

Indagine sull'esistenza ne *Il sufismo* *nelle parole degli antichi*

Michele Tutone – mt.tutone@gmail.com

Palermo, Ottobre 2015

1 Introduzione

Indubbiamente tutte le religioni hanno sempre avuto in loro una componente teorica che si propone come risposta alle domande esistenziali dell'uomo. Questa componente, lungi dall'essere da contrapporre alla filosofia – con la quale condivide fundamentalmente la funzione –, nel corso dei secoli vi ha interagito in modi e forme diversi, risultandone come un'alternativa, confrontandosi, intrecciandovisi o completandosi vicendevolmente.

E se allora filosofia e religione sono connaturali poiché condividono, almeno in parte, la medesima natura, potrà sembrare ragionevole far dialogare tra loro anche la mistica religiosa con la filosofia. E questo specialmente nel caso del sufismo islamico, che ha storicamente avuto un rapporto molto stretto con l'indagine speculativa in confronto ad altre forme di mistica religiosa orientate maggiormente alla sfera emozionale, come suggerisce Ventura nell'*Enciclopedia Filosofica Bompiani*:

Si è ad esempio più volte fornita una valutazione tendenzialmente negativa di quei rami del sufismo più decisamente orientati in senso speculativo, in quanto apparivano in contrasto con la spontaneità, la genuinità e lo scarno apparato dottrinale caratteristici della mistica nel senso più comune, non comprendendo che è proprio nelle sue scuole più dottrinali che risiede il cuore del sufismo.¹

In questo lavoro dunque la nostra intenzione sarà proprio quella di interrogare la mistica *ṣūfī* per mettere a confronto le sue risposte con quelle della filosofia, nella speranza e convinzione che questo porti – tanto le due sfere prese in esame quanto noi stessi – ad un reciproco arricchimento.

Nel particolare verrà preso in esame quello che è un testo estremamente interessante per il percorso del sufismo, ovvero *Il sufismo nelle parole degli antichi*² di Kalābādī, e la domanda che animerà queste brevi pagine sarà: è possibile ricostruire i caratteri di una teoria dell'esistenza all'interno dell'opera di Kalābādī?

¹Ventura 2006, 11225.

²Farò qui riferimento a Kalābādī 2002.

Per far ciò, dopo aver presentato e contestualizzato brevemente l'opera, andremo a raccogliere e analizzare ogni occorrenza in cui sembra emergere un discorso ontologico all'interno de *Il sufismo*. Successivamente il tentativo sarà quello di armonizzare i dati ottenuti e cercare di rispondere alla nostra domanda guida.

2 Cenni storici

Il sufismo, com'è noto, è la via mistica all'islam; esso ha delle origini molto antiche poiché, secondo molte fonti, sembrerebbe che già nel gruppo di discepoli e amici di Muḥammad si fossero sperimentati tentativi di avvicinarsi a Dio che andassero oltre la semplice vita del credente. I Ṣūfī infatti ritengono che sia possibile l'unione intima con Dio e la perseguono, sebbene in modi diversi poiché non si tratta di un movimento omogeneo, attraversando diverse stazioni di un percorso simile all'ascetismo di rinuncia dell'esteriore.

Le notizie a noi pervenute su Abū Bakr al-Kalābādī non sono in realtà molte. Sappiamo di lui – come la sua *nisba* ci suggerisce, ed è confermato da altre fonti antiche – che era nativo di Kalābād, una cittadina del Khorāsān (regione mediorientale oggi divisa tra gli odierni stati dell'Iran, Afghanistan e Uzbekistan) e che è vissuto nella seconda metà del X secolo dell'era cristiana, morendo forse nel 990 d.C. Fu un giurista. Si avvicinò alla vita ṣūfī attraverso la frequentazione del maestro al-Fārisī,³ ma i grandi Ṣūfī che hanno influenzato il suo pensiero sono senza dubbio al-Ġunayd (830-910 ca.) e al-Ḥallāġ (857-922).

Proprio la condanna a morte di quest'ultimo deve avere avuto, in un certo senso, un ruolo di rilievo tra le cause che hanno indotto Kalābādī a scrivere *Il sufismo nelle parole degli antichi* (*Al-taʿarruf li-madhad ahl al-taṣawwuf*). La persecuzione, l'arresto e la successiva crocifissione di Ḥallāġ a Baghdad hanno avuto infatti un'eco molto forte in tutto il territorio islamico. E sebbene nel periodo successivo la sua morte la regione del Khorāsān avesse una certa indipendenza dal potere del califfo di Baghdad, la diffidenza ed il sospetto nei confronti dei Ṣūfī dovevano probabilmente cominciare ad essere sentiti anche lì se infatti il nostro autore sente la necessità di ribadire, tramite il ricorso agli antichi, che non c'è nulla di eretico nella via ṣūfī. Il *Taʿarruf* – che risulta essere, oltre ad un altro testo di minor rilievo, l'unico scritto di Kalābādī pervenuto fino a noi, e che sicuramente era il suo lavoro più importante – è infatti un compendio di tutte le più autorevoli opinioni circa il sufismo, raccolte insieme per far sì che esse mostrino da sé la loro attinenza e il rispetto della *sharʿiā* contro «le calunnie di coloro che sostengono delle falsità e le fallaci interpretazioni degli ignoranti».⁴

Questo è quel che m'ha indotto a dare, nel presente libro, una descrizione del loro [=dei Ṣūfī] metodo spirituale, [...] esponendone la concezione dottrinale e la condotta, nonché tutto quanto è attinente alla Via ed è stato oggetto di

³Urizzi 2002, 9.

⁴Kalābādī 2002, 54-5.

sospetto da parte di coloro che non hanno una conoscenza profonda delle loro dottrine.⁵

Naturalmente non bisogna pensare che la difesa del sufismo sia l'unica idea che sottostia al *Ta'arruf*, rendendolo solo una perorazione rivolta all'opinione pubblica. *Il sufismo* è un testo ricchissimo che vuole essere una testimonianza di un passato splendente (e per noi risulta essere infatti una ottima fonte per il sufismo dei primi secoli), ma è anche un lavoro di armonizzazione delle varie posizioni ṣūfī oltre che un punto di partenza per chi volesse intraprendere il percorso del sufismo. A riguardo, Denis Gril lo presenta affermando:

Kalābādī guarda dunque simultaneamente verso il passato e l'avvenire. Lui propone una visione sintetica di una eredità che va preservata; ma la rielabora anche per trasmetterla e adattarla alle esigenze della sua epoca.⁶

Trovandoci d'accordo e sostenendo, con Urizzi, che Kalābādī non sia un mero collazionatore ma che svolga anche in prima persona un tentativo di teorizzazione e di difesa del sufismo,⁷ possiamo ora procedere con la nostra breve indagine sull'esistenza ne *Il sufismo nelle parole degli antichi*.

3 Occorrenze

Uno dei primi riferimenti che, nel *Ta'arruf*, ci possono aiutare a tratteggiare una ontologia come teoria dell'esistenza lo troviamo nell'undicesimo capitolo. Questo tratta de *La loro [=dei Ṣūfī] dottrina riguardante la visione di Dio*: qui Kalābādī ritiene che tutti i Ṣūfī, interpretando correttamente quanto detto nel Corano, concordino nel dire che ai credenti sarà possibile la visione di Dio nell'altro mondo.

Essi considerano la Visione di Dio razionalmente possibile e il credervi un obbligo tradizionale. Quanto alla sua possibilità razionale, essa è fondata sul fatto che *Dio esiste e tutto ciò che esiste può essere visto*.⁸

Precisando comunque che in questo passo non si fa riferimento alla visione sensibile, perché infatti «l'Altissimo non ha negato se non la percezione inerente alla vista sensibile, poiché la percezione comporta modalità e delimitazione»⁹ ed è impossibile delimitare l'infinità divina – nonostante tutto possiamo trovare questo passaggio piuttosto stuzzicante. In primo luogo perché, anche se era naturale immaginarlo in un testo ṣūfī, ci dice che Dio esiste; in secondo luogo perché ci permette di creare un ponte tra visione ed esistenza estremamente interessante. Specialmente se facciamo un salto avanti, al tredicesimo capitolo.

⁵Kalābādī 2002, 54.

⁶Gril 2002, XIV-XV, traduzione nostra.

⁷Cfr. Urizzi 2002, 9.

⁸Kalābādī 2002, 81, corsivi nostri.

⁹Kalābādī 2002, 83.

Qui il tema è *La loro dottrina sulla predeterminazione e la creazione degli atti*, e riguarda, appunto, le varie teorie a proposito della predeterminazione che implicano necessariamente un discorso sul libero arbitrio. Ci permettiamo qui di non affrontarlo per intero per non divagare dal nostro obiettivo e ci limitiamo a citarne il primo passo, che ci può essere alquanto utile:

I maestri sono tutti unanimi nell'affermare che Dio è il Creatore di tutti gli atti dei Suoi servitori, così come Lo è delle loro *realtà individuali* (*a'yān*).¹⁰

Qui il traduttore ha reso *a'yān* con “realtà individuali” e la scelta è sicuramente corretta, ma è interessante andare a vedere da cosa derivi questo termine. *A'yān* è il plurale di *ʿayn*, termine che nel suo uso comune indica l'occhio, l'organo della vista. Secondariamente, come capita in molte lingue, può assumere il senso della funzione della vista o addirittura del risultato della vista: ciò che è visto. Nell'*Encyclopédie de l'islam*, leggiamo infatti che:

[*ʿAyn*] può designare il risultato della funzione della vista, la cosa vista, la sua apparenza, e, soprattutto al plurale, *a'yān*, le cose particolari del mondo esteriore che vi si percepiscono.¹¹

Prosegue poi rendendo noto che, in una antica traduzione in arabo delle *Categorie* di Aristotele a noi non pervenuta, il termine *ʿayn* è stato usato perfino per la traduzione del greco οὐσία, sostanza. Successivamente il termine tecnico con cui tradurre “sostanza” è divenuto *ḡawhar*, ma *a'yān* ha continuato ad essere usato «per esprimere le cose del mondo esteriore nella loro opposizione con le entità puramente astratte».¹²

Se è vero, come abbiamo letto più o meno implicitamente nelle ultime due citazioni di Kalābādī, questo stretto legame tra atto del vedere ed esistenza, tra cosa vista e realtà esistente, allora sarebbe lecito poter sostenere che nel sufismo dei primi secoli si è decisamente affermato un paradigma che dà alla vista una posizione di primato. Primato non solo sugli altri sensi, ma un primato che fa assurgere la vista addirittura a criterio ontologico, o sulla determinazione dell'esistenza («tutto ciò che esiste può essere visto»). È possibile forse che, in questo oculocentrismo,¹³ la mistica islamica sia stata influenzata dalla filosofia greca e dal primato che rinomatamente questa dà alla vista sugli altri sensi, definendolo il più teoretico o il più puro (poiché contiene in sé il suo fine). Questo in contrapposizione ad un altrettanto celebre paradigma che, di origine giudaica, percorre in modi diversi tutti e tre i monoteismi abramitici e che concede invece il primato alle funzioni dell'udito e della parola.

¹⁰Kalābādī 2002, 86, corsivi nostri.

¹¹«*ʿAyn*» in Bearman et al. 2006, traduzione nostra.

¹²O, ancora, nella mistica questo termine viene usato per esprimere il «carattere universale di qualcosa» andando quindi a sostituire i termini usati invece in ambito filosofico di «*māhiyya*, quiddità, o *ḡāt*, essenza». Cfr. «*ʿayn*» in Bearman et al. 2006, traduzione nostra.

¹³Per approfondire questo argomento può essere interessante la lettura di Petrosino 2004.

D'altronde la già citata frase di Kalābādī ci dice un'altra cosa degna di rilievo. Kalābādī afferma lì che Dio è *creatore* tanto delle realtà individuali degli uomini, quanto dei loro atti. «Dal momento che i loro atti sono delle “cose” (*ašyā*), ne consegue che Dio è necessariamente il loro Creatore»,¹⁴ perché altrimenti – prosegue Kalābādī – se gli uomini fossero creatori delle proprie azioni essi rivaleggerebbero nell'attività creativa con Dio, mentre il Corano afferma che egli è il creatore di ogni cosa.

Qui (siamo sempre nel capitolo XIII) continua ad essere in ballo la questione della predeterminazione dell'uomo. Gli atti vengono definite cose, al pari degli altri enti, ed il termine che usa Kalābādī è *ašyā*, plurale di *šay* che significa “ciò che può essere percepito” o, appunto, “cosa”.

Al plurale, *ašyā* sono gli oggetti dati puramente e semplicemente nella loro esistenza esteriore. Vanno distinti da *aʿyān*, termine che indica gli stessi oggetti ma pensati nella loro essenza individuale. [...] Si può dire che tutti, filosofi e teologi inclusi, utilizzino la parola *šay* con questo vago e generico senso.¹⁵

Particolarmente fedele è qui la traduzione del nostro Urizzi, che traduce non a caso *aʿyān* con “realtà individuali” e *ašyā* con “cose” facendo rientrare in quest'ultimo termine non solo gli enti ma anche le azioni compiute da ogni ente. Tutto ciò è il creato, che è venuto all'esistenza per opera di Dio. Di questo atto creativo Kalābādī ne parla poco più avanti: «Creare (*halq*) è far esistere (*iğād*)»,¹⁶ portare all'esistenza, tutto ciò che è creato esiste.

Halq è il termine che indica l'atto di creazione ed è tipicamente riservato all'azione creatrice di Dio; *iğād* invece è un termine più duttile, può stare sia per l'atto deliberativo dell'uomo che crea, sia per l'atto creativo originario di Dio. Qui viene tradotto con “fare esistere” perché vicino alla radice WĠD che indica primariamente l'area semantica del trovare ma che è andato sempre più ad assumere il senso di trovar*si* e che è comune anche a *mawğūd* e *wuğida*. Il primo significa “esistente” e traduce, nei testi arabi, il greco ὄν:

Il termine greco ὄν, che indica la partecipazione attiva all'atto di essere così come il termine “esistente” indica la partecipazione attiva all'atto di esistere, ha come espressione in arabo il termine *mawğūd* che è *nomen rei actae*: [...] tale struttura intende esprimere la partecipazione sia passiva sia mediale all'atto di trovare fino a significare quella assoluta all'atto di esistere (cioè né passiva né mediale né attiva).¹⁷

Il verbo *wuğida* (esserci, esistere), invece, è la forma passiva di *wağada*, che significa “soffrire, essere agitato o in collera”, che è molto interessante perché lascia immaginare che nel concetto di esistenza possa essere rimasta una traccia di questa passione. Del resto

¹⁴Kalābādī 2002, 88.

¹⁵«*Šay*» in Bearman et al. 2006, traduzione nostra.

¹⁶Kalābādī 2002, 90.

¹⁷Roccaro 2004, 128.

da qui deriva anche il termine *wağd* che è proprio della terminologia ṣūfī e che significa “estasi, trasporto”.¹⁸

Il *wağd* è infatti lo stato estatico che *trova* (come esprime la radice del verbo) il Ṣūfī dentro di sé al termine dello stato contemplativo. Urizzi ci mette in guardia, comunque, dal pericolo di appiattare la dimensione storica in cui parlano le singole voci, poiché «nei maestri antichi» la maggior parte di questi termini indicavano «sempre il senso iniziatico di “esperienza interiore” e di “realizzazione spirituale” e non i significati filosofici di “esistenza” e di “essere”, impiegati nel sufismo dopo l’intrusione della filosofia ellenizzante nel pensiero islamico». ¹⁹

Di esistenza però si torna a parlare diffusamente nel LVII capitolo, in un passaggio molto importante per l’economia dell’intero testo in cui si discute de *La loro dottrina sull’unione e la separazione*. L’unione di cui si tratta qui è quella con l’unità divina che è il fine e l’anima stessa del sufismo. Non avrebbe scopo una via mistica a Dio che non tenda ad un’unione con lui in questa vita. Tuttavia il Ṣūfī è consapevole che il percorso non è lineare, ma è semmai rappresentabile come un movimento circolare: all’unione con l’essere divino segue una necessaria separazione e un ritorno al punto di inizio della via.

Dentro l’unione divina non esistono alterità; non è come entrare in una stanza in cui, comunque, si può indicare il visitatore e si può indicare la stanza. In verità non c’è essere al di fuori di quello di Dio, e tutti gli enti diversi appaiono diversi solo nell’imperfezione della vita quotidiana. Nel momento in cui il Ṣūfī arriva all’unione con Dio, in cui entra nella perfezione divina, tutto l’essere torna nell’Essere di Dio e smette di apparire come ente a sé.

Costui non percepisce più alcuna contrapposizione, dal momento che in lui agisce solo l’Essere divino secondo ciò che a [L]ui conviene. La distinzione è possibile solo tra una cosa e l’altra, ma quando le cose sono divenute una sola ogni distinzione cessa d’esistere.²⁰

In questo senso Kalābādī, coi Ṣūfī del passato, dice che l’unione «li ha spogliati di se stessi»: ²¹ i Ṣūfī che raggiungono l’unione perdono, in essa, la propria esistenza particolare. Ma questa perdita è tutt’altro che da intendere negativamente; è semmai un liberarsi della falsità riconoscendo Dio come unico esistente, unica fonte dell’essere di tutto il creato.²²

La separazione, in questo capitolo, sembra avere due facce – il che è uno dei svantaggi dell’essere, il *Taʿarruf*, un compendio di opinioni diverse. Da un lato viene definita come un elemento connaturato all’unione divina che «si ha quando il servo [=il Ṣūfī] si separa dalla preoccupazione per le naturali esigenze dell’anima e dalla ricerca di ciò che gli

¹⁸Cfr. «*wağd*» in Bearman et al. 2006.

¹⁹Kalābādī 2002, 209, nota 517.

²⁰Kalābādī 2002, 243.

²¹Kalābādī 2002, 225.

²²Molto interessante ci sembra, riguardo questo argomento, il tentativo di Rustom di aprire l’interpretazione di Ibn al-ʿArabi verso un panenteismo, contro il panteismo in cui semplicisticamente si può voler ridurre tutto il percorso ṣūfī. «Panenteismo significa che le cose nell’universo sono in Dio, laddove panteismo vuol dire invece che le cose nell’universo siano Dio» in Rustom 2006, 63-4, traduzione nostra.

procura gioia e piacere»,²³ dunque una separazione dal mondo che è condizione all'unione; dall'altro lato viene definita invece come una separazione successiva all'unione, quando l'uomo torna al mondo dopo «l'«ebbrezza» della sopraffazione divina alla lucidità della «sobrietà». Qui gli viene restituita la visione secondo cui le cose occupano il loro vero posto e sono messe là dove devono trovarsi». ²⁴ Le due interpretazioni comunque non sono necessariamente in contrasto e sono soltanto dovute a differenti inclinazioni di pensiero, si possono trovare per esempio altri maestri con interpretazioni mediane tra queste.

Ma – come dicevamo – questo capitolo ci è molto utile per quel che riguarda i suoi accenni esistenziali. Essi vengono fuori esplicitamente nel momento in cui Kalābādī commenta dei versi che fa risalire ad Ḥallāğ.

L'unione li ha privati dell'esistenza,
secondo quel che nell'eternità sono,
mentre la separazione ha ridato loro esistenza,
per un tempo, ma senza realtà concreta.
L'anima loro via dall'umanità è svanita,
e il suo svanire è l'esser loro privati d'esistenza
nella Presenza in cui si son unificati.
L'essersi concentrati al di là degli attributi della forma
estranei li ha resi all'influenza dei cambiamenti
prodotti dall'alterità.
Il tempo è uno stato che nell'eternità scompare,
dove, contemplando l'Oggetto dell'unione,
essi sono una realtà nascosta e senza forma,
finché, nella separazione, non giunge loro
ciò che, (nella Scienza) a Lui già presenti,
Egli destinato aveva.
L'unione è l'esser di sé incoscienti
e la separazione l'esser a sé presenti,
e in questi due stati, l'esserci e il non esserci
dipendono dal punto di vista.²⁵

Kalābādī propone qui un commento quasi parola per parola di questa felice composizione che a noi può molto interessare. Egli sostiene, come già accennato, che nell'unione con Dio il credente diviene – o meglio, ritorna – ad essere un tutt'uno con l'Essere divino. Riconosce che non c'è essere al di fuori di Dio e l'unione ha prodotto ora in lui, nel Ṣūfī, un totale svuotamento. Il Ṣūfī entra così in uno «stato di *non-essere*, poiché non rimane altro che la Scienza che l'Essere divino possiede». ²⁶ «Non-essere» sta qui per l'arabo *‘adam*, che è «traduzione del termine aristotelico *στέρησις* (*privatio*) e significa l'assenza di esistenza o di essere». ²⁷

Questa non-esistenza è il riassorbimento della *realtà individuale* del singolo nel principio di tutto l'esistente, cioè Dio. L'unione in questa vita non è però stabile che per i

²³Kalābādī 2002, 221.

²⁴Urizzi 2002, 43-4.

²⁵Kalābādī 2002, 224.

²⁶Kalābādī 2002, 225, corsivi nostri.

²⁷«*Adam*» in Bearman et al. 2006, traduzione nostra.

profeti,²⁸ ed il semplice credente, benché iniziato, si distaccherà nuovamente da Dio. Con la separazione dall'essere divino, i Ṣūfī tornano nella loro esistenza particolare, giacché «Egli li fa uscire dal non-essere verso l'esistenza».²⁹ La separazione non è però un ritorno in perdita, lo stato del Ṣūfī dopo aver raggiunto la gnosi è di «esistenza [...] ma senza realtà concreta»,³⁰ si può dire che torna a muovere il suo corpo sulla terra ma solo in un'attesa del ricongiungimento finale con Dio. Poco avanti Kalābādī cita Ğunayd spiegando come il separato sia divenuto «un'esistenza che si alterna continuamente nel non-essere», cioè «costui appare esistente alla vista e come persona, ma è come se fosse non-esistente quanto agli attributi e alla qualità»³¹ ormai colti da Dio. Ancora, sullo stesso argomento, degli altri versi di Ḥallāğ:

Chi rimane sconcertato nello stupore dell'Incontro
all'apparenza ancorché vivo, come morto si mostra.³²

Riguardo questa alterna condizione di esistenti e non-esistenti dei Ṣūfī giunti all'unione divina, Kalābādī, con Ḥallāğ, commenta sibillino che «l'esserci e il non-esserci sono per loro due stati differenti, ma non per l'Essere divino».³³

Nel seguire questo ultimo passo ci troviamo a tirare le fila di quanto detto.

4 Conclusione

L'universo del mistico è notoriamente a più livelli: per i non iniziati sussiste una certa verità, mentre via via chi percorre le stazioni ṣūfī scopre che aldilà dell'aspetto esteriore (*zāhir*) della rivelazione ci sono significati più profondi (*bāṭin*) che non si contrappongono a quella prima verità ma la incorporano rivelandone di più. Ne *Il sufismo* di Kalābādī viene descritto un cosmo che scopre – o meglio, fa esperienza – di avere come unica fonte della propria esistenza l'Essere divino.

A partire da Dio le cose ottengono il loro essere; viene all'esistenza dunque solo e soltanto ciò che è in Dio. Del resto Kalābādī lascia intendere che la non-esistenza che lui, seguendo gli antichi, attribuisce ai Ṣūfī nell'unione, non sia affatto una mancanza di esistenza; semmai – come già detto – è una dislocazione dell'essere individuale nell'unico Essere, è un superamento dell'apparente molteplicità degli esseri che fa ritorno all'unità divina (*tawḥīd*). Bisognerebbe forse allora fare una distinzione tra un non-essere relativo (cioè un non-essere che è tale solo per il mondo delle cose; è questo il non-essere cui Kalābādī si riferisce quando sostiene non ci sia differenza tra essere e non-essere per Dio) ed un non-essere assoluto di cui non si potrebbe parlare in quanto puro nulla, vuoto indicibile, che non ha spazio né tempo nell'infinità assoluta di Dio.

²⁸ «La permanenza è la stazione spirituale dei profeti», Kalābādī 2002, 236.

²⁹ Kalābādī 2002, 225.

³⁰ Kalābādī 2002, 224.

³¹ Kalābādī 2002, 253-4.

³² Kalābādī 2002, 255.

³³ Kalābādī 2002, 225.

Tutto ciò che conosciamo come esistente è allora esistente solo in quanto gli viene dato il proprio essere da Dio: questa è la condizione di *indigenza ontologica* in cui il creato si trova nei confronti della divinità.³⁴ Emblematico è il racconto di un aneddoto che riporta Kalābādī su di un vecchio eremita che non parlava con nessuno. Interrogato, egli rispose:

Uomo, il mondo è in realtà solo un'illusione, e non è corretto parlare di ciò che non ha realtà alcuna. Quanto al Principio divino, le parole non possono descriverLo: per quale motivo uno dovrebbe allora parlare?³⁵

Questa tesi dell'illusione del mondo, noi crediamo, non appartiene a Kalābādī ed è probabilmente solo un racconto con funzione didascalica. Tuttavia, se si può trarre una teoria dell'esistenza da *Il sufismo*, questa ci direbbe che l'essere di tutte le cose si deve ricercare nell'assoluta unità divina (*tawhīd*), pur marcando bene il solco da un panteismo che sarebbe del tutto fuori da questo sentiero. Infatti «Egli non cessa d'essere [...] da tutta l'eternità, senza assomigliare in alcun modo alle creature. La Sua Essenza non è in alcun modo comparabile con le essenze delle cose».³⁶

Non dobbiamo perdere di vista, insomma, che la principale spinta di Kalābādī è quella di voler divulgare l'idea che il sufismo sia perfettamente dentro l'ortodossia musulmana. E nonostante ciò non perde il suo carattere di *via mystica*. Ciò di cui Kalābādī ci sta parlando non è un panteismo, ma una dottrina dell'unità dell'essere trascendente il mondo quotidiano.

Riferimenti bibliografici

- KALĀBĀDĪ, A. B. (2002), *Il sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo.
- BEARMAN, P. J. et al. (a cura di) (2006), *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden.
- GRIL, D. (2002), Prefazione, in *Kalābādī 2002*, p. XIII-XV.
- PETROSINO, S. (2004), *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano.
- ROCCARO, G. (2004), «Esistente e principio. Prospettive avicenniane», *Schede medievali*, 42, p. 97-139.
- RUSTOM, M. (2006), «Is Ibn al-ʿArabi's Ontology Pantheistic?», *Journal of Islamic Philosophy*, 2, p. 53-67.
- URIZZI, P. (2002), Introduzione, in *Kalābādī 2002*, p. 7-48.
- VENTURA, A. (2006), «Sufismo», in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, vol. XI, p. 11224-11226.

³⁴Per approfondire cfr. Rustom 2006, 59.

³⁵Kalābādī 2002, 279.

³⁶Kalābādī 2002, 66.