'appoggio per questa immersione, come nel caso del *samâ*.

« A forza di contemplarla, gli attributi di purezza della sua anima presero in me una forma immateriale e ciò che, celato nella forma umana esteriore, ne costituisce la vera essenza, divenne per me indipendente dal simbolo visibile. »²⁷⁷

Il Proposito del sufi non è di fermarsi alla commozione emotiva che gli produce quell'immagine; esso continua a guidarlo al di là per compresenza, per andare più all'interno, verso l'annichilimento nel suo Dio (*fanâ*). È l'assorbimento nella Bellezza attraverso la contemplazione che è la porta d'entrata ed essa si appoggia su uno sguardo il cui punto d'osservazione è posto sempre più all'interno dello spazio di rappresentazione.

« Contempla con l'occhio della Verità quando vedi una cosa esterna ornata delle perfezioni del Qâthir. Non lasciare all'anima la sua parte, ma guarda, con la Verità, la potenza del Potente. »²⁷⁸

Mantenendo il fuoco attenzionale fisso su questa contemplazione sempre più profonda e interiore, un silenzio sempre più profondo invade lo spazio fino alla sospensione ; il mistico guidato dalla compresenza del Proposito, varca una soglia ed entra nel Profondo.

« Sono colei (o colui) che amo ; colei (o colui) che amo sono io ; siamo due spiriti immanenti in un solo corpo. » « Quando questo stato spirituale arriva al limite della perfezione, è Dio stesso che, col suo sguardo eterno, contempla il suo volto eterno. »²⁷⁹

²⁷⁶ Ibid., p. 49.

²⁷⁷ Ibid., p. 49.

²⁷⁸ DHU-L-NUN citato in *Vie des Saints musulmans, La Vérité est un des plus beaux noms de Dieu*, Émile DERGENHEM, Éditions Baconnier, Alger, p. 260.

²⁷⁹ Questi versi sono attribuiti a volte a MAJNÛN, a volte a HALLAJ.

• Conclusione

I sufi hanno operato una sintesi molto intelligente e creativa degli elementi più ispirati dell'Islam, delle culture preislamiche araba e persiana, dei mistici cristiani e delle influenze indiane. Non hanno paura degli stati alterati di coscienza poiché sono fortemente animati dal loro Proposito di fondersi in Dio e sperimentano con molta libertà, senza esitare a rasentare i loro limiti.

Ciò dà origine a tre procedimenti contemplativi : l'invocazione (*dhikr*) che è la pratica più diffusa, riconosciuta come la più diretta, seguita dall'audizione spirituale (*samâ*) e dalla contemplazione della Bellezza. Occorre sottolineare che nell'VIII e nel IX secolo, questi procedimenti non sono considerati come semplici tecniche. L'invocazione, l'audizione spirituale o la contemplazione della Bellezza sono considerate come il modo stesso di essere del mistico, un modo di vivere in cui si cerca di permanere costantemente in uno stato di coscienza ispirata vicina al piano del divino.²⁸⁰

In questi tre procedimenti si trova una forte base energetica combinata alla potenza affettiva di un lavoro devozionale intenso.

È quella potenza affettiva straordinaria che, prima di qualsiasi altra cosa, permette di contare sull'energia sufficiente per entrare negli spazi del Profondo²⁸¹. La via devozionale è una via affettiva ed è a partire dal plesso cardiaco che quei mistici maneggiano la loro energia per entrare negli Spazi Sacri.

Si tratta di un'ascesi di tipo devozionale a forte base energetica.

²⁸⁰ Silo definisce i casi straordinari di esperienza del sacro nel modo seguente : « L'Estasi : situazioni mentali in cui il soggetto è profondamente assorto, abbagliato dentro di sé e sospeso ; il Rapimento è caratterizzato da un'incontrollabile agitazione emotiva e motoria durante la quale il soggetto si sente trasportato, trascinato fuori di sé verso altri paesaggi mentali, altri tempi, altri spazi ; infine, il Riconoscimento in cui il soggetto crede di capire tutto in un istante. », SILO, *Appunti di psicologia*, Op.cit.

²⁸¹ « Se parliamo di questa via affettiva, abbiamo bisogno della potenza che ti dà la cosa affettiva. Per produrre la scintilla e far "saltare il tappo" connettendo con un altro livello di coscienza, dovrai far funzionare fortemente una forza affettiva del cuore. » SILO, *Appunti di Scuola*;

V – Conclusione dello studio

Era nostro interesse avvicinarci al sufismo per studiare gli elementi di un'ascesi di tipo devozionale. Abbiamo potuto analizzarne i procedimenti utilizzati nell'VIII e IX secolo, in particolare il *dhikr* che è comune a tutti i sufi. Abbiamo anche potuto arrivare a comprendere l'enorme forza del Proposito di quei mistici, riconoscendo le sue manifestazioni nel loro stile di vita che gravita attorno a uno stato di coscienza ispirata che li conduce sempre più lontano nel mondo e in se stessi.

Il sufismo è sorto attorno a una necessità profonda, condivisa da numerosi asceti, di avere l'esperienza di fondersi con la divinità. L'accumulazione di esperienze diverse, in un momento in cui tutto era ancora da costruire e in cui il sufismo era perseguitato, ha dato origine progressivamente a procedimenti di entrata nel Profondo, a un linguaggio mistico e a indicatori comuni. Una via di ascensione verso l'unione divina si è progressivamente formata grazie all'analisi, la comparazione e la classificazione di queste esperienze. Ciò ha preso la forma di un'ascesi di tipo devozionale a base energetica. L'appellativo di "maestri del cuore" che talvolta è stato dato ai Sufi ci sembra, in questo senso, abbastanza appropriato poiché essi maneggiano la loro energia a partire dal plesso cardiaco ed è a partire dal cuore che entrano negli spazi sacri per vivere l'esperienza culminante dell'entrata nel Profondo, tradotta come fusione con Dio.

Non abbiamo invece riconosciuto nel sufismo di quell'epoca la sistematizzazione di un'esperienza fondamentale, strutturata in passi, che permetterebbe di riconoscere un'eventuale disciplina "devozionale".

Questo primo lavoro non chiude lo studio sul sufismo. Dopo questo periodo iniziale, il sufismo conoscerà la sua età d'oro incorporando gli elementi dei diversi luoghi in cui si propaga (Iran, Asia Centrale, Anatolia, Andalusia, ...). L'interesse iniziale di studiare le pratiche sufi rimane quindi ancora aperto.

Alain Ducq
Luglio 2011

Centro Studi
Parchi di Studio e Riflessione
La Belle Idée

Bibliografia

(Si sono aggiunte, ove esistano, le edizioni italiane dei testi citati dall'autore)

À.J. ARBERRY, *Le soufisme La mystique de l'Islam*, Éd. Le mail, Paris, 1988.

G.C. ANAWATI e Louis GARDET, *Mystique musulmane Aspects et tendances, expériences et techniques*, Études musulmanes – Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1986.

Farid-ud-DIN'-ATTAR, *Le mémorial des saints*, tradotto dall'uiguro da À. Pavet de Courteille, Éd. Points Sagesses, Paris, 1976.

BISTAMI, *Les Dits de Bistami*, tradotto dall'arabo da Abdelwahab Meddeb, Éd. Fayard, Collection L'espace intérieur, Paris, 1989.

AL-YAKOUBI Kitab al Bouldane, *Le livre des pays*, traduzione G. Wiet, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937.

Régis BLACHÈRE (traduzione dall'arabo), *Le Coran*, Librairie Orientale et Américaine, G.- P.Maisonneuve, Paris, 1957.

Jean DURING, *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*, Éd. Albin Michel, Paris, 1988.

Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 3, *De Mahomet à l'âge des réformes*, Éd. Payot, Paris, 1991-1994.

Mircea ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, volume terzo, *Da Maometto all'età delle riforme*, BUR Biblioteca Universale Rizzoli, collana Saggi, 2006.

Juan ESPINOSA, *Teresa de Jesús - Experiencias místicas y procedimientos*, Centro Studi Parchi di Studio e Riflessione Toledo, 2011, disponibile su www.parquetoledo.org

Jose Gabriel FERES, *Estudio sobre la Oracion del Corazon*, Centro Studi Parchi di Studio e Riflessione Punta de Vacas, 2010, disponibile su www.parquepuntadevacas.org

AL-GHAZÂLÎ, *Temps et prières, prières et invocations : extraits de l' _Ihyâ' 'ulum al-Dîn*, Éd. Albin Michel, Spiritualités vivantes, Paris, 1996.

Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*, Éd. du Cerf, Paris, 1988.

Dimitri GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Éditions Aubier, Paris, 2005;

Dimitri GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Piccola biblioteca Einaudi NS, gennaio 2002.

HALLÂJ, *Poèmes mystiques*, tradotto dall'arabo da Sami-ALI, Éd. Sindbad, Actes Sud, Paris, 1985.

HALLÂJ, *Diwan*, Marietti Editore, 2005.

HUJWIRÎ, *Somme spirituelle*, tradotto dal persiano da Djamshid MORTAZAVI, Éd. Sindbad, Collection La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1988.

KALÂBÂDHI, *Traité de soufisme, les Maîtres et les Étapes*, tradotto dall'arabo da Roger DELADRIÈRE, Éd. Sindbad Actes Sud, collezione La bibliothèque de l'Islam, Paris, 1981.

Pierre LARCHER, *Le guetteur de mirages, Cinq poèmes préislamiques*, Éd. Sindbad, Actes Sud, Paris, 2004.

Pierre LARCHER, *Les Mu'allaqât, les sept poèmes préislamiques*, Éd. Les immémoriaux Fata Morgana, 2000.

MAJNÛN, *L'amour poème*, scelta di poesie tradotte dall'arabo da André MIQUEL, Éd. Sindbad, Actes Sud, Arles, 2003.

Ibn Ata Allâh AL-ISKANDARÎ, *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, traduction dall'arabo di Riordan MACNAMARA, Éd. Albouraq collezione Héritage spirituel, Beyrouth, 2002.

IBN ARABI, *La vie merveilleuse de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, d'après *L'astre éclatant des titres de gloire de Dhû-I-Nûn l'Égyptien*, traduito dall'arabo da Roger DELADRIÈRE, Éd. Sindbad, Paris, 1988.

Martin LINGS, *Le Prophète Muhammad, Sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Éd. du Seuil, Paris, 1986.

Martin LINGS, *Il profeta Muhammad*, Edizioni Il leone verde, Torino 2004.

Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Éd. du Cerf, Paris, 1999.

Louis MASSIGNON, *La passion de Husayn ibn Mansur Hallâj*, Éd. Gallimard, Paris, 1975.

Eva de VITRAY MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, Spiritualités vivantes, Éd. Albin Michel, Paris, 1995.

Eva de VITRAY MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islam, Antologia del sufismo*, Ugo Guanda Editore, Parma, 1991.

Abû-I-Hasan AL-NÛRÎ de Bagdad, *Moradas de los corazones*, traduito dall'arabo da Luce LOPEZ-BARALT, Éd. Trotta, Fuegos de Oriente, Madrid, 1999.

Paul NUYIA, *Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, 1970.

Salvatore PULEDDA, *Un humaniste contemporain, Les organisations monastiques dans l'histoire*, 2002, disponible su www.parclabelleidee.fr

Abd al-Razzâq AL-QÂSHÂNÎ, *Les commentaires ésotériques du Coran*, traduito da Pierre LORY, Éd. Les Deux Océans, Paris, 1990.

RÂBÎ'A, *Les Chants de la recluse*, traduito dall'arabo da Mohammed OUDAIMAH e Gérard PFISTER, Éd. Arfuyen, Paris, 2002.

RÂBÎ'A, *I detti di Rabi'a*, Adelphi, Milano, 1979

James ROBSON, *Tracts on listening to music*, The Royal Asiatic Society, London, 1938.

Stéphane RUSPOLI, *Le Message de Hallâj, l'Expatrié*, Éd. du Cerf, Paris, 2005.

Abu Nasr ABDALLAH B. Ali AL-SARRÂJ AL-TUSI, *The Kitab al-Luma Fi 'l-Tasawwuf*, traduito da R.Â. NICHOLSON, E.J.W. Gibb Memorial, London, 1963.

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRAZÎ, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, traduito dal persiano da Henry CORBIN, Éd. Verdier, collezione Islam spirituel, Lagrasse, 1991.

RÛZBEHAN DE SHIRAZ, *Le traité de l'Esprit Saint*, traduito da Stéphane Ruspoli, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

SILO, *Notes de psychologie*, disponible sur : www.silo.net

Silo, *Appunti di psicologia*, disponible su : www.silo.net

SILO, *Le Message de Silo*, Éd. Références, Paris, 2010.
SILO, *Il Messaggio di Silo*, Macro edizioni, Diegaro di Cesena, 2008.

SILO, *Silo à ciel ouvert*, Éd. Références, Paris, 2007.
SILO, *Silo a cielo abierto*, Parchi di Studio e Riflessione Toledo (DVD).

J. Spencer TRININGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1971.

Thierry ZARCONE, *Sufi Dance, La danse soufie*, Journal du soufisme, volume IV, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 2005.

Matériel de l'École, *Les Quatre Disciplines*, disponible sur : www.parclabelleidee.fr
Materiale di Scuola, *Le Quattro Discipline*, disponibile su www.parquepuntadevacas.org

Appendici

Carte géographique

Figura 1 : L'Arabia preislamica

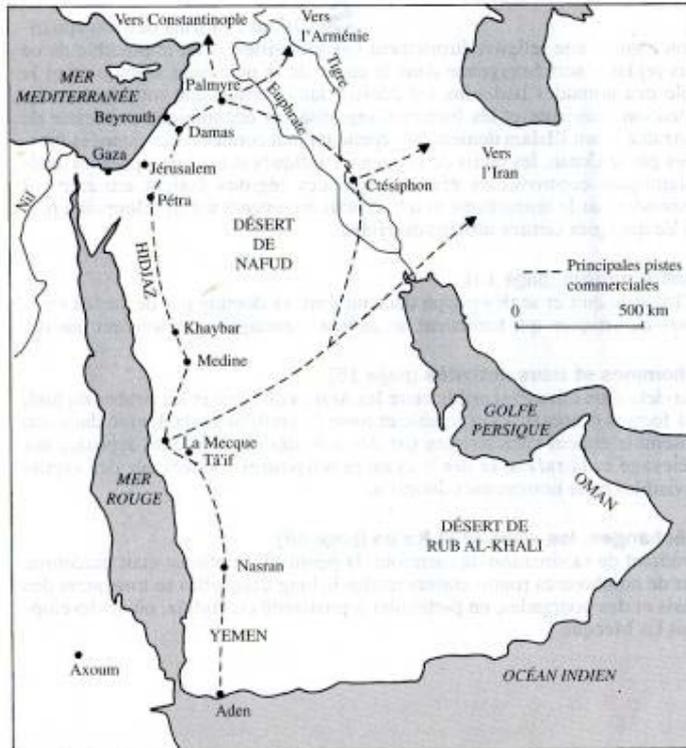


Figura 2 : Le conquiste nel VII secolo

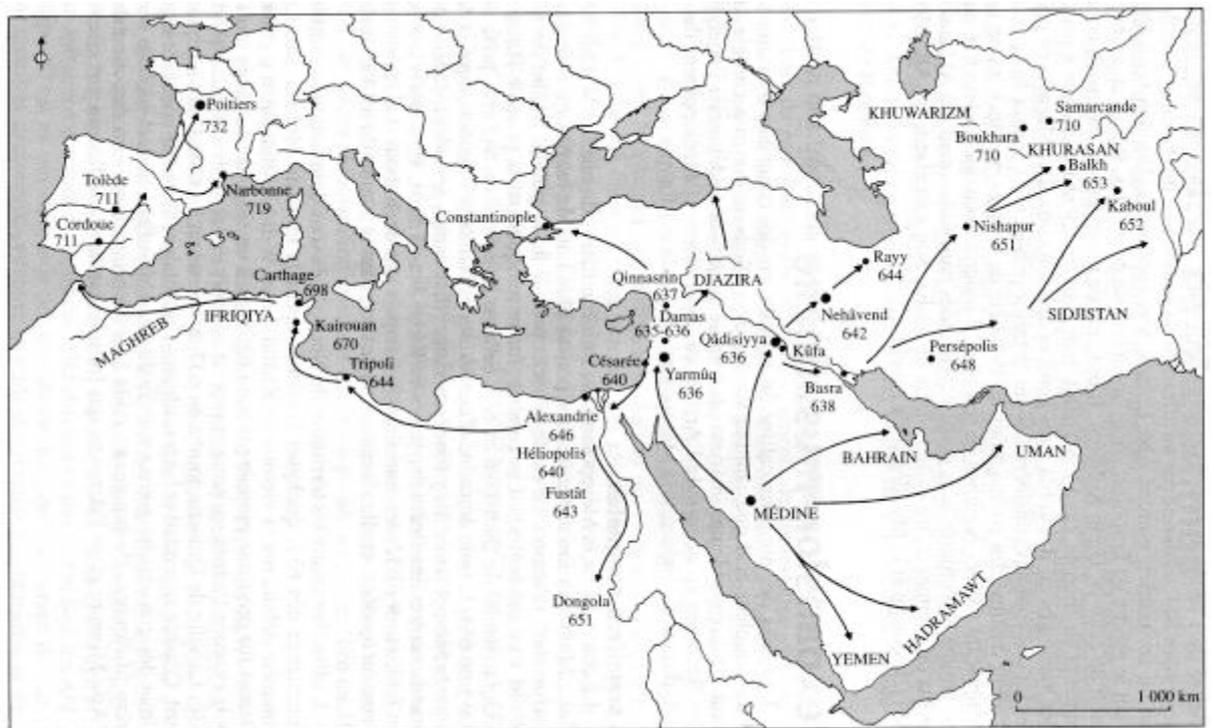


Figura 3 : Pianta generale di Baghdad all'epoca di Al-Mansur

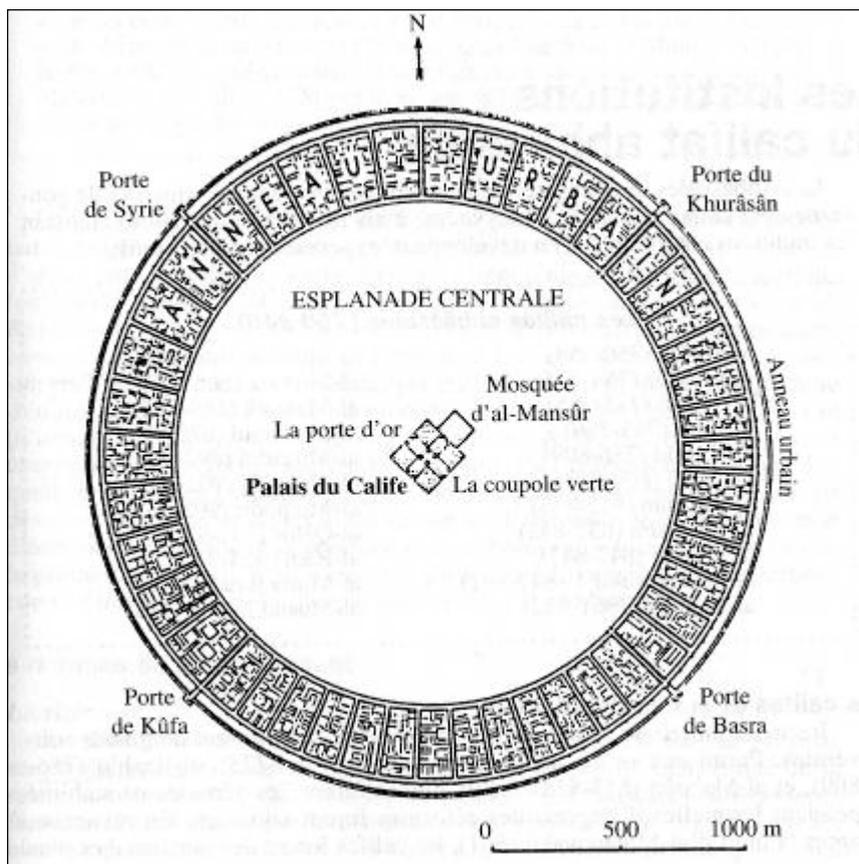
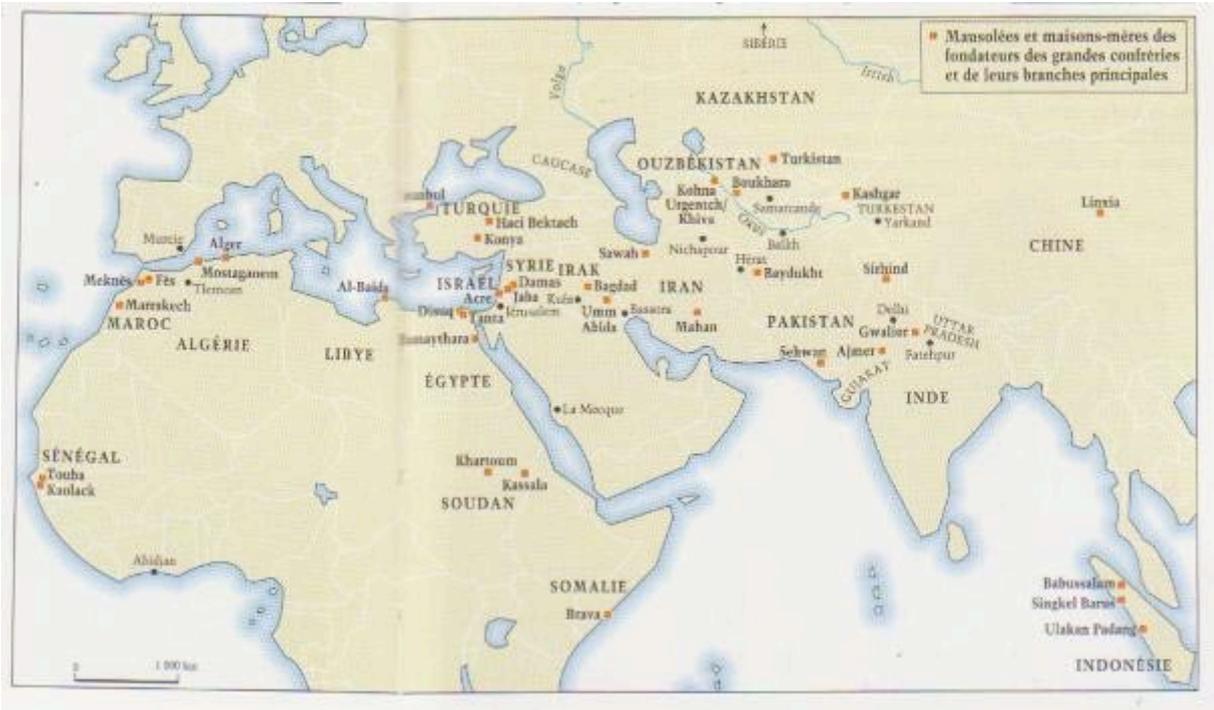


Figura 4 : Pianta della Kaaba alla Mecca



Figura 5 : Espansione del sufismo e delle sue confraternite



Sintesi di esperienze personali con l'invocazione

La Disciplina Energetica ha una grande base devozionale. Essa è vicina alla via devozionale. Ciò ha permesso di riconoscere numerosi registri simili a quelli descritti dai sufi, paragonandoli con l'esperienza disciplinare vissuta. L'alterazione dell'io davanti a una divinità, il fatto di essere "presi" da una forte commozione emotiva come una trance davanti alla sua rappresentazione interna e la pratica della contemplazione erano esperienze conosciute.

Mi erano invece sconosciuti il fatto di avere « *la lingua costantemente intenerita dal ricordo di Dio* », ossia di essere permanentemente con l'invocazione come un innamorato ossessionato dall'essere amato, e il fatto di utilizzare quell'invocazione per immergersi in se stessi, sospendere l'io ed entrare nel Profondo.

Così ho fatto l'esperienza della ripetizione costante dell'invocazione nel cuore durante tutta la giornata e delle pratiche dell'invocazione senza limiti di tempo per tentare di arrivare così a sospendere l'io ed entrare nel Profondo.

Il fine di questa sintesi è semplicemente quello di descrivere alcuni registri a partire dai quali è stato possibile fare l'analisi delle pratiche sufi, analisi che è quindi stata fatta non a partire dalla teoria ma dall'esperienza dell'ascesi.

- Ripetizione costante nel cuore

Si tratta di ripetere una frase che per me è sacra, legata al Proposito. Ho fatto parecchie sperimentazioni con toni e volume di voce diversi, con la respirazione (ritenzione più o meno lunga), con i ritmi, con il numero di ripetizioni, con frasi diverse ripetute... Poco a poco, questa pratica si è convertita in punto d'appoggio a un certo tipo di coscienza di sé.

Ripetendo l'invocazione durante la giornata, essa passa per momenti diversi e per diversi stati di coscienza. Parecchie volte, cominciando la giornata, osservo una sorta di inerzia. Faccio la ripetizione dell'invocazione senza sapore, come se non la dirigessi verso la profondità del mio cuore ; resta molto superficiale. C'è una difficoltà ad "abbandonare" il mondo e i suoi problemi. C'è una forte inerzia perché l'invocazione impedisce le divagazioni meccaniche della coscienza. Poco a poco, è come se il cuore "si scaldasse" e le tensioni e le inquietudini scomparissero progressivamente.

Posso anche appoggiarmi su diverse cose legate al corpo. La voce alta, per esempio, permette di registrare vibrazioni nel petto. Quando cammino, posso appoggiarmi sulla motricità, ritmando le preghiere con i passi. L'invocazione nel cuore si accorda molto bene con i lavori ripetitivi che si fanno nel mondo. Posso anche sincronizzare il ritmo delle invocazioni con la respirazione. Appoggiando la mano sul cuore e seguendo internamente l'aria verso il cuore, posso cominciare a

entrare in me stesso. Poco a poco, l'invocazione diventa a bassa voce, come dall'interno del petto. E comincio a situarmi in un luogo più interno, anche se sono in mezzo agli stimoli del mondo.

Dopo un certo tempo, quando ho dimenticato la ripetizione, l'invocazione ritorna da sola e riprendo coscienza di me grazie a essa. Ci sono momenti che sono come una traversata del deserto finché, dopo un momento, per accumulazione, si risveglia dall'intimo un'emozione che comincia a tingere il paesaggio e l'invocazione sembra ritornare da sola.

Ci sono momenti in cui c'è il registro indubitabile che l'invocazione va a "colui" al quale si dirige e raggiunge profondamente un luogo preciso del cuore, come frecce che raggiungano il centro del loro bersaglio.

Non è lo stesso fare l'invocazione come una supplica, con disperazione, o con la certezza che ciò che si ricerca si compirà, o con l'esigenza che ciò si compia, o anche come un profondo ringraziamento. Questo varia in funzione del luogo da cui essa parte e della profondità della necessità che riesco a raggiungere. Quando mi sento più vicino al divino, c'è più libertà per chiedere a questa Presenza interiore e con più intensità.

Con l'accumulazione di energia nel plesso cardiaco, comincio ad avere il registro di un'alterazione della coscienza e comincio a sperimentare cose interessanti, a vedere segnali del Sacro nel mondo (nelle nuvole, negli alberi, nelle persone,...), a sentire molta bontà o a provare una pioggia di gioia, a vivere intuizioni repentine o, a un tratto, a vedere tutto con molta chiarezza. È come guardare il mondo con altri occhi. C'è una disposizione nuova che permette che arrivino esperienze interessanti.

Talvolta sperimento anche il registro di una Presenza e un sentimento d'affetto cresce. C'è come una dipendenza da questo affetto. Quando non sento questo affetto, questa Presenza, questa profonda emozione, mi sento molto solo, perduto, triste. Quando ho il registro di questa Presenza, vedo il Senso in tutto, tutto s'illumina. È come lo stato innamorato. È come se il registro cercasse se stesso, cercasse di ripetersi ed è come una guida per agire nel mondo, "spinge" verso gli altri.

È un modo di vivere nel mondo a partire da questo registro emotivo sentendosi accompagnati e ispirati. Ciò porta e attrae. Altrimenti il mondo mi appare di nuovo normale, piatto e mi sento come un orfano.

- Pratiche senza limite di tempo

Prima di entrare nella pratica, c'è una specie di preparazione. Per questo leggo e medito qualche preghiera che ho scritto. Ciò mi permette di "scaldare" il cuore e di aprirmi al significato del Proposito.

La pratica consiste nell'entrare progressivamente nel cuore fino all'immersione in se stessi. In un primo tempo, occorre penetrare lo strato più superficiale. Talvolta, all'inizio, ho l'impressione di girare intorno a me stesso senza poter entrare, sono

ancora sottomesso agli stimoli del mondo. Faccio l'invocazione a voce alta mettendo la mano sul cuore e sento la vibrazione all'interno del petto. Cerco, nello stesso tempo, di seguire la respirazione con l'attenzione per entrare fino nel mio cuore. Per questo inspiro lentamente l'aria nel cuore. Una volta nel cuore, blocco l'aria un momento cercando di rimanere lì e di lanciare l'invocazione a partire da lì. C'è il registro cenestesico del cuore o piuttosto di un luogo situato all'interno del petto che viene poco a poco. È come se questa zona si risvegliasse, come se "il cuore s'intenerisse". Ciò dà l'impressione che l'invocazione si risvegli e che il cuore "si apra". A volte ci sono rimbalzi nell'attenzione o rumori parassiti ma, focalizzando l'attenzione sulla sensazione all'interno del cuore, prodotta dall'invocazione e dalla respirazione, scompaiono da soli.

La voce quasi automaticamente diventa più bassa man mano che vado verso l'interno. I dati dei sensi esterni sono sempre più attutiti e il fuoco attenzionale è sempre più concentrato sulla sensazione dei battiti del cuore e sull'invocazione interiore. Le sensazioni cenestesiche aumentano e comincio a sentire l'interno del plesso cardiaco. È come se mi installassi più profondamente nel cuore.

Continuo l'invocazione ma adesso essa non si fa più con la voce esterna (voce alta), ma con la voce interna (in silenzio). Non è neppure un semplice pensiero, ho il registro dell'apparato vocale all'interno, che ripete l'invocazione interiormente, è una sensazione cenestesica. Lo spazio interiore si approfondisce e ho la sensazione di andare come dietro il cuore. È come se i battiti del cuore lanciassero l'invocazione che si converte, nel mio caso, in due parole « Mio Dio ! ». È come se ogni battito lanciasse il mio appello che va sempre più profondamente verso l'interno. La mia attenzione è totalmente concentrata su una sensazione cenestesica, come di tatto interno di un luogo profondo nello spazio di rappresentazione al livello del plesso cardiaco. C'è un silenzio che nasce e si approfondisce poco a poco. Ho la sensazione di uno spazio ampio e calmo situato dietro il cuore.

La respirazione si fa sempre più debole e questo dà un po' la sensazione che manchi l'aria, ma tutto va verso l'interno. Entro ancora più profondamente in uno spazio interno silenzioso e che sembra senza limite. È uno spazio in cui mi sento sollevato, riconfortato, protetto e teso verso il Profondo. Tento di non seguire le rappresentazioni che possono arrivare e che talvolta sono molto commoventi, rafforzando la mia attenzione sul « Mio Dio ! » nel mio cuore. Quando c'è una sovraccarica emotiva, una commozione emotiva, cerco di condurla più verso l'interno come per offrirla, darla al mio Dio interiore per poter continuare approfondendo e non scaricare col pianto. L'invocazione è come inviata verso l'interno, ma a volte ho anche la sensazione che è così profonda che è inviata a 360°, dappertutto contemporaneamente in questo spazio senza limite, pur essendo diretta al mio Dio.

A un dato momento, è come se ci fosse un aumento generale dell'energia e cominciassi a sentire concomitanze nel plesso produttore e in alto (plesso frontale). Talvolta questo momento è preceduto dalla presenza di Silo che appare in modo fugace, il che libera un'enorme carica affettiva. Lo spazio si riempie di luce e continuo in un silenzio crescente con l'attenzione focalizzata sul cuore.

L'energia sale da sola in alto. Questo è probabilmente dovuto ai meccanismi incorporati dello spostamento dell'energia verso l'alto nel corso del processo della

Disciplina Energetica. Lascio allora da parte l'invocazione per concentrare l'attenzione interamente in alto, rimanendo lì, in quello spazio vuoto, luminoso e silenzioso. È la soglia che precede l'entrata verso il Profondo, una sorta di vuoto attratto da qualcosa che è dietro. Talvolta c'è la sensazione di andare indietro ed è là che si produce l'entrata verso ciò che ho sempre cercato.

- Gli impedimenti

Il procedimento dell'invocazione non è semplice poiché è molto diretto e ho potuto constatare che l'immersione in se stessi e la sospensione dell'io per entrare nel Profondo si producono solo se il Proposito è caricato con molta forza. L'invocazione necessita una potenza affettiva molto elevata poiché si entra verso altri spazi grazie alla sovraccarica energetica nel plesso cardiaco. Anche questo procedimento è molto legato allo stile di vita, allo stato di coscienza leggermente alterato che dà la ripetizione costante dell'invocazione, la contemplazione della bellezza e gli atti unitivi realizzati durante la giornata. In questo modo, si accumula carica nel plesso cardiaco nel corso della giornata.

Il fatto di avere il plesso cardiaco molto carico pone la difficoltà di maneggiare questa forte carica emotiva. Talvolta ci sono ondate traboccanti di entusiasmo o spesso la paura di non arrivare a ritrovare "l'essere amato", come nello stato di innamoramento quando si è attaccati e dipendenti. Si tratta di imparare ad amare senza possesso e senza aspettative.

Un'altra difficoltà è "l'attaccamento" alle immagini ispiratrici e soprattutto alle forti emozioni che possono sorgere durante la pratica. L'esaltazione emotiva e l'ispirazione di quello stato di coscienza sono come un piacere che l'io ha voglia di ritrovare, ma che impediscono appunto la sospensione creando aspettative. Anche lì, è la configurazione e la potenza del Proposito che permettono di non fermarsi prima di essere arrivati alla fine del cammino.

Ho vissuto anche un periodo di parecchie settimane in cui il desiderio di scomparire nel Profondo, in questa Bontà Infinita era così ossessivo, che l'io aveva paura di morire. Il mio corpo cominciava a mostrare segni di debolezza (indisposizioni, fatica), immagini di esseri cari scomparsi e la paura della morte riaffioravano come durante la seconda quaterna del processo della Disciplina.

- Traduzioni posteriori

Dopo l'invocazione realizzata senza limite di tempo, sono a volte preso da una commozione emotiva con la sensazione di aver sfiorato un'immensa bontà. Possono seguire traduzioni, come immagini fugaci o frasi spesso misteriose, subito dopo l'esperienza o nel corso della giornata, in modo inatteso o in sogni successivi, che testimoniano talvolta l'entrata nel Profondo.

Alcune di queste traduzioni traducono un registro di fusione : « *È come se guardassi negli occhi di Silo con un immenso ringraziamento. Essi sono molto grandi (riempiono tutto lo spazio) e, nel fare ciò, lo guardo da un luogo così profondo in me*

che tutto si fonde, è come se fossi Dio che guarda Dio. È come un punto luminoso che ritorna su di sé, circolare e senza fine, sono sconvolto »²⁸². Un'altra volta, in modo inatteso, in un momento successivo alla pratica durante la giornata : « Sono di fronte a P. che evoca ricordi con Silo, ho avuto la sensazione fugace di perdermi all'interno dei suoi occhi. È come se tutto fosse svanito per un breve istante. È molto sconvolgente e non posso tradurlo che in questo modo : 'è come se Dio guardasse se stesso'. »²⁸³

Anche se queste traduzioni sono molto fugaci, lasciano un segno nella coscienza e questo comincia a invadere lo spazio come se la vita cominciasse a girare attorno a questa ricerca di "fusione" che diventa ossessiva. Questo mondo comincia a perdere interesse perché questa ricerca non può essere colmata da nulla della vita quotidiana. Ma esso riappare a partire da un modo d'essere più contemplativo che ne fa vedere la Bellezza come un segno manifesto del Sacro, e in una Direzione come se fosse trasportato da una corrente potente che non dipende dalla propria volontà e che spinge verso gli altri e verso la Fonte di tutto.

282

Appunti di esperienza personale.

283

Ibid.