

# Indice

<b>Introduzione</b> .....	<b>1</b>
<b>1 La mistica</b> .....	<b>4</b>
1.1 Che cos'è la mistica? .....	4
1.2 La mistica nell'Islam .....	6
1.3 La mistica nelle altre religioni e la sua influenza su quella islamica: il ruolo della mistica comparata .....	8
1.4 Affinità e differenze tra misticismo cristiano e islamico come forme di dialogo interreligioso.....	11
<b>2 Il Sufismo</b> .....	<b>14</b>
2.1 Il Sufismo nei secoli .....	14
2.1.1 Il primo secolo dell'Islam e le origini del Sufismo .....	15
2.1.2 La decadenza dello spirito durante il califfato omayyade e la cristallizzazione del Sufismo in quello abbaside.....	16
2.1.3 Le confraternite .....	20
2.1.4 Il declino.....	22
2.2 La dottrina .....	23
2.3 La Via .....	24
2.4 Il Maestro .....	27
2.5 Il messaggio del Sufismo oggi .....	28
<b>3 Rabi'a al-'Adawiyya</b> .....	<b>31</b>
3.1 L'esperienza individuale come sintesi dell'eterogeneità del Sufismo .....	31
3.2 Vita e detti di Rabi'a.....	32
3.3 L'Amore e il rapporto "erotico" con la divinità .....	38
3.4 Il ruolo della donna nella spiritualità islamica .....	40
<b>Conclusioni</b> .....	<b>47</b>
<b>Fonti bibliografiche</b> .....	<b>49</b>

# Introduzione

"Conosci te stesso" recitava l'iscrizione del tempio di Apollo a Delfi, il famoso *γνώθι σαυτόν*, corrispondente alla locuzione latina *nosce te ipsum* o *temet nosce*.

Sulla base del sapere tramandato nei secoli da queste parole, sulla base della perennità dell'indagine condotta dall'uomo su sé stesso e sul suo ruolo nello spazio e nel tempo, questo studio vuole mostrare che attraverso la mistica e i culti esoterico-iniziatici l'uomo ha lasciato un segno ancestrale delle proprie origini, un segno di unità essenziale celata dall'apparente diversità delle più disparate correnti religiose e culturali.

Un filo conduttore sembra tenere insieme da sempre le vicende dell'essere umano, accomunandolo a qualsiasi latitudine e longitudine esso si trovi, e a qualsiasi fede sia devoto, e sembra passare appunto per l'universalità del bisogno di svelare il mistero dell'Assoluto.

Nel nostro caso, oggetto di riflessione sarà l'Islam con tutti quei rituali e quelle costruzioni teosofiche di matrice esoterica che gli appartengono, nate anche sulla scia di influenze esterne quali la Filosofia greca, l'Induismo, il Buddhismo o il Cristianesimo, e maturate col progredire della Storia dei Paesi islamici.

La mistica islamica, o "Sufismo", è quella che fra tutte interiorizza maggiormente le parole dell'iscrizione di Delfi e infatti, a riprova di quanto appena detto e di quanto si dirà nelle pagine seguenti, basta riportare un *hadith*<sup>1</sup>, che si pone come complemento della sopraccitata sentenza greca, in cui si dice che "chi conosce sé stesso, conosce il suo Signore".

Con stupore si potrà facilmente constatare che la mistica musulmana porta con sé molte curiosità, tante delle quali sono ancora da scoprire in un quadro di ricerca potenzialmente sconfinato.

Obiettivo di questo lavoro dunque è focalizzare l'attenzione sull'importanza che può aver rivestito e che può ancora rivestire il Sufismo, la sua fenomenologia e quindi ogni singola esperienza vissuta dagli asceti musulmani, in relazione alla Storia e ai suoi sviluppi, e agli effetti del contatto tra mondi culturali distanti quanto vicini come quello occidentale e quello orientale. Le motivazioni che mi hanno condotto ad approfondire gli studi sul Sufismo e sulle sue peculiarità sono molteplici, ed in particolare vi è da una parte la necessità di scardinare una stratificazione scellerata di pregiudizi sul mondo islamico che gli ultimi e più attuali eventi storici hanno mantenuto viva, nella convinzione che proprio al Sufismo si debba associare il nocciolo più genuino e puro della fede musulmana; da un'altra parte vi è l'incredibile

---

<sup>1</sup> Letteralmente è un "racconto" o "aneddoto", in genere sulla vita del profeta dell'Islam Muhammad. In realtà ha un significato molto più ampio perché ne esistono moltissimi, classificati per catena di trasmissione ed affidabilità, e insieme costituiscono la cosiddetta *Summa*, la seconda fonte per importanza della Legge islamica (*Shari'ah*) dopo lo stesso *Corano*.

somiglianza delle dottrine mistiche più lontane, cronologicamente e geograficamente, riscontrata proprio nel percorso di studi universitari e in grado di ispirare un sentimento di uguaglianza e dialogo, fluito fino ad oggi dalla notte dei tempi; da un'altra parte ancora vi è un'attrazione intima e personale per tutto ciò che la Storia ha da dire e soprattutto per ciò che ha sepolto in sé stessa, e che in essa rimane protetto e inalterato, in grado di riemergere in ogni epoca o di muovere nascostamente i fili del meccanismo complessissimo che è il cosmo.

Il lavoro di ricerca si è fondamentalmente sviluppato sulla collazione di studi e testi sull'Islam, sul Sufismo, sulla mistica in generale, nonché sulla mistica comparata, e in ultima analisi sulle vite e sui detti degli asceti musulmani, polarizzando l'attenzione su un caso particolare, quello di Rabi'a la mistica.

La tesi si articola così in tre capitoli: nel primo viene introdotto il tema della mistica e, nel dettaglio, della mistica islamica, per accennare poi agli elementi più rilevanti della mistica comparata, e alle affinità e alle differenze tra Monachesimo cristiano e Sufismo come punti di partenza per un dialogo interreligioso; nel secondo viene contestualizzato il Sufismo dal punto di vista storico, politico e sociale (con annesse digressioni sugli Ordini sufi e sui rituali che li differenziano), per un successivo approccio più specifico agli asceti, ai mistici e ai teorici che hanno fatto il Sufismo, alla dottrina, al percorso iniziatico dei Sufi, al ruolo che riveste il maestro nei confronti dell'adepto, e al messaggio ancora vivo ed attuale dell'esoterismo islamico; nel terzo ed ultimo capitolo, in un cammino che va dal generale al particolare, si affronta l'indagine di un'eccezionale figura del Sufismo, Rabi'a, attraverso i suoi stessi scritti e le leggende raccolte attorno al suo nome da biografi e storici dell'Islam, attraverso la dottrina da lei introdotta nel Sufismo, quella dell'Amore, per concludere con un *excursus* sull'importanza della donna in seno alla spiritualità islamica.

Il testo parte da una premessa di carattere ampio e generale, per trattare poi sempre più nello specifico il tema del Sufismo e infine il caso singolare dell'esperienza di Rabi'a, seguendo una struttura a "scatole cinesi", il tutto ovviamente inquadrato nella cornice storica di riferimento.

Nonostante un primo approccio possa suggerire una mancanza di relazione tra la disciplina storica e quella esoterica, divergenti per metodo e scopi, in realtà questa si rivelerà solo apparente. Tutto quello che segue e che caratterizza questo lavoro di ricerca servirà per rimarcare proprio la rilevanza che può avere per l'uomo moderno lo studio e l'osservazione dei modi in cui, nel passato, si è scavato fuori e dentro di noi per afferrare anche soltanto parzialmente qualcosa che abbia a che fare con la nostra originalità. Si vedrà come l'Arte, la Letteratura e i più diversi campi del sapere umano si traducono, in ogni epoca e in ogni luogo, in costante tensione verso un altrove indefinito. Non mancheranno parallelismi e riferimenti

all'opera di Dante che, vedremo, insieme ad Omero e tanti altri, si inserisce perfettamente in un contesto intellettuale eterogeneo e multiforme ma allo stesso tempo univoco per intenti.

La Storia, in quanto strumento di orientamento nel cosmo in grado di ricostruire i pilastri del tempo, unitamente a tutte le altre discipline umane (inclusa quella mistica), può così disvelare anche le conoscenze più nascoste, i "misteri", per condurre l'uomo, ancora oggi, ad una saggezza effettiva. L'eco del Sufismo si propaga da secoli con il rischio di spegnersi miseramente in un più generale movimento di "morte" della spiritualità, e si vedrà come in esso e nel dialogo interreligioso dimora invece un principio di tutela e custodia dell'individuo.

Emergerà dalle parole seguenti che per la Storia delle religioni diviene imprescindibile la componente della mistica e dell'esoterismo, che può acquisire valore di "fonte" storica, cosa alla quale si darà più ampio risalto nelle considerazioni conclusive della presente tesi.

# 1 La mistica

## 1.1 Che cos'è la mistica?

Egli infatti non è lontano da noi,  
in Lui infatti viviamo,  
ci muoviamo, e siamo.<sup>2</sup>

Atti 17, 28

Le parole pronunciate da Paolo all'Areopago ci vengono incontro sotto diversi aspetti nel tentativo di definire in maniera esaustiva la mistica come "esperienza", cosa altrimenti per nulla semplice o scontata. Nella frase Dio è posto come inizio, centro e protagonista assoluto della vita dei fedeli e questi ne sono partecipi in ogni momento. Potremmo affermare che la mistica dunque è quel mezzo che permette ai fedeli di raggiungere uno stato di comunione spirituale con Dio. La mistica è "Il viaggio", "Il cammino interiore" che l'uomo percorre in direzione di una realtà misteriosa e altra da sé che lo eleva ad un piano che non appartiene a quello terreno e che si approssima a quello divino. Per via del suo carattere individuale quest'esperienza può essere trascritta solo in termini metaforici, simbolici, e ogni genere di definizione ci apparirà incompleta o addirittura vana. È però di fondamentale importanza cogliere soprattutto il valore universale che la mistica ha mantenuto nei secoli ergendosi a manifestazione di un bisogno comune dell'uomo, a prescindere dal credo religioso di riferimento, di qualcosa che lo spinga oltre l'umano, alla ricerca di un altrove, di una realtà alternativa in grado di sopperire alle mancanze spesso di natura sociale, politica, intellettuale, fisiologica o spirituale con le quali il mondo, inteso come sfoggio dell'esteriore, deve fare quotidianamente i conti. Con ciò non si vuole affatto ridurre tutto il portato delle dottrine mistiche nella storia ad un effetto legato a cause banali, ma al contrario si vuole in qualche modo dimostrare che essa può essere contemporaneamente un indizio, una fonte di natura storica, ma anche, e per la maggior parte dei casi, qualcosa che scava molto più a fondo, nel tentativo di porre l'animo umano in contatto con la sua originalità.

Il termine "mistica" non ha dunque un vero e proprio significato univoco, perché essa non è altro che il modo in cui si sceglie di percorrere la via che conduce alla Verità. Si dovrebbe sempre tenere in considerazione il contesto storico-geografico o tutte le particolarità di ogni singola esperienza, eppure in conclusione avremmo infiniti esiti differenti che però, come i raggi di una stessa ruota confluiscono verso un unico centro, allo stesso modo questi sono

---

<sup>2</sup> AA. VV., *La Sacra Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma, 1968, p. 1226.

accomunati dal loro fine ultimo: l'illuminazione data dalla consapevolezza di un Dio presente nei suoi segni, nella contingenza e nell'esteriore, e infine nell'uomo stesso. Sembra non esservi alcuna differenza tra i mistici di svariate tradizioni religiose proprio perché tutti "si sono avvicinati alla stessa sorgente ed hanno attinto alla stessa acqua, che contiene in sé ogni sapore"<sup>3</sup>.

L'etimologia del termine invece mette in luce un altro aspetto estremamente rilevante per la comprensione di esso: il termine *mýstēs* (*μύστης*) deriva da *myō* (*μύω*), "velare gli occhi", "tacere".

Il mistero è quindi qualcosa di nascosto, segreto, destinato a pochi eletti, qualcosa di incorruttibile e che reca in esso delle verità da proteggere e salvaguardare da chi invece non è all'altezza di esperirne. La necessità di celare tali messaggi mette in luce una dicotomia fondamentale tra l'uomo perfetto, quello in grado di cogliere il cosmo come emanazione di un'unità di fondo, e l'uomo del mondo, quello invece destinato a smarrirsi e a cadere nel disordine e nel caos. Da questo aspetto esclusivo derivano i famosi culti iniziatici, che preparano e iniziano l'adepto ad un percorso lungo e complesso, spesso articolato per tappe.

Il mistico è pertanto colui che, approdato a tale conoscenza, fa della sua vita una scommessa sull'Assoluto, su Dio, affinché gli si avvicini nel modo più vivo e radicale per esserne trasformato in eterno.

La storia dell'uomo, nella maniera più concreta e nei suoi aspetti più umani, è una testimonianza imprescindibile per cogliere l'inquietudine che determina l'errare umano attraverso spazio e tempo, sempre attratto da qualcosa di inconoscibile e inafferrabile. L'arte, la letteratura e il pensiero in generale sono espressione indiscussa della nostra costante tensione per l'Assoluto e, pur avendo attraversato fasi di genere diversissimo, ci hanno lasciato i segni indelebili di tale attrazione. Basti pensare a Dante che con la *Comedia* ha realizzato la sintesi di tutto il percorso che l'uomo intraprende dal momento in cui prende coscienza di sé, in un viaggio che dall'Inferno giunge verso Dio, in Paradiso; lo vede, lo sente, lo guarda e ne è attraversato per intero, come da un'onda che si infrange sulla roccia. L'Ulisse di Omero invece deve affrontare prove e peripezie prima di rientrare in patria e ritornare al suo stato di uomo, non più esiliato e straniero. Sono moltissimi i racconti e le opere che fanno direttamente o indirettamente riferimento a questo aspetto della vita, al nostro essere transitori, di passaggio, e all'incessante ricerca dell'eternizzazione dello spirito e della memoria. Nonostante questa Verità appaia come

---

<sup>3</sup> G. Scattolin, *Mistica islamica e mistica cristiana*, in *Nuova Umanità*, n. 104, 1996, p. 266.

velata e nascosta essa comunque esiste, e ne avvertiamo il peso. È qui che il mistico entra in gioco e si fa carico della Verità assumendola nel proprio cuore come certezza indiscutibile.

## 1.2 La mistica nell'Islam

Nell'alveo della spiritualità islamica, intesa in senso generico, che è quella che più ci interessa e che tratteremo in maniera più approfondita nello svolgimento di questo lavoro, vi sono due modi differenti di intraprendere il cammino verso Dio: uno rappresenta la via comune, tradizionale e popolare, l'altro quella prettamente mistica del Sufismo (*tasawwuf*). C'è da precisare che queste due vie non sono affatto in contrasto tra loro, anzi possono essere complementari, come emerge dallo studio di G. Rizzardi (1994), che peraltro preferisce sostituire il termine "spiritualità" a quello di "mistica". Qui si è preferito invece adottare una via di mezzo che conciliasse questa terminologia a quella usata da G.C. Anawati e L. Gardet (1961) e da molti altri studiosi che associano il misticismo musulmano al Sufismo. Potremmo perciò intendere la spiritualità islamica come iperonimo di via tradizionale e via mistica. Entrambe poggiano su tre fondamenti della Verità islamica: Allah, Corano e Maometto.

Nessun principio e nessuna azione richiesta o consigliata ha valore se non nella prospettiva della fede in *Allah*, nel riferimento al codice coranico della *Shari'ah*, e nella imitazione della testimonianza di Maometto. [...] Sono queste realtà a dare la "forma" ai precetti e ai consigli islamici.<sup>4</sup>

Senza addentrarci troppo nell'analisi delle verità dogmatiche dell'Islam ci basta sottolineare il ruolo che questi tre vertici svolgono per il musulmano. Il Dio Unico, Creatore e Giudice è il centro da cui si propaga la realtà e a cui tutto ritorna, e insieme ad esso vi è tutto quell'insieme di precetti che dal Corano (*al-Qur'an*), concretizzazione pura di Dio in parola ed esortazioni, emergono e si strutturano nella Legge (*Shari'ah*). Il Corano è la prima e più importante fonte per la vita spirituale dei musulmani. Rappresenta la guida da seguire nella vita quotidiana e l'insieme delle verità in cui credere. È nel Corano che si manifesta il primo incontro tra l'uomo e Dio. Infine vi è Muhammad, che è uomo in quanto tale ed è partecipe di Dio soltanto come Profeta e "Sigillo dei profeti". Egli è esempio e modello vivente di sottomissione alla *Shari'ah*, è il musulmano perfetto e le sue indicazioni di fede, i suoi detti (*ahadith*), si sono stratificati e raccolti in una mole infinita di materiale, la *Sunna*, altra fonte di riferimento nell'osservazione "ortodossa" della dottrina. Alla luce di quanto appena detto ci si chiarisce il motivo per cui

---

<sup>4</sup> G. Rizzardi, *Islam: Spiritualità e Mistica*, Nardini Editore, Firenze, 1994, p. 15.

Maometto, per i Sufi, è considerato come primo tra i mistici. Oggetto delle loro meditazioni è in particolare la storia della sua "ascensione notturna". Muhammad è dunque anche modello delle verità ascetiche e mistiche perché si ritiene che sia asceso alla contemplazione dell'Essenza Divina nei suoi momenti rivelativi e di preghiera.

La via tradizionale è detta "via della sottomissione" mentre quella del Sufismo può essere definita come "via dell'unione".

La prima si basa essenzialmente su un cammino fondato sui cinque pilastri (*arkan*) dell'Islam:

- Credo (*shahada*);
- Preghiera (*salat*);
- Elemosina (*zakat*);
- Digiuno (*sawm*);
- Pellegrinaggio (*hajj*).

Ognuno di questi *arkan* si articola in una serie di doveri devozionali e rituali complessi che costituiscono quella fetta dell'esteriorità della religione islamica, che in essa porta il riflesso dell'interiorità coltivata invece da chi segue la seconda via, quella del Sufismo.

Ai cinque pilastri, solitamente, se ne aggiunge un sesto non canonico, quello tanto discusso del *jihad*, "sforzo", "impegno". Questo è comunemente interpretato in maniera duplice: da una parte vi è il *jihad maggiore*, spirituale, come lotta interiore contro sé stessi e le passioni più basse e terrene, e dall'altra il *jihad minore* inteso come guerra difensiva da una minaccia che dall'esterno si pone come pericolo per la fede. È indubbio che quello maggiore, il più importante, svolga un ruolo chiave nella spiritualità degli iniziati al Sufismo, che ne fanno una ragione di vita di annientamento e annichilimento del sé (*fana*), di morte interiore per un fine più grande, ma su questo torneremo ampiamente nel secondo capitolo.

Anche la seconda via, quella della unificazione con Dio, pone come suo fondamento la *shahada*, ma per essa l'unicità di Dio assume un significato ontologico: solo e soltanto Dio è reale. Egli è la Realtà (*Haqq*). Il passo tra monoteismo e monismo assoluto appare di conseguenza relativamente breve e questo assunto ha creato non pochi problemi ad alcuni dei grandi maestri Sufi, nonché per diversi secoli grosse fratture tra l'Islam tradizionale e quello mistico. L'Islam ufficiale non può ammettere misteri, poiché tutto è stato rivelato nel Corano, senza possibilità di mancanze. È solo in questo senso che si apre una spaccatura tra via mistica e via tradizionale, perché il Sufismo si carica di una sete inestinguibile per il Dio Uno e imperscrutabile e quindi cerca di eliminare il velo che si frappone tra Dio e mondo. La via

tradizionale invece accetta il mistero per quello che è, senza avvertire la necessità di indagarlo nella sua natura.

Uomo e mondo sono immagini di Dio e per questo costituiscono un rimando ad esso diretto. Questo è il concetto fondamentale dell'unità divina (*tawhid*), punto di partenza della conoscenza superiore (*ma'rifah*) dei mistici, frutto di illuminazione del cuore e dono di Dio, superiore alla scienza che l'uomo può acquisire solo tramite i propri sensi. A tutto ciò si accompagna l'esercizio ascetico, come la rinuncia al mondo (*zuhud*) e un insieme di pratiche che i mistici adoperano nel loro percorso di purificazione per la preparazione alla visione di Dio (veglie, preghiere, digiuni, ritiri ecc.). La natura e il creato sono dunque epifania dell'Uno che solo un cuore illuminato è in grado di comprendere ed interpretare.

Fine del Sufismo è condurre quindi l'uomo ad uno stato di perfezione e illuminazione che non ha nulla a che vedere con la santità, che non è ammessa dall'Islam così come invece è praticata dal Cristianesimo. Essa appartiene solo a Dio e l'uomo rimane nella sua dimensione di naturalità o di perfezione consentita da tale condizione. È importante sottolineare questo aspetto poiché il Sufismo rimane nella sfera della "mistica naturale" (cioè affidata alle potenzialità umane) senza approdare mai a quella "soprannaturale", poiché con essa si intende un'esperienza della divinità fatta mediante la carità teologica, mediante una grazia donata all'uomo che diviene partecipe ontologicamente della Deità. Infine:

L'oggetto supremo della mistica naturale viene raggiunto di per sé già su questa terra. È già qui che l'anima ne possiede il frutto e la totale ricompensa, la ricompensa più alta e più pura che l'essere creato possa dare a sé stesso; [...] L'esperienza mistica soprannaturale può penetrare già da questa terra le profondità di Dio. Ma la sua attesa sarà colmata soltanto nel faccia a faccia eterno oltre la morte.<sup>5</sup>

### **1.3 La mistica nelle altre religioni e la sua influenza su quella islamica: il ruolo della mistica comparata**

Partendo dal presupposto che non è affatto semplice operare un'analisi comparata tra i vari aspetti della mistica nelle diverse religioni storiche, poiché spesso le analogie sono frutto di similitudini casuali o perché non sempre tali analogie sono sintomo di identità tra dottrine differenti, c'è però da ammettere che nei più disparati campi del sapere nulla viene dal caso e che le tradizioni esercitano sempre, in qualche misura, un'influenza su altre correnti di pensiero, per motivi che possono essere di tipo diversissimo (commerciale, sociale, politico, ecc.). Le

---

<sup>5</sup> G.C. Anawati – L. Gardet, *Mistica Islamica: aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, SEI, Torino, 1961, p. 95.

interferenze tra la mistica islamica e quella di altre religioni è innegabile ma “occorre anche qui, per la mistica, evitare, proprio in nome della natura dell’Islam, le soluzioni troppo rigide e unilaterali”<sup>6</sup>. La cultura araba e lo sviluppo dell’Islam sono quindi il frutto di originalità ed imitazione, quest’ultima non sempre chiara ed evidente per via di particolari dinamiche storiche talvolta a noi sconosciute. Facendo riferimento ai lavori di M. Guidi (1970-1971) e G. Rizzardi (1994) è importante specificare che non è facilmente negabile che le forme musulmane abbiano ricevuto ispirazione dal linguaggio tecnico della disciplina indiana del *Samkya-Yoga* o da uno dei classici della mistica, lo *Yoga Sutra* di Patangjali (è da questa tradizione che discende il concetto di *maya*); dalle tendenze buddhiste; dall’eredità della Gnosi proveniente dalla Persia; oppure dal neoplatonismo e neopitagorismo filtrati dall’elaborazione dei mistici cristiani delle opere di Aristotele e Plotino, che a queste correnti si erano parzialmente ispirati. A proposito di quanto appena sostenuto:

In perfetta analogia con il mondo ellenistico, l’Islam, che ne ripete spesso modi e caratteri, si volge or verso l’una or verso l’altra delle espressioni di questa eredità, facendole in modo diverso prevalere o anche incrociare in una figura di collaborazione che a noi non è facile ricostruire; ma certo il filone dotto appare chiaramente penetrare in tutta la storia della filosofia musulmana, nella quale la tradizione aristotelica è profondamente segnata dalla interpretazione neoplatonica, così prediletta nella tarda antichità. [...] Chi però, scorgendo nella mistica dei Sufi elementi che sembrano richiamare il neoplatonismo, volesse rifarsi unicamente a questo stesso o ad altre forme filosofiche per ricostruire la genesi del Sufismo e delle sue elaborazioni, sarebbe fuori di strada.<sup>7</sup>

Si è venuta dunque a creare una rete di interferenze non più rintracciabili ma che emergono superficialmente come rituali, simbolismi o pratiche ascetiche comuni. Bisogna comunque ribadire che è necessaria una buona dose di cautela nella comparazione delle caratteristiche delle varie forme di misticismo religioso. Sarebbe un errore banale quello di assolutizzare una interferenza sulle altre, e non è da escludere inoltre il concetto di osmosi e interdipendenza che intercorre tra le discipline filosofiche e mistiche sopra citate. Anche il Sufismo avrà a suo modo esercitato un ulteriore influsso sui contesti con i quali si è relazionato nel tempo.

Queste influenze esterne possono in sintesi raggrupparsi attorno a quattro poli maggiori: Neoplatonismo, Gnosticismo, Buddhismo e Cristianesimo.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> M. Guidi, *La religione dell’Islam*, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, UTET, Torino, 1970 – 1971, p. 96.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>8</sup> Cfr. G. Anawati, *La mistica musulmana*, in *La mistica non cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1969, pp. 384-388; R. Nicholson, *Sufismo e mistica islamica*, Melita, Genova, 1988, pp. 9-26; citate in G. Rizzardi, *op. cit.*, p. 113.

I commentari neoplatonici di Aristotele e le opere di Dionigi l'Areopagita si sono nei secoli diffuse in tutto l'Oriente e insieme ad altri testi possono aver contribuito al formarsi delle dottrine dell'emanazione, dell'illuminazione, della gnosi e dell'estasi. La gnosi in particolare non può non suggerire un contatto con lo Gnosticismo cristiano e con quello proveniente dalla Persia, in particolare dalle correnti di Manicheismo e Mazdakismo. Il concetto di estinzione del sé in un Essere supremo e universale rimanda invece al pensiero buddhista, nonostante vi siano tra loro divergenze importanti: il panteismo buddhista, ad esempio, si pone in netta antitesi con la distanza che rimane tra Dio e uomo nel Sufismo. Vedremo in particolare nel prossimo paragrafo le relazioni e le differenze tra la mistica islamica e quella cristiana, ben più complesse e articolate.

Queste informazioni risultano comunque insufficienti e non rendono affatto l'idea della variegata situazione storica che si è sviluppata attorno al fenomeno della mistica in generale. Sta di fatto che, come abbiamo già affermato, l'esperienza mistica è soggettiva e personale, quindi tale analisi dovrebbe setacciare ogni angolo del mondo prima di condurci a conclusioni che altrimenti sarebbero affrettate e dannose. Delle somiglianze ci sono ma per non smarrirci nei meandri di questa fitta ragnatela di relazioni dovremmo tenere come punto fisso il fatto che il fenomeno del Sufismo è sempre e comunque da inquadrare nell'Islam, come gli altri fenomeni restano saldamente collegati alla loro tradizione di riferimento. La mistica islamica non potrà mai risolversi esclusivamente in uno sguardo d'insieme ad Induismo, Cristianesimo, Buddismo, Neoplatonismo e Gnosticismo. Tentare di fare ciò sarebbe come chiudere gli occhi di fronte alla specificità del clima religioso musulmano.

Alla mistica comparata però si può e si deve assegnare un compito di fondamentale importanza, quello cioè di stabilire una solida base per l'incontro tra le religioni dai punti di vista teologico e sociale, perché, come abbiamo visto, è nella mistica che risiede il midollo e il cuore della spiritualità dell'uomo, accomunato dalle sue origini e dalla ricerca spasmodica dell'Assoluto.

Chi ha scorto la vetta che tocca l'Infinito è certo che gli scalatori che stanno seguendo altri sentieri sono comunque suoi compagni di viaggio, del solo sentiero della vita che merita percorrere. La sua certezza proviene non solo dalla visione della vetta ma anche dal sapere che quei sentieri, scelti per l'uomo da Dio stesso, conducono infine alla cima, non importa quali siano le svolte che essi fanno lungo il cammino.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> S.H. Nasr, *Il Sufismo*, Rusconi Libri, Milano, 1994, p. 157.

## 1.4 Affinità e differenze tra misticismo cristiano e islamico come forme di dialogo interreligioso

La storia delle prime comunità islamiche e della vita di Maometto ci testimonia in maniera inequivocabile che i contatti tra cultura cristiana e araba ci sono sempre stati e che per alcuni periodi furono anche fiorenti, soprattutto nella formazione del giovane profeta e nella prima fase medinese, durante la quale alcuni nuclei cristiani ed ebrei convissero per tacito accordo con il gruppo di seguaci del Profeta. Quest'ultimo, durante il suo percorso di crescita, non può non aver attinto ai testi cristiani essendo direttamente coinvolto nei commerci carovanieri del deserto. Nonostante la complessità della pratica religiosa nell'Arabia pre-islamica non potrà mai essere compresa pienamente, è certo che non fu esclusa dalle tradizioni monoteistiche ebraica e cristiana, che però non si radicarono mai come riuscì più tardi l'Islam. Così come Maometto e la comunità (*Umma*) sentirono il fascino delle missioni di Abramo, Mosè e Gesù, allo stesso modo i mistici dovettero essere investiti dall'esempio dei rozzi e poveri eremiti, dei monaci o dei Padri del deserto cristiani. Sembra davvero forte il parallelismo tra l'esperienza di San Francesco d'Assisi e quella dei Sufi, perché fondamentalmente entrambe, in modi differenti, hanno cercato di "spogliare" la religione dai suoi paramenti per riportarla al nucleo originario della fede. Le affinità tra le pratiche ascetiche sono moltissime, soprattutto se si fa riferimento alla povertà, alla solitudine, al silenzio, all'astensione, alla fame. L'abito dei Sufi, fatto semplicemente di lana, è di origine cristiana così come alcune pratiche di orazione: c'è una somiglianza evidente tra la preghiera del *dhikr* e le litanie. A tal proposito, "l'influenza del Cristianesimo si nota nella citazione dei *Vangeli* e dei detti apocrifi di Gesù nonché negli insegnamenti che gli anacoreti cristiani 'danno' agli asceti musulmani".<sup>10</sup>

Quelle che sono invece le differenze tra mistica islamica e mistica cristiana le ritroviamo tutte nella sottile interpretazione della rivelazione del Dio dell'Islam e di quello della Bibbia. Da una parte abbiamo l'unità-esclusione del Sufismo, dall'altra l'unità-comunione del Cristianesimo. La distanza risiede tutta nel binomio Uno-Trinità.

Nella rivelazione cristiana il cuore del Mistero assoluto non è di essere semplicemente Uno in Sé stesso, quasi chiuso, impermeabile nella sua Unità esclusiva. Al contrario, la più profonda rivelazione fatta dal Mistero stesso ce lo presenta come Comunione originaria, Comunicazione personale: è il mistero della Trinità.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> G. Rizzardi, *op. cit.*, p. 113.

<sup>11</sup> G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam: i primi tre secoli*, EMI, Bologna, 1994, p. 20.

Il Dio cristiano è quindi per sua essenza Comunione: donato e ricevuto comunque nella più profonda unità. Le tre "Persone divine" non sono Nomi divini, ma sono reali e partecipi della Realtà Divina, sono diverse ma allo stesso tempo unite nella comunione. Il Dio cristiano è Dono gratuito di Sé stesso, per il mezzo della Comunione.

Parafrasando G. Scattolin (1994), il mistero della Trinità è sempre stato uno scandalo per l'Islam e per i monoteismi esclusivi ed assoluti, eppure è proprio su questo livello che si può paradossalmente intraprendere una forma di dialogo e confronto.

Altro punto di contatto, che scaturisce immediatamente dalle conclusioni tratte fin ora, è il concetto dell'Amore:

L'Amore, inoltre, che è il fondamento della Comunione Trinitaria, è pure la possibilità ed il fondamento di una comunicazione di Dio al di fuori di Sé stesso nella creazione. L'atto della creazione, infatti, nella visione cristiana non è un decadere dell'Uno nel molteplice, come è affermato dai vari tipi di platonismo, gnosticismo e simili, ma è un atto reale, positivo di Dio, il cui frutto è il mondo, che perciò è essenzialmente positivo. Il molteplice non è un'illusione, [...] ma è reale, sostenuto dalla potenza di Dio, mossa dal mistero imperscrutabile del suo amore.<sup>12</sup>

Alcuni Sufi hanno avuto una intuizione di tale mistero e non c'è da meravigliarsi se anche Dante ha imbevuto la sua opera di consapevolezza e desiderio de "L'Amor che move il Sole e l'altre stelle" (Paradiso, XXXIII, 145): scoprire questa traccia del Mistero divino è scoprire il senso più intimo e profondo del creato.

Per il Cristianesimo poi l'Amore si concretizza, oltre che con la creazione, con l'incarnazione del Verbo nella persona di Gesù, e di conseguenza con il mistero della grazia (già affrontato nell'analisi di "mistica naturale" e "mistica soprannaturale").

Differenze e affinità tra Sufismo e Cristianesimo si realizzano in un binarismo fondamentale. Da una parte l'assunto della fede islamica: Dio è Uno. Dall'altro quello della fede cristiana: Dio è Padre, Figlio e Spirito, fonte di Comunione e Dono gratuito.

È in tale annuncio che, crediamo, si trova la vera risposta al desiderio, all'attesa e alla ricerca di molti Sufi che, seguendo una chiamata interiore, si sono avventurati verso il monte dell'incontro con l'Assoluto, con la sincerità di chi è disposto a versare il sangue per l'aspirazione suprema del suo cuore. [...] Ma tale annuncio è annuncio di grazia: è pura grazia sia il riceverlo che il comunicarlo. Non può quindi che avvenire nel clima della più assoluta

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 21

libertà. [...] È solo in tale clima che può avvenire un vero dialogo ed uno scambio fecondo fra le differenti esperienze religiose.<sup>13</sup>

Quelle che sono differenze possono dunque tradursi in occasioni di conciliazione e crescita simultanea e possono soprattutto indicare una strada diversa da quella a noi comunemente nota. È in questo dialogo che risiede uno degli aspetti più positivi che Islam e Cristianesimo abbiano offerto al mondo.

Il sufismo provvede lo strumento metafisico necessario per condurre a fondo lo studio comparato delle religioni, in modo che l'uomo possa accettare la validità di ogni particolare delle religioni autentiche dell'umanità e possa allo stesso tempo scorgere di là da essi l'unità trascendente di tali religioni.<sup>14</sup>

Questi concetti puramente metafisici risultano sempre particolarmente difficili da comunicare tramite il linguaggio che non può afferrare per intero la natura divina, per sua essenza estranea dalla concezione umana. È per questo stesso motivo che la mistica cerca di spingersi oltre la sfera di comprensione dell'uomo.

Non ci resta ora che addentrarci nello specifico del Sufismo, della sua storia e dei suoi insegnamenti passati per gli scritti di pensatori, filosofi, teologi e autori diversi tra loro ma uniti per spirito e scopo.

---

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>14</sup> Cfr. F. Schuon, *The transcendent unity of religions*; citato in S.H. Nasr, *op. cit.*, p. 41.

## 2 Il Sufismo

### 2.1 Il Sufismo nei secoli

Così come ogni fenomeno storico, anche il Sufismo, per essere compreso nella sua totalità, va contestualizzato e inquadrato storicamente, analizzando il percorso evolutivo che gli appartiene e scandendo i vari passaggi che lo hanno reso in grado di influenzare meccanismi sociali e politici, nonché storici in senso più ampio. Ci poniamo quindi come obiettivo quello di marcare le tappe principali della storia del Sufismo, sempre inteso come microcosmo e poi approfondimento dell'Islam, e di presentare contestualmente quelli che sono stati i protagonisti di questo movimento nelle diverse epoche che lo caratterizzano, poiché non si può in alcun modo prescindere da questo tipo di informazioni che ci permettono di decifrare le particolarità della mistica islamica all'interno di un disegno ben preciso e in relazione all'Occidente e all'Islam stesso.

Prima di inoltrarci nelle profondità delle vicende del Sufismo può essere di grande utilità fare una breve digressione sulla periodizzazione della Storia dell'Islam, riservando maggiormente l'attenzione al periodo medievale come punto focale di nostro interesse, con qualche piccolo cenno all'epoca moderna e contemporanea. In maniera molto sintetica ma efficace e intuitiva, possiamo sostanzialmente individuare il Sufismo all'interno di cinque grandi periodi della Storia islamica, facendo riferimento alla cronologia adottata da C. Hillenbrand (2016)<sup>15</sup>:

- 1) Dal 570 circa al 632 d.C. - Vita del profeta Muhammad;
- 2) Dal 632 al 661 - Periodo dei primi quattro califfi "ben guidati";
- 3) Dal 661 al 750 - Il califfato omayyade: l'aristocrazia militare al potere;
- 4) Dal 750 al 1258 - Il califfato abbaside in Iraq;
- 5) Dal 1258 al 1924 - Caduta di Baghdad, dominio mongolo e ottomano, inizio dei particolarismi e abolizione del califfato da parte di Mustafa Kemal Atatürk.

Sarebbe estremamente riduttivo restringere la Storia dei paesi islamici esclusivamente a questi cinque periodi e alle relative date di riferimento, e non è affatto nostra intenzione farlo, ma si ritiene che possano aiutare i lettori nella fruizione delle successive argomentazioni senza smarrire il filo conduttore che lega gli eventi.

---

<sup>15</sup> C. Hillenbrand, *Islam: una nuova introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2016.

### 2.1.1 Il primo secolo dell'Islam e le origini del Sufismo

In prima analisi è nel periodo della vita del Profeta che risiede l'origine del Sufismo, tesi peraltro sostenuta dagli stessi Sufi che, come già accennato nel precedente capitolo, celebrano la figura di Muhammad come primo vero mistico. Si è già detto anche degli *ahadith* e di come questi costituiscano una delle fonti dal valore inestimabile per la teologia e la legge dell'Islam, ma c'è da precisare che anche per i mistici, alcuni dei quali si impegnarono nella raccolta di molte tradizioni favorevoli al loro modo di interpretare la rivelazione, tali aneddoti rappresentano dei supporti non trascurabili per i loro insegnamenti. Per via degli *ahadith*, e in particolare di quelli non inseriti nei canoni della Legge, cui i mistici fanno ampio ricorso, il Sufismo ha incontrato l'ostilità dell'ortodossia che ha iniziato a nutrire seri dubbi sulle pratiche sufiche, e più strettamente sulle tradizioni "teosofiche". Si è fatto inoltre riferimento all'ascensione notturna (*Isrā'*) di Muhammad e al valore che la mistica ha attribuito a quest'episodio, considerato come suprema esperienza contemplativa ed esempio da seguire. La leggenda in questione è narrata in tutte le collezioni canoniche di *ahadith* senza gli orpelli esoterici coi quali i Sufi la abbellirono, e in sintesi,

Leggiamo che una sera Muhammad, mentre si trovava in uno stato fra il sonno e la veglia, fu trasportato da un cavallo alato, di nome Buraq, al settimo cielo, vicino alla presenza di Dio; per tutto il viaggio, tranne che per l'ultimo tratto, fu accompagnato dall'arcangelo Gabriele. Strada facendo, Muhammad incontrò i precedenti profeti [...]; infine, ebbe il privilegio di udire la voce di Dio che parlava dal Trono. Quando disse: "O Dio, non so come esprimere la Tua lode"; Dio rispose: "O Muhammad, se tu non parli, parlerò Io; e se tu ti reputi indegno di lodarmi, renderò l'Universo tuo vicario, sì che tutti i suoi atomi possano lodarmi in tuo nome".<sup>16</sup>

Oltre a notare il fatto che il brano citato ribadisce quanto detto in precedenza sulle analogie sparse tra la *Comedia* di Dante e la vicenda di Muhammad, sulla mistica islamica e del collegamento di quest'ultima con la filosofia greca (da Democrito a Parmenide e da Aristotele a Plotino) questo ci fornisce anche gli strumenti per comprendere come mai il Sufismo mette le radici nel primo secolo dell'Islam. Il Profeta, in questo episodio, si avvicina a Dio al punto tale da raggiungere un'estasi beatifica, e da questo momento in poi riterrà ogni preghiera come occasione di ascensione e nuova prossimità con Dio, proprio come gli asceti e i mistici faranno in seguito.

---

<sup>16</sup> Hugwiri, *Kashf al-mahgub*, tr. di R.A. Nicholson, E.J. Brill/Luzac & Co., Leiden-London, 1911, p. 277; citato in A.J. Arberry, *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Marietti, Genova, 1986, p. 23.

Dopo la morte del Profeta, i suoi seguaci e più immediati compagni vissero nell'alone di immunità dagli eccessi e dagli sfarzi del potere, conservando la dignità e l'austerità di condotta che il Profeta stesso aveva insegnato. È in questo modo che vengono descritti i primi quattro successori di Muhammad, i cosiddetti califfi "ben guidati".

### **2.1.2 La decadenza dello spirito durante il califfato omayyade e la cristallizzazione del Sufismo in quello abbaside**

Con l'avvento al potere di Mu'awiya (661-680), che diede inizio al califfato omayyade, tutto cambiò: il potere iniziò ad essere inteso in senso strettamente temporale e non più spirituale, e la capitale venne spostata da Medina a Damasco. Gli storiografi abbasidi interpretarono questo allontanamento come chiaro sintomo di decadenza del sentimento religioso, poiché le grandi conquiste del primo secolo dell'Islam recarono potere e ricchezze, da un certo momento in poi, a persone che non appartenevano più alla ristretta cerchia di familiari e seguaci del Profeta.<sup>17</sup> Queste esercitarono il loro dominio su territori vastissimi e condussero vite agiate e pompose, turbando le anime più pure. È in questo clima che gli uomini di spirito avrebbero avvertito la necessità di ritirarsi in solitudine a causa della perdizione sempre più evidente a cui la società era votata. Secondo A.J. Arberry (1986), unica eccezione alla generale empietà dei califfi è costituita da 'Omar ibn 'Abd al-'Aziz (717-720), elogiato perché si tenne in relazione epistolare con al-Hasan al-Basri, considerato dai Sufi come uno dei loro primi e più autorevoli rappresentanti. Nelle loro lettere spiccano gli accenni alla povertà e all'astinenza, secondo al-Hasan praticate dagli stessi profeti, e alla loro usanza di vestire abiti di lana (con chiari riferimenti a Gesù e a Davide). Solo tra VIII e IX secolo però, per merito di un certo Abu Hashim 'Othman ibn Sharik di Kufa, venne applicato il termine di "Sufi" in relazione all'arabo *sūf*, "lana", diventando poi appellativo usuale e tipico di chi pratica l'ascesi. Sull'origine del termine è comunque ancora aperto il dibattito poiché molti studiosi concordano sulla sua derivazione dall'arabo *sūf*, ma altri lo riconducono ai primi discepoli di Muhammad come "compagni della panca" dove *ahl as-suffah* sta ad indicare proprio un gruppo di amici del Profeta i quali, presso una panchina vicino la sua casa, recitavano il *dhikr*. Non sono da escludere le possibili parentele del termine con i *sophoi* greci, i "sapianti", e tante altre etimologie comunque collegate con vari aspetti delle dottrine sufiche e dell'Islam in generale. Il movimento ascetico si diffuse in questo periodo da Basra e da Kufa in tutto il mondo islamico, ed in particolare nel Khorasan, dove venne ordito il complotto che doveva rovesciare la dinastia

---

<sup>17</sup> Con il cambio di dinastia, da quella omayyade a quella abbaside, anche la storiografia visse un moto di reazione e produsse una serie di interpretazioni negative sul periodo precedente, che quindi non vanno assolutizzate come verità indiscutibili.

omayyade per sostituirla con quella abbaside. È Nel Khorasan, un tempo centro di natura religiosa buddhista, che visse Ibrahim ibn Adham, principe di Balk (m. 777), che con la sua conversione alla vita ascetica diede ai Sufi un'ulteriore leggenda di riferimento, spesso usata come termine di paragone con la vicenda di Buddha. La scuola ascetica del Khorasan fu portata avanti da un suo discepolo, Shaqiq di Balk (m. 810), che secondo alcuni definì per primo la fede in Dio (*tawakkul*) come stato mistico (*hal*). Abd Allah ibn al-Mubarak di Merv (m.797) è un altro rappresentante della scuola ascetica persiana. Ha scritto una raccolta di *ahadith* sull'astinenza, intitolata *Kitab al-Zuhud*, che costituisce il primo esempio di raccolta tematica e presenta la condotta ascetica come giustificata dall'esempio di Muhammad.

Nel frattempo anche in Iraq il movimento ascetico era in piena fase evolutiva e un breve passo di al-Fudail ibn Iyad (m. 803) ci dimostra come il suo pensiero, e in generale quello dei Sufi, fosse conseguenza diretta dell'opulenza della società costruita sul modello abbaside:

In vero preferirei essere questa polvere o questo muro piuttosto che abitare in mezzo al disordine delle persone più nobili che siano oggi al mondo. Tu hai paura della morte, ma la conosci veramente? Se mi dici che ne hai paura, non ti credo; perché se realmente la temessi, non ti daresti al mangiare e al bere, o ai beni di questo mondo. Se tu avessi realmente conosciuto la morte, non ti saresti sposato, né avresti desiderato figli.<sup>18</sup>

Il Sufismo, come si evince dal brano, sembra già essere approdato alla consapevolezza dell'esistenza di un solo tipo di morte: quella interiore data dalla dedizione ossessiva per le cose vane ed esteriori. Il disordine e il caos sono quindi associati al mondo e alla ricchezza.

Altra grande protagonista di questo periodo è la famosa mistica di Basra, Rabi'a (m. 801). Coerentemente con quanto detto da al-Fudail, anche Rabi'a declinò ogni offerta e proposta di matrimonio, poiché riteneva di aver oltrepassato l'esistenza fenomenica e il suo io. Fu sopraffatta dalla coscienza della prossimità di Dio tanto da enunciare, per prima, la dottrina dell'amore, che in seguito divenne dominante per l'intero movimento del Sufismo. Il tutto in forma poetica: la poesia permetteva ai mistici di esprimersi con intenti puramente umani tramite termini allegorici in grado di esaltare lo spiritualismo senza sminuire l'ineffabilità divina. La poesia, soprattutto quella d'amore, è rimasta sempre un mezzo efficace tramite il quale il Sufismo ha potuto esprimere emozioni con principi metaforici.

Iraq, Khorasan, Siria e Arabia avevano partecipato in egual misura al processo di crescita ed espansione del movimento ascetico. L'abnegazione andava così maturando in qualcosa di molto diverso: la rinuncia alle ricchezze e alla mondanità in generale divenne a poco a poco timore,

---

<sup>18</sup> Abu Nu'aim, *Hilyat al-auliya*, Cairo, 1933-1938, p.85; citato in A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 33.

servizio e amore divino. L'ascesi viene dunque esaltata da una forte carica emotiva e spirituale, che si tramuta in estasi e, non appena illuminata dalla ragione, in dura disciplina e premessa di una valida e ben costruita teosofia. Baghdad divenne epicentro del Sufismo, e fu proprio il dialogo islamo-cristiano che si tenne alla corte abbaside a favorire lo sviluppo delle dottrine ed in particolare quella dell'Unità di Dio, sintesi perfetta del pensiero sufi. Al-Harith ibn Asad al-Muhasibi (781-837) fu forse il primo autore sufi a segnare il pensiero successivo. Compose una serie di sermoni su temi ascetici ma la sua originalità risiede tutta in un trattato sull'amore. Suo contemporaneo fu Dhu 'l-Nun l'Egiziano (m. 861). Molti concordano che si debba a lui l'introduzione nel Sufismo del concetto di gnosi, anche se molti riferimenti al *ma'rifa* ricorrono in frammenti a lui precedenti. Sulle orme di Rabi'a, Dhu 'l-Nun mostrò tendenze panteistiche attraverso il linguaggio spiccatamente erotico dell'amante, fissando e cristallizzando una già citata caratteristica dei Sufi. Più radicale e audace negli eccessi del panteismo fu Abu Yazid di Bistam (m. 875), primo a trovare Dio nella propria anima, scuotendo notevolmente l'opinione dell'Islam ufficiale. Abu Yazid rappresenta dunque il punto estremo del fervore mistico, quello che mise in contrapposizione una parte dei Sufi, definiti "ebberi", con l'interpretazione ufficiale della *Shari'ah*. In questo periodo è già pienamente in voga la teoria dell'estinzione o annullamento in Dio che con Abu Yazid prima, e al-Gunaid (m. 910) poi, assunse un'importanza non più secondaria. Quest'ultimo, in una definizione del *tasawwuf*, dice che "Dio ti fa morire a te stesso e ti fa vivere in Lui"<sup>19</sup>. In questa frase è racchiuso gran parte del significato che si vuole dare alla mistica, e in particolare a quella islamica, ed è qui che risiede la dottrina del *fana'*: riprendendo ancora le parole di A.J. Arberry (1986), morendo a sé stesso il mistico non cessa di esistere, piuttosto la sua individualità viene perfezionata, trasformata e resa eterna tramite Dio e in Dio. Nonostante tutto al-Gunaid riuscì ad evitare di sacralizzare la figura umana, cosa in cui cadde invece al-Hallaj, condannato a morte e crocifisso come blasfemo nel 922. Per lui l'uomo è incarnazione di Dio, al pari di Gesù. Potremmo quindi affermare che al-Hallaj, oltre ad essere un altro esempio di Sufi "ebbro", entrò nell'ottica di una mistica più soprannaturale che naturale.

Anche nel X secolo ci furono menti illustri che segnarono il cammino del Sufismo come nei periodi precedenti, e tra le figure più interessanti è da segnalare quella di al-Niffari (m. 961), autore di alcune "rivelazioni" che pare abbia ricevuto da Dio, sull'esempio di Muhammad, in uno stato di estasi. Questo periodo però è noto soprattutto come momento di transizione e organizzazione del movimento mistico islamico. È cosa certa che i gruppi di discepoli dei

---

<sup>19</sup> Qushairi, *Risala*, p. 126; citato in A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 45.

grandi Sufi elencati in precedenza continuarono nell'opera di salvaguardia e trasmissione del sapere ricevuto dai maestri, creando virtualmente delle ben precise "scuole". L'esigenza di proteggere gli insegnamenti dei maestri mette in risalto la possibilità che in questo periodo la mistica si trovasse sotto l'occhio stringente dell'ortodossia e le opere di carattere prevalentemente sistematico e documentario del X secolo testimoniano proprio il sentimento di sopravvivenza sorto in seno al Sufismo. Tra quelle pervenuteci la più antica è il *Kitab al-Luma* di Abu Nasr al-Sarraj (m. 988), opera complessa e multiforme che analizza in primo luogo le dottrine e le pratiche dei Sufi, gli errori teorici e pratici da loro commessi, nonché le gesta miracolose compiute da alcuni uomini pii. L'opera abbonda di documentazione: detti, poesie, lettere, citazioni. È in questo periodo che i mistici si vanno caratterizzando sempre più come teorici, oltre che poeti. Il primo tentativo ben riuscito di delineare un modello globale di Sufismo ortodosso è quello di al-Makki (m. 996) e del suo celebre *Qut al-qulub*, quasi un manuale di giurisprudenza religiosa, ricco di discussioni dettagliate sui rituali dell'Islam in ottica mistica. L'opera più importante sulle vite e le dottrine dei singoli Sufi invece è la monumentale *Hilyat al-auliya* di al-Isbahani (m. 1038). Per concludere il resoconto sull'XI secolo non si possono non citare la *Risala* di al-Qushairi (m.1072), una sintesi completa e generale della struttura della teoria del Sufismo, e il *Kashf al-mahgub* di Hujwiri (m. 1057), primo studio formale del Sufismo scritto in persiano.

Con la fine del X secolo il Sufismo assume dunque i connotati di una corrente di pensiero ben definita e fissata. L'assimilazione e la riconciliazione delle sue dottrine con il sunnismo ortodosso è però da attribuire soltanto all'opera di al-Ghazali (m. 1111).

Al-Ghazali nacque nel Khorasan, per trasferirsi dopo i suoi studi di giurista e teologo a Baghdad come professore di teologia. Quando avvertì la necessità di approcciare in via intima e personale all'esperienza di Dio, abbandonò l'insegnamento e si ritirò a vita privata. Iniziò la semplice vita del mistico e compose una serie di opere elaborando aspetti di un sistema morale e metafisico che fosse in grado di riunificare la Via dei Sufi a quella ortodossa. Il suo capolavoro fu l'*Ihya ulum al-din (Il ravvivamento delle scienze religiose)*.

La conversione di al-Ghazali ebbe per l'Islam conseguenze altrettanto importanti di quelle della conversione di sant'Agostino per il Cristianesimo. Questa importanza per l'Islam può esser brevemente definita dicendo che al-Ghazali riuscì ad assicurare all'attitudine mistica o introspettiva un posto all'interno dell'Islam ufficiale, a fianco del legalismo dei giuristi e dell'intellettualismo dei teologi.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> A.J. Wensink, *La Pensée de Ghazali*, Paris, 1940, p. 111; citato in A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 65.

È grazie ad al-Ghazali quindi che il Sufismo, da allora in poi, venne accettato come scienza musulmana e come modello di vita nobilitante.

Abbiamo visto fin ora come la mistica dell'Islam sia nata, in un primo periodo, per iniziativa di singoli asceti che, ispirati dall'esempio del Profeta, intrapresero la via del servizio di Dio nelle città o maggiormente nel deserto, per poi iniziare a dedicarsi, oltre che alla pratica, anche alla teoria. Luminari indiscussi dell'elaborazione teorica e teosofica delle dottrine sufiche furono anche Ibn al-Farid del Cairo<sup>21</sup> (1181-1235), il più grande poeta mistico della cultura araba noto soprattutto per il suo poema in 760 distici, la grande *Ta'iyā*, e un suo famosissimo contemporaneo, Muhyi al-Din ibn Arabi, il più grande genio mistico degli arabi. Ibn Arabi nacque a Murcia (Andalusia) nel 1165 e si iniziò al Sufismo a Tunisi nel 1194, per morire a Damasco nel 1240. Il suo pensiero e la sua meditazione hanno raccolto l'intera cultura islamica in un linguaggio tutto suo, oscuro, complesso e difficile. Come al-Hallaj egli si considerò una sorta di incarnazione divina, nella figura però del "santo", e la sua concezione dell'Unità dell'Essere segnò una svolta per l'intera storia del Sufismo. D'ora in poi tutti coloro che approcceranno alla mistica dovranno fare i conti con ibn-Arabi.

### 2.1.3 Le confraternite

Con l'avvento e la formalizzazione del pensiero dei grandi Sufi vennero a costituirsi gruppi di mistici (sottospecie di "scuole") guidati da un maestro che andava assumendo sempre più le caratteristiche dell'anziano (*sheikh*) che, da un certo momento in poi, fu posto a capo di un istituto, un convento (*ribat*), all'interno del quale si seguivano gli studi e le pratiche ascetiche insieme a lui e sotto la sua guida. L'iniziazione ai misteri sufi era contrassegnata dall'investitura di una tonaca (*khirqā*), simbolo del servizio e risalente allo stesso Muhammad. Nonostante alcuni dei mistici rifiutarono il matrimonio è particolarmente interessante notare come altri, invece, decisero di sposarsi poiché vivere all'interno del convento non comportava assolutamente il celibato, rifiutato dallo stesso Muhammad. I conventi sufi furono dunque fin dall'inizio diversi dai monasteri cristiani.

Da quanto emerge in J.S. Trimingham (1971)<sup>22</sup>, A.J. Arberry (1986) e C. Hillenbrand (2016), nel XII secolo i gruppi di discepoli riuniti nei conventi sublimarono in veri e propri Ordini (*turuq*<sup>23</sup>) o confraternite, per reazione al crescente disordine che regnava nel mondo musulmano, soprattutto a causa del portato delle invasioni mongole. Ogni confraternita

---

<sup>21</sup> Una importante edizione critica del *Diwan* di Ibn al-Farid è quella di G. Scattolin, *The Diwan of Ibn al-Farid. Reading of its Text Throughout History*, Cairo, IDEO.

<sup>22</sup> J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 31-66.

<sup>23</sup> Lett. *tariqa* indica il "sentiero" percorso dal mistico che intraprende la vita ascetica con l'obiettivo di approssimarsi a Dio.

rappresentava un *unicum* nel panorama dei rituali, delle credenze e delle pratiche adottate e furono numerosissime in differenti parti del mondo musulmano. Sarebbe ciclopico il solo tentativo di prenderle tutte in esame così, per rendere almeno l'idea del particolarismo cui erano ormai destinati Sufismo ed Islam, ne tratteremo almeno alcune.

Il primo tra gli Ordini fu creato da al-Qadir (al-Gilani). Nel 1127 iniziò la sua attività di predicazione e in moltissimi accorrevano per ascoltare i suoi sermoni. Alla sua morte, nel 1166, esercitava ormai una tale influenza su alcuni Sufi, in varie parti del mondo islamico, che questi scelsero di riconoscerlo come loro autorità e si diedero il nome di Qadiri. L'Ordine Qadiri fu ed è ancora particolarmente influente in India.

Tra gli Ordini più importanti il secondo a sorgere fu la Shurawardiya, dal nome del suo fondatore al-Shurawardi (1144-1234), a cavallo tra XII e XIII secolo. Attecchì anch'esso in India, ma è ben noto in Bangladesh e Bengala.

Il terzo Ordine è quello della Shadhiliya, nato da uno studioso del Maghrib, al-Shadhili, che ebbe un seguito enorme a Tunisi, ma che per prudenza preferì fuggire ad Alessandria, continuando ad esercitare la sua influenza in maniera sbalorditiva. Quest'Ordine si sviluppò ed ebbe enorme successo in Egitto e in tutto il Nord Africa, ma anche altrove. L'*hizb*, un particolare tipo di preghiera adoperato ancora oggi da alcuni musulmani, è da attribuire proprio ad al-Shadhili.

Un altro importante Ordine che nacque in quell'epoca fu quello Maulawiya (o Mevleviye, con pronuncia turca), che ebbe un notevole ruolo politico nella Turchia ottomana e prese il nome onorifico del suo fondatore, il famoso al-Din Rumi (m.1273), il più grande poeta mistico di Persia. Caratteristica tipica del loro rituale è la "danza roteante".

Altre confraternite non trascurabili dal punto di vista della loro influenza furono certamente la Naqshbandiyya, popolare nell'Impero ottomano per via della preghiera (*dhikr*) silenziosa del cuore, oggi principale Ordine sufi in India e Pakistan; la Bektashiyya, alla quale nel XVI secolo furono molto legati i sultani ottomani, che subì una spaccatura al suo interno e riversò gran parte dei suoi discepoli nella massoneria al suo scioglimento, nel 1826; la Rifa'iyya dei dervisci urlanti, nota per la cerimonia imperniata sulle urla vibranti dell'anziano del gruppo e per le oscillazioni che i seguaci fanno con il capo avanti e indietro, nonché per il pianto conclusivo della sessione di preghiera; infine Tiganiya e Sanusiya fondate tra XVIII e XIX sec.

A differenziare gli Ordini non è dunque la dottrina, poiché la fortuna di questi è dovuta comunque al fatto che vissero quasi tutti nell'alveo dell'ortodossia, ma i rituali da loro adottati nelle cerimonie, e ve ne sono di diversissimi, particolari e singolari, molto interessanti e caratteristici, tutti in egual misura finalizzati a procurare un'esperienza estatica a chi vi

partecipa. Chi invece conosce a fondo gli insegnamenti del proprio Ordine sa perfettamente che il tutto si inserisce in un quadro più ampio di misteri esoterici strettamente correlati alla teosofia del Sufismo.

#### 2.1.4 Il declino

Dopo aver raggiunto la sua estrema vetta, il Sufismo si avviò ad un lento e definitivo declino che avvenne per via graduale fino al XX secolo.

È comunque sicuro che il Sufismo fu coinvolto nel generale collasso della cultura che precedette la conquista ottomana. Il quadro della vita sufi di quei tempi ci rivela il trionfo dell'irrazionalità sulla speculazione equilibrata e sulla tenace religiosità dei grandi mistici. I santi popolari non solo mostrarono un estremo disprezzo verso gli obblighi rituali dell'Islam, al punto che il mancato adempimento delle preghiere era per loro un vanto, [...] ma anche trattarono con impertinza oltraggiosa le autorità secolari del loro paese. [...] I nuovi Sufi si vantavano dell'ignoranza e avevano tutto l'interesse a coltivarla nelle masse, perché ciò li metteva al riparo dagli occhi della ragione e dava credito alle loro pretese di poteri miracolosi; nel frattempo, la magia assumeva un'importanza crescente nel loro repertorio.<sup>24</sup>

Siamo ben lontani dai tempi di Rabi'a o di al-Ghazali, e il lato oscuro del Sufismo sembrò prendere il sopravvento su quegli elementi di purezza e nobiltà che comunque non andarono del tutto perduti e sopravvissero ad esempio nell'opera di un uomo di non poco genio come al-Sharani (1493-1565). Molti Sufi iniziarono ad essere coinvolti in scandali e situazioni poco chiare e ciò risulta abbastanza noto dai racconti dei viaggiatori tra '800 e '900. Anche il percorso del Sufismo, in breve, come quello di molti ordini monastici cristiani (uno su tutti, quello francescano) è assimilabile ad una parabola discendente. Più ci si è allontanati cronologicamente dalle origini più si è smarrito l'esempio del Profeta e dei primi Sufi, dando sfogo all'esteriorità e a quanto di più antitetico ci sia col misticismo stesso. È inutile dire che il vortice in cui si trovò il Sufismo prese una piega di irreversibilità fino ad arrivare al 1924, quando Kemal Atatürk, oltre ad abolire il califfato e a fondare lo stato della Turchia laica e moderna, soppresse le *turuq* e mise al bando molti maestri sufi. Nonostante ciò questi hanno continuato a lungo a rappresentare un'alternativa per l'osservanza della fede musulmana, di tipo popolare e più vicina alle necessità della comunità. Alcuni Ordini hanno ricevuto delle autorizzazioni per tornare ad esercitare le loro pratiche, altri sono decaduti del tutto. Non furono comunque immuni dal fascino delle loro cerimonie Asia, Africa e Occidente.

---

<sup>24</sup> A.J. Arberry, *op. cit.* p. 95.

## 2.2 La dottrina

Ripercorrendo per tappe la storia del Sufismo abbiamo visto come gradualmente si sono venute a stratificare una serie di dottrine, e con esse le pratiche ascetiche si sono poi congiunte in una complessa teosofia, frutto di un'elaborazione razionale e illuminata.

Secondo S.H. Nasr (1994) la dottrina sufi si compone di una metafisica, di una cosmologia, di una psicologia e di un'escatologia.

Fulcro della metafisica e punto centrale di emanazione delle altre teorie è l'Unità di Dio (*tawhid*), denominata anche "religione dell'amore", non inteso come sentimento o emozione ma come concretizzazione della gnosi: un sapere superiore che rivela l'unità fondante dell'universo e di conseguenza di tutte le dottrine mistiche e religiose. Il compito che svolge il Sufismo in prima istanza è quindi quello di ricondurre l'uomo all'Uno, liberandolo dalla molteplicità tipica del mondo sensibile. Pur riconoscendo un solo Dio l'uomo spesso conduce una vita devota a tante divinità, che possono essere di tipologie infinite, ma solo la semplicità e l'integrità si avvicinano quanto più possibile all'Unità. L'uomo iniziato al Sufismo deve insomma tornare semplice per conseguire una purezza celestiale e beatifica. La metafisica del Sufismo vuole quindi delineare la realtà come inalienabile da Dio.

Il Sufi è il solo che tenti di trascendere il mondo delle forme, di passare dalla molteplicità all'unità, dal particolare all'universale. Egli abbandona il molteplice per l'Uno e proprio attraverso questo processo se ne assicura la visione nel molteplice. Per lui tutte le forme, incluse quelle religiose, divengono trasparenti e gli rivelano la loro appartenenza a un'unica origine. Il Sufismo, o gnosi islamica, è l'affermazione più universale di quella sapienza perenne che si colloca al centro dell'Islam, e in realtà si trova in tutte le religioni in quanto tali.<sup>25</sup>

La mistica nel suo senso più ampio non è altro che l'espressione di unità universale che si è frammentata nelle diverse dottrine religiose, accomunate tutte dalla loro origine, Sufismo e Islam inclusi, come sostenuto già nel primo capitolo.

La cosmologia sufi invece non entra nel merito della fisica o della chimica, ma vuole in qualche modo indirizzare l'uomo verso la meta a cui ambire posta all'interno di una realtà cosmica molteplicemente strutturata. Il Sufi deve conoscere il cosmo per conoscere sé stesso, e viceversa, con l'obiettivo di trascenderlo e trascendersi. In conclusione, il Sufismo non fa altro che dettare le coordinate necessarie per compiere questa traversata cosmica di portata divina.

---

<sup>25</sup> S.H. Nasr, *op. cit.* p. 152.

Per quanto riguarda la psicologia bisogna dire che questa si riferisce al metodo, alla Via, al sentiero che gli adepti seguono per curare le proprie anime ed elevarsi ad uno stato supremo. Curando lo spirito si agisce sulla psiche e sui suoi angoli oscuri e nascosti, con lo scopo di rendere l'uomo Universale e Perfetto (*al-insan al-kamil*).

Le dottrine escatologiche vogliono invece chiarire all'uomo la qualità della sua natura di appartenenza e il fatto che possa esistere di là dal sé terreno. La dimensione paradisiaca che i cristiani collocano esclusivamente dopo la morte e la resurrezione dell'anima, per i Sufi è invece già esperibile in vita, soltanto però per chi è in grado di continuare il proprio viaggio ad un livello di esistenza non più terreno.

Il Sufismo parla essenzialmente di tre elementi: della natura di Dio, della natura dell'uomo e delle sue virtù spirituali. [...] Il suo termine è Dio, il suo principio è l'uomo nella condizione terrena: la via, o il sentiero, è quella che congiunge l'uomo a Dio, è cioè il metodo che sviluppa le virtù spirituali dell'anima umana e la dottrina che tratteggia i contorni dell'universo attraverso il quale il pellegrino, o mistico, deve compiere il viaggio per giungere alla divina presenza e conseguire la vera immortalità.<sup>26</sup>

## 2.3 La Via

Come sostenuto da M. Lings (1978) e da J.S. Trimingham (1971), quando un novizio entra in un Ordine e affida la sua vita al sentiero che lo condurrà a Dio, come prima cosa deve dotarsi di una dimensione esoterica che completi quella essoterica e parziale dei rituali canonici dell'Islam. L'adepto indubbiamente dovrà osservare e tener fede agli *arkan* ma da una prospettiva intima e profonda, non superficiale e dogmatica. Questi, durante il suo cammino sulla Via (*tariqa*), sperimenta una serie di stati spirituali che lo rendono il più simile possibile al Creatore ed elevano passo dopo passo il Sé ad un piano soprasensibile, puro e libero dalle passioni e dai desideri.

I Sufi distinguono questi stati spirituali attraverso i quali l'anima passa sulla Via in due classi differenti: le stazioni (*maqamat*) permanenti, e gli stati (*ahwal*) passeggeri. In poche parole il *maqam* è uno stadio spirituale ottenuto per mezzo dello sforzo personale e mistico, mentre lo *hal* dipende da Dio ed è transitorio.

Il cammino dell'anima verso Dio comunque risulta talmente complesso da non poter essere schematizzato e fissato per punti. Comprendere appieno il Sufismo significa farne realmente

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 35-36.

esperienza, vivere la Via sulla propria pelle per conoscere tutti gli stati e le stazioni, che non possono racchiudersi in un numero fisso.

È come se si dovesse descrivere il numero dei passi che debbono essere fatti per ascendere ad una montagna. L'inizio e la fine sono conosciuti, così come gli aspetti fondamentali del cammino da percorrere. Ma il numero preciso, i particolari di ogni passo dipendono dalla qualità dello scalatore nonché dal sentiero, dal suo inizio e dalla sua fine.<sup>27</sup>

In generale possiamo fare solo qualche cenno sulle tappe della Via: la prima è senza dubbio la conversione (*tauba*) intesa come consacrazione totale della propria vita a Dio e al suo servizio; poi abbiamo la *mugahada*, una lotta decisa e determinata per la vita mistica; la *khalwah*, letteralmente "solitudine"; il timore di Dio (*taqwa*); l'astensione dalle cose futili (*wara*); la rinuncia ai piaceri (*zuhud*); il silenzio (*samt*); la fede (*tawakkul*) e come tappa finale la soddisfazione (*rida*), considerata come ultima stazione e primo degli stati. Questa è quindi seguita da una serie di *hal*, tra i quali sono da segnalare la servitù (*ubudiya*), il ricordo (*dhikr*), la povertà (*faqr*), la purezza (*tasawwuf*), la gnosi (*ma'rifa*) e l'amore (*mahabba*). Stazioni e stati sono strettamente legati tra loro e finalizzati l'uno all'ottenimento dell'altro, ma non sono matematicamente o statisticamente determinabili. Più volte nel nostro percorso abbiamo incontrato ad esempio il *dhikr*, che per molti Ordini assume un'importanza primaria come prolungamento del pilastro della preghiera, espresso in forma di litania e di enunciazione corale dei Nomi Divini. Famoso è il *dhikr Allah*, col quale viene recitato migliaia di volte il nome di Dio affinché scaturisca da un punto più profondo della coscienza.

Tariqa materializes itself in the *dhikr* (recollection), whose regular practice leads the predestined *arif* to the state of *istighraq* (immersion) in God. *Dhikr*, therefore, forms the framework of the *tariqa*. [...] The early Sufis found in *dhikr* a means of excluding distractions and of drawing near to God, and it has come to mean a particular method of glorifying God by the constant repetition of His name, by rhythmic breathing either mentally (*dhikr kafi*) or aloud (*dhikr jahri*). *Dhikr*, the manuals tell us, is the 'pivot' of mysticism. Supreme importance is given to the Name and Words, for by means of their recital divine energy transfuses the reciter's being and changes him.<sup>28</sup>

Si potrebbe in questa sede annotare anche l'importanza che la musica ricopre nel Sufismo perché in grado di esercitare un'influenza sull'uomo e di suscitare in lui emozioni profonde, abbinando parole simboliche a movimenti ritmici. Come ausilio al ricordo vi è poi la

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>28</sup> J.S. Trimmingham, *op. cit.*, p. 194.

meditazione (*fikr*), altro aspetto fondamentale della Via, che riporta costantemente l'iniziato ai concetti di estinzione (*fana'*) e sussistenza (*baqa'*), importantissimi per i Sufi come spinta iniziale e monito costante durante il viaggio che li conduce verso la Verità.

Oltre a quanto già detto va precisato che la Via dei Sufi si basa anche e soprattutto su un movimento di interiorizzazione verso il Cuore, inteso come Intelletto, compiuto dall'uomo per sconfiggere le forze opposte che lo attraggono verso il mondo. In termini scientifici la Via svolge il ruolo della forza centripeta nei confronti di quella centrifuga, e lo fa ricorrendo al bilanciamento di due aspetti essenziali: la contrazione (*qabd*) e l'espansione (*bast*).

Lo sforzo iniziale mirante ad avviare un movimento interiorizzante è *qabd*; e il "sapore" di tale contrazione deve essere conservato al fine di controllare la reazione concomitante di *bast*, non tanto per diminuirne l'ampiezza quanto, al contrario, per evitare che divenga un ritorno ai limiti della mondanità. [...] Il simbolismo della potatura, che è pure un mezzo di purificazione, illustra particolarmente bene questo principio, giacché con la potatura, come fa il *qabd* per l'anima, si procede ad una diminuzione in vista di un accrescere, che supererà di molto la condizione esistente prima del sacrificio.<sup>29</sup>

Sarà quindi nello stato di espansione che il Sufi raggiungerà la sua maturità spirituale per diventare in ultima analisi l'Uomo Perfetto. Solo costui è in grado di conoscere e amare veramente Dio come principio creativo dell'universo, avendo preso coscienza di essere causa e motore della creazione, e avendo compiuto un viaggio a ritroso su sé stesso in quanto segno terreno dell'atto divino.

Ne concludiamo che vedere Dio al culmine della Via significa armonizzare il Sé con il cosmo attraverso il movimento che l'uomo compie verso il suo centro di emanazione, curiosamente ben rappresentato dalla danza roteante dei dervisci che raggiungono uno stato di felicità tale da contagiare chi vi assiste, quasi come controparte concreta del movimento astratto svolto da Dio nell'atto creativo. Lo stesso al-Ghazali, nel brano che segue, spiega il motivo per il quale ad alcuni movimenti rituali svolti col corpo corrispondono dei simbolismi evidenti.

The dancing is a reference to the circling of the spirit round the cycle of existing things on account of receiving the effects of the unveilings and revelations; and this is the state of the gnostic. The whirling is a reference to the spirit's standing with Allah in its inner nature (*sirr*) and being (*wujud*), the circling of its look and thought, and its penetrating the ranks of

---

<sup>29</sup> M. Lings, *Che cos'è il Sufismo*, Edizioni Mediterranee, 1978, Roma, p. 82.

existing things; and this is the state of the assured one. And his leaping up is a reference to his being drawn from the human station to the unitive station.<sup>30</sup>

Dopotutto cos'è l'uomo se non il ricordo di sé stesso?

## 2.4 Il Maestro

Anche nel Sufismo, da un certo momento in poi, prese piede la figura del maestro, inteso come anziano (*sheikh*) o come guida (*murad*), e posto a capo di un ristretto numero di discepoli iniziati alla *Tariqa*. In generale è cosa ovvia che seguire una qualsiasi via spirituale senza l'ausilio di un punto di riferimento come l'esempio di una guida sia quasi impossibile e, per quanto riguarda il Sufismo, è ineliminabile l'importanza che lo *sheikh* riveste nei confronti degli iniziati poiché svolge la funzione esoterica propria di Muhammad e rappresenta di conseguenza la teofania che si offre a chi vuole diventarne partecipe. Il maestro sufi deve verificare che lo sforzo compiuto dagli iniziati sia valido ed autentico al fine del loro percorso e deve fare quindi in modo che questo si incanali nella direzione giusta, quella che porta a Dio passando per la rinascita e la trasformazione del Sé. In ogni caso il maestro non può essere una persona qualunque ma deve necessariamente essere congiunto al Profeta, tramite la catena di trasmissione iniziatica (*silsilah*), e alla funzione iniziatica (*walayah*) della missione profetica. Non tutti coloro che percorrono la Via hanno i requisiti di maestri: bisogna essere scelti e investiti di grazia divina. Nessuno può quindi decidere autonomamente di diventare o definirsi maestro. La guida non è altro che una rappresentazione perenne di Muhammad e soltanto grazie al suo operato gli adepti possono proseguire sulla Via per liberarsi dal mondo materiale e procedere verso una vita rinnovata nello spirito.

L'uomo caduto invecchia, declina, muore, mentre l'uomo rigenerato spiritualmente vive una perenne primavera di giovinezza interiore, avendo egli bevuto alla fontana della vita eterna e avendo avuto accesso all'elisir dell'immortalità, anche se il suo corpo attraversa l'inverno dell'esistenza. Questo è il motivo per il quale il maestro, qualunque sia la sua età, ha la capacità di infondere la giovinezza nel discepolo. Contemplare il perfetto maestro significa raggiungere l'estasi e la gioia della primavera della vita, esserne separato significa sperimentare la tristezza della vecchiaia.<sup>31</sup>

Il tentativo di intraprendere la Via da soli si rivelerà vano e non porterà frutto, poiché è indispensabile, per poter vedere il cosmo nella sua dimensione reale e universale, il potere dello

---

<sup>30</sup> A. al-Ghazali, *Bawariq al-ilma*, edited and translated in J. Robson, *Tracts on Listening to Music*, London, 1938, pp. 99-100; citato in J.S. Trimingham, *op. cit.*, p. 195.

<sup>31</sup> S.H. Nasr, *op. cit.* p. 69.

*sheikh*. Egli è incarnazione della Verità e della grazia di Dio, ed è il mezzo tramite il quale l'uomo può raggiungere la cima della montagna che sta scalando.

Il legame che si stringe tra maestro e discepolo, quando quest'ultimo è ammesso alla *Tariqa*, è permanente e indistruttibile, poiché è in grado di sopravvivere anche alla sua morte fisica. È come se la morte del maestro non fosse rilevante all'opinione dell'adepto perché per lui rimane sempre presente e continua, come Muhammad, a rappresentare il modello a cui ispirarsi.

Non soltanto l'influsso dello *sheikh* è permanente, ma anche la sua luce irraggia dovunque. Ancorché egli sia distinto come personalità spirituale, interiormente si identifica con la luce che splende sulla terra e sul mare, che illumina tutte le cose agli occhi del discepolo che gli è intimamente legato. [...] Questa luce illumina il cuore del discepolo e lo tramuta da essere corruttibile e caduco in sostanza incorruttibile ed eterna.<sup>32</sup>

Il ruolo del maestro è qualcosa di molto delicato e può essere altrettanto pericoloso lasciarsi guidare da chi non ne ha i requisiti, lasciando all'anima la possibilità di essere esposta ad influssi negativi e addirittura demoniaci. Non è da escludere che la possibilità di aver trascurato questo aspetto abbia causato in parte il declino del Sufismo nel tempo.

Interessante è notare come nel mondo shi'ita, rivesta una funzione pari a quella del maestro la figura sospesa e misteriosa del Dodicesimo Imam, l'Imam nascosto, considerato come una sorta di maestro dei maestri. Attorno alla sua presenza si riuniscono i maestri sufi e i fedeli perché incarna l'intera catena di trasmissione iniziatica. Nella sua figura vi è un punto di incontro con il sunnismo poiché, trascendendo il tempo e lo spazio al pari di Muhammad e del maestro sufi, si incastra perfettamente nella funzione iniziatica dell'Islam.

## 2.5 Il messaggio del Sufismo oggi

Al termine del nostro *excursus* sulla storia e sulle caratteristiche salienti del Sufismo ci sorge spontanea una domanda: oggi ha ancora senso conoscere e studiare il Sufismo? Non c'è dubbio, la risposta è affermativa. Il messaggio del Sufismo, e più in generale quello di tutta la ricerca mistica, continua ad essere di un'attualità disarmante. La vita frenetica dell'uomo moderno lo ha alienato sempre più dalla sua dimensione umana, e in quanto uomo, dalla sua dimensione più interiore e spirituale. Ogni tipo di ricerca del sapere, nell'accezione socratica del termine, conferisce all'uomo un senso alternativo per la sua vita, che va ben oltre la banalità della materia e delle futili preoccupazioni quotidiane, ed è questo che vuole fare anche il Sufismo: invitare l'uomo a varcare il limite che il suo contesto di appartenenza gli pone innanzi. Superare noi

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 72.

stessi è superare anche tutto ciò che ci circonda. Essere uomo implica necessariamente il desiderio di trascendersi in qualche misura, e di dotarsi sempre e comunque di una spinta verso l'Assoluto. Basta guardarci intorno per comprendere quanto l'uomo abbia ancora bisogno di insegnamenti come quelli del Sufismo, nella sua natura più semplice ed elementare. L'uomo moderno è un cane che si morde la coda, che rincorre ideali svuotati e si affanna per ritagliarsi un angolo d'importanza nel mondo senza rendersi conto che la vita gli sfugge di mano, gli scorre tra le dita senza il benché minimo controllo. Abbiamo bisogno di sentirci padroni di noi stessi ma ci accontentiamo dell'illusione del controllo che ci danno denaro, droghe, alcool e potere. L'uomo moderno ha perso il valore del tempo ed è disorientato nel cosmo, avendo smarrito ogni punto di riferimento valido per ricongiungere l'inizio alla fine, la nascita alla morte, vanificando tutto quello che c'è nel mezzo: la vita. Ormai sappiamo benissimo che i nostri miti sono dei falsi, che le cose a cui diamo importanza non sono altro che un imbroglio e che le opinioni spesso soppiantano le certezze e la Verità. I social hanno sostituito l'intimità, e vogliamo che le cose vadano per questo verso. Ci crediamo liberi ma sappiamo di essere dipendenti da un'infinità di sciocchezze. Siamo soffocati e ne siamo consenzienti, perché oggi è più facile fingere e nascondersi nei piaceri del materialismo piuttosto che uscire allo scoperto e mettersi in discussione spingendosi di là del velo. Il Sufismo ha ancora tanto da dire a chi nel proprio cuore sente vivo il richiamo di qualcosa che va oltre la materia e basta meditare solo pochi attimi su quanto ci realmente ci appartiene per apprendere in che misura la mistica possa essere determinante ancora oggi. Un uomo che si accontenta della sua dimensione terrena rischia di decadere in un limbo da cui non può più fuoruscire.

La ricerca mistica è perenne perché si trova nella natura delle cose, e la società umana è sana nella misura in cui tale ricerca è stata riconosciuta quale elemento basilare nella vita della comunità. Quando una collettività, o una società, non riconosce più questo profondo anelito e quando è sempre più limitato il numero di coloro che seguono la vocazione alla via mistica, la collettività stessa crolla per il peso della sua struttura o viene distrutta da malattie psichiche che essa non è in grado di curare per il semplice fatto di aver negato ai suoi membri l'unico cibo spirituale che può saziare l'anima. Alcuni uomini continueranno ancora a cercare e a seguire la via mistica, ma la società alla quale appartengono non sarà più capace di trarre totale beneficio dalla presenza illuminante di coloro che, appunto per il fatto di cercare quanto è sovrumano, permettono ai loro simili di rimanere almeno al livello umano, e provvedono la società stessa degli unici veri criteri di valutazione della sua importanza e del suo valore. Se anche nei periodi più cupi di eclisse dello spirito vi sono sempre uomini dotati di una natura spirituale e contemplativa, ciò accade precisamente perché l'economia della

collettività umana ha bisogno della loro esistenza. Una società totalmente priva di uomini contemplativi cesserebbe semplicemente di esistere.<sup>33</sup>

M. Lings (1978) ammette che, sebbene sia vero che sono sempre meno gli uomini capaci di beneficiare degli insegnamenti del Sufismo, certamente esso continua ad essere per l'uomo uno strumento di reintegrazione nella sua Origine divina.

Anche secondo A.J. Arberry (1986) la dottrina e la Via sufi, elaborata e vissuta dai grandi maestri, non è affatto inadeguata ai bisogni dell'uomo moderno e di quello futuro, e non è inutile rivolgersi ad un lontano passato cercando di riscoprire quelle verità vitali che fecero del Sufismo un movimento così influente e benefico, e di rintracciare un modello di pensiero e di comportamento adatto a chi desidera ristabilire i valori morali e spirituali di quest'epoca oscura e minacciosa.

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 27.

## 3 Rabi'a al-'Adawiyya

### 3.1 L'esperienza individuale come sintesi dell'eterogeneità del Sufismo

Così come il Sufi, iniziato alla *Tariqa*, percorre un cammino di interiorizzazione verso il proprio cuore, verso la propria anima, allo stesso modo noi abbiamo cercato, nel corso di questo viaggio, di approssimarci al nucleo della mistica islamica. Siamo partiti da un quadro ampio e generale sulla mistica per renderci conto che comprendere il Sufismo significa scavare a fondo di esso e non limitarsi all'osservazione superficiale del fenomeno. Uno sguardo d'insieme sulla mistica e le sue sfaccettature ci ha indirizzato verso le caratteristiche più intime e profonde del Sufismo, verso la sua dottrina e i suoi aspetti prettamente metafisici, ma la sua storia ci dice inequivocabilmente che tutto ciò non è ancora sufficiente per rendere l'idea di questo complesso ed inorganico movimento spirituale. Il contributo dato nei secoli dai grandi maestri, ma anche più semplicemente quello degli adepti meno noti, che in un modo o nell'altro hanno certamente favorito la stratificazione di pensieri e pratiche sufiche, è talmente vasto da essere al contempo inafferrabile in così poche pagine (probabilmente lo è a prescindere dal numero delle pagine). Assimilarlo appieno con la mente è possibile solo e soltanto se, con sforzo di intelletto, si riesce ad "abbracciare" per intero l'opera di ogni singolo Sufi, la sua esperienza individuale e personale, la sua vicenda e la sua testimonianza, sintesi perfetta dell'immenso apporto del Sufismo. Abbiamo visto più volte che quest'ultimo, in virtù della sua natura e della sua originalità, non si può ridurre ad un insieme di atti esteriori ma dev'essere considerato sempre alla luce delle esperienze vissute da chi il Sufismo fondamentalmente lo ha creato, i Sufi. Dal generale al particolare, dunque. Dalla mistica in senso ampio alla vicenda individuale dell'iniziato, passando, scalino dopo scalino, per una via, che nel nostro caso è "La Via".

Da un quadro storico generale, necessario per suggerire elementi di accostamento al fenomeno, occorre passare ad uno studio specifico, personalizzato di ognuno dei sufi, al fine di avere una conoscenza "specialistica" delle modalità singolari e personali di questa esperienza che è per natura soggettiva.<sup>34</sup>

O ancora,

Finalmente l'esperienza mistica, essendo qualcosa d'essenzialmente personale, non può essere interpretata se non alla luce della vita del mistico stesso, all'infuori di quella che può

---

<sup>34</sup> G. Rizzardi, *op. cit.*, p. 114.

essere la sua espressione verbale. È necessario conoscere dettagliatamente il comportamento dell'autore studiato durante la sua vita, il suo atteggiamento nei riguardi del prossimo, la sua testimonianza di fronte alla morte.<sup>35</sup>

Cercheremo quindi, in ultima analisi, di conseguire tale obiettivo prendendo in esame la vita e la particolarità di una straordinaria figura già emersa dalle trattazioni precedenti: Rabi'a al-Adawiyya.

### 3.2 Vita e detti di Rabi'a

Prima di indagare la vicenda personale di Rabi'a è bene precisare che purtroppo non vi sono scritti biografici che la riguardano prodotti durante gli anni in cui visse e che quindi molti studiosi, tra cui M. Smith (1994)<sup>36</sup>, hanno potuto raccogliere gli episodi di cui è protagonista quasi esclusivamente sulla base di un testo in particolare, *Tadhkirat al-awliya (Memorial of the Saints)* di al-Din 'Attār, di quattrocento anni circa più tardo del periodo in questione. Molti dei suoi racconti hanno le caratteristiche tipiche del genere agiografico, ma nonostante le leggende accumulate attorno al nome di Rabi'a spesse volte non corrispondano a fatti storici, ci danno comunque un'idea della sua personalità e ci mostrano l'importanza dell'influenza che esercitò nei confronti dei suoi contemporanei, nonché dei posteri.

Rabi'a nacque probabilmente nel 717<sup>37</sup> a Basra (Bassora), dove passò gran parte della sua vita. È in dubbio la questione della sua provenienza sociale poiché dalle parole di 'Attār sembra sia nata da una famiglia povera, mentre studi recenti hanno ipotizzato il contrario. Il suo nome indica il fatto che fosse l'ultima di quattro figlie ("la Quarta").

Diversi racconti, contenuti nell'opera di 'Attār, ci riportano episodi miracolosi accaduti nella notte in cui venne al mondo. Sembra che alla sua nascita in casa mancassero l'olio per la lanterna e dei panni in cui avvolgerne il corpo, cosicché il padre uscì per rimediare al problema facendo però ritorno senza alcun esito e cadendo in un sonno profondo dato dalla disperazione. In sogno gli apparve Muhammad, che con semplici parole gli annunciò che la figlia sarebbe diventata una santa di grande importanza e che quindi poteva sentirsi libero di chiedere in suo nome come risarcimento all'*Amir* di Basra, che non aveva pregato a sufficienza, quattrocento dinari (pare che il padre di Rabi'a avesse fatto in passato un voto che non gli permetteva di chiedere alcun aiuto, già in linea con il principio sufi dell'autosufficienza). L'*Amir* rispose alla richiesta concedendo addirittura quasi duemila dinari, estasiato e felice di essere nei pensieri

---

<sup>35</sup> G.C. Anawati – L. Gardet, *op. cit.*, p. 9.

<sup>36</sup> M. Smith, *The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oneworld Publications, Oxford, 1994.

<sup>37</sup> Cfr. Massignon, *Lexique Technique*, p.193, nota 5; citato in M. Smith, *op. cit.*, p. 22.

del Profeta. Dopo questi primi eventi di buon auspicio la famiglia di Rabi'a però cadde in sventura: la giovane mistica rimase orfana di padre e madre, e le sue tre sorelle sparirono in seguito ad una tremenda carestia. Da questo momento in poi la vita di Rabi'a si fece più complicata. Fu catturata da un uomo che la vendette come schiava per sei *dhirams*, e iniziò a lavorare faticosamente. Quando uno straniero tentò di avvicinarsi a lei riuscì a mettersi in fuga slogandosi un polso. Mise la sua testa nella sabbia e cominciò a pregare Dio finché non sentì la sua voce invitarla a non disperare e a rimanergli vicino per godere del Paradiso. Queste parole cambiarono la vita di Rabi'a, che scelse di tornare a casa dal suo padrone dove ricominciò a svolgere le sue mansioni di serva. Quando un giorno il padrone la vide pregare notò un'aureola (*sakina*) sospesa sulla sua testa luminosa al punto da irraggiare l'intera casa e, spaventato, le parlò e la liberò. Rabi'a lasciò quindi quel posto per iniziare a viaggiare nel deserto e, successivamente, ottenuta una piccola cella in cui vivere si dedicò all'attività di adorazione. Da un altro resoconto emerge che divenne anche suonatrice di flauto, ancora una volta però nello stato di schiavitù, per poi convertirsi definitivamente e costruirsi un rifugio dove abitò e si impegnò ad osservare la fede in Dio con pietà e devozione. Altri episodi prodigiosi sono noti sul suo conto, come ad esempio quello che la vede protagonista di una traversata del deserto per giungere a Mecca in osservanza del pellegrinaggio. La leggenda in questione narra che il suo asino morì durante il tragitto e lei rifiutò ogni aiuto offerto dai passanti, pienamente fiduciosa in Dio. Dopo le sue insistenti preghiere l'asino tornò miracolosamente in vita per continuare il suo cammino. Come per i santi cristiani, così per i "santi" Musulmani, non bisogna trascurare quest'aspetto di natura agiografica ma comunque di grande spessore e rilevanza: il miracolo (*karamat*).

I Sufi tendevano a dare poco valore agli eventi miracolosi che infatti, non appena presero il sopravvento sulla spiritualità più intima, decretarono l'inizio del declino del Sufismo stesso e dei suoi nobili intenti. Sono tanti i racconti che ritraggono Rabi'a nelle vesti della santa in grado di fare miracoli, e un altro in particolare è di notevole interesse: sempre 'Attār ci racconta che un giorno Rabi'a si recò alla montagna più vicina a Basra per pregare, e un gruppo di animali le si riunì attorno. Sul posto soggiunse Hasan al-Basri, uno degli amici più cari della mistica, che osservava la scena con stupore. Non appena gli animali si accorsero di lui fuggirono e lasciarono Rabi'a da sola. Hasan le chiese come mai fossero in confidenza con lei ma allo stesso tempo spaventati da lui. Rabi'a gli chiese cosa aveva mangiato prima di recarsi lì e Hasan rivelò di aver mangiato cipolla fritta nel grasso. Rabi'a concluse dicendo che non avrebbero potuto non fuggire da lui, essendosi cibato del loro grasso. Ancora una volta sembrano affiorare piccoli segni di congiunzione col Cristianesimo, ed in particolare con l'esperienza di S. Francesco, o

col Buddhismo e con le leggende sul Buddha, nelle quali trovano particolare importanza gli animali e la natura, e il contatto che gli uomini pii riescono a stabilire con essi.

Detto ciò è necessario precisare che la stessa Rabi'a disconosceva questo genere di poteri e si rifiutava di accettare per sé stessa la reputazione di santa capace di gesta prodigiose.

È evidente, come già detto in precedenza, che la maggior parte di questi racconti non sono altro che leggende agiografiche e che non sono certamente attendibili dal punto di vista storico, nonché ricchi di probabili anacronismi (probabilmente Hasan non incontrò mai Rabi'a poiché morì nel 728, quando lei era ancora una ragazzina). Questi però ci sottolineano come l'alone di mistero che si sviluppò attorno alla figura di Rabi'a fosse dovuto alla sua straordinaria capacità di staccarsi dal mondo e dalle sue distrazioni, di essere diversa nella semplicità e di saper fare della sua vita un esempio di rinuncia all'insegna del servizio di Dio. L'intenzione dei biografi è da ricondurre alla volontà di dimostrare concretamente quanto questa donna fosse vicina a Dio, quanto e come lei avvertisse la sua prossimità e la sua grazia.

Le prime tracce della vita di Rabi'a non sono dunque che i primi passi sulla Via del Sufismo.

Con il passare degli anni si riunì attorno alla sua figura un numero considerevole di discepoli, attratti dalla sua predicazione e accolti dai suoi consigli e dalle sue preghiere. Il rifugio di Rabi'a divenne a mano a mano una sorta di monastero, un piccolo *ribat*, e insieme a lei molti asceti osservavano i loro culti sia di giorno che di notte. È evidente che in questo clima Rabi'a non poté non stabilire rapporti costanti con altri mistici, anche perché Basra all'epoca era un fiorente centro spirituale per il Sufismo, ed è proprio in qui che ricevette numerose proposte di matrimonio, tutte rifiutate in virtù della sua scelta di celibato. Pare che ciò le fece dichiarare che

il contratto di matrimonio è per coloro che possiedono un'esistenza fenomenica; ma nel mio caso quest'esistenza non c'è, perché ho cessato di esistere ed ho superato il mio io. Esisto in Dio e sono interamente Sua, vivo all'ombra del Suo comando: la mia mano va chiesta a Lui, non a me.<sup>38</sup>

Si può quindi avanzare l'osservazione che questo modo di vedere il matrimonio è praticamente lo stesso delle monache cristiane e che i parallelismi tra monachesimo e Sufismo sono diffusi fino alla radice di questi due movimenti spirituali, diversi quanto simili.

M. Smith (1994) fa un elenco molto dettagliato di tutti gli asceti coi quali Rabi'a entrò in contatto e analizza in particolare l'influenza che questi esercitarono su di lei e viceversa, soprattutto nell'ambito della dottrina. Questa cosa mette in risalto un concetto per nulla

---

<sup>38</sup> 'Attār, *Tadhkirat al-awliya*, I, 66; citato in A.J. Arberry, *op. cit.* pp. 33-34.

scontato, probabilmente a quel tempo accettato in condivisione anche da tutti gli altri maestri sufi: Rabi'a era una donna carismatica a tal punto da catalizzare l'attività devozionale attorno alla sua persona e, grazie al suo contributo intellettuale e spirituale, si mise al pari di molti asceti e mistici uomini. L'uguaglianza e la parità tra sessi, all'interno del Sufismo e quindi dell'Islam, era una cosa comunemente accettata già nell'VIII secolo, ancora durante la prima fase di diffusione del credo musulmano.

Rabi'a al-'Adawiyya associated on equal terms with the Sufi leaders of her day, and her biographers, despite the Oriental preference for the male sex and belief in its essential superiority, are prepared to grant to Rabi'a a position of equality with, even of pre-eminence above her contemporaries, including those who were accepted as leaders of thought and revered teachers of the Sufi doctrine.<sup>39</sup>

Sul tema si potrebbero compilare interi volumi ma in questo frangente ci limitiamo a citare queste parole:

In verità i dati a Dio e le date a Dio, i credenti e le credenti, i devoti e le devote, i sinceri e le sincere, i pazienti e le pazienti, gli umili e le umili, i donatori d'elemosine e le donatrici, i digiunanti e le digiunanti, i casti e le caste, gli oranti spesso e le oranti, a tutti Iddio ha preparato perdono e mercede immensa.<sup>40</sup>

Corano, XXXIII, 35.

Uomo e donna sono posti sullo stesso piano al cospetto di Dio, e nel caso di Rabi'a questo concetto viene attuato nella quotidianità del suo tempo, decostruendo ogni preconcetto, ogni pregiudizio o sovrastruttura mentale. Così, anche il Sufismo dice: "Nell'unione dell'anima con Dio, sono una cosa sola io e Tu, amante e Amato. Come potrebbero dunque sopravvivere le categorie di uomo e donna?"<sup>41</sup>

Il cammino di Rabi'a lungo la *Tariqa* proseguiva per via spontanea e naturale attraverso i sentieri di povertà e abnegazione, e con decisione puntava alla vetta. Il suo interesse era rivolto esclusivamente a Dio, in maniera assoluta e disinteressata, e rimettersi totalmente al Suo servizio significava tutto per lei. Anche di fronte alla malattia e al dolore si mostrò impassibile ed inflessibile, convinta che anche le sventure fossero da accettare così come la felicità, perché ugualmente frutto del volere di Dio, giuste dunque in quanto tali. Quando qualcuno le fece visita durante un periodo di malattia e le chiese le cause del suo male lei rispose:

---

<sup>39</sup> M. Smith, *op. cit.*, p. 37.

<sup>40</sup> *Il Corano*, (a cura di) A. Bausani, BUR, Milano, 2016, p. 309.

<sup>41</sup> AA. VV. *Vite e detti di santi musulmani*, (a cura di) V. Vacca, TEA, Firenze, 1988, p. 103.

Non vedo motivo del mio malessere altro che questo: mi è stato mostrato il Paradiso ed io l'ho desiderato ardentemente nel mio cuore. Penso che il Signore si sia ingelosito di me e mi abbia voluto rimproverare: solo Lui mi può rendere felice.<sup>42</sup>

La sua preghiera si fece sempre più assidua e costante, con lunghe sessioni notturne e visioni del Profeta, che le appariva in sogno, riportate da parecchi dei suoi biografi.

Rabi'a used to pray all night, and when the day dawned she allowed herself a light sleep in her place of prayer, until the dawn tinged the sky with gold, and I used to hear her say, when she sprang up in fear from the sleep, "O soul how long wilt thou sleep and how often wilt thou take? Soon wilt thou sleep a sleep from which thou shalt not wake again until the trumpet call of the Day of Resurrection."<sup>43</sup>

‘Attār invece ci riporta diversi esempi delle sue splendide preghiere, mostrandoci come queste non siano mai lamento, supplica o richiesta di qualcosa, ma semplice comunione con la divinità, conversazione amorevole con un Dio a lei molto più vicino di quanto si riesca ad immaginare.

Ho posto Te nel mio cuore come il mio confidente,  
e ho lasciato il mio corpo  
con i miei interlocutori.  
Il mio corpo sta in familiarità con chi mi parla,  
ma l'Amato del mio cuore è, nel mio intimo,  
il mio confidente.<sup>44</sup>

Oppure,

O mio Dio! Tutto il bene che hai decretato per me in questo mondo donalo ai tuoi nemici.  
Tutto quello che hai preparato per me in Paradiso donalo ai tuoi amici. Io invece non cerco che Te solo.<sup>45</sup>

Di poesie e preghiere attribuibili a Rabi'a ve ne sono diverse e andando avanti nella trattazione ne incontreremo altre. Fin qui però ci interessa notare soprattutto quanto lei fosse in intimità con Dio anche semplicemente attraverso le parole. Dio è per la santa Amato, Amico e confidente. È l'unica cosa che conta e che le permette di trascendere il mondo.

---

<sup>42</sup> Kalabadhi, *Kitab al-Ta'arruf*, tr. di A.J. Arberry, Cambridge, 1935, p. 159; citato in A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 34.

<sup>43</sup> Ibn Khallikan, *Wafayat*, I, p. 34, No. 230; citato in M. Smith, *op. cit.*, p. 48

<sup>44</sup> G. Scattolin, *op. cit.*, p. 55.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 58.

O Dio, la mia unica occupazione e tutti i miei desideri di questo mondo, di tutte le cose terrene, sono ricordare Te, e nel mondo che verrà, di tutte le cose del mondo che verrà, è incontrare Te.<sup>46</sup>

Rabi'a, come molti altri mistici, visse fino ad età avanzata e raggiunse quasi i novant'anni. Molti di coloro che scrissero di lei la conobbero proprio nell'ultima fase della sua vita, quella della vecchiaia, quando il suo corpo era ormai debole e fragile, ma la sua fede sempre più salda nell'anima forte ed incrollabile. L'approssimarsi della morte la rese particolarmente sensibile al tema dell'Inferno e del fuoco infernale. Alcuni racconti ci dicono di come al solo sentir nominare le fiamme perdesse addirittura conoscenza. Suo forte tormento di questi ultimi anni fu il desiderio insaziabile dell'eterna visione di Dio. Questo costante tipo di meditazione fu tipico d'altronde dei primi Sufi, e si tramutava in lotta decisa al peccato al fine di evitare la separazione da Dio. Nonostante la sensazione di timore pervadesse la Rabi'a degli ultimi anni questa fu in grado di prendere consapevolezza che la morte rappresentasse comunque un'occasione di unione eterna col Signore, solo parzialmente sperimentata in vita, e queste sue parole testimoniano come fosse ferma nelle sue convinzioni e colma del sapere concesso dalla fede:

O Dio! Se Ti adoro per paura dell'Inferno, bruciami nell'Inferno; se Ti adoro nella speranza del Paradiso, escludimi dal Paradiso; ma se Ti adoro per amor Tuo, allora non mi rifiutare la Tua eterna Bellezza!<sup>47</sup>

Inoltre,

Si racconta che un giorno un gruppo di giovani videro Rabi'a correre per le strade di Bagdad portando in una mano del fuoco e nell'altra dell'acqua. Le chiesero: "O donna! Dove stai andando?". Rispose: "Sto andando in cielo per gettare il fuoco in Paradiso e per versare l'acqua all'Inferno, in modo che nessuno dei due rimanga. Allora sarà manifesto il mio scopo: che i fedeli guardino a Dio senza speranza né paura. Poiché, se non ci fosse la speranza del Paradiso o la paura dell'Inferno, forse che non adorerebbero Lui solo, il Reale, e non obbedirebbero ai suoi ordini?"<sup>48</sup>

Nel suo testo, M. Smith (1994) paragona Rabi'a a S. Caterina di Genova poiché entrambe avvertirono la sensazione di bruciare e consumarsi nel fuoco ardente dell'amore verso Dio. La paura e il timore divenivano così estasi pura, contemplazione ed elevazione.

---

<sup>46</sup> Attār, *op. cit.*, p. 59; citato in C. Hillenbrand, *op. cit.*, p. 219.

<sup>47</sup> R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914, p. 115; tr. di V. Vezzani, *I Mistici dell'Islam*, Bocca, Torino, 1925, p. 112; citato in A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 34.

<sup>48</sup> G. Scattolin, *op. cit.*, p. 58.

To Rabi'a her Lord was "the One God Who is the Fire of the Pain and the Light of Joy to souls, according as they resist Him or will Him, either here or after". In Rabi'a "the fire of her all-conquering love" demanded "eternal union with an eternal flame", and the mention of death made her tremble, not with apprehension, but with infinite joy.<sup>49</sup>

Molti altri asceti e altre tradizioni religiose ricorrono al simbolo del fuoco per cercare di rendere minimamente l'idea di cosa possa significare la prossimità di Dio. Nel caso di Rabi'a, a tener vive le fiamme è proprio il suo Amore incondizionato per la divinità, che l'ha resa la "madre" del Sufismo, avendo introdotto nel cuore della dottrina sufi quella dell'Amore, che vedremo nel prossimo paragrafo.

Rabi'a al-'Adawiyya morì nell'801 e fu sepolta a Basra, ma la sua morte fisica non è stata in grado di intaccare la sua memoria, ed è riuscita nel suo intento: è diventata eterna e la sua vita resta un segno indelebile nel nucleo delle esperienze mistiche, un esempio incontrovertibile di rinuncia al mondo, di sacrificio del Sé per un bene più grande. La sua testimonianza fluisce dal momento in cui venne al mondo fino a quello in cui lo lasciò, e ancora oggi rappresenta un porto sicuro cui ancorarsi nella tempesta. Rabi'a è senza dubbio uno dei pilastri del Sufismo e della mistica in senso più ampio, nonché della storia del mondo. I suoi scritti risplendono di un'attualità disarmante e nella sua esperienza risiede l'intero patrimonio degli insegnamenti sufi. La spiritualità di questa donna straordinaria si è distinta tanto da diventare un *unicum* in grado di ispirare le generazioni successive a tal punto da essere paragonata alla Vergine Maria.

### **3.3 L'Amore e il rapporto "erotico" con la divinità**

L'esperienza spirituale di Rabi'a sembra polarizzarsi essenzialmente tutta attorno ad un unico punto: l'Amore per Dio fine a sé stesso. E poiché Dio è Assoluto, di conseguenza questo Amore non può che essere assoluto. È un tipo d'amore fondamentalmente esclusivo, poiché comporta una serie di rinunce: ricchezza, matrimonio, amicizie e la realtà materiale in generale, sono ostacoli di fronte all'autenticità e alla purezza di tale amore. In tutto ciò consiste la già citata dottrina dell'Amore, quella in grado di spingere Rabi'a a scrivere versi di straordinaria potenza emotiva:

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.

---

<sup>49</sup> M. Smith, *op. cit.*, p. 63.

Nessuna lode a me per l'uno e per l'altro, a Te la lode per ambedue.<sup>50</sup>

Tale amore comporta l'abbandono di tutti e di tutto nel desiderio di una vita unicamente dedicata a Dio solo. Unica richiesta, certamente non di carattere materiale, avanzata da Rabi'a durante la sua vita e la sua esperienza mistica è quella di lacerare il velo che impedisce all'uomo di vedere Dio. La sete di questa visione le fa soffrire tremendamente la transitorietà della vita. Il suo messaggio va ben oltre quello del *Corano* e degli *ahadith* e ciò le ha permesso di essere identificata come vera prima espressione dell'Amore per Dio, nonostante altri prima di lei avessero già compreso l'importanza della relazione Uomo-Dio. Il rapporto che Rabi'a stabilisce con la divinità valica nettamente i limiti di spazio e tempo, i limiti naturali del mondo, e si pone ad un livello più elevato, comportando un coinvolgimento esoterico dell'intelletto. Alla dottrina sufi dell'Uomo perfetto non può che corrispondere analogicamente quella dell'Amore perfetto, che esclude, come abbiamo visto in precedenza, anche il solo pensiero della ricompensa o del castigo. Paura e Speranza, all'interno di questi insegnamenti, possono anche trovare spazio come costituenti primi della fede, con la necessità però che ad un certo punto maturino e si trasformino in travolgente trasporto "erotico" disinteressato. Niente può appagare tale passione ardente se non la visione dell'Amato. È proprio in questa visione che Rabi'a può stabilire il contatto e l'unione con Dio, in sintonia col concetto del *tawhid*, tutto racchiuso nella prima parte della *shahada*.

“Mi rifugio in Te solo...”; questa è l'invocazione coranica che ha fatto sorgere in lei tale amore assoluto. “Non c'è Dio se non il Dio unico (Allah)” diviene in Rabi'a: “Non c'è Amato se non Dio solo”.<sup>51</sup>

Al termine di questo viaggio Uomo e Dio sono una cosa sola, perfettamente armonizzati con il resto del cosmo. Conoscere e svelare il mistero di Dio, realizzare la gnosi, significa dunque riavvolgere idealmente il nastro della Storia e riportarsi indietro alla propria singolarità, all'Uno da cui tutto è scaturito, e per Rabi'a significa farlo proprio tramite la dottrina dell'Amore. Il servo diviene puro strumento nelle mani del suo Signore, che opera tutto in lui, una volta che si è annullato completamente nel suo amore, lo stesso amore (*hubb*) che è causa prima ed ultima della scintilla e del moto creativo.

Dio, nelle profondità della sua essenza, desidera essere conosciuto, non può rimanere nascosto, ha urgenza di parteciparsi ad altri: intuizione dalle implicanze sbalorditive. Al-Hallaj esclamerà estasiato: “In Dio l'essenza della sua essenza è l'amore”. Se tale è l'essenza

---

<sup>50</sup> AA. VV., *op. cit.*, (a cura di) V. Vacca, p. 106.

<sup>51</sup> G. Scattolin, *op. cit.*, p. 60.

di Dio, tale pure dovrà essere l'essenza dell'uomo, fatto a sua immagine. Il cammino sufi deve essere dall'inizio alla fine un cammino di amore.<sup>52</sup>

### 3.4 Il ruolo della donna nella spiritualità islamica

Since the beginning of consciousness, human beings, both female and male, have walked the path of return, of recognition and re-union with the Source of Being. Though in this world of duality we may find ourselves in different forms, ultimately, within Truth, there is no male or female, only Being. Within the Sufi traditions, the recognition of this truth has made possible the spiritual maturation of women in a way that has not always been possible in the West.

From the earliest days onward, women have played an important role in the development of Sufism, which is classically understood to have begun with the Prophet Muhammad.<sup>53</sup>

Il ruolo della donna nell'Islam è oggetto di studi da anni e ancora oggi sono vivi i dibattiti al riguardo, ognuno mosso da prospettive differenti. Alla luce di tutto ciò una cosa resta comunque certa: la donna, così come l'uomo, ha ricoperto un ruolo di fondamentale importanza per lo sviluppo storico dell'Islam e, più precisamente nell'ambito delle nostre valutazioni, del Sufismo.

Sul tema purtroppo si sono accumulati stereotipi negativi, sicuramente favoriti da alcune linee interpretative più "letteraliste" che "analogiche", lontane dalla realtà descritta dai testi, e a farne le spese è la comunità islamica tutta.

Anche in questo è la Storia a venirci incontro, riportandoci alla luce cose sepolte dalla memoria per far spazio evidentemente a soluzioni semplici ma tremendamente distanti dal cuore del credo musulmano. Le comunità pagane, pre-islamiche, dell'Arabia antica avevano una struttura sociale di carattere matriarcale, al contrario di quanto si possa credere. Già questo ci indica quanto possa essere stata importante la donna per l'organizzazione tribale delle famiglie, e di quali diritti potesse giovare già in tempi antichi.

Under this system, the wife received her husband into her tent, the children belonged to her and were reckoned as members of her tribe, while she had the right to dismiss her husband at her pleasure. This is not to say that the Arab woman was absolutely free, but control was vested, not in the husband, but in her own male relatives, and the head of the family was not the father, but the mother's brother, and it is reasonable to suppose that such a system would give far more extensive rights to the woman [...] than the Islamic type of marriage.

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>53</sup> C.A. Helminski, *Woman and Sufism*, in Id. (a cura di), *Women of Sufism: A Hidden Treasure, Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars and Saints*, Shambhala Publications, 2003, p. 1.

Ovviamente questo stato di cose si protrasse fino al tempo di Muhammad e almeno durante i primi due secoli dalla nascita dell' Islam. Basta osservare il rapporto che il Profeta stesso ebbe con la moglie Khadija, e il ruolo che questa ricoprì per la sua vita. Lo sostenne nel momento del bisogno, quando tutto sembrava crollargli addosso, quando nessuno voleva dare ascolto alle sue prime predicazioni, quando chiunque altro lo avrebbe probabilmente abbandonato credendolo un folle, date le sue visioni e i febbricitanti momenti rivelativi. Khadija fu una donna indipendente di pensiero e reddito, e fu lei a chiedere a Muhammad di sposarlo. È molto probabile che se non ci fosse stata Khadija oggi non avremmo motivo di parlare di tutto questo. Al pari di Khadija possiamo annoverare un'altra figura femminile chiave per l' Islam: Fatima, figlia del Profeta. Anche quest'ultima occupa una posizione speciale nella devozione musulmana. La tradizione la ritrae come "La Luminosa" (potremmo addirittura ipotizzare una sua connessione con il simbolo dell'illuminazione mistica data dall'esperienza del divino), figlia, moglie e madre amorevole. Come riporta C. Hillenbrand (2016), si occupò anch'essa del padre e del marito 'Ali dopo la battaglia di Uhud, e divenne nota come "madre degli imam" poiché diede alla luce Hasan e Husayn, figure di estremo rilievo nella devozione sciita. La dinastia dei Fatimidi (909-1171) la onorò assumendone il suo nome. Sia Khadija che Fatima dimostrano dunque alle donne musulmane di ogni epoca che anche la donna può e deve dare un proprio contributo all' Islam, perché la spiritualità non comporta distinzioni alcune e non è prerogativa di nessuno in particolare. Anche 'Aisha, ultima moglie del Profeta, ebbe un peso non indifferente nell'economia dello sviluppo storico dell' Islam, soprattutto per l'apporto che diede guidando il movimento di opposizione contro 'Ali, e suscitando la famosa battaglia del Cammello.

M. Smith (1994) parla di numerosissimi cronisti e storiografi che raccolsero racconti sulla posizione delle donne nell' Arabia pre-islamica ma anche sulle gesta eroiche che altre condussero in battaglia.

In generale comunque la donna musulmana del periodo medievale si occupò di cose diversissime, dalle udienze alla firma dei decreti, dalla guida degli eserciti al lavoro come scrivane, calligrafe e bibliotecarie. Nessuna donna fu comunque mai califfo, e quelle che appartennero alle famiglie reali esercitarono anche una buona dose di potere nel governo dello Stato, sempre però come reggenti dei propri figli. L'altra faccia della medaglia vide invece le più povere spesso condannate alla schiavitù.

L'esempio di Rabi'a, alla luce di quanto appena detto, è lampante. Il fatto che alcuni racconti ci dicano di come abbia addirittura attraversato il deserto da sola per osservare l'*arkan* del pellegrinaggio ci dimostra quanto fosse forte di spirito, quanto fosse libera ed indipendente di

esercitare la propria fede. All'interno del Sufismo non fu certamente l'unica donna a svolgere una funzione di grande importanza. Ibn 'Arabi ad esempio nei suoi scritti racconta di aver passato molto del suo tempo a formarsi al cospetto di due donne anziane che ebbero una profonda influenza sul suo pensiero, Shams di Marchena e Fatima di Cordoba. Tra i grandi maestri anche Abu Yazid di Bistam riporta di aver incontrato nel deserto una vecchia donna che lo indirizzò lungo il cammino ascetico.

In una poesia di Rumi del XIII secolo compare invece un Beduino affiancato dalla figura della moglie, importante perché dipinta dal poeta come donna dallo spirito indipendente e libera di esprimersi e addirittura di esercitare il proprio dominio (in senso strettamente allegorico) sul marito.

If he (the husband) be Rustam, son of Zal or grater  
Than Hamza, he is yet as a captive under the  
Authority of his old woman.  
Even though outwardly you dominate your wife, yet  
Inwardly you are dominated (by her).<sup>54</sup>

È evidente che la maggior parte delle donne fin qui descritte non furono affatto recluso come schiave, o se lo sono state (come nel caso di Rabi'a) hanno avuto comunque l'occasione di liberarsi, esattamente come poteva accadere agli uomini. Queste donne, oltre ad aver ispirato la fede, la spiritualità, la vocazione letteraria di moltissimi autori e asceti, hanno letteralmente segnato il percorso storico del Sufismo e dell'Islam. Quelle che vissero in particolare nell'alone di santità e che praticarono la vita monastica ebbero inoltre l'occasione di migliorare la propria posizione, in virtù del loro zelo religioso, dei loro insegnamenti, raggiungendo ranghi più elevati anche di molti uomini nella vita spirituale. Il celibato permise loro di incrementare la loro funzione sociale, guadagnando libertà ed indipendenza nell'esercizio della fede. Sorsero svariati conventi Sufi femminili, dei quali i più importanti si distinsero a Mecca, ma molte donne furono accolte anche nei comuni Ordini già visti nel II capitolo.

Whether we choose celibacy or committed partnership, whether we are female or male, the same work remains of polishing the mirror of the heart, of being in remembrance moment by moment, breath by breath. Each moment we reaffirm the inner marriage until there is no longer lover or Beloved but only Unity of Being. Little by little, we die to that which we thought we were. We are dissolved into Love, and we become love, God willing.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> J. Al-Din Rumi, *Mathnawi*, I, pp. 2427-2431; citato in M. Smith, *op. cit.*, p. 152.

<sup>55</sup> C.A. Helminski, *op. cit.*, p. 5.

È comunque innegabile che un problema dal punto di vista della parità dei sessi esiste. Ancora oggi molte donne musulmane vivono situazioni spiacevoli di reclusione, schiavitù, maltrattamenti, di inferiorità in generale, frutto di fattori culturali e sociali che sono venuti nei secoli ad intrecciarsi tra loro. Molte delle opinioni che vedono la donna in subordinazione e sottomissione rispetto all'uomo si poggiano in realtà su elementi che hanno validità solo in relazione al loro tempo, ed evidentemente non più al nostro. Le legislazioni di Muhammad ad esempio ebbero un notevole impatto sulla società e rivoluzionarono parecchi degli usi pre-islamici. Parecchie delle sue prescrizioni infatti possono essere lette come atti di protezione nei confronti della donna. La proibizione dell'infanticidio femminile e le leggi sul matrimonio miravano soprattutto a garantirne la sicurezza in tempi difficili. Non bisogna dimenticare che fu il Profeta stesso a concedere alla donna il diritto di proprietà ed eredità. Purtroppo l'ultimo effetto dei suoi provvedimenti, insieme all'intransigenza interpretativa di alcuni passi coranici e di alcuni scritti della tradizione di *ahadith*, favorirono proprio il progressivo degradarsi della figura femminile agli occhi della comunità. Nei paesi in cui la Legge islamica e i costumi non si irrigidirono infatti la donna ha potuto godere di un grande sviluppo delle sue libertà e del rispetto nei suoi confronti, molto più che in diversi territori "ortodossi".

R. Hassan (2001) in un suo studio proprio sull'argomento si sofferma in particolare sull'atto creativo di uomo e donna, spiegando come gran parte dei musulmani oggi creda nel mito della creazione di Eva dalla costola di Adamo, e come tale mito non trovi riscontro alcuno all'interno del Corano, poiché di derivazione biblica.

An analysis of the Quranic descriptions of human creation shows that the Qur'an evenhandedly uses both feminine and masculine terms and imagery to describe the creation of humanity from a single source. That God's original creation was undifferentiated humanity and neither man nor woman is implicit in a number of Qur'anic passages. If the Qur'an makes no distinction between the creation of man and woman, as it clearly does not, why do Muslims believe that Hawwa was created from Adam's rib? It is difficult to imagine that Muslims got this idea directly from Genesis 2, since very few Muslims read the Bible. It is much more likely that the rib story entered Islamic tradition through incorporation in the Hadith literature during the early centuries of Islam.<sup>56</sup>

R. Hassan, nello stesso testo, prosegue dicendo che nonostante sia opinione comune che gli *ahadith* che vanno in contraddizione con il Corano siano da eliminare dalla tradizione in realtà ve ne sono moltissimi, tra i quali proprio quelli che narrano di questo mito, posti addirittura a

---

<sup>56</sup> R. Hassan, *Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective*, in *The Muslim World*, V. 91, N. 1-2, 2001, p. 61.

fondamento della Legge. Sembra esservi dunque un difetto nella gestione di alcuni contenuti della tradizione e dei detti del Profeta, e non è nemmeno lontanamente immaginabile quanto errori di valutazione di questo genere abbiano potuto influire sul formarsi della cultura islamica nei secoli, fino ai giorni d'oggi.

However, if one bears in mind that the rib story has no place in the Qur'an, which upholds the view that man and woman were created equal by God, then the existing inequality between men and women cannot be seen as having been mandated by God but must be seen as a subversion of God's original plan for humanity.<sup>57</sup>

Come sostenuto anche da A. Bausani (1999)<sup>58</sup> avviene purtroppo che la situazione della donna sia di fatto nei paesi musulmani peggiore di quanto Corano e Legge prescrivano. Esempio attuale di quanto appena detto è il caso del "velo", cosa mai prescritta dal Corano e probabilmente di provenienza esterna. Al contrario, per completezza di informazione, nei testi si legge di come la donna debba andare a volto scoperto in sposa all'uomo. Abbiamo visto in realtà che il tema delle donne musulmane è di gran lunga più ampio e complesso di una semplice discussione su come debbano apparire in pubblico.

Altra immagine fuorviante, risalente all'epoca moderna, e riportata da C. Hillenbrand (2016), è quella dell'harem. Questa è stata per lungo tempo oggetto di rielaborazioni da parte degli uomini occidentali, solleticati dall'idea della donna esotica chiusa in una prigione poligamica e multietnica. Per la prospettiva occidentale l'harem era simbolo di quanto di più sbagliato vi fosse nella cultura musulmana, poiché evocava reclusione e passività dalle quali le donne dovevano essere salvate<sup>59</sup>. In realtà l'harem fu soltanto l'alveare di attività domestiche e di ordinarie mansioni che la donna svolgeva in casa, e non aveva nulla a che vedere con le scene voluttuose dipinte dai pittori orientalisti o narrate dai viaggiatori europei.

L'inizio dell'era moderna fu l'inizio di una serie di importanti cambiamenti. Le donne musulmane del XIX secolo organizzavano salotti letterari per entrambi i sessi, pubblicavano articoli sui giornali e scrivevano autobiografie di grande rilevanza. In Egitto, Siria e Giordania le donne eliminarono il velo e iniziarono ad indossare abiti occidentali. Un progressivo moto di modernizzazione investì diversi paesi musulmani anche nel XX secolo e da allora è cresciuto sempre più il numero di donne impegnate in politica, di celebrità femminili e di voci progressiste e femministe.

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>58</sup> A. Bausani, *L'Islam: una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti Editore, Milano, 1999, pp. 62-65.

<sup>59</sup> Tematiche di questo genere erano spesso strumentalizzate durante il periodo del colonialismo imperiale europeo.

È importante inoltre precisare che molte volte si è proceduto a decretare opinioni e giudizi, su questi temi ed in particolare sull'Islam, sulla base di prospettive per nulla imparziali, come quella occidentale ad esempio, contaminando di elementi inadeguati e non attinenti la veridicità di quanto si è analizzato. Ciò accade soprattutto oggi, quando troppo spesso senza cognizione di causa si vuole etichettare la cultura islamica come fondamentalista ed intransigente, quando ci si erge a paladini della giustizia in maniera terribilmente ipocrita senza considerare affatto la sensibilità del tema nell'Occidente stesso, dove migliaia di donne vivono ogni giorno sulla propria pelle la crudeltà della violenza domestica, dello stupro, dello sfruttamento, della prostituzione o della disparità di trattamento sul lavoro. Se solo si volesse conoscere una realtà diversa dalla nostra almeno un po' prima di giudicarla oggi probabilmente saremmo in grado di evitare i terrorismi e di trovare nel dialogo le risposte a qualsiasi questione irrisolta.

Anche stavolta Rabi'a e il Sufismo hanno da dire la loro e ci insegnano che, nonostante le restrizioni operate dal punto di vista gerarchico nei secoli, la donna musulmana rimane sempre su un livello di uguaglianza spirituale con l'uomo e al cospetto di Dio, e che nessun ostacolo è mai stato grande abbastanza da impedirle di accrescersi nella fede e nell'anima al pari degli uomini. Anche da questo punto di vista la mistica ha ancora tantissimo da dire e di conseguenza sarebbe un atto di censura incomprensibile quello di seppellire il sapere tramandato dagli asceti come Rabi'a, soprattutto alla luce delle mancanze del mondo moderno che ha ancora molto da imparare dal passato.

Quando illogicamente azzardiamo che la Storia serve a ben poco riflettiamo anche solo un istante e chiediamoci dov'è che dovremmo cercare le risposte alle nostre domande se non in ciò che ci rimane dal ricordo ancestrale di noi stessi.

Quando giudichiamo la materia esoterica come appendice di cose più importanti e rilevanti, facciamo un passo indietro e apriamo uno spiraglio alla consapevolezza che una circonferenza non è che il risultato di un irraggiamento di infiniti punti da un unico centro, che lo splendore di un fiore sta nel momento in cui sboccia, che il corpo non è che lo specchio dell'anima e che la realtà non è che il riflesso di un qualcosa di indefinito ed estremamente più grande, profondo e sepolto.

In conclusione

Mysticism together with the worship of the Saints, living and dead, is still a real part, indeed the most real part, of religious life, to the men and women of present-day Islam and in so far as it leads the Muslim to seek for a direct experience of God. [...]

In so far, too, as the worship of the saints leads modern Muslims to look up to those who, like Rabi'a of Basra, were true saints of God, as their ideal and to seek to follow in their steps, this must mean progress in the religious life.

The woman saints, certainly represent the greatest height to which Muslim womanhood has attained, and in the reverence accorded them by Muslim men and the example which they offer to Muslim women, lies a real hope for the attainment of a higher standard, religious and social, for Muslim women of today. [...]

The modern Muslim woman, even more than man, is outgrowing orthodox Islam. The tendency is, on the one hand, towards religious indifference, on the other towards mysticism, which offers a living religion.<sup>60</sup>

### Come disse Rabi'a

In love, nothing exists between breast and Breast.

Speech is born out of longing,  
true description from the real taste.

The one who tastes, knows;  
the one who explains, lies.

How can you describe the true form of Something  
in whose Presence you are blotted out?

And in whose Being you still exist?

And Who lives as a sign for your journey?<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> M. Smith, *op. cit.*, pp. 231-232.

<sup>61</sup> C. Upton, *Doorkeeper of the Heart: Versions of Rabi'a*, p.36.; citato in C.A. Helminski, *op. cit.*, p. 5.

## Conclusioni

Giunti al termine di questo percorso non si può non uscirne in qualche misura cambiati. Si sa, da ogni viaggio si torna arricchiti da nuove consapevolezza, avendo assaporato la bellezza di nuovi mondi e scorci inaspettati. È scontato dire che il Sufismo ci ha riservato non poche sorprese e che in conclusione assume proprio l'aspetto dell'altrove che ci si aspettava, al pari delle correnti esoteriche delle altre religioni storiche. Al termine del nostro viaggio sta all'individuo comprendere se per sé stesso il Sufismo si è estinto nel suo corso storico o se, come un fiume carsico sotterraneo, è realmente in grado di riemergere laddove le circostanze lo permettano.

Questo studio ha cercato di evidenziare prevalentemente quest'ultima caratteristica della corrente mistica islamica, mettendo in risalto i tratti di attualità ed universalità del Sufismo, silente solo all'orecchio di chi non vuole ascoltare e sepolto solo agli occhi di chi non vuole cercare. Le nuove esigenze del mondo moderno e la rinnovata vitalità del messaggio del Sufismo lo designano come una delle tracce di una continuità di fondo che si trascina nei secoli e che assume così i connotati di una vera e propria "fonte" storica, sia dell'intera vicenda umana che della Storia dell'Islam e quindi di determinati momenti politico-sociali attraversati dalla comunità musulmana. Ciò è provato principalmente da due fattori: in primo luogo dalla sottile identità di intenti che sta all'origine delle più diverse correnti mistiche, ed in particolare abbiamo visto come questa è rintracciabile anche nelle somiglianze tra Monachesimo cristiano e Sufismo; e in secondo luogo dal fatto che, a più d'un millennio dalla sua genesi, il Sufismo, coi suoi insegnamenti, resta vivo più che mai, soprattutto alla luce degli ultimi e più recenti sviluppi di cui una parte del mondo musulmano è tristemente protagonista.

Abbiamo visto poi come il Sufismo non possa esistere separatamente dall'Islam e dal credo musulmano, ed è bastato lasciar parlare la sua storia per trarne le motivazioni, attingendo anche all'interpretazione che alcuni storici hanno dato dei principali periodi vissuti dall'Islam. Tutto ciò senza escludere affatto la già sottolineata importanza che gli altri movimenti filosofici e religiosi hanno avuto per le dottrine sufi, e viceversa. Rimane purtroppo perlopiù irrintracciabile tutta quella rete di interferenze che i contatti tra mondi culturali diversi ha generato nel tempo e che ha reso il Sufismo quello che in conclusione ci appare. Possiamo dedurre come sia inutile e sbagliato esaurire questi contatti in forme cristallizzate, chiuse e impermeabili. In realtà il Sufismo si realizza proprio come un'osmosi diffusa su più livelli, che si frammenta in ultima analisi nelle esperienze dei suoi protagonisti. Questa frammentazione rappresenta però uno scoglio non trascurabile per lo studio del Sufismo poiché, grazie

all'approfondimento fatto sulla vita e l'esempio di Rabi'a, ci si rende conto che esso è essenzialmente "esperienza individuale", e come tale, per una comprensione quanto più completa possibile, va vissuto più che esaminato. È nell'insieme delle esperienze individuali che si manifesta la sintesi di tutti gli insegnamenti del Sufismo ma poiché è davvero infinito il contributo dato al Sufismo dai suoi artefici, i mistici, sarebbe stato inappropriato il tentativo di riportarne più di un caso. Ciò, d'altra parte, determina una enorme quantità potenziale di studi e ricerche sull'argomento, che andrebbero a completare la presente tesi e gli studi fatti in precedenza che hanno ispirato e che sono tornati utilissimi per questo lavoro, i risultati del quale si inseriscono in quelli raggiunti da M. Smith (1994) a proposito della figura della donna e della sua importanza per l'Islam, in minima parte in quelli di S.H. Nasr (1994) sulla funzionalità del Sufismo al giorno d'oggi, in quelli di M. Guidi (1970-1971) e G. Rizzardi (1994) sulle relazioni tra Sufismo e altre forme di misticismo o in quelli di G. Scattolin (1996) sul dialogo e sul confronto interreligioso.

Il Sufismo, così come la dottrina dell'Amore di Rabi'a, dunque non è affatto un'entità isolata e lontana dal mondo moderno e non lo è assolutamente nei confronti dell'Islam, e in virtù della perennità della sua ricerca in fin dei conti appare come strumento valido per favorire la sintonia tra culture diverse sui temi più vari, come ad esempio quello del ruolo della donna nella comunità islamica e nelle società occidentali che abbiamo toccato alla fine di questo lavoro. Anche stavolta Islam e Sufismo, attraverso i testi sacri e i racconti delle tradizioni, si fanno portavoce di un pensiero di uguaglianza che decostruisce stereotipi e pregiudizi.

Come al termine di un viaggio, attraverso l'approccio storico alla mistica, prende così forma una nuova consapevolezza, quella di poter abbattere i muri che ci siamo costruiti davanti per separarci da ciò che non conosciamo e che ci spaventa, da quella parte di noi stessi che non abbiamo indagato abbastanza, e che l'esoterismo riporta inevitabilmente a galla.

La mistica mette in risalto come non sia affatto inutile guardarsi dentro, volgere lo sguardo indietro, a quel che rimane del nostro passato, facendosi inno alla ricerca e alla riscoperta del Sé. A tal proposito, quale strumento migliore della Storia?

# Fonti bibliografiche

## Libri:

Anawati G.C., Gardet L., *Mistica Islamica: aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*; trad. dal francese di Loss N.M., Torino, SEI, 1961.

Arberry A.J., *Introduzione alla mistica dell'Islam*; trad. dall'inglese di Ventura A., Genova, Marietti, 1986.

AA. VV., *Vite e detti di santi musulmani*, (a cura di) V. Vacca, Firenze, TEA, 1988.

Bausani A., *L'Islam: una religione, un'etica, una prassi politica*, Milano, Garzanti Editore, 1999.

Greppi C., *Rabi'a: la mistica*, Milano, Jaca Book, 2003.

Guidi M., *La religione dell'Islam*, in Castellani G. (a cura di), *Storia delle religioni*, Torino, UTET, 1970 – 1971.

Hillenbrand C., *Islam: una nuova introduzione storica*; trad. dall'inglese di Leccese F.A., Torino, Einaudi, 2016.

Lings M., *Che cos'è il Sufismo*; trad. dall'inglese di Rambelli R., Roma, Edizioni Mediterranee, 1978.

Nallino C.A., *Raccolta di scritti editi e inediti*, in Nallino M. (a cura di), *L'Islam: dogmatica, sufismo, confraternite*, Roma, IPO, 1940.

Nasr S.H., *Il Sufismo*; trad. dall'inglese di Venturi D., Milano, Rusconi Libri, 1994.

Rizzardi G., *Islam: Spiritualità e Mistica*, Firenze, Nardini Editore, 1994.

Scattolin G., *Esperienze mistiche nell'Islam: i primi tre secoli*, Bologna, EMI, 1994.

Id., *Esperienze mistiche nell'Islam: secoli X e XI*, Bologna, EMI, 1996.

Smith M., *The life and work of Rabi'a and other women mystics in Islam*, Oxford, Oneworld Publications, 1994.

Trimingham J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

## Saggi:

C.A. Helminski, *Woman and Sufism*, in Id. (a cura di), *Women of Sufism: A hidden treasure, writings and stories of mystic poets, scholars and saints*, s.l., Shambhala Publications, 2003.

## Articoli:

Hassan R., *Challenging the stereotypes of fundamentalism: an islamic feminist perspective*, in "The muslim world", s.l., v. 91, n. 1-2, Spring 2001.

Scattolin G., *Mistica islamica e mistica cristiana*, in "Nuova Umanità", s.l., a. XVIII, n. 104, marzo-aprile 1996.