

Paolo Urizzi

con la collaborazione di Hassan Boutaleb,  
Sergio Foti e Demetrio Giordani

# ISLAMISMO

Il sufismo

Via mistica dell'Islam

ESD



## PREFAZIONE

Il presente quaderno, che si aggiunge a quelli già apparati del ciclo dedicato all'Islam, tratta del sufismo, espressione impiegata per tradurre il termine arabo *tasawwuf*, termine che serve a designare quella che viene convenzionalmente chiamata la “mistica islamica”. Alcune precisazioni s'impongono: la prima è che questa *mystica* non dev'essere confusa col “misticismo” cristiano. Ciò che si deve correttamente intendere col termine *tasawwuf* è, propriamente parlando, una “via iniziatica” (*tariq*) comprensiva d'una dottrina esoterica (*'ilm al-bâtin*, “la scienza dell'interiore”): coloro che aspirano all'unione con la Realà divina (*al-Haqq*, uno dei Nomi di Dio) vengono ricollegati, attraverso un patto (*'ahd, mubâya'a*), ad una catena (*silsila*) di Maestri spirituali risalente al Profeta, tramite la quale viene veicolata al neofita la *baraka* o “influenza spirituale” proveniente dallo stesso Profeta a cui era stata trasmessa da Dio tramite la mediazione dell'Arcangelo Gabriele. È grazie a questa *baraka* che sono vivificate le pratiche impiegate per ottenere la realizzazione spirituale (*tahqîq*). Esistono certamente dei casi isolati di individui – detti *afrâd*, gli “isolati” appunto – che non posseggono un maestro vivente che li segua nel percorso spirituale, ma si tratta piuttosto d'una eccezione che non della norma e, in ogni caso, nemmeno costoro rimangono privi della *baraka* profetica ricevuta magari per altre vie.

Quanto alla natura della realizzazione spirituale cui tende il sufismo, essa consiste, per il discepolo (*murîd*) che ha intrapreso il cammino iniziatico (*sulûk*), nel possesso effettivo dei diversi gradi dell'esistenza (*marâtib al-*

*wujûd*), fino all'unione con la Divinità (*wusûl*). Ma va anche precisato che se per i Sûfi il “viaggio verso Allâh” ha un termine, quello “in Allâh” (che include anche il “viaggio da Allâh”) è senza fine, come Allâh stesso.

La seconda precisazione riguarda l'accusa di eresia e d'“innovazione” che alcuni ambienti dell'Islam cosiddetto “ufficiale” (espressione peraltro del tutto gratuita, oltre che illegittima) hanno mosso contro il sufismo, accusa che si sposa con la presunzione da parte d'un certo numero di studiosi occidentali – tesi perlopiù abbandonata al giorno d'oggi grazie soprattutto ai lavori di Louis Massignon – che il sufismo sia un fenomeno estraneo all'Islam delle origini, venuto ad integrarsi tramite il contatto che esso avrebbe avuto con le religioni circostanti, soprattutto cristiana ed indù, nonché con la cultura neoplatonica. Se è vero che il sufismo – o meglio il termine *sûfi* (e il collettivo *sûfiyya*) – non fa apparentemente la sua comparsa che nel II secolo dell'ègira, non è men vero che sia per il metodo che per la dottrina esso può essere facilmente ricondotto alle fonti classiche dell'Islam: il Corano e la Sunna (“la tradizione profetica”). Tutti i Maestri hanno fondato la loro Via sul Corano e la Sunna, ingiungendo ai discepoli il rispetto delle norme ivi stabilite e la loro scrupolosa applicazione. Ciò che si discosta da queste fonti è un'eresia, tutto il resto non è che una questione interna di dialettica dottrinale e di qualificazione intellettuale.

Non voler dare al sufismo il diritto di cittadinanza all'interno dell'Islam, equivarrebbe a distruggere praticamente quattordici secoli d'Islam, poiché, come ha fatto giustamente rilevare Keller, «molti sapienti musulmani furono di fatto dei Sûfi, e voler rigettare tutte le opere tradizionali relative alle diverse scienze islamiche scritte da autori che ricevettero la loro formazione da parte di Maestri sùfi comporterebbe scartare il 75 per cento o più dei libri islamici. Per fare solo alcuni nomi di questi autori: l'Imâm hanafita Mu-

hammad Amin Ibn ‘Âbidîn, lo Sheikh al-Islam Zakâriya al-Ansârî, l’Imâm Ibn Daqîq al-‘Aid, l’Imâm ‘Izz al-Dîn Ibn ‘Abd al-Salâm, lo Shaykh ‘Abd al-Ghânî al-Nâbulusî, lo Shaikh Ahmad al-Sirhindî, lo Shaikh Ibrâhîm al-Bajûrî, l’Imâm al-Ghazâlî, Shah Wali Allâh al-Dahlâwî, l’Imâm al-Nawawî, il *hâfiz* (che conosce a memoria più di 100.000 *hadîth*) ‘Abd al-‘Azîm al-Mundhirî, il *hâfiz* Murtada al-Zabîdî, il *hâfiz* ‘Abd al-Ra’ûf al-Munâwî, il *hâfiz* Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, il *hâfiz* Taqî al-Dîn al-Subkî, l’Imâm al-Râfi‘î, l’Imâm Ibn Hajar al-Haythamî, Zayn al-Dîn al-Mallibârî, Ahmad ibn Naqîb al-Misrî e molti molti altri»<sup>1</sup>.

Se nel corso delle diverse epoche furono apportati alcuni sviluppi (che non è sinonimo di “innovazioni”) rispetto all’insegnamento delle origini, questo è vero non solo nel caso del sufismo, ma in quello della maggior parte delle scienze islamiche tratte dal Corano e dalla Sunna profetica, perfino nel caso del *fiqh*, la giurisprudenza, che ha dovuto far fronte a situazioni nuove connesse al naturale sviluppo della storia. Se mai il desiderio di “ritorno alle origini” s’è fatto sentire durante l’arco di questo sviluppo, nessuno più dei maestri del sufismo ha saputo interpretarlo nello spirito stesso della rivelazione e della profezia.

PAOLO URIZZI

---

<sup>1</sup> N.H.M.KELLER, «How would you respond to the claim that sufism is *bid'a*?» (da Internet).

*Capitolo 1*

## IL CORANO LA SUNNA

DEMETRIO GIORDANI

### **Il Ritorno a Dio**

Tra i Nomi più belli coi quali nel Corano Iddio qualifica Se stesso, l'Evidente (*al-Zâhir*) e il Nascosto (*al-Bâtin*) rappresentano due aspetti complementari della Sua Realtà Essenziale. L'essere umano è sulla terra il Vicario di Dio (*khalîfa*) creato a Sua immagine e somiglianza, questo perché in lui si riflettono tutti i Nomi e le Qualità divine, di conseguenza anch'egli possiede un aspetto evidente e uno nascosto, una forma esteriore ed una realtà interiore. Lungi dall'essere del tutto illusoria, la forma esteriore di ogni creatura umana ha la propria ragion d'essere nel ruolo che le è stato assegnato nel piano della Creazione divina; la forma è una caratteristica insostituibile nella condizione terrestre che implica però la separazione dal suo Principio, un'attrazione verso l'esteriorità e la molteplicità, l'allontanamento dalla sua realtà intima e centrale che può essere allora identificata col Nome divino il Nascosto.

Recita un versetto del Corano: *«In verità Noi creammo l'uomo nella migliore delle forme poi lo riducemmo infimo fra gli infimi»* (Cor., 95:4-5); in esso è riconoscibile la situazione dell'uomo in questo basso mondo: creato da Dio nella *«migliore delle forme»* egli è in seguito decaduto nella condizione terrestre di separazione e lontananza dal suo prototipo divino, in quello stato che il Corano definisce: *«infimo tra gli infimi»*. Però, anche nella condizione tenebrosa in cui è sprofondata, l'intima natura dell'uomo rimane sempre quella realtà teomorfica che egli reca in sé: essa è quell'immagine

divina che nessuna pretesa evoluzione, nessun cambiamento epocale o teoria scientifica potrà mai cancellare. Certo è che nemmeno quell'allontanamento e quella separazione, che è causa dell'infelicità e della miseria in cui si trova attualmente, riuscirà a distrarre l'uomo facendogli dimenticare del tutto la sua vera origine.

Perché chiunque rimanga lungi dall'Origine sua,  
sempre ricerca il tempo in cui vi era unito.<sup>1</sup>

L'uomo reca in se stesso la traccia della perfezione e allo stesso tempo la convinzione del proprio distacco da Dio e poiché questi due elementi fanno parte della sua natura terrestre e convivono in lui in maniera pressoché inevitabile, l'uomo vive in questo mondo distratto e accecato dai mille aspetti dell'esistenza quotidiana, ma è saldamente ancorato alla Verità per mezzo di una Presenza interiore che lo spinge a trascendere e a superare il mondo delle forme. Per descrivere la condizione umana in questa precisa circostanza non vi è altro versetto coranico più appropriato di quello che dice: «*In verità Noi creammo l'uomo e sappiamo quello che gli sussurra l'anima dentro e siamo a lui più vicini della sua stessa vena giugulare*» (Cor., 50:16).

La ricerca del divino è impressa nell'uomo e permane nelle fibre più profonde del suo essere; se egli fosse soddisfatto del mondo finito rimarrebbe limitato come le altre creature della terra, senza rendersi conto della propria condizione limitata. Ma l'intima coscienza d'essere imperfetto lo spinge a cercare, a volte un po' alla cieca, quella realtà luminosa e infinita, l'unica che possa liberarlo dai vincoli dello spazio e del tempo.

La religione in generale e la ricerca dei mistici in particolare, hanno da sempre accompagnato l'uomo nella sua ricerca, egli non può rimanere uomo senza ricercare l'infinito e senza provare la necessità di trascendere se

---

<sup>1</sup> Jalâl al-Dîn RÛMî: *Mathnawî*, trad it. di A.Bausani: *Rûmî: Poesie Mistiche*, Milano, 1980, p. 27.

stesso: essere uomo significa aspirare ad andare oltre la propria umanità.

Dice il poeta persiano nei suoi versi:

Da quando tu venisti in questo mondo d'esseri  
davanti ti fu messa, a salvarti, una scala.<sup>2</sup>

#### IL PELLEGRINAGGIO INTERIORE

Il sufismo è una via posta da Dio nel cuore dell'Islam allo scopo di offrire attraverso i secoli la possibilità di realizzazione spirituale agli uomini che sono alla ricerca di elevazione; è il cammino che nell'Islam conduce dall'esteriore all'interiore, dalla molteplicità all'unità, dalla forma all'essenza; scuote l'uomo da quel torpore definito come «vita normale» facendogli rammentare chi è egli realmente. I Sûfi sono coloro che più di ogni altro si impegnano a far riaffiorare nella consapevolezza il ricordo del Patto primordiale che l'umanità ha stipulato con Dio ancor prima della creazione del mondo : «...quando il tuo Signore trasse una progenie dalle reni dei figli di Adamo e li fece testimoniare su se stessi: "Non sono Io il vostro Signore", disse ed essi risposero: "Sì! L'attestiamo!" » (Cor., 7:172).

Il sufismo è nato in un'atmosfera profondamente impregnata dal Corano e all'appello del testo sacro i Sûfi hanno reagito in modo speciale, conformemente alle loro più intime aspirazioni. Essi scorgono nel Libro Sacro i segni della Signoria divina, le informazioni sulla resurrezione e la Vita futura, al di là della lettera intuiscono l'eternità e l'Assoluto; hanno costruito con le sue parole il loro linguaggio e con esso hanno composto le loro poesie e le loro preghiere. Il Corano è anche chiamato *al-Furqân*: "Il Discernimento" perché permette di distinguere tra i vari ordini di realtà quello più elevato e tra i significati della Rivelazione quello più profondo. Uno dei

---

<sup>2</sup> Jalâl al-Dîn RÛMî: *Dîwân-i Shams-i Tabrîz*, *ibid.*, p. 55.

versetti del Corano che è molto amato nel sufismo per la sua straordinaria eloquenza e per la sua bellezza è il versetto della “ricerca del ritorno” (*istir-jâ’*) che recita: «*In verità a Dio apparteniamo e a Lui ritorneremo*» (Cor., 2:156). Alcuni affermano che tutto il sufismo è raccolto in questo versetto e che se, in senso generale, esso sancisce il possesso divino sugli esseri e l’ineluttabilità del Suo decreto<sup>3</sup>, in senso particolare, che solamente i Sûfi colgono, esso indica la consacrazione a Dio in maniera totale ed esclusiva, che è loro caratteristica e che non appartiene nello stesso modo a nessun altro dei membri della comunità musulmana. Secondo l’interpretazione che i Sûfi danno della seconda frase di questo versetto la Via del sufismo non è altro che un movimento di ritorno, un rifluire verso la propria vera origine e verso il Principio dell’universo:

Ritorna a Dio, ché il termine è Lui,  
per quanto ti sforzi non v’è altro che Lui.<sup>4</sup>

I Sûfi sono nient’altro che dei “viandanti” (*sâlikûn*) in marcia sul cammino (*sulûk*) tracciato da Dio stesso, che è la Via attraverso la quale si manifesta la sua Misericordia: «*Guidaci per la retta Via (sîrat al-mustaqîm), la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, non di quelli coi quali sei adorato, non di quelli che vagano nell’errore*» (Cor., 1:6-7) . Questa frase è di gran lunga la più recitata da tutti i musulmani perché fa parte delle preghiere rituali quotidiane ed è la supplica con la quale tutti i credenti invocano la salvezza per il mondo a venire; ma per i Sûfi in particolare essa indica la Via più diretta, quella che conduce alla Presenza di Dio, che essi intendono percorrere mossi «... *solamente dal desiderio per il Volto di Dio*» (Cor., 2:372). Questa Via altro non è che la *tariqa*, parola che è un sinonimo di *sîrat* o “via diritta”, ma che ha per estensione in lingua araba il significato di

---

<sup>3</sup> È anche il versetto che si recita per commemorare un defunto.

<sup>4</sup> AL-HALLÂJ: *Diwân*, trad.it. di A. Ventura, Genova, 1987, p. 99.

confraternita o di ordine sufi. Il ritorno a Dio attraverso questa strada non sarà facile, costerà caro a chi lo intraprende in termini di sforzi e difficoltà, esso piuttosto rassomiglierà ad una guerra che opporrà da un lato la determinazione del viandante ed il suo slancio verso il divino, dall'altro la sua natura passionale e le inclinazioni della sua stessa anima.

Una volta, tornando da una scorreria contro i suoi nemici, il Profeta disse: «Siamo tornati dalla piccola guerra santa alla grande guerra santa». I suoi compagni gli chiesero: «Qual è la grande guerra santa?». Rispose: «La guerra contro l'anima (*jihād al-nafs*)». Sta qui il significato profondo di tutti quei versetti coranici che si riferiscono alla guerra contro gli infedeli; la grande guerra santa è uno degli aspetti più importanti del sufismo. Il Corano dice: «*Combattete totalmente gli idolatri*» (Cor., 9:36); ed altrove: «*Combattili fino a quando non esisterà più opposizione e il culto sarà tutto per Dio*» (Cor., 8:39) ed inoltre: «*Combattete sulla via di Dio e sappiate che Dio è Colui che tutto ascolta e che tutto conosce*» (Cor., 2:244).

I Sûfi sanno bene cosa significa scontrarsi costantemente con le propria realtà inferiore e sanno che significa dichiarare guerra al nemico della propria anima affinché possa diventare tutta di Dio; si tratta di un combattimento accanito contro un nemico astuto che non concede distrazioni e che si rivela ad ogni passo sempre più agguerrito. Nessun uomo riuscirebbe a procedere da solo in questa Via perché le difficoltà del cammino sono immense, i tranelli e gli agguati del nemico lungo la via sono innumerevoli e ben dissimulati; senza l'aiuto della Sollecitudine divina l'uomo sarebbe perduto e non sarebbe in grado di trovare da solo la strada che conduce alla Verità. Ecco che allora Dio si fa incontro ai suoi servi eletti e li conduce lungo le asperità del cammino favorendoli nel loro compito. Dice il Profeta Muhammad, che riporta le parole di Dio stesso in una delle tradizioni san-

te<sup>5</sup>: « ...A chi si avvicina a Me di una spanna Io Mi avvicinerò a lui di un cubito; chi si avvicina a Me di un cubito Io Mi avvicinerò a lui della lunghezza di due braccia distese; e se egli viene da Me camminando Io Mi farò incontro a lui correndo»<sup>6</sup>.

Mano a mano che il servo fedele si avvicina, il Gradimento di Dio aumenta ed Egli gli concede immancabilmente la Sua Grazia ed il Suo Favore; dice infatti una delle più famose delle tradizioni sante: «...Non cesserà il Mio servo di approssimarsi a Me con opere supererogatorie senza che Io lo ami; e quando lo avrò amato sarò l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina; e se Mi domanderà, gli concederò; e se si rifugerà presso di Me, gli concederò rifugio».<sup>7</sup> In queste parole sacre è chiaro che il senso dell'avvicinarsi a Dio richiede al pellegrino sūfī la perdita progressiva della sua identità soggettiva in favore di una consapevolezza infinitamente più elevata; solo se la sua anima sarà completamente conquistata dalla Verità, solo se il suo ego ribelle sarà stato trasformato totalmente dalla Realtà Divina, solo allora Dio concederà al pellegrino di portare a termine il suo viaggio ed egli sarà infine accolto tra i Suoi servi eletti. Così recita il Libro Sacro: «*O tu anima pacificata, ritorna al tuo Signore, soddisfatta e benvola; entra tra i Miei servi; entra nel Mio Paradiso*» (Cor., 89:27-30). Coloro che saranno giunti al termine del loro viaggio e che avranno superato le prove e le tappe della Via sono, nella terminologia del Corano, i “ravvicinati” (*muqarrabûn*) coloro che godranno eternamente nei «*giardini di delizia*» (Cor., 56:11-12) della Presenza di Dio e che avranno in premio, secondo quanto descrive una delle tradizioni sante:

---

<sup>5</sup> *Hadīth qudsī*, ossia quelle tradizioni in cui il Profeta riporta alcune parole ispirate da Dio stesso al di fuori del testo Coranico.

<sup>6</sup> MUSLIM, *Tawba*, 1; BUKHĀRĪ, *Tawhīd*, 15.

<sup>7</sup> BUKHĀRĪ, *Riqâq*, 38.

«...Ciò che occhio umano non ha mai visto, né orecchio ha mai ascoltato, né cuore umano ha mai immaginato»<sup>8</sup>.

## **Il modello profetico**

Il modello della condotta e del cammino spirituale che i musulmani, e i Sûfî in particolar modo, adottano è la figura del Profeta Muhammad; tutti i musulmani seguono il suo esempio cercando di conformare la propria esistenza alla sua in ogni minimo dettaglio, sia per quanto riguarda la vita religiosa e l'esecuzione dei riti, che per quanto riguarda la vita quotidiana ed i semplici atti ordinari. Il Profeta dell'Islam fu sacerdote, monarca, uomo di legge, marito, orfano, vedovo, padre, esule, soldato, commerciante e per ogni differente aspetto della vita la sua condotta rappresenta per i credenti l'esempio ad un tempo etico e pragmatico perfetto: «*Voi avete nel Messaggero di Dio un bell'esempio, per colui che spera in Dio e nell'ultimo giorno e invoca frequentemente Dio*» (Cor., 33:21). La massima aspirazione dei Sûfî è di essere suoi "seguaci" in tutto e per tutto e di poterlo imitare in ogni aspetto della sua condotta: nelle pratiche super-erogatorie, nelle veglie notturne di preghiera, nei digiuni, nell'ascesi e nell'isolamento spirituale culminato – nel caso del Profeta – sul monte con l'apparizione dell'Angelo e la rivelazione dei primi versetti del Corano<sup>9</sup>. L'adesione dei Sûfî al modello profetico va ben al di là dei confini della vita ordinaria e riguarda anche gli aspetti più straordinari della sua natura; essi inseguono le sue tracce persino nelle tappe della sua ascensione celeste. Il modello del Viaggio Spirituale dei Sûfî e dell'itinerario verso la Verità è il *Mi'raj*, l'ascensione che il Pro-

---

<sup>8</sup> BUKHÂRÎ, *Tawhîd*, 35; MUSLIM, *Îmân*, 312.

<sup>9</sup> Attorno alla quarantina Muhammad passò dei periodi di ritiro in una caverna del monte Hirâ' nei pressi della Mecca; qui, verso il 612, una notte di Ramadân, gli apparve l'Arcangelo Gabriele che gli dettò i primi versetti del Corano (Sura 96, 1-5).

feta dell'Islam compì in compagnia dell'Arcangelo Gabriele per esplicito volere divino; di esso si parla in due dei capitoli del Corano: *«Nel Nome di Dio Clemente Misericordioso. Gloria a Colui che di notte fece viaggiare il Suo servo dalla moschea al Harâm alla moschea di al-Aqsâ, di cui abbiamo benedetto i recinti, per mostrargli dei Nostri segni. In verità Egli è Colui che tutto ascolta, Colui che tutto vede»*<sup>10</sup> (Cor., 17:1). Dal recinto sacro della Moschea sacra della Mecca (*Masjid al-harâm*) il Profeta compì la prima parte “orizzontale” del suo itinerario giungendo, su di una montatura celeste<sup>11</sup>, alla Roccia di Gerusalemme, e da qui, sempre scortato dall'Arcangelo, iniziò la fase ascendente del suo viaggio durante la quale salì uno dopo l'altro i sette cieli, accolto ogni volta da un Profeta della Tradizione: Adamo, Gesù<sup>12</sup>, Giuseppe, Idriss, Aronne, Mosé, Abramo. Al culmine della sua ascesa, giunto alla distanza di *«due archi e meno ancora»* dalla Presenza di Dio, gli vennero rivelate le verità eterne contenute nei tesori divini: *«Per la stella quando declina! Il vostro compagno non erra e non s'inganna e di suo impulso non parla. No ch'è rivelazione rivelata! Appresagli da un Potente di forze»*<sup>13</sup>, *sagace librantesi alto sul sublime orizzonte! Poi discese pendulo nell'aria, s'avvicinò a due archi e meno ancora e rivelò al servo Suo quel che rivelò e non smentì il cuore quel che vide... e non deviò il suo sguardo, non vagò. E certo egli vide dei Segni del Signore, il Supremo»* (Cor., 53:1-11, 17-18).

L'ascensione del Profeta è il più perfetto dei prototipi della via sùffi; egli lo ha lasciato in dono a tutti gli uomini, ma è un'eredità che hanno raccolto solo i più perfetti della sua Comunità in ogni epoca. La prima fase del suo

---

<sup>10</sup> *Al-Harâm* è la moschea della Mecca e *al-Aqsâ* è quella di Gerusalemme.

<sup>11</sup> Trattasi di al-Burâq, cavalcatura celeste alata, recatagli dall'Arcangelo Gabriele.

<sup>12</sup> Secondo alcune tradizioni che descrivono l'Ascensione al Cielo del Profeta (*mi'râj*), ad accogliere Muhammad nel Secondo Cielo c'erano Gesù e Giovanni Battista.

<sup>13</sup> L'Arcangelo Gabriele.

viaggio, quella orizzontale dalla Mecca a Gerusalemme, avvenne all'epoca in cui i musulmani ancora dirigevano la propria preghiera verso Gerusalemme; in quel tempo era quello il centro del mondo, prima che lo diventasse la Ka'ba. Nella Via del sufismo ciò sta a significare che la prima fase del tragitto spirituale è in se stessi, consiste nella riconquista del proprio centro interiore che è più vicino all'uomo «...della sua stessa vena giugulare», quel centro perduto e dimenticato quando l'uomo fu ridotto «*infimo fra gli infimi*» esule ed estraneo a se stesso. La reintegrazione nello stato primordiale, la condizione che nel Corano è descritta come «*la migliore delle forme*» in cui Dio ha creato l'uomo, è la premessa indispensabile per la seconda fase verticale del viaggio, che nel modello profetico è l'ascesa dei sette cieli fino al limite del mondo creato e che nella Via dei Sûfî corrisponde all'attraversamento delle stazioni (*maqâmât*) che precedono l'arrivo alla Presenza Divina. La conquista del cuore è la fase preliminare dell'ascesa, esso è l'organo "centrale" della conoscenza e il piano di riflessione delle luci celesti, è lo specchio che riflette la Realtà degli Attributi Divini: la Bellezza di Dio, la Sua Luce, la Sua Immensità, la Sua Compassione:

Il cuore andava interrogando l'anima:  
Qual è l'inizio di tutto questo?  
Quale la fine, e quale il frutto?  
L'anima rispose:  
Il principio di ciò, annichilimento del sé  
Fedeltà la sua fine,  
Vita eterna il suo frutto.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> 'ABDULLÂH AL-ANSÂRÎ, *Resâle-yi so'âl-i del az jân*; in: *Majmû'e-yi Rasâ'il-i fârsî*, vol. I p. 373, Teheran, 1388 h.

## Capitolo 2

# LA VIA ED IL METODO

DEMETRIO GIORDANI

### **La *Baraka* del Profeta**

Il Profeta Muhammad è dunque rappresentabile come il centro della vita spirituale dei Sûfi e dei musulmani tutti; è il mezzo attraverso il quale Iddio ha effuso la Sua Grazia su tutti gli esseri: «*E non t'abbiamo inviato se non per misericordia per i mondi*» recita il Libro Sacro (*Cor.*, 21:107). Lui è il principio dal quale scaturiscono tutte le vie spirituali (*turuq*) dell' Islam, che sono paragonabili a “canapi”<sup>1</sup> o “catene” lanciate agli esseri per far giungere loro, attraverso il tempo e lo spazio, la *Baraka*, la Grazia, la Misericordia salvifica che ricondurrà al “centro”, e alla Verità, tutti coloro che vi si saranno aggrappati. Le *turuq* (sing. *tarîqa*) è il nome degli ordini sùfi che sono ricollegati al Profeta attraverso una catena (*silsila*) di maestri spirituali e che in ogni epoca raggiungono milioni di individui sparsi in tutti gli angoli della terra; l' iniziazione data da un maestro, che fa parte di una di queste catene, ricollega il discepolo all' effusione universale della Misericordia.

Durante il percorso spirituale il pellegrino dovrà essere sempre sotto la direzione di un maestro (*shaykh*) che ha percorso la Via, perché solo lui è perfettamente a conoscenza di quali e quanti siano i pericoli del cammino; per questo motivo i Sûfi non cessano mai di ripetere le parole del vecchio adagio attribuito ad Abû Yazîd: «Quando qualcuno non ha un maestro allo-

---

<sup>1</sup> Recita un famoso versetto: «*Agrappatevi alla corda di Dio e non disperdetevi*» (*Cor.*, 3:103).

ra Satana diventa il suo maestro». Lo *shaykh* è colui che guida la crescita spirituale del discepolo e ne porta a perfezione le possibilità latenti. Già dai primi secoli dell'ègira era stata espressa l'idea secondo cui il discepolo doveva affidarsi interamente alle cure di un maestro «come un cadavere nelle mani di un lavatore di morti». Il maestro è come un medico premuroso, fa la diagnosi e guarisce i difetti e le malattie dell'animo, insegna al *murîd* le maniere adatte per comportarsi in ogni circostanza ed in ogni stato mentale; prescrive al discepolo il periodo di ritiro (*khalwa*) se pensa che ciò sia necessario e se il discepolo è in grado di superare la prova con successo. L'isolamento del *murîd*, che può arrivare ad un massimo di quaranta giorni, determina infatti un profondo cambiamento di coscienza; la *khalwa* è per lui come una tomba da cui egli infine risorgerà intimamente trasformato.

Il grande modello storico dell'iniziazione ad un ordine sùfi è un avvenimento cruciale della storia dell'Islam; esso avvenne circa quattro anni prima della morte del Profeta, quand'egli, seduto sotto un albero, aveva chiesto ai compagni presenti di giurargli fedeltà e mantenere l'impegno che si erano assunti nel momento in cui erano entrati nell'Islam. Il Corano parla chiaramente di quest'avvenimento: *«Iddio s'è compiaciuto coi credenti quand'essi ti giurarono fedeltà sotto l'albero: Egli conosceva quello che avevano in cuore e ha fatto discendere su di loro la Sua Presenza Pacificatrice e li compenserà di vicina vittoria»* (Cor., 48:18). In molte confraternite il rito dell'iniziazione è un patto di fedeltà che il discepolo stipula con il maestro, ponendo la mano nella sua, conformemente all'esempio storico; la formula che il maestro recita al momento dell'accettazione del nuovo discepolo e che sancisce il patto è spesso rappresentata da un versetto della stessa sura: *«In verità coloro che prestano giuramento di fedeltà a te, prestano giuramento di fedeltà a Dio, e la mano di Dio sta sopra le loro mani, e chi vio-*

lerà il Patto lo violerà a suo danno, ma chi sarà fedele al patto di Dio Egli darà a lui mercede immensa» (Cor., 48:10). A volte il maestro consegna al nuovo discepolo una veste (*khirqā*) o anche solo un semplice copricapo; il più delle volte il rito è semplicemente composto dalla stretta di mano e della recitazione dei versetti. Con quel patto il discepolo si impegna nella correzione del proprio carattere e nella trasformazione delle cattive qualità in qualità lodevoli. Egli si impegna a sottomettere la propria volontà (*islām*) e a rispettare la legge religiosa; s' impegna inoltre a conformare la propria fede (*imān*) alle credenze tradizionali e a testimoniare l'Unità Divina, ma soprattutto s' impegna nel perfezionamento (*ihsān*) che consiste, secondo le parole riportate in una famosa tradizione santa, «nell'adorare Dio come se lo vedessi; perché anche se non lo vedi certamente Lui vede te»<sup>2</sup>. L'*Ihsān* è quindi una dimensione supplementare del culto, una differente attenzione che conferisce profondità ed elevatezza alle convinzioni della fede e ai riti, così come essi sono stati compiuti dal discepolo dalla sua infanzia fino al momento dell'iniziazione ad un ordine Sūfī.

Fino a quando ti misurerai, nel mar dell'errore  
con Colui che ti vede senza che tu Lo veda?  
Sia la tua via di pietà e di devozione,  
che i tuoi atti si riducano ad inseguire il Suo amore.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> MUSLIM, *Īmān*, 1; BUKHĀRĪ, *Īmān*, 37. In questo famoso *hadīth* si racconta di un particolare incontro tra il Profeta dell'Islam e l'Arcangelo Gabriele che giunse quando Muhammad era seduto in mezzo ai suoi compagni. L'Angelo si sedette di fronte a lui poi lo interrogò sulla sottomissione a Dio (*Islām*) ed egli rispose: « L'*Islām* è che tu testimoni che non c'è altro Dio fuorché Dio e che Muhammad è il Messaggero di Dio, che tu compia la preghiera rituale, versi l'elemosina, digiuni nel mese di Ramadān e faccia il Pellegrinaggio alla Casa, se ne hai la possibilità». Poi l'Arcangelo lo interrogò sulla fede (*Imān*) ed egli rispose: «L'*Imān* è che tu creda in Dio, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri e nell'Ultimo Giorno, e che tu creda nel Decreto Divino, sia nel bene che nel male». Poi lo interrogò sull'*Ihsān*.

<sup>3</sup> AL-HALLĀJ, op. cit., p. 35.

## Il “Ricordo” di Dio

Lo strumento principale del perfezionamento, che il maestro consegna al discepolo nell’atto dell’iniziazione, oppure in seguito ad una periodo preparatorio di purificazione, è il *dhikr*, letteralmente il “ricordo” o “menzione” di Dio, mediante uno dei Suoi Nomi o delle formule sacre che il discepolo ripeterà incessantemente, da solo o in compagnia dei suoi confratelli, prima o dopo le preghiere comandate. Questa continua invocazione s’imprime profondamente nell’animo del novizio e inizia da subito a sgombrare il suo cuore dalla *ghafla*, che è letteralmente la “dimenticanza” in cui il suo cuore è avviluppato. Nella condizione dell’uomo decaduto e immemore della propria realtà originale il cuore, ottenebrato dal peccato, è spesso descritto simbolicamente dai maestri del sufismo come uno specchio opacizzato dalla ruggine, che ha perso il suo aspetto originario ed il suo splendore, e non sa più riflettere nulla di ciò che lo circonda. La menzione del *dhikr* toglie la ruggine dal cuore dell’uomo e lo prepara ad accogliere lo splendore della Verità. Secondo la tradizione sūfī è proprio a costoro, agli gnostici (*‘arīfūn*), quelli a cui allude il Testo Sacro quando dice : «*Uomini che né commerci né vendite distolgono dal ricordo di Dio*» (*Cor.*, 24:37). Al contrario gli uomini ignoranti sono tali perché: «*Satana ha prevalso su di loro e ha fatto loro obliare la menzione del Santo nome di Dio*» (*Cor.*, 58:19).

### L’*IHSÂN*

Alla luce dell’*Ihsân* tutte le convinzioni che fanno parte della fede (*īmān*), così come l’adesione alle disposizioni e agli obblighi della legge (*islām*), cambiano completamente aspetto e acquistano un senso più profondo man mano che il discepolo prosegue nella sua opera di perfezionamento. La stessa frase rituale che compone l’attestazione di fede, la *shahâda*, uno dei

cinque pilastri dell'Islam: «Non c'è altro Dio fuorché Dio (*Lâ ilâha illâ Al-lâh*)» se ripetuta ininterrottamente, da semplice e formale atto della volontà che attesta l'Unicità di Dio, diventa per il Sûfi la chiave per approssimarsi a Lui; nella realtà del suo significato più profondo essa guida all'allontanamento dalla molteplicità dispersiva, alla fuga da tutto quello che “non è Lui”; distoglie dall'amore per ciò che è creato e dirige il cuore all'Amore per l'Amato Vero. Questa frase, infine, acquista per il Sûfi che la recita il senso che è contenuto nelle parole del Libro Sacro, ove si dice: «...*E non invocare altri insieme a Dio, Non c'è altro Dio fuorché Lui, ogni cosa perisce tranne il Suo volto. A Lui spetta il Giudizio, e tutti a Lui sarete al fin ricondotti*» (Cor., 28:88).

L'*Ihsân* è nelle parole del Profeta l'adorazione di Dio «come se tu Lo vedessi» (*ka'annaka tarahu*), perché non è concesso di vedere Dio direttamente in questo mondo. Agli uomini è quindi possibile immaginare solamente la Presenza, il Volto di Dio e le Realtà dell'altro mondo, e questo per un limite che Dio stesso ha imposto agli uomini: «*Iddio ha suggellato loro il cuore e l'udito e la vista loro è velata*» (Cor., 2:7). «...*E li abbiamo avviluppati di un velo, così che non scorgon più nulla*» (Cor., 36:9); «*Non già i loro occhi son ciechi ma cieco hanno il cuore nel petto*» (Cor., 22:46). Le parole del testo coranico ovviamente non alludono all'organo cardiaco fatto di carne e sangue, ma a quello sottile e di natura spirituale che è nel petto dell'essere umano. Nell'uomo decaduto questo centro sottile è oscurato ed è per questo motivo che egli non ha la minima cognizione di quelle che sono le sue potenzialità; ma allorché viene levigato con la menzione del Nome divino e pulito dalla ruggine del peccato che lo ricopriva, in esso torna a splendere la luce della vista interiore descritta nel Corano come «*l'Occhio della Certezza*» (102:7).

## L'Occhio del cuore

In una delle sue opere più importanti il grande maestro Sûfi e teologo Abû Hamîd al-Ghazâlî, descrivendo la propria ricerca spirituale, disse che la soluzione del suo personale problema ed il conseguimento della certezza in questioni di religione: «Non avvenne per il fatto di aver ben congegnato una dimostrazione e dato sistematico ordine ad un discorso, ma per una luce che Dio mi proiettò nel petto. Quella luce è la chiave dalla maggior parte delle conoscenze. Chi ritiene che la scoperta del Vero poggi su argomenti ben definiti ha messo limitazioni all'ampia Misericordia divina. Quando l'Inviato di Dio fu interrogato sull'“apertura del petto” e sul senso che l'espressione ha nelle parole di Dio: “*A colui che Iddio vuole guidare al bene, Egli apre il petto all'Islam*” (Cor., 6:125) rispose: “È una luce che Dio proietta nel cuore”. “E quale ne è il segno?” gli fu chiesto. Rispose: “L'allontanamento dalla dimora dell'inganno e il ritorno alla dimora dell'Eternità”. Muhammad disse altresì: “Dio creò gli uomini in tenebra, poi li asperse di Sua luce”. È a questa luce che bisogna chiedere la scoperta del Vero; essa sgorga in talune circostanze dalla Generosità divina; bisogna attenderla in agguato per le parole di Muhammad: “Il vostro Signore emana effluvi di Grazia in certi giorni della vostra vita. Oh, esponetevi dunque ad essi!”».<sup>4</sup>

La “scoperta” (*kashf*) del Vero è dunque la meta agognata del pellegrino sûfi, la visione diretta delle Qualità divine e dell'Essenza divina è il dono che Dio elargisce ad alcuni dei Suoi servi eletti durante la loro vita, anticipando in qualche modo quel che ai credenti verrà elargito dopo la loro morte nell'Altro mondo. Il luogo della scoperta del Vero e della manifestazione

---

<sup>4</sup> AL-GHAZÂLÎ, *Al-Munqidh min al-dalâl*, “La salvezza dalla perdizione”, in: *Scritti scelti di Al-Ghazâlî*, a cura di L.Veccia Vaglieri e R.Rubinacci, Torino, 1970, 1986, pp. 85-86.

di questo dono è il cuore sgombro dal peccato; secondo le parole di un famoso maestro Sûfi ciò può avvenire in questo modo:

«Il cuore ha due occhi, uno più piccolo ed uno più grande. Con quello più piccolo l'essere è in grado di vedere la manifestazione degli Attributi (*tajalliyât as-Sifât*) mediante la luce dei Nomi e degli Attributi divini e questa visione continua lungo tutto il percorso spirituale di un individuo. Quanto all'occhio più grande esso vede la manifestazione delle luci dell'Essenza nel dominio della Natura divina, nel momento in cui l'essere ha raggiunto la Prossimità e incomincia a vedere grazie alla luce dell'Unità dell'Assoluto (*tawhîd al-ahadiyya*).

Questi gradi sono ottenuti dall'uomo con la morte, ma per ottenerli stando ancora su questa terra, durante questa vita, dovrai estinguere i tuoi attributi individuali ed egoistici. Il percorso che dovrai compiere nella tua ascesa per raggiungere questi gradi dipende dalla distanza che sei riuscito a porre tra te ed i bassi desideri della tua anima inferiore»<sup>5</sup>.

## **Le Stazioni della Via**

Ma non tutti coloro che iniziano la via hanno poi raggiunto quei gradi così elevati; molti, i più, si sono attestati nelle molteplici tappe disseminate lungo il cammino. La via del sufismo a volte è stata descritta come una scala che conduce al cielo per la quale il viandante sale lentamente e pazientemente verso livelli d'esperienza sempre più elevati. Le *maqâmât* sono le "stazioni" del pellegrinaggio interiore che corrispondono ad acquisizioni definitive di determinate qualità spirituali: la povertà, l'affidamento fiducioso, la vicinanza, la soddisfazione, la pazienza, il ringraziamento ecc. Di esse

---

<sup>5</sup> *Sirr al-asrâr* attribuito allo Shaykh 'Abd al-Qâdir AL-JILÂNÎ; trad. it. di P. Urizzi, *Il Segreto dei Segreti*, Giarre, 1992, pp. 130-131.

si parla costantemente nei libri dei maestri del sufismo e vengono distinte dagli “stati” (*ahwâl*) che sono invece doni spirituali temporanei che Dio concede ai suoi servi nel progredire tra una stazione e l’altra. Il numero delle stazioni varia nelle opere dei maestri sûfi come varia anche il loro nome e la loro disposizione: c’è chi ne ha enumerate più di cento, chi invece ne ha descritto solamente sette.

#### IL PENTIMENTO (*TAWBA*)

Spesso la prima stazione della via ad essere indicata è quella del pentimento (*tawba*) ed è, secondo l’etimologia, il “tornare indietro” da ciò che Dio ha proibito, per timore di ciò che Egli ha ordinato. Al-Hujwirî distingue tre gradi del pentimento che sono caratteristici di tre differenti gradi di perfezionamento spirituale: la *tawba* in quanto tale, che è il ritorno all’obbedienza dopo il peccato maggiore; l’*inâba* che è il ritorno all’amore dopo il peccato minore, infine l’*awba* che è il ritorno dell’essere a Dio<sup>6</sup>. L’anima può venir risvegliata al pentimento in ogni istante per una causa qualsiasi e la porta del pentimento si dice che sia sempre aperta, o almeno fino a quando non inizia l’agonia della morte. Un racconto dell’agiografia sûfi riporta, ad esempio, che un grande maestro del passato, Ibrahîm ibn Adham: «... passò davanti ad un ubriaco buttato sull’orlo della strada; gli colava dalla bocca il vino. Ibrahîm lo guardò e disse: “Quale ignominia colpì questa lingua che pure ha pronunciato il nome di Dio!”. Si avvicinò all’ubriaco e gli lavò la bocca. Quando quell’uomo si svegliò, gli raccontarono dell’atto di Ibrahîm; arrossì, fu sinceramente pentito e si emendò. Ibra-

---

<sup>6</sup> HUIJWIRÎ, *Kashf al-Mahjûb*, trad. ingl. di R.A.Nicholson, Londra, 1911, p. 295. Per una descrizione estesa delle *maqamât* vedere: IBN AL-’ARÎF: *Mahâsin al-Majâlis*; trad.it. di P. Urizzi, *Sedute Mistiche*, Giarre 1995, p. 117. A.SCHIMMEL: *Le soufisme ou les dimensions mystiques dans l’Islâm*, Parigi, 1996 pp. 144-192.

hîm vide poi uno in sogno che gli diceva: “Tu gli hai nettato la bocca per amor Nostro e Noi gli abbiamo purificato il cuore per amor tuo”»<sup>7</sup>.

#### L'ASCESI (ZUHD)

Tra le tappe iniziali della Via il discepolo deve passare attraverso l'ascesi (*zuhd*) che significa trattenere l'anima carnale dai piaceri e opporsi agli impulsi della passione. Questa è la tappa della Grande Guerra Santa (*al-jihâd al-akbar*) combattuta contro «*L'anima che esorta al male* (al-nafs al-ammâra bi-s-sû')» (*Cor.*, 12:53), l'anima concupiscente che spesso viene descritta come un mulo o un cavallo indocile, che deve essere tenuto affamato e sotto controllo affinché non sfugga di mano al cavaliere, e lo conduca poi dove egli non vuole. Alleata del viaggiatore in questa stazione è : «*L'anima che rimprovera* (al-nafs al-lawwâma)» (*Cor.*, 75:2), che corrisponde più o meno alla coscienza che sorveglia le azioni dell'uomo. Da questo combattimento l'anima esce purificata e «*pacificata* (mutma'inna)» (*Cor.*, 89:27) e secondo il Corano sarà chiamata a entrare tra i Suoi servi. Vi è poi un'ascesi di grado superiore che consiste nell'astenersi anche da ciò che è permesso sul piano del rito e della religione e nell'evitare tutto quello che distrae il cuore da Dio, inclusa la speranza nella ricompensa del cielo o la paura dell'inferno. Questo intendeva Al-Hallâj in questi versi:

Questa vita terrena cerca di sedurmi,  
come se io non la conoscessi.  
Iddio vieta ciò che in essa vi è d'illecito,  
ma io anche dal lecito m'astengo.  
Essa mi tende invitante la destra,  
ed io respingo anche la sinistra.  
Mi è sembrato che fosse indigente,

---

<sup>7</sup> ABDALLÂH AL-YÂFI'Î: *Rawd Al-Riyâhîn*; trad. it. di V. Vacca, *Il Giardino dei Fiori odorosi*, Roma, 1965, p. 208.

e allora tutto le ho voluto regalare.  
Come posso temere il suo disgusto,  
se mai e poi mai a lei mi sono avvinto?<sup>8</sup>

#### L'AFFIDAMENTO FIDUCIOSO (*TAWAKKUL*)

Un'altra delle tappe della via è l'“affidamento fiducioso” (*tawakkul*) che può essere definito come quella data condizione spirituale in cui il Sûfi si affida completamente e solamente a Dio, in quanto suo unico Patrono (*Wakîl*), anche rispetto alle necessità ordinarie della vita, senza attendere l'intervento di altri oltre Lui. Per arrivare a ciò il pellegrino deve avere assoluta fiducia in Lui ed essere convinto che Dio conosce da sempre in maniera precisa quello che è bene per l'uomo, che Egli immancabilmente dà il pane e la morte, il castigo o il perdono secondo quello che è il piano della Sua Saggezza eterna. I maestri del sufismo hanno ampiamente trattato di questa condizione spirituale e in particolare l'*Imâm* al-Ghazâlî in una delle sue opere più importanti afferma, a più riprese, che ciò che è stato una volta decretato deve per forza accadere: «Nulla può rifiutare il Suo Giudizio, né correggere il Suo Decreto o il Suo Ordine, ma ogni cosa grande o piccola è segnata e in una certa misura è prevista. Ciò che ti colpisce è destinato proprio a te e ciò che non ti coglie è destinato a qualcun altro»<sup>9</sup>. Egli spiega questo importante concetto citando le parole di antichi maestri: «Ha detto Yahyâ ibn Mu'âdh: “Se il fedele trova il sostentamento senza cercarlo vuol dire che al sostentamento è stato ordinato di cercare il fedele.” Ibrâhîm ibn

---

<sup>8</sup> AL-HALLÂJ, op.cit., p. 79.

<sup>9</sup> AL-GHAZÂLÎ: *Kitâb al-Tawhîd wa al-Tawakkul*, trad. it. di F.Pipoli e P.Urizzi, *L'unicità divina e l'abbandono fiducioso*, Rimini, 1995, p. 52.

Adham ha detto: “Chiedi a un monaco come si procurasse il cibo, e quello mi rispose: Non lo so, chiedi al mio Signore dove trovi il cibo per me”»<sup>10</sup>.

#### LA POVERTÀ (*FAQR*)

La “povertà” (*faqr*) è un’altra delle stazioni che il pellegrino attraversa nel suo viaggio verso Dio. Il Corano mette in relazione la povertà degli uomini al cospetto della Ricchezza divina: «*O uomini, voi siete i poveri (che hanno bisogno) di Dio e Dio è il Ricco, il Degno di Lode*» (*Cor.*, 35:15). Altrove Iddio descrive Se stesso come «*Colui che è di per sé ricco e che non ha bisogno degli universi (Ghanûn ‘an al-‘âlamîn)*» (*Cor.*, 3:97); è invece l’uomo ad aver costante bisogno del suo Creatore ed in questo senso i Sûfi definiscono se stessi come i “poveri” (*fuqarâ’*) per antonomasia. La povertà esteriore all’inizio della Via è per molti una condizione necessaria, ricercata ardentemente e protratta il più a lungo possibile, come in quel breve aneddoto in cui si narra di un uomo che, mosso dalla pietà, offrì duemila *dinâr* ad un giovane povero che viveva alla Mecca vestito di stracci. Il giovane guardò l’uomo truceamente ed esclamò: «Per comprare la possibilità di starmene così con Dio mi sono disfatto di settantamila *dinâr*, senza contare la case ed i terreni, e tu vuoi frodarmela con questi?»<sup>11</sup>. La povertà intesa in senso spirituale significa l’assenza di desiderio di ricchezza, ma anche e soprattutto il non dover dipendere da nessuno, perché mostrare riconoscenza verso altri che non sia Dio è cosa riprovevole; il vero *faqîr* ha bisogno solo di Dio e nient’altro. Il cuore annientato nell’indigenza vive dell’eterna ricchezza di Dio, la povertà assoluta diventa così ricchezza assoluta.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> ‘Abdallâh AL-YÂFI‘î, op. cit., p. 220.

## L'AMORE (*MAHABBA*)

Una delle stazioni più elevate è quella dell'Amore (*mahabba*) che secondo l'*Imâm* al-Ghazâlî non può essere mai disgiunta dalla stazione della Conoscenza (*ma'rifa*). Al-Hujwârî dice che la parola araba *mahabba* deriva da *hibba*, parola con cui si indicano i semi caduti in terra. Il nome Amore (*hubb*) è stato dato a questi semi perché l'Amore è fonte della vita come questi semi sono origine delle piante. Quando i semi vengono sparsi nel terreno essi vi scompaiono, su di loro cade la pioggia, splende il sole e passano caldo e freddo. Essi non si alterano col passar delle stagioni ma crescono, fioriscono e danno frutto; così anche l'Amore quando finisce per dimorare nel cuore, non viene alterato da presenza o assenza, da piacere o dolore, da separazione o unione, ma riempie il cuore e non lascia spazio per altri oltre l'Amato<sup>12</sup>. Secondo la definizione del grande Sûfi andaluso Ibn al-‘Ârif l'Amore è «la prima delle valli dell'annientamento, l'erta dalla quale si comincia a scendere verso le dimore dell'annullamento dell'io»<sup>13</sup>. Secondo altri esso consiste nella soppressione degli attributi dell'amante e nell'affermazione dell'Essenza dell'Amato e nella trasformazione delle qualità umane in Qualità Divine, in quel particolare grado di avvicinamento a Dio, ottenuto attraverso gli atti di devozione, in cui infine Egli ama il Suo servo e diviene «...l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina»<sup>14</sup>.

Così parlava dell'Amore un altro grande poeta sùfi persiano: «Struggiti senza tregua nel fuoco dell'Amore, fino a diventare invisibile capello. Se saprai rendere te stesso simile a un capello, un giorno potrai giocare con i riccioli dell'Amato. Chiunque per amor Suo diventa sottile come un capel-

---

<sup>12</sup> HUIJWIRÎ, op. cit., p. 305.

<sup>13</sup> IBN AL-‘ARÎF, op.cit., p. 117.

<sup>14</sup> BUKHÂRÎ, *Riqâq*, 38.

lo, sarà un giorno capello tra i Suoi capelli. Se tu sei veggente dall'acuta vista, osserva a uno a uno i Suoi capelli! Colui che senza rimorsi annienta se stesso, otterrà ben presto il premio dell'immortalità»<sup>15</sup>.

#### ESTINZIONE (*FANĀ'*) E PERMANENZA (*BAQĀ'*) IN DIO

Il punto d'arrivo del viandante è proprio questo stato d'estinzione (*fanā'*) in Dio di cui sempre parlano i testi dei maestri del sufismo; è la conquista suprema della pratica del "ricordo di Dio" (*dhikr*), la nullificazione della coscienza dell'ego e il ritorno allo stato primordiale di conoscenza della Realtà Principiale, che permette al pellegrino sūfī di ricordare chi egli era veramente il giorno in cui venne stipulato il Patto di *Alast*<sup>16</sup>, prima ancora che venisse portato allo stato d'esistenza individuale, prima di venire separato da Lui. La riscoperta del centro interiore è la premessa per un ulteriore e più elevata ascesa spirituale che avrà termine in quello stato chiamato della "permanenza in Dio" (*baqā'*) o dell'immortalità, che la maggior parte dei maestri sūfī mette in relazione col grado e la realtà della Profezia.

---

<sup>15</sup> Farīd al-Dīn AL-'ATTĀR, *Mantiq al-tayr*; trad. it. di C. Saccone, *Il linguaggio degli uccelli*, Milano, 1986, p. 195.

<sup>16</sup> Allusione al Patto divino primordiale concernente la Signoria divina di cui è questione nel versetto coranico: «E quando Iddio trasse dai lombi dei figli di Adamo la loro discendenza, fece loro testimoniare contro se stessi: "Non sono io il vostro Signore" (alastu bi-Rabbikum)? Quelli dissero: "Sì, lo testimoniamo!"» (Cor., 7:172),

### Capitolo 3

## IL PERIODO FORMATIVO

DEMETRIO GIORDANI

### **I Compagni (*sahâba*)**

La figura del Profeta Muhammad per l'Islam rappresenta, come s'è visto, l'origine d'ogni conoscenza e d'ogni saggezza. I suoi Compagni (*sahâba*) appresero dalla sua presenza e dalla sua viva voce gli insegnamenti di povertà ed ascetismo che costituiscono i caratteri fondamentali del sufismo. Questo primo esemplare rapporto di vicinanza e di compagnia (*suhba*) è l'antecedente storico del rapporto tra i discepoli ed il maestro su cui è basato il sufismo degli esordi e quello medievale<sup>1</sup>; attraverso la *suhba* avveniva il passaggio della conoscenza, i discepoli conformavano il proprio carattere sull'esempio del maestro, che era l'erede del Profeta. Tra i primi compagni del Profeta dell'Islam compaiono i nomi illustri dei primi quattro califfi, di questi Abû Bakr e 'Alî, il primo ed il quarto, costituiscono il primo anello delle catene iniziatiche che riconducono al Profeta la fondazione di tutti gli ordini sûfî. Abu Bakr in particolare viene indicato dalla tradizione come il migliore degli uomini dopo i Profeti, di lui si parla come *al-Siddîq*: "il Veridico", per aver confermato senza esitazione il racconto, da parte del Profeta, della sua "Ascensione celeste" (*mi'râj*). Secondo una tradizione riportata da Hujwîrî, quando Abû Bakr pregava di notte lo faceva a bassa voce mentre 'Umar, il secondo califfo, recitava il Corano ad alta voce. Quando

---

<sup>1</sup> A proposito della *suhba*, vedere HUIJWÎRÎ, op. cit., pp. 334-66.

l'Inviato di Dio chiese perché facesse in quel modo Abû Bakr rispose: «Perché Colui a cui parlo starà ascoltando». 'Umar invece rispose: «Per svegliare l'assonnato e scacciare il demonio». Il primo diede un esempio di virtù contemplativa (*mushâhada*) l'altro di purificazione (*mujâhada*); questi due modelli saranno entrambi caratteristiche fondamentali del sufismo, ma per capire la superiorità del grado della contemplazione su quello della purificazione, basti pensare alle parole del Profeta chem rivolto ad 'Umar, domando: «Equivali tu forse ad una sola delle buone azioni di Abû Bakr?»<sup>2</sup>.

#### 'ALÎ IBN ABÎ TÂLIB

Molte delle vie iniziatiche del sufismo, quasi la maggior parte, hanno origine da Ali ibn Abî Tâlib, cugino e genero del Profeta Muhammad morto assassinato nel 661 d. c.. Egli è l'erede più amato da molte categorie di musulmani, venerato dagli sciiti che lo ritengono il primo dei loro Imâm, prediletto dai Sûfi in quanto campione di santità ed erede per eccellenza della scienza di Muhammad. Il Profeta disse di lui: «Io sono la dimora della Saggezza e Alî ne è la porta»; confermò inoltre la particolare natura di 'Alî dicendo che delle dieci parti in cui sono ripartite le scienze, nove erano state donate ad 'Alî ibn Abî Tâlib ed una al resto degli uomini<sup>3</sup>. Ibn Mas'ûd, uno dei Compagni più vicini al Profeta, affermò poi che ad ognuno dei sette modi – o “letture” – in cui era stato rivelato il Corano, corrispondeva un senso esteriore (*zahir*) ed un senso interiore (*batin*) e che 'Alî ibn Abî Tâlib possedeva la Scienza dell'Esteriore (*'ilm al-zâhir*) e la Scienza dell'Interiore (*'ilm al-bâtin*)<sup>4</sup>. I suoi detti vengono tramandati nelle opere dei maestri come guida al perfezionamento ed esempio spirituale, al-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>3</sup> ABÛ NA'ÎM, *Hilyat al-awliyâ'*, Beyrut, 1967, vol. I, p. 61 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65.

Sha‘rânî riporta che egli disse: «Siate fonti di vera scienza, lumi nella notte, con vestiti logori e cuori nuovi; questo vi farà riconoscere nel Regno dei Cieli e vi farà ricordare in terra»<sup>5</sup>. Diceva inoltre da perfetto asceta: «Il mondo è una carogna e chi desidera qualcosa da esso, sopporti la compagnia dei cani»<sup>6</sup>.

#### LA GENTE DELLA PANCA (*AHL AL-SUFFA*)

Vi erano poi, tra i Compagni, un folto gruppo di asceti che si raccoglievano dinanzi alla casa del Profeta a Medina provenienti dai luoghi più disparati per partecipare alla vita spirituale della famiglia di Muhammad e della prima comunità di musulmani. Essi vivevano della carità della casa e sedevano abitualmente su di una panca posta vicino all'entrata, venivano per questo chiamati "la Gente della panca" (*ahl al-suffa*)<sup>7</sup>. Di essi si parla come dei primi *sūfi* per la povertà e l'ascesi che li contraddistingueva e per la considerazione particolare che il Profeta aveva per alcuni di loro<sup>8</sup>. Facevano parte di questo gruppo alcuni personaggi divenuti famosi come testimoni accreditati degli episodi della vita del Profeta, poi tramandati dalle generazioni successive di musulmani fino a formare il *corpus* delle testimonianze componenti la Sunna. Fra essi ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd era la persona a cui il Profeta affidava la custodia degli effetti personali: scarpe, bastone, cuscino, il bastoncino per pulire i denti e l'acqua per l'abluzione; di lui si racconta che assomigliasse nel portamento al Profeta e che fosse sempre pulito e ben

---

<sup>5</sup> AL-SHA‘RÂNÎ, *Al-Tabaqât al-kubrâ*, il Cairo, s.d., vol. I, pp. 18-19; trad. it. di V. Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, Torino, 1988, p. 36.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Su di loro vedere ABÛ NA‘ÏM, op. cit., vol. I pp. 337-347, e HUIJWÎRÎ, op. cit., pp. 81-82.

<sup>8</sup> Si fa spesso risalire l'origine della parola *sūfi* proprio a questo gruppo di asceti che sedevano sulla panca (*suffa*). Su di loro in particolare cfr. M. LINGS, *Muhammad, his life based on the earliest sources*; trad. it. di S. Volpe, *Il Profeta Muhammad, la sua vita secondo le fonti più antiche*, Trieste, 1988, p. 171.

profumato in omaggio alle cose che custodiva. Abû Dharr al-Ghifârî era membro di una nota tribù di predoni che si convertì tra i primi all'Islam quando udì il Profeta recitare un brano del Corano<sup>9</sup>. Abû Hurayra era soprannominato così, ovvero "il padre della gattina", per via del suo attaccamento a una micetta. Tra "la gente della panca" fu quello che tramandò il maggior numero di racconti sulla vita del Profeta per la familiarità che aveva con lui ed era quello che Muhammad chiamava quando voleva radunare intorno a sé gli asceti. Era noto per il gran numero di invocazioni durante le sue veglie di preghiera e per alcune affermazioni particolari, disse infatti: «Ho tesaurizzato nella mia memoria due tipi di conoscenza che ho ricevuto dall'Inviato di Dio. Uno l'ho divulgato, ma se divulgassi l'altro tagliereste questa gola»<sup>10</sup>. Salmân al-Farsî era un barbiere di origine persiana che aveva raggiunto Muhammad a Medina venendo da Oriente, avvertito da un saggio cristiano della comparsa di un profeta tra gli arabi. Egli è il simbolo dei persiani che furono introdotti all'Islam e rappresenta il tramite che lega il mondo arabo alla tradizione iranica. Più tardi la sua spiritualità fu considerata come un elemento decisivo nella storia del sufismo persiano e in genere orientale, così come nel pensiero sciita.

Molti fra i Compagni che erano ancora giovani al momento della morte del Profeta, ebbero il tempo di formare più d'una generazione di discepoli, così come 'Alî ibn Abî Tâlib e 'Abd Allah ibn Mas'ûd a Kûfâ o Anas ibn Malik, morto centenario a Basra, o Abû Dharr al-Ghifârî in Siria.

UWAYS AL-QARANÎ

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 338. Cfr. BUKHÂRÎ, *‘Ilm*, 43. *Hadîth* considerato come una delle fonti probanti della presenza, nell'insegnamento del Profeta, di un aspetto riservato rivolto esclusivamente ad un'élite dei suoi Compagni.

Per quanto riguarda gli asceti che appartennero alla seconda generazione, quella dei “Seguaci” (*tâbi ‘ûn*), va senz’altro ricordato che Uways al-Qaranî visse al tempo del Profeta, ma al quale fu impossibile conoscerlo direttamente, sia a motivo del suo essere frequentemente pervaso da uno stato estatico che lo soggiogava, sia perché vincolato dal dover assistere l’anziana madre<sup>11</sup>. Era molto povero, si cibava di quel che trovava, vestiva di stracci e portava un mantello di lana (*sûf*); viveva distante dagli uomini e accudiva ai cammelli nel deserto; nessuno si occupò mai di lui ed egli visse nello Yemen estraneo al genere umano. Il Profeta però, anche senza averlo mai visto, lo conosceva bene e aveva fornito la sua dettagliata descrizione fisica a ‘Umar e ‘Alî; alludendo a lui diceva: «Il soffio del Misericordioso mi perviene dallo Yemen». Durante l’ultimo anno del califfato di ‘Umar, lui e ‘Alî cercarono Uways e finirono per trovarlo ad ‘Arafat durante il pellegrinaggio, che pregava non lontano dai cammelli della sua tribù; lo riconobbero dalla descrizione che ne aveva fatto il Profeta e gli chiesero, così come aveva loro ordinato Muhammad, di pregare per tutti i musulmani<sup>12</sup>. Il modello ascetico di Uways al-Qaranî divenne più tardi per i Sûfî il prototipo dell’asceta ispirato che si lascia guidare dalla Grazia divina ed è in contatto con il Profeta senza altra mediazione. I Sûfî di tipo *uwaysî* sono perciò quelli che sono pervenuti ad un elevato grado di conoscenza senza la mediazione di un maestro vivente o che hanno ricevuto doni particolari per via puramente spirituale dal Profeta stesso o da altri maestri del passato.

---

<sup>11</sup> HUIWÎRÎ, op. cit., pp. 83-84. SHA‘RÂNÎ, *Vite e detti di santi musulmani*, cit., pp. 48-50.

<sup>12</sup> ABÛ NA‘ÎM, op. cit., vol. II, pp. 82-83.

## La scuola di Basra

La figura di Hasan al-Basrî spicca sull'orizzonte delle personalità storiche del primo secolo dell'ègira; è considerato il patriarca del sufismo e il fondatore di una particolare corrente ascetica che si sviluppò a Basra, città nella quale visse per la maggior parte della sua vita e in cui morì nel 110/728. Nato nel ventunesimo anno dell'ègira (642 d.C.), ebbe il privilegio di conoscere centotrenta Compagni del Profeta, settanta dei quali avevano combattuto a Badr. La sua opinione nei confronti della generazione successiva, quelli dei "Seguaci", alla quale egli stesso apparteneva, non era delle più lusinghiere. Si racconta infatti che un giorno disse ai suoi intimi: «Voi mi ricordate i Compagni dell'Inviato – su di lui il Saluto e la Pace ! – Tutti allora si rallegrarono, ma poi aggiunse: «Sono i vostri visi e le vostre barbe che sono simili, ma nient'altro in voi. Inoltre se voi li aveste visti vi sarebbero sembrati gente senza senno. Essi dal canto loro, se vi avessero visti non avrebbero trattato da buon musulmano neanche uno solo di voi, perché tutti loro nella pratica della fede erano come cavalieri che montavano cavalli rapidi come il vento o come uccelli che volano nell'aria, mentre noi procediamo come se fossimo in sella ad asini con il dorso piagato»<sup>13</sup>. Egli andava famoso per i suoi potenti sermoni in cui univa il timore reverenziale per il Giudizio all'amore per Dio; ripeteva spesso il famoso detto del Profeta: «Se sapessi quel che io so rideresti poco e piangeresti molto»; meditava continuamente sulle proprie colpe e sulla miserabile condizione del mondo e piangeva molto confidando nell'aiuto e nel perdono divino; lui e il suo gruppo venivano soprannominati: *al-bâkiyûn*, "quelli che piangono in continuazione". Di lui si racconta che un giorno, «seduto sul tetto della sua di-

---

<sup>13</sup> Farîd ad-Dîn AL-'ATTÂR, *Tadhkîrat al-awliyâ'*, trad.fr. di A.Pavet de Courtille, *Le mémorial des saints*, Parigi, 1976, p. 53.

mora solitaria, piangeva così abbondantemente che le sue lacrime cadevano giù per la grondaia. Poiché queste lacrime avevano bagnato la tunica di un passante, questi gli domandò se si trattava di acqua pulita. “No, non è pulita”, disse Hasan, “perché si tratta delle lacrime di un prevaricatore. Corri dunque a lavarti”». <sup>14</sup> Hasan al-Basrî partecipò alla formazione della maggior parte delle branche del sapere islamico, si dice che abbia redatto anche un commento coranico; ritroviamo il nome suo all’inizio delle catene dei maestri del sufismo ed in particolare in quella di Junayd al-Baghdâdî. Uno dei suoi discepoli, ‘Abd al-Wâhid ibn Zayd (m.793) è certamente il fondatore del “convento” (*ribât*) di ‘Abadân, non lontano da Bassora, il primo esempio di organizzazione comunitaria dedicata alla contemplazione.

Un altro dei discepoli di Hasan al-Basrî fu Mâlik ibn Dînar (m. 131/748) che si guadagnava da vivere intrecciando fibre di palma e copiando il Corano. In un apologo si racconta che quando morì un venerabile personaggio sognò di lui e di un altro discepolo di Hasan, di nome Muhammad ibn Wâsi‘ (m. 125/742 ca.) mentre nel dì del Giudizio stavano per entrare in Paradiso: «Egli sentì una voce ordinare: “Introducete in Paradiso Mâlik ibn Dînar e Muhammad ibn Wâsi’!” –“Io guardai” disse il narratore, “per vedere quale dei due sùffî entrava per primo in Paradiso e vidi che questi era Mâlik ibn Dînar. Allora ne domandai la ragione, dato che in questo basso mondo Muhammad ibn Wâsi‘ era stato il più perfetto e il più dotto. “Perché”, mi si disse, “Muhammad ibn Wâsi‘ possedeva due camicie, mentre Malik non ne possedeva che una. Muhammad ibn Wâsi‘ è rimasto indietro perché doveva render conto di questa camicia che aveva in più”» <sup>15</sup>. La scuola di Hasan al-Basrî, per mezzo di Abû Sulaymân al-Dârânî (m.215/ 830) nativo del vil-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 66.

laggio di Dârâniya nei pressi di Damasco, da cui gli derivò il soprannome, arrivò in seguito fino in Siria.

Una figura eccezionale nella cerchia dei mistici di Basra è quella di Râbi‘a al-‘Adawiyya, morta ottantenne nell’185/801. Si dice fosse stata una schiava poi liberata dal suo padrone che un giorno la vide avvolta di luce mentre era assorta in preghiera. È l’asceta che ha indicato la via dell’amore perfetto e disinteressato, il puro desiderio di Dio senza distrazione né ostacoli; si racconta di lei che un giorno le domandarono perché andasse in giro per le strade di Basra con un torcia in una mano e un secchio d’acqua nell’altra e lei rispose: «Voglio gettare il fuoco in paradiso e versare acqua nell’inferno affinché questi due veli scompaiano e si veda chiaramente chi adora Dio per Amore e non per paura dell’Inferno o per la speranza del Paradiso»<sup>16</sup>. Il suo nome è spesso legato a quello di Sufyân al-Thawrî, illustre tradizionalista<sup>17</sup> morto a Basra nel 161/777; si narra in un apologo che egli la interrogò dicendole: «Qual è il bene con cui il servo può avvicinarsi a Dio?», ottenendo la risposta: «Non possedere che Lui in questo mondo e nell’altro»<sup>18</sup>.

### **La scuola di Kûfâ**

Nell’altra grande cerchia di mistici formatasi nell’VIII secolo a Kûfâ, figura tra i primi il nome di Fudayl ibn Iyâd, che praticava il brigantaggio sulla strada tra Merv e Bâward e che poi, pentitosi, si recò a Kûfâ e si dedicò allo studio delle tradizioni profetiche insieme al grande giurista Abû Hanîfa; morì alla Mecca nell’187/804. Un discepolo di Fudayl ibn Iyâd fu Bishr

---

<sup>16</sup> A.SCHIMMEL, op.cit., p. 60.

<sup>17</sup> Con questo termine s’intende chi, durante i primi secoli dell’Islam, ha raccolto e tramandato le testimonianze sui fatti o i detti del Profeta dell’Islam.

<sup>18</sup> Da *I detti di Râbi ‘a*, a cura di C. Valdré, Milano, 1979, p. 76.

detto *al-Hâfi*, “lo scalzo” (m. 227/841), così soprannominato perché pensava che anche le scarpe rappresentassero un “velo” sul cammino che conduce a Dio. Secondo quanto egli stesso racconta, la sua conversione non avvenne che per effetto della Grazia divina: «Ero un mariuolo vagabondo e incorreggibile: un giorno trovai per la strada un pezzo di carta, lo raccolsi e c’era scritto: *Nel nome di Dio il Clemente, il Misericordioso. Lo spolverai e me lo misi in tasca. Avevo due dirham, non possedevo altro; andai dallo speziale e comperai essenza di muschio e di ambra, con cui profumai la carta. Quella notte sognai che uno mi diceva: “O Bishr, tu hai profumato il Mio nome ed in verità renderò fragrante il nome tuo in questo mondo e nell’altro”*»<sup>19</sup>.

Nella città santa della Mecca avvenne l’incontro tra Fudayl e Ibrâhîm ibn Adham (m. 161/777 o 162/778), uno degli asceti originari del Khorâsân e della Transoxiana; questi, che secondo la tradizione era un principe di Balkh, rinunciò alla sua condizione regale e divenne in seguito un proverbiale esempio di povertà spirituale e di affidamento al Volere divino. A lui si attribuisce la prima dettagliata definizione di rinuncia (*zuhd*) secondo cui essa è innanzitutto rinuncia al mondo, poi rinuncia alla felice sensazione d’essersi separati dal mondo, infine è il grado in cui l’asceta giudica insignificante il mondo a tal punto che esso non lo riguarda più<sup>20</sup>.

Anche Shaqîq al-Balkhî era originario del Khorâsân, fu amico e discepolo di Ibrâhîm ibn Adham e morì combattendo la guerra santa nell’194/809. Fu il primo a parlare dell’affidamento in Dio (*tawakkul*) alla maniera caratteristica della scuola del Khorâsân. Discepolo di Shaqîq fu Hâtim al-Asamm (m. 237/851) soprannominato “il sordo”, questi fu a sua volta maestro di Abû Turâb al-Nakhshabî (m. 245/860) il quale, tra l’altro, disse: «Il *tawak-*

---

<sup>19</sup> Abdallâh AL-YÂFI‘î, op. cit., p. 208.

<sup>20</sup> A.SCHIMMEL, op.cit., p. 58.

*kul* consiste nel riporre speranza solo nell'Altissimo, nel ringraziarLo se ci esaudisce, nel rassegnarsi se non ci esaudisce»<sup>21</sup>, di lui si racconta che morì nel deserto di Basra mentre si stava recando alla Mecca e lo ritrovarono anni dopo ancora in piedi, con il viso rivolta alla Ka'ba, immobile e disseccato, con un mano un bastone ed una brocca davanti a sé.<sup>22</sup>

Numerosi personaggi animarono la vita spirituale della città di Kûfâ nell'VIII e nel IX secolo: tra i discendenti dell'*Imâm* 'Âlî, Ja'far al-Sâdiq (m. 148/765), che la Shî'a reputa essere il sesto *Imâm*, è considerato uno dei più grandi maestri del sufismo delle origini soprattutto per la sua opera di commento al Corano; fu maestro del grande Sûfî khorasaniano Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 234/848 o 261/875) e di molti altri asceti e a lui viene fatta risalire l'origine di molte delle scienze dell'Islam tradizionale. Un importante personaggio della cerchia di Kûfâ fu Ma'rûf al-Karkhî che morì nell'200/815 a Baghdâd. Egli è universalmente riconosciuto come il fondatore della scuola di Baghdâd che fiorì nella capitale del califfato abbaside durante la seconda metà del IX secolo; fu infatti il maestro di Sarî al-Sâqati (m. 257/870 ca.), zio materno di Junayd al-Baghdâdî.

---

<sup>21</sup> Farîd ad-Dîn AL-'ATTÂR: *Le mémorial des saints*, cit., p. 247 s.

<sup>22</sup> *Ibid.*; HUIJWÎRÎ, op cit., p.121.

*Capitolo 4*

## LA SCUOLA DI BAGHDÂD

SERGIO FOTI

### **Sede del califfato e capitale della cultura**

Dopo soltanto un secolo dalla sua costituzione – per sostituire come capitale l’antica Ctesifonte – ad opera di al-Mansûr (86/705 – 169/785), all’epoca del califfato abbaside, ossia nell’età che va dalla fine del III secolo eg. (IX sec.) all’inizio del IV, Baghdâd aveva già raggiunto il suo apogeo, diventando una delle metropoli più vitali dell’orbe islamica.

Un grande sviluppo di attività economiche e produttive, la presenza di importanti traffici bancari, un elevato afflusso di uomini e merci le avevano conferito un’importanza pari a quella del Cairo o di Damasco, ma, soprattutto, Baghdâd era il grande centro intellettuale dell’epoca. Il prestigio della corte ed il favore in cui erano tenute – da dignitari e ministri – le attività letterarie e di studio avevano permesso il fiorire di un’intensa vita culturale, costellata di dibattiti filosofici, di attività di filologia e ricerca, e segnata da una generale tolleranza.

Baghdâd rappresentava il punto di riferimento per le discipline giuridiche, essendo sede dei centri principali di due delle scuole maggiori, la hanafita e la hanbalita. La riflessione filosofica si alimentava alle traduzioni dei testi antichi, (celebre il ruolo svolto dal circolo della *Bayt al-Hikma*) e alla diffusione dei libri che fin dall’epoca di Harrân circolavano in area irache-

na: il loro studio si coltivava a corte, insieme alla poesia che vedeva fiorire i nomi di Abû Nuwâs, Du‘abil ed altri .

Alcuni germi delle antiche dottrine ermetiche sopravvivevano in vario modo nelle dottrine shi‘ite e ismaelite, contribuendo alla ricchezza dell’assimilazione intellettuale<sup>1</sup>. Era quindi quasi inevitabile che nella capitale confluissero anche i rappresentanti delle scuole mistiche, e che le loro tesi, in una situazione così favorevole agli approfondimenti speculativi, dovessero trovare nuovo rilievo.

#### IL SUFISMO

Fu questo periodo una fase di autentico fervore di contatti e di studi. Attorno alle personalità più importanti si raccolsero piccole cerchie, e questi gruppi, in diversi campi, influenzarono poi i vari circoli e cenacoli culturali. Se, per il *tasawwuf*, si può parlare solo di alcuni generali indirizzi, che non presuppongono un’unità di scuola, le elaborazioni di questo periodo furono di importanza tale da segnare tutto il pensiero mistico posteriore. Per questo il sufismo della scuola di Baghdâd è detto anche “sufismo classico”.

Percorre questa fase un generale impegno di organizzazione. L’approfondimento metodico dei temi, spesso sotto forma di sedute pubbliche, come e più che a Bassora, induce i maestri a elaborare concettualmente i motivi dell’insegnamento, dando molto rilievo alle definizioni. In molti casi si tratta di sviluppi di contenuti già impliciti nelle esperienze precedenti: ma è significativo che si avverta l’esigenza di raccogliere quanto era spesso rimasto allo stato di detti isolati, di *shatahât*, per dargli una forma tematica e compiuta, una più piena coerenza dottrinale. È anche ovvio che l’allargamento dell’uditorio induca a una più netta distinzione di posizioni,

---

<sup>1</sup> Cfr. C.BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Milano, 1991.

a confronti e demarcazioni: valga come esempio la generale contrapposizione fra “sobrietà” (*sahw*) ed “ebbrezza” (*sukr*), oppure i dibattiti intorno al *sama* ‘ (l’“audizione spirituale”) e alla sua liceità.

Come spiega Nicholson, nel suo *The Sufis*, l’esperienza di Bassora viene assimilata e proseguita, ma ora lo sforzo ascetico viene inteso soprattutto come introduzione al sapere interiore, ed è su questo che si appuntano gli sforzi teorici. Tutto dunque si incentra intorno all’ *ilm al-batin*: lo sforzo per rendere il sufismo socialmente accettabile si risolve insomma nello sforzo di affermare non solo la possibilità della scienza intuitiva, ma la sua validità e coerenza, il suo privilegio sul sapere solo discorsivo dei teologi e dei filosofi.

Questo coordinamento di motivi, come un disegno che progressivamente si precisa, avviene su più piani e inizialmente, come sforzo generale di strutturazione di una prospettiva di insieme. L’esperienza spirituale era stata fin dall’inizio concepita come un viaggio, il viaggio dell’anima, attraverso i gradi del macrocosmo, verso il suo Principio. Ora però i teorici si sforzano di definire con maggior precisione le tappe, enumerando le soste (*manazil*), le stazioni (*maqâmât*), gli stati (*ahwâl*) e questo tanto nella successione che nel loro contenuto psicologico, secondo un gusto classificatorio che, da Hârith al-Muhâsibî (m. 243/857) in poi, fa eccellere le capacità di introspezione dello spirito arabo. Dall’altro lato, si registra l’introduzione di un accurato vocabolario tecnico, che si vuole coerente ed è fatto di risposdenze e successivi approfondimenti, sia che si tratti di definire le virtù psicologiche – qui si ritrovano i termini consueti di *zuhd* (ascesi), *wara* ‘ (astensione), *tawba* (conversione), *sabr* (pazienza, accettazione), *tawakkul* (adesione fiduciosa) – che gli stati mistici, espressi nei termini di *tajrîd* (spogliamento), *tawhîd* (unificazione), *ma’rifa* (gnosi), e molti altri.

Ma soprattutto, oggetto di disanima divengono alcuni degli aspetti più delicati dell'insegnamento, conformemente alla maggior importanza data alla dimensione del sapere intuitivo. Dell' *'ilm al-bâtin* si affrontano i traguardi decisivi, gli aspetti più lontani: fra essi, sono senza dubbio il tema del *fanâ'* e quello del *tawhîd*, ad essere intesi come punti salienti dell'intera esperienza spirituale<sup>2</sup>.

La lapidaria definizione di Junayd: «Il *tasawwuf*, è che Dio ti faccia morire a te stesso e sussistere in Lui», riassume con disarmante chiarezza il senso che l'essenziale, nella via, stia nel punto cieco del *fanâ'* che racchiude tutti i segreti. I veli da oltrepassare non riguardano allora solo gli attaccamenti della sfera passionale, ma la stessa dimensione del singolo, la sua limitatezza ontologica e conoscitiva, secondo la stessa lucida prospettiva di Abû Yazîd al-Bistâmî che aveva già attestato la necessità di spogliarsi del proprio ego «come il serpente della propria pelle» e che, in un colloquio estatico, aveva ricevuto l'ingiunzione: «Abbandona il tuo io, e sali!».

Sono di Sahl al-Tustarî (m. 273/886 o 283/896) le riflessioni sulle implicazioni intime del vero *tawhîd*, che, se vissuto in chiave di gnosi, conduce di necessità alla scomparsa dell'egoità; e sono di Abû Sa'îd al-Kharrâz<sup>3</sup> (celebre la sua affermazione: «Solo Dio ha il diritto di dire "Io"») le elucidazioni sui motivi veri della condanna di Iblîs, che rappresenta l'orgogliosa affermazione del soggetto individuale («Io sono meglio di lui» dice infatti rispetto ad Adamo) in un ambito in cui ogni comprensione è quella di un archetipo.

---

<sup>2</sup> Si veda al riguardo il breve ma prezioso testo di L.SCHAYA, *La doctrine soufite dell'Unitè*, Parigi, 1980.

<sup>3</sup> L'influenza di Kharrâz sulle tesi maggiori della scuola di Baghdâd è stata posta in rilievo, oltre che da P.NWIYA, *Exegese coranique et langage mystique*, Beirut, 1970, anche da A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, pp. 55-56.

Tutto questo appare in un certo senso un cambiamento di prospettive, o perlomeno un coordinamento più netto delle idee della metafisica. Si approfondisce di conseguenza anche la riflessione sugli stadi finali della Via che prima erano stati concepiti in vario modo, come contemplazione interiore dell'Unità, come accettazione completa della Volontà divina, come pacificazione, ma senza un accento proprio – perlomeno esplicito – sulla dimensione sovraformale dell'esperienza.

Proprio con Kharrâz lo stato unitivo comincia a venire presentato come una trasfigurazione positiva e personale: ed egli distingue tre tipi di “unificazione” (*tawhîd*), di cui l'ultima, quella dell'“*élite dell'élite*”, è così presentata da Ansârî: «Quanto alla terza unificazione, Dio se l'è riservata a Sé stesso. Ne ha fatto balenare un lampo nel fondo intimo di un gruppo della sua *élite* più pura (*safwa*)... È verso quest'unificazione che si impegnano gli uomini dell'ascesi e i privilegiati degli stati mistici. È lo scopo di coloro che esaltano l'immensità divina, e quel che vogliono intendere coloro che parlano di “unione essenziale”».

## **I maestri fondatori**

### MA'RÛF AL-KARKHÎ

La scuola di Baghdâd viene tradizionalmente fatta iniziare dal santo Ma'rûf al-Karkhî (m. 200/815), il cui nome deriva probabilmente da uno dei quartieri, Karkh, a sud della città, piuttosto che dalla cittadina situata più ad est. Riferiscono i biografi che i suoi genitori fossero cristiani, e che egli abbia avuto come maestri, nelle basi della disciplina ascetica, Bakr ibn Khunays al-Kûfî e Farqad al-Sabakhî (m. 131/748); la sua tomba, ad est del fiume Tigri, fu considerata costantemente propizia per ottenere la pioggia.

Di questa figura, dal potente influsso spirituale, come attesta Sarî al-Saqatî, sappiamo poco: non elaborò particolari tesi scritte, e piuttosto di lui rimangono alcune attestazioni. Una in particolare definisce il sufismo: «Il *tasawwuf*, significa riconoscere le realtà divine ed ignorare ciò che porta il segno degli esseri creati».

#### SARÎ AL-SAQATÎ

Più nota, perché più presente nelle biografie, è la figura del suo discepolo Sarî al-Saqatî (m. 257/870 ca.), anche lui della zona di Karkh. Sarî rinunciò ad una redditizia attività di commerciante dopo aver conosciuto Ma'rûf, e sotto la sua influenza abbracciò il sufismo. Dopo alcuni viaggi presso le scuole della Siria, si stabilì a Baghdâd dove ebbe per discepoli tutte le figure più importanti della “prima generazione”, da Junayd a Nûrî.

A Sarî vengono attribuite alcune fra le prime disamine di *ahwâl* e *maqâmât*, ma il carattere del suo insegnamento sembra piuttosto quello di uno spirito attivo, incline alla pratica e alla propagazione della virtù della generosità: fondamenti che erano già presenti nell'ambito della *futuwwa*, ma a cui egli diede una particolare intonazione di scrupolo, pietà e una tendenza al dono disinteressato di sé. Per Sarî, a qualsiasi grado, il vero sapere deve convertirsi nelle opere (*a'mâl*); di qui anche una tendenza al dolorismo, all'insistenza sulla contrizione poiché si suppone che solo la critica a se stessi e un continuo riesame possano purificare validamente l'intenzione degli atti. Inizia dunque con lui un indirizzo di introspezione severa, metodica, che sarà una costante presso diversi altri maestri.

#### HÂRITH AL-MUHÂSIBÎ

Il fine principale dell'insegnamento di Hârith al-Muhâsibî (165/781 – 243/857)<sup>4</sup>, nato a Bassora ma trasferitosi assai presto a Baghdâd (dove visse sino alla morte) è l'educazione dei discepoli. Formatosi alla scuola di diritto shafi'ita e influenzato dai continuatori della scuola di Hasan al-Basrî, egli concepisce l'ascesi come base e fondamento costante di tutta la Via. Nelle sue numerose opere, pur toccando temi diversi, dall'intelligenza all'amore, si presenta essenzialmente come maestro di psicologia spirituale, con un accento rilevante sul controllo dell'anima inferiore e la pratica scrupolosa dei precetti legali.

Il metodo (*muhâsaba*) che insegna, e dal quale deriverà poi anche il nome con cui è conosciuto, è una forma quasi spietata di autoanalisi, un esame continuo degli atteggiamenti dell'anima per sorprenderne le debolezze e ritrovare, sotto ogni moto profondo, l'assentimento alla volontà divina. La sincerità di tale introspezione non ha solo una finalità morale, il suo scopo è quello di rendere l'anima, la *nafs*, trasparente e limpida alle percezioni del cuore, in quanto sono esse a fornire l'orientamento sul cammino. Siamo insomma in un'ottica che privilegia le virtù, intese come le chiavi per tutti gli stati spirituali<sup>5</sup>.

### **Junayd, il “signore del gruppo spirituale”**

Le tesi di Muhâsibî eserciteranno un'influenza duratura su Junayd, che trascorse il periodo iniziale della formazione come suo discepolo, e che divenne per alcuni anni il compagno di celebri passeggiate. Insieme condivi-

---

<sup>4</sup> È recentemente uscito in lingua italiana un bel testo di MUHÂSIBÎ, un testo propedeutico sull'intelligenza, conosciuto per la linearità e chiarezza delle sue conclusioni: *Che cos'è l'intelligenza*, trad. di G.Sassi, Milano, 1999.

<sup>5</sup> Cfr. M.MOLÈ, *I mistici musulmani*, Milano, 1992, pp. 62-63.

dono, sul piano della psicologia spirituale, una sensazione incombente della Grandezza divina, dinanzi alla quale è necessario uno sforzo costante di adeguamento.

Abu-l-Qâsim al-Junayd (m. 297/910) di una famiglia originaria di Nema-vand, in Persia, è una delle due o tre figure che segnano, della loro grande personalità, l'intero periodo della scuola di Baghdâd. Autore di uno dei primi coerenti insiemi di dottrina, egli, come scrive Arberry, «dev'essere considerato il più grande interprete del modello moderato del sufismo, e i titoli che gli autori posteriori gli consacrano, *Sayyid al-Tayfa* ("signore del gruppo"), e *Tawus al-foqarâ'* ("pavone dei poveri") mostrano in quale alta considerazione era tenuto...»<sup>6</sup>.

La vita di Junayd, trascorsa nell'apprendimento devoto e nell'insegnamento poi, ma anche nel continuo delineare posizioni teoriche<sup>7</sup>, riflette quello che è non tanto un aspetto individuale, ma uno stile spirituale: stile volto alla ricerca di una dimensione propria e legittima al sufismo, a lato della società ma ad essa integrantesi, rispettosa della sensibilità comune, e aliena dagli eccessi tanto dell'ascesi quanto dell'estasi. Erede per molti versi dell'atteggiamento di Muhâsibî, ebbe più di lui un'acuta sensibilità verso la difficile situazione dei mistici in seno al mondo, e per la delicatezza dei rapporti. Una visione amara delle debolezze umane lo indusse ad accentuare il ruolo delle virtù – la pazienza, l'accettazione, il silenzio – nel tragitto spirituale.

Anche la sua opera si definisce nella sobrietà, nel riserbo prudente sugli aspetti delicati dell'amore e dell'unione. È stato notato<sup>8</sup> che lo stile quasi

---

<sup>6</sup> A.J.ARBERRY, alla voce "Junayd", in *EP*.

<sup>7</sup> Uno dei testi più completi su Junayd è il saggio di ABDEL-KADER, *The life, Writings and Personality of al-Junayd*, Londra, 1962. Importante anche la raccolta di suoi scritti dal titolo *Enseignement spirituel*, a cura di R. Deladrière, Parigi, 1983.

<sup>8</sup> A.J.ARBERRY, *ibid*.

criptico di molte delle sue lettere potrebbe riflettere la sua preoccupazione di non incorrere in alcuna possibile accusa, in un periodo già inasprito dalle vicende di al-Hallâj: ma anche al di là di tale ragione, questo aspetto fa parte di una natura fondamentale incline al rispetto dei limiti.

#### LA DOTTRINA DEL *TAWHÎD*

La dottrina mistica che gli è propria si incentra sull'approfondimento (sistemico, forse per la prima volta) del *tawhîd*, la dottrina dell'Unità, nei suoi vari gradi, dall'assentimento esteriore del credente alla sua penetrazione metafisica. Tale realizzazione viene a coincidere con un'idea complessiva di spiritualità, che è soprattutto la via di un ritorno; per cui, con il progredire della gnosi mistica, la percezione del *tawhîd* si risolve nel ritrovamento dello stato originario (*al-nihâya rujû' ila-l-bidâya*, dice Junayd), la dimensione preesistenziale in cui il *salik* riscopre la predilezione speciale che Dio aveva per i Suoi favoriti. Questo è il significato del Patto (*mithâq*), e in questo senso, anche il concetto di *fanâ'* (*fanâ' bi-l-Madhkûr*, "l'estinzione in Colui che viene ricordato") perde alcuni dei tratti apofatici che erano propri all'esperienza di Bistâmî, per divenire l'accesso alla vita stessa del Creatore.

«Questa loro esistenza – scrive in effetti Junayd – è l'esistenza più completa, la più sublime e la più adatta ad accogliere la violenza, il trionfo ed il vero dominio che si riversano su di loro, così che la loro traccia scompare, i loro segni svaniscono... Non vi sono allora attributi umani, né esistenza che possa essere conosciuta, né vestigia percepibili; poiché tutto ciò costituisce dei veli che celano agli spiriti quanto appartiene loro dalla preeternità»<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Da M.MOLÈ, op. cit., pp. 77-78.

Durante la sua vita, Junayd svolse un ruolo autorevole in molti ambiti della dottrina. In lui, la fedeltà al dato coranico, e un'interpretazione rigorosa costituirono una base costante per poter formulare i giudizi: è in quest'ottica che vanno intese le critiche che egli volgeva a Shiblî, a Nûrî e ad altri estatici, come la sua valutazione dell'esperienza mistica di Abû Yazîd – un'esperienza incompleta, agli occhi di Junayd, segno di un'imperfetta maturità spirituale.

## Gli estatici

I sostenitori di una via più emotiva, orientata verso il trasporto estatico e l'ebbrezza si raggruppano allora intorno all'insegnamento di Abû-l-Husayn al-Nûrî (m. 286/899 o 295/907)<sup>10</sup>, che non teme di utilizzare il termine di amore (anche nell'accezione, allora controversa, di *'ishq*), per designare i gradi più alti della relazione fra l'uomo e la Divinità, e presenta una dottrina di segno sicuramente più appassionato. Temperamento acceso dall'entusiasmo, figura dotata di carismi (era conosciuto per la capacità di indovinare i pensieri dei cuori, e per procurare trance e svenimenti agli uditori dei suoi sermoni), Nûrî rappresenta un modello classico di *jadhba*, l'attrazione che rende il mistico incurante di tutto ciò che è inferiore, tesa a strappare veli e attaccamenti. Se i biografi del sufismo si soffermano su alcuni aspetti stravaganti della sua condotta, la sua dottrina si rivela assai solida: per Nûrî, l'amore divino è una realtà precisa che supera i limiti di una metafora e segna un grado esclusivo nello sviluppo spirituale. Per queste

---

<sup>10</sup> Il nome *Nûrî*, il "luminoso", deriva dal chiarore del suo volto che colpiva e impressionava chi lo incontrava. I biografi raccontano anche le modalità della sua morte insolita, per le ferite riportate quando, in estasi, si era gettato sopra un canneto.

sue tesi fu più volte in conflitto con le autorità hanbalite, tanto da rischiare la condanna per empietà nel processo intentato ai Sûfî da Ghulâm Khalîl.<sup>11</sup>

La concezione dell'amore che egli insegna è in ogni caso sfaccettata, segno di una veduta profonda. Nell'attrazione per le bellezze sensibili, al modo di Dhû-l-Nûn al-Misrî (m. 245/860), Nûrî ritrova un senso di bellezza quasi platonizzante, destinato a suscitare il ricordo spirituale in una scala di perfezionamenti, ma, al tempo stesso, rileva il carattere rarefatto di ogni esperienza del genere, e come critica a Junayd l'impegno eccessivo a spiegare gli stati dei mistici, così rinuncia al termine consueto di *qurba*, prossimità, perché troppo materiale. E ancora, per Nûrî quest'amore si realizza per eccellenza nella *subha*, la fratellanza spirituale: amore di cui egli diede un esempio commovente allorché si offrì, rischiando la vita, al posto dei suoi amici accusati nel processo.

Questa sottile conoscenza ricompare nelle sue opere teoriche – non molte, in verità – sviluppandosi in tratti elaborati di psicologia interiore, che hanno ricordato alla Schimmel alcuni testi didattici dei mistici cristiani<sup>12</sup>.

Affine a Nûrî per sensibilità e prospettive è Sumnûn al-Muhibb (m. verso la fine del III sec. dell'ègira) uno degli amici più prossimi, compagno di itinerario di Nûrî fino alle traversie del processo Khalîl. In un certo senso, la passione amorosa di Sumnûn è ancora più rarefatta ed immateriale – uno stadio ultimo vibrante ancora di un'emotività sublimata – e viene bene espressa da una sua sentenza più volte ricordata nei testi: «Ogni cosa si spie-

---

<sup>11</sup> Sul processo intentato da questo cadi di Baghdâd, si veda MASSIGNON, *Passion*, vol. I, pp. 120-122 e 391.

<sup>12</sup> «La descrizione di Nûrî delle sette cittadelle, circondate da sette bastioni e da un muro, come Dio le ha edificate nel cuore, ricorda in qualche modo il *Castello Interiore* di S. Teresa, anche se il Sûfî di Baghdâd non raggiunge le profondità psicologiche della monaca carmelitana» (A.SCHIMMEL, *Mystical Dimension*, cit. p. 61), e ancora: «la descrizione fatta da Nûrî del cuore come un giardino prefigura i successivi poemi della lirica persiana sul cuore...» (*ibid.*).

ga solo con ciò che è più sottile di essa. Ora, non vi è cosa più sottile dell'Amore divino, con cosa dunque potremo spiegarlo?»

Siamo quindi al grado di un raffinamento estremo della concezione dell'amore. In tale tendenza Massignon scorge il tentativo di risolvere il conflitto implicito nella concezione dell'*hubb 'udhrî*, il corrispettivo arabo del sentimento platonico, così com'era stato espresso dai teologi zahiriti e soprattutto dal *Kitâb al-zahra* di Ibn Dâwûd: l'amore sublimato per gli esseri che non è possibile amare concretamente<sup>13</sup>. Ma, quale che sia il caso, è certo che, nel ambiente di Baghdâd, Sumnûn apparisse sotto una luce particolare. Lo riconosce Hujwirî: «Sumnûn tenne un *madhab* speciale sull'amore, che costituiva per lui il fondamento stesso della via verso Dio»<sup>14</sup>.

Questa concezione elitaria è anche di una forte lucidità: l'amore spirituale non concede né privilegi né favori, è sfibrante e si presenta piuttosto come una serie di prove dolorose, onde evitare la vanagloria. L'idea di Sumnûn tende a raggiungere quelle che saranno le posizioni di al-Hallâj, e in effetti alcuni suoi versi hanno già, per i caratteri di intimità ed esclusività, una tonalità fortemente hallajana:

Io ho separato il mio cuore dal mondo  
ma Tu e il mio cuore non siamo separati.  
Quando il sonno chiude i miei occhi  
io Ti ritrovo fra l'occhio e la palpebra<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> La complessa vicenda di Ibn Dâwûd, autore di un raffinatissimo lavoro sull'amore uranico, ma anche accanito avversario di al-Hallâj e suo giudice, viene ampiamente trattata da L.MASSIGNON in *La passion d'al-Hallaj*, vol. I, pp. 387-400, nonché da VADET, *L'esprit courtois en Orient*, p. 274 ss.

<sup>14</sup> HUIJWIRI, *Kashf al-Madhjub*, p. 390

<sup>15</sup> Cit. in A.SCHIMMEL, *Mystical dimensions*, cit., p.62.

## **Kharrâz, Ruwaym, ‘Amr**

Anche altre figure di teorici e maestri emersero in quello stesso periodo, figure che di possono dire minori solo in senso relativo. Dell’importanza di alcune tesi di Abû Sa‘îd al-Kharrâz (m. 277/890 o 286/899) abbiamo già parlato, ma tutta la sua opera, a iniziare dal celebre *Kitâb al-Sidq*, è importante soprattutto nello studio del concetto di *baqâ’*, “la permanenza”. Possiamo ancora ricordare Ruwaym (m. 303/915), che insegnava una dottrina vicina a quella di Junayd, ma, rinunciando agli atteggiamenti di estremo ascetismo, si presentava come un uomo integrato nella vita consueta di famiglia e società ed una figura, non appartenente strettamente a quell’ambito, ‘Amr al-Makkî (m. 291/904 o 297/909) che giunse a Baghdâd da Mecca e fu uno dei maestri di al-Hallâj. Spirito portato in parte alla contemplazione ed al gusto per l’allegoria, egli però non poteva capire l’ansia e le istanze metafisiche del giovane al-Hallâj; dopo un breve periodo maestro e discepolo, divergendo su diverse importanti questioni, si separarono.

## **Shiblî**

L’ambito dei circoli esoterici di Baghdâd si arricchì di una personalità importante e inattesa negli anni attorno al 905, quando Abû Bakr al-Shiblî aderì al sufismo. Shiblî (247/861 – 334/945) proveniva da una famiglia alto-locata, potente negli ambienti della diplomazia di corte: il padre era stato ciambellano del principe Muwaffaq, e lui stesso aveva ricoperto incarichi pubblici. La partecipazione di Shiblî alla vita di queste confraternite, composte di solito da contadini o artigiani, costituì per il *tasawwuf* un titolo d’onore; d’altra parte, a partire da allora la biografia di Shiblî fu costellata di eccentricità, di atti di esagerata contrizione, simili agli eccessi di un Nûrî,

che certo non erano destinati ad una buona accettazione pubblica. L'ex-diplomatico era certo portato, per temperamento, a questi gesti eccessivi e simbolici, ma è anche sicuro che in diversi casi egli abbia utilizzato consapevolmente quest'atteggiamento (al modo, si potrebbe pensare di un Campanella) per sviare da sé i sospetti dell'autorità esteriore.<sup>16</sup>

Shiblî è spesso ricordato nei testi biografici in amichevole contrasto con Junayd: questi rimproverandogli l'eccentricità di condotta, quello l'incapacità del vero trasporto amoroso. Ma, al di là delle coloriture agiografiche, la sua figura si attesta, in tutto il panorama della scuola baghdadiana, con forte rilievo. Dovette essere rilevante il suo ruolo di maestro e educatore di discepoli, per quanto caratterizzato da modi bruschi ed emblematici. In alcune occasioni, prese a sassate gli allievi per istruirli "sull'amore divino": chiedeva, poi, che nel suo comportamento non si vedesse altro che le tracce del potere spirituale. «La spada di Shiblî gronda sangue!», così Junayd metteva in guardia i discepoli che volevano frequentarlo.

Anche la concezione dell'unione mistica dimostra la stessa levatura, sebbene non scrivesse quasi nulla, oltre a versi e brevi componimenti (fedele, in ciò, al temperamento lirico del suo periodo "profano"): il suo impiego del simbolismo dell'amore e del vino – molte delle sue citazioni provengono da Abû Nuwâs o da Kways – rivela infatti un po' ovunque sottili trame di identità. Proviene da Shiblî l'esempio, poi ripreso da moltissimi altri, dell'amore di Majnûn giunto a un punto tale che la figura di Layla è più presente al suo intimo, e più vera, che non nell'esterno del mondo. Lo stesso severo rimprovero ad al-Hallâj, sotto forma di citazione coranica, che le tradizioni gli attribuiscono nel giorno del supplizio di quegli – «*Non ti avevamo proibito*

---

<sup>16</sup> Shiblî disse a dei suoi discepoli: «Io e al-Hallaj avevamo la stessa dottrina: la mia follia mi ha salvato, mentre la sua lucidità l'ha portato alla rovina» (secondo una testimonianza di Mansûr A. Harawi, cit. in L.MASSIGNON, *Passion*, I, p. 126).

*di accogliere qualcuno?»* (Cor., 15:70), riferito a Lot – rivela una percezione piena del problema e del caso spirituale di al-Hallâj, un’attitudine insomma da maestro.

L’incisività caratterizza le affermazioni rimasteci, che hanno il gusto delle *shatahât* ma rivelano una fisionomia di gnostico intuitivo e immediato. Shiblî fu un teorico dell’adesione immediata alla Presenza di Dio: attraverso lo slancio estraniante, la forzatura dei limiti della propria individualità egli cerca la Presenza senza mediazioni, nell’attimo metafisico privo di durata. Senza iscriversi in un contesto sistematico, come in Junayd o in Sahl al-Tustarî, le sue parole testimoniano un’intuizione di quasi pari valore: «Io sono l’Istante: in questo istante, non vi è che me: io sono il realizzatore (*Ana-l-muhiqq*)». «Mille anni passati, mille anni a venire, questo è l’Istante: non arrestarti ai fantasmi», e ancora: «L’istante degli altri è frammentario, il mio è permanente». Massignon, che avvicina e differenzia acutamente *Ana-l-muhiqq* ed *Ana-l-Haqq* parla, sempre a proposito di Shiblî, di “unione discontinua”, di “contatto infissabile”, e fu probabilmente questo carattere della sua dottrina a salvarlo dai sospetti di collusione con le tesi di al-Hallâj.

### **Hallâj, il “martire dell’Amore”**

La figura di Shiblî ci introduce direttamente a quella che fu la presenza più travolgente ed enigmatica di tutta la storia della scuola classica di Baghdad, lo Shaykh Mansûr al-Hallâj (244/857 – 309/922). Al-Hallâj, (“il cardatore”, con riferimento alla professione del padre, ma anche alla sua capacità di raffinare i cuori dei discepoli), di Tûr, villaggio presso la cittadina persiana di Baydâ’, asceta e maestro, condannato a morte, dopo nove anni di processo, per le sue affermazioni sull’unione mistica, porta all’estremo, e

senza alcun pensiero per le conseguenze, le istanze di ricerca e di sacrificio di sé che ogni pellegrino del sentiero sufi fa proprie.

È un dato che la vicenda di al-Hallâj inondi di luce drammatica e affilata il mondo della ricerca spirituale dei Sûfi, avendo essa tutti gli aspetti di una fase di discriminazione e di crisi. «Qualunque approccio si scelga – scrive Herbert Mason – per studiare al-Hallâj, si finisce per trovarsi immersi nel dramma... realmente, in qualunque fonte ci si imbatta, dove sia menzionato o omissa il nome di Hallâj, si entra in una spirale drammatica...»<sup>17</sup>. In effetti, la sincerità di Mansûr, unita al fascino di una personalità che lasciava trapelare ovunque, nei detti, nei miracoli, una misteriosa presenza, risultò spiazzante e, costringendo gli esponenti delle scuole dottrinali a schierarsi, finì per spezzare i delicati equilibri su cui si era retta fino ad allora la vita cittadina dei Sûfi.

Non è possibile ripercorrere qui le fasi della vita che, da Wasit a Bassora, al viaggio in India, fino alla fase di insegnamento a Baghdâd, ebbe tratti significativi ed emblematici. Un itinerario che fu caratterizzato, oltre che dalla sincera frequentazione dei grandi maestri del suo tempo – Sahl al-Tustarî, Junayd, ‘Amr al-Makkî – soprattutto dall’imperioso prendere forma di una vocazione più intensa e bruciante, che Mansûr sentiva come una missione, spingendolo a un colloquio d’amore con Dio sempre più esclusivo.

Assorbito dalla tensione della sua idea unitaria, Hallâj cercò instancabilmente, entro di sé, la pura testimonianza; ma ancora di più, volente o no, tese a manifestare apertamente i segreti dell’esperienza mistica, con attestazioni destinate a creare scandalo. Se questo avvenne per l’intensità del trasporto, o si aggravò a causa della malafede di un ambiente ostile, è comunque indubbio che la parabola di al-Hallâj lascia trapelare molte volte un di-

---

<sup>17</sup> H. MASON, «On the Drama of Hallâj», in *Sufi*, 1992.

segno che lo supera, e che non tutto può essere spiegato. In uno dei suoi componimenti del *Dîwân*, al-Hallâj scrive:

Sono andato alla deriva nel mare d'amore  
in alto le onde mi portavano, poi in basso.  
Un attimo l'onda mi teneva sollevato  
l'attimo dopo mi faceva sprofondare.  
Finché l'amore non mi fece arrivare  
dove non c'è più traccia d'approdo.

Gridai: "O Tu, il cui Nome mai profanerei  
e che mai sottoporrei a inganno d'amore:  
possa io evitarTi di essere giudice iniquo  
poiché non era questo il nostro accordo!"

(*Dîwan*, 45)

Scrive Alberto Ventura: «La dottrina di al-Hallâj è tutta nelle sue incisive sentenze. L'unione con Dio, meta di ogni suo sforzo, consiste in una trasformazione bruciante, una trasfigurazione che estingue l'individualità del corpo e della mente per non lasciare sussistere che una più elevata e eterna personalità. È la dottrina dell'estinzione e della permanenza... Tuttavia ciò non implica assolutamente un annientarsi dell'individuo in quanto tale, né una deificazione dell'uomo carnale: ad estinguersi è solo l'aspetto più illusorio della individualità, quello che faceva capo a un'entità autonoma e separata dal suo Principio»<sup>18</sup>.

Nella concezione hallajana, che riprende le formule dei maestri precedenti, come Hasan al-Basrî o Ibrâhîm ibn Adham, la Via si sviluppa in tre grandi fasi, che Massignon descrive: «Una fase di asceti: penitenza e contrizione generali; una fase di purificazione passiva: la vita d'unione propriamente detta».

L'attitudine essenziale deve comunque essere, secondo Mansûr, quella di "non deviare mai" (egli utilizza consapevolmente il verbo coranico riferito

---

<sup>18</sup> A. VENTURA, Introduzione al *Dîwân* di Hallâj, cit., p. 6.

al Profeta al tempo dell'Ascensione notturna); per questo nei suoi testi si riscontra una scarsa presenza di classificazioni e ordinamenti di stati, a differenza degli autori contemporanei; l'interesse di questi stati passeggeri, sta nel superarli e giungere al "Signore degli stati".

Dello stato unitivo, Hallâj ci porge delle frasi incisive, e alcune delle più famose metafore di tutta la mistica; ma quanto per lui l'unione fosse l'unica cosa essenziale, lo testimonia senza compromessi la sua intera esistenza.<sup>19</sup>

La vita-simbolo di al-Hallâj, le sue tesi ed il bellissimo *Dîwân* mistico dovevano lasciare, com'è facile supporre, un'impronta incancellabile nella storia del sufismo: da una parte esse aprirono un conflitto, un'interrogativo essenziale sul ruolo del *tasawwuf*, che troverà una ricomposizione solo due secoli più tardi, dall'altra esse andarono a vivificare, di un'influenza spirituale autentica, la crescita e la diffusione di numerosi ordini sûfi.

Accanto a lui, durante la sua vita, si erano mosse varie e importanti personalità: dagli amici, come Ibn 'Atâ' (m. 309/921 o 311/923) o Wâsitî (m. 320/932 ca) – che pagarono con la vita o con le condanne la loro commovente fedeltà al maestro –, ai continuatori, come Ibn Khaffî (m. 371/981) o Ibn Sab'în (m. 669/1270). Un esame di queste figure non è possibile; ricorderemo che Massignon ha rintracciato in quattro grandi aree – praticamente in ogni area del mondo islamico – l'eredità spirituale di al-Hallâj: l'attestazione più netta del valore permanente di una saggezza che si voleva spegnere.

Quel che è certo, è che con la morte di al-Hallâj si chiude, in modo emblematico, l'epoca di fioritura della scuola di Baghdâd, che si presenta come un periodo di intensità unica nella storia della spiritualità islamica, un convergere di figure straordinarie e di raggiungimenti, tanto da far apparire i

---

<sup>19</sup> Sull'atmosfera di drammatica e sospesa trascendenza che accompagnò tutti i momenti della morte di al-Hallâj si veda l'ottima introd. di A. VENTURA al *Dîwân*, cit., pp.12-15.

periodi successivi, agli occhi di alcuni, solo fasi di un lento declino. Noi diremo che tutti i suoi aspetti, le aspirazioni, le lacerazioni stesse debbano essere considerate un elemento fondante, quasi necessario. Queste complesse vicende storiche, questi complessi rapporti di affiliazione non fanno che ribadire l'eccezionalità di un momento che assisteva al prendere forma di una dimensione spirituale definita: come l'espressione di tutte le potenzialità di una fase, perché la via verso l'Unità trovasse una piena, efficace stabilità.

Le opere teoriche, che vedranno la luce nel periodo immediatamente successivo (Sarrâj, Kalâbâdhî, Hujwirî) avranno sì il compito di correggere e giustificare le tesi più complesse ma anche di riassumere concetti e contenuti, prendendo atto del lavoro svolto: segno evidente, dice Arberry, «che ormai si avvertiva conclusa l'opera di costruzione e si riteneva il movimento radicato e organizzato al punto di poterne scrivere e discutere»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> ARBERRY, *Introduzione alla mistica musulmana*, Genova, 1986, p.51.

Capitolo 5

## I MAESTRI DEL KHORÂSÂN

PAOLO URIZZI

### Transoxania e Khorâsân

Il contributo che queste regioni, assorbite entro i confini dell'impero islamico fin dalla prima ondata di espansione, diedero al futuro assetto della nuova civilizzazione è stato di primaria importanza, specialmente nel campo della raccolta di tradizioni profetiche (basta ricordare infatti che i due principali collettori, Bukhârî e Muslim, sono rispettivamente di Bukhâra e di Nîshâpûr) ed in quello della spiritualità, sia ascetica che mistica. Che queste due tipologie siano associate non è affatto un caso, poiché molto spesso gli asceti ed i mistici erano anche dei tradizionalisti, com'è il caso di 'Abd Allâh ibn Mubârak (118/736 – 181/797) che, originario di Merv, studiò a Kufa con Abû Hanîfa (m. 150/767)<sup>1</sup> e Sufyân al-Thawrî (161/777)<sup>2</sup>. È l'autore di un libro di tradizioni sullo *Zuhd*, l'ascesi appunto, in cui egli raccoglie gli esempi lasciati dal Profeta e dai primi Compagni e che può essere considerato uno dei primi libri della spiritualità islamica.

Di quelle regioni sono anche Ibrâhîm ibn Adham (m. 160/777) originario di Balkh, formatosi a Bassora e morto sul monte Lukkâm vicino ad Antio-

---

<sup>1</sup> Abû Hanîfa Nu'mân ibn Thâbit al-Kharrâz, fondatore della scuola hanafita, fu giurista e teologo. Visse a Kûfa. Tra i suoi discepoli Ibrâhîm ibn Adham, Fudayl ibn 'Iyâd, Dâwûd al-Tâ'î e Bishr al-Hâfî. Cfr. *Kashf*, 92-95; *EF*<sup>2</sup>, I, 126-128.

<sup>2</sup> Sufyân ibn Sa'îd al-Thawrî, grande tradizionalista di Kûfa, famoso anche per la sua santità. Tra i suoi principali discepoli ricordiamo Ibn 'Uyayna al-Hilâlî, Ibn 'Iyâd e al-Dârânî. Morì a Basra. Cfr. *Kashf*, 46, 93, 128, 293; *Tadhkira*, 258-263; *Essai*, 170-171; *EF*, IV, 523.

chia, e Fudayl ibn ‘Iyâd (m. 187/803) ritiratosi alla Mekka dove morì. Due dei più grandi esempi di asceti dei primi secoli. Da Balkh proviene anche Shaqîq (m. 194/809), che incontrò Ibrâhîm ibn Adham durante il suo pellegrinaggio alla Mecca, e che ricevette da lui l’insegnamento riguardante la pratica dell’abbandono fiducioso a Dio (*tawakkul*), trasmettendola poi alle successive generazioni di maestri Khorâsâniani: Hâtim al-Asamm (m. 237/851), Ahmad ibn Khidrawayh (m. 240/854-855) e Abû Turâb al-Nakhshabî (m. 245/860)<sup>3</sup>. La tesi caratteristica della scuola Khorâsâniana tra la fine del II e la prima metà del III secolo diventerà l’*inkâr al-kasb*, la negazione che l’uomo possa guadagnarsi alcunché da se stesso e, sul piano pratico, una povertà volontaria in cui si fa affidamento solo su Dio per la propria sopravvivenza.

### **Al-Hakîm al-Tirmidhî**

L’accento dei primi secoli fu posto ovunque più sull’aspetto ascetico, sul distacco dalle cose mondane, fino alle forme estreme che troviamo nel Khorâsân, che non su di una dottrina organica della santità (*walâya*) e della Via per pervenirvi. Ciò incomincia a delinarsi, come abbiamo visto, solo con i maestri della scuola di Baghdâd, Muhâsibî e Junayd soprattutto, ma sarà un transoxiano, Muhammad ibn ‘Alî al-Tirmidhî detto *al-Hakîm*, “il Saggio” (205-210/820-825 – 298/910)<sup>4</sup>, ad affrontare per primo e in modo articolato il tema complesso della *walâya*<sup>5</sup> col suo libro *Khatm al-awliyâ*, “Il Sigillo

---

<sup>3</sup> Hâtim al-Asamm fu il maestro di entrambi, ed Ahmad ibn Khidrawayh fu discepolo anche di Abû Turâb.

<sup>4</sup> Grande tradizionalista e Sûfî. ‘Attâr e Hujwîrî ne fanno un discepolo del Khidr; secondo Sulamî avrebbe incontrato Abû Turâb al-Nakhshabî e frequentato Yahyâ al-Jallâ’ e Ibn Khidrawayh. Cfr. ‘Attâr, *Parole di Sûfî*, 337-340; L. MASSIGNON, *Essai*, 286-294; B. RADTKE, *Al-Hakîm al-Tirmidî*, Freiburg, 1980; *Et*, X, 544-546.

<sup>5</sup> Tradotto di norma con “santità”; più esattamente, il termine indica “l’amicizia (di Dio)”.

dei Santi”<sup>6</sup>. Qui egli distingue essenzialmente due tipi di spirituali, coloro che si avvicinano con lo sforzo (*jahd*) e la via delle opere, gli *Awliyâ’ haqq Allâh*, o “santi secondo la Legge divina”, e quelli che pervengono a Lui mediante un atto della Grazia santificante (*minna*), che sono propriamente gli *Awliyâ’ Allâh*, i “santi di Dio”. Comunque, precisa Tirmidhî, «sono entrambi dei santi osservanti della Legge divina, ed entrambi sono dei santi di Dio che a Lui si avvicinano a misura della loro capacità. Essi respirano la brezza del riposo nella Prossimità (*qurb*) e dimorano nel vasto campo della Unificazione (*tawhîd*), poiché si sono liberati dalla servitù della loro anima».<sup>7</sup> Quel che li distingue è l’intenzione con cui l’opera è compiuta ed il fine che si prefiggono nel compierla. Entrambi rinunciano al mondo per avvicinarsi a Dio, ma nei primi «la rinuncia ha in vista la purificazione dai desideri e l’incontro con Dio in uno stato di sincera rinuncia e di purezza al fine di ricevere ciò che Dio ha promesso ai Sinceri (*sâdiqîn*) quale ricompensa del loro sforzo. Per gli altri, la vera rinuncia ha in vista l’incontro con Dio nell’Aldilà in uno stato di pura servitù (*khâlis al-‘ubûdiyya*). Per questi esseri l’Incontro (con Dio) costituisce la sola gioia del loro cuore».<sup>8</sup>

Nello stabilire una gerarchia tra questi due aspetti Tirmidhî ha evidentemente in vista dei versetti coranici come: «*Affinché ricompensi i sinceri per la loro sincerità*» (*Cor.*, 33:24), e «*e non abbiamo loro ordinato che di adorare Dio tributandoGli un culto esclusivo e sincero*» (*Cor.*, 98:5), dove si parla appunto della ricompensa per la sincerità e del puro culto rivolto a Dio per Dio stesso, non in vista della ricompensa, ma solo per il Suo Compiacimento (*ridwân*) poiché: «*Ai credenti ed alle credenti Iddio ha promesso i*

---

<sup>6</sup> Questo il titolo con cui l’opera è stata tramandata ai posteri, ma quello originale era *Syar al-awliyâ’*, «La vita dei Santi».

<sup>7</sup> TIRMIDHÎ, *Khatm al-awliyâ’*, ed. a cura di Othmân Yahyâ, Beirut, 1965, p. 139.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 120.

*Giardini in cui scorrono i ruscelli, dove rimarranno in perpetuo, e splendide dimore nei giardini dell'Eden; ma il Compiacimento di Dio vale anche di più: questa è l'immensa beatitudine» (Cor., 9:72).*

È stato detto che Tirmidhî, in particolare attraverso il discepolo Abû Bakr al-Warrâq (m. 370/980), avrebbe influenzato col suo pensiero la scuola korasaniana di Nîshâpûr, specialmente la corrente nota col nome di *Malâmâtiyya*, la “Gente del biasimo”, ma ciò non è del tutto corretto, poiché quest’ultima non gli è posteriore: i maestri a cui viene attribuita la paternità di questa scuola, Abû Hafs al-Haddâd (m. 265/878-879) e Hamdûn al-Qassâr (m. 271/884-885) gli sono contemporanei<sup>9</sup>. Sono però note le relazioni epistolari che il maestro di Tirmidh intrattenne con alcuni rappresentanti della scuola di Nîshâpûr<sup>10</sup>. Dal tono di queste epistole possiamo evincere solo il consiglio di non concentrare la propria attenzione sull’esame minuzioso degli stati dell’anima, bensì a trascenderla *tout-court* con un’attenzione rivolta unicamente alla “scienza di Dio” (*al-‘ilm bi-Llâh*), la sola che permetta, attraverso una trasformazione interiore operata alla luce della certezza<sup>11</sup>, di uscire dal circolo vizioso delle investigazioni psicologiche. La critica di Tirmidhî ci sembra però più funzionale che paradigmatica, poiché l’intenzione profonda della scuola *malâmâti* è tesa maggiormente a celare il segreto della Signoria entro le pieghe della servitù perfetta che non alla sola ricerca della “sincerità interiore” (*ikhâlâs*), anche se questi due aspetti vanno di converso. Ma chi sono veramente i *Malâmâti*?

---

<sup>9</sup> Abû Hafs ebbe relazioni con Ahmad ibn Khidrawayh e Hamdûn con Abû Turâb al-Nakhshâbî, i discepoli di Hâtîm al-Asamm.

<sup>10</sup> Cfr. S. SVIRI, «Hakîm al-Tirmidhî and the *Malâmâti* Movement», in L. LEWISOHN, *Classical Persian Sufism: from its Origin to Rumi*, Londra-New York, 1993, pp. 583-613.

<sup>11</sup> La via del sufismo, che è un percorso verso Dio in quanto Verità suprema (*al-Haqq*), ci viene spesso rappresentata come un cammino progressivo nei gradi della “certezza” (*yaqîn*) che sono: la conoscenza teorica o *‘ilm al-yaqîn* (la “scienza della certezza”, *Cor.*, 102:5), l’esperienza della Via o *‘ayn al-yaqîn* (l’“occhio della certezza”, *Cor.*, 102:7) e la realizzazione della Verità o *haqq al-yaqîn* (la “verità della certezza”, *Cor.*, 69:51).

## «La Gente del biasimo»

Il termine *malâma*, da cui è derivato il nome di *malâmatîyya*, significa “biasimo”. L’espressione ha un’origine coranica dove troviamo diverse forme della stessa radice verbale; sono da tenere in considerazione soprattutto due versetti perché costituiscono sicuramente il fondamento di questa Via: il primo è quello in cui viene menzionata l’“anima che biasima se stessa” (*al-nafs al-lawwâma*)<sup>12</sup> e troviamo l’altro nella Sura *al-Mâ’ida* dove è detto: «...Iddio susciterà della Gente (qawm) che Lui amerà e che Lo amerà, umile con i credenti e fiera con i miscredenti, che lotterà per la Causa di Dio e che non teme il biasimo di nessun biasimatore...» (*Cor.*, 5:54). L’espressione *al-nafs al-lawwâma* fa parte del frasario tecnico che tutta la mistica islamica ha tratto dal Corano; essa indica la fase intermedia della progressione dell’anima umana verso il suo perfezionamento, l’inizio essendo quello dell’“anima che istiga al male” (*al-nafs al-ammâra bi-l-sû’*) ed il termine quello dell’“anima pacificata” (*al-nafs al-mutma’inna*), anch’esse espressioni coraniche<sup>13</sup>. Quanto al secondo versetto – dove l’Amore di Dio precede quello della creatura – i Maestri vi vedono un’indicazione dell’elezione divina: l’amore che l’essere prova per il Suo Signore appare qui come una conseguenza dell’Amore dell’Altissimo che l’ha scelto per la Sua intimità e che lo precede da tutta l’eternità.

Coloro che fecero propri questi principi, e furono designati appunto come dei *Malâmati*, sorsero come si è detto ai bordi dell’impero, a Nîshâpûr, capitale della frontiera orientale, nella seconda metà del III secolo. All’epoca

---

<sup>12</sup> Cfr. *Cor.*, 75:2.

<sup>13</sup> La prima si trova in *Cor.*, 12:53; la seconda in *Cor.*, 89:27. Questo secondo versetto, poi, è direttamente connesso al Compiacimento divino (*ridwân*): «O anima pacificata, ritorna dal tuo Signore, soddisfatta e accetta (*râdiya mardîyya*)».

il termine *Sûfiyya* – ossia i Sûfi, da cui la forma mutuata “sufismo”, impiegata in Occidente – non aveva ancora finito col prevalere quale designazione generalmente accettata per indicare la spiritualità islamica. Esso serviva piuttosto a designare la scuola irachena e più precisamente quella di Baghdâd. Da quanto si può desumere dalle opere di Sulamî (m. 412/1021), lui stesso di Nîshâpûr, l’originaria scuola dei *Malâmâtiyya* sembrava contrapporsi proprio alle tendenze sorte nella scuola di Baghdâd, i cui rappresentanti si distinguevano dalla gente comune indossando mantelli bianchi di lana (*sûf*) o degli abiti “rattoppati”, la *muraqqa* degli iniziati. Oltre a questi segni esteriori della pratica devozionale, anche il loro modo di concepire il rapporto col Divino – che mirava alla purificazione mediante lo sforzo e che cercava, attraverso l’osservanza scrupolosa della Legge, di attirare a sé la benevolenza di Dio al fine d’essere gratificati col dono degli stati spirituali propri dei Suoi santi (*awliyâ*) – poneva gli iracheni in antitesi con quello della scuola Khorâsâniana.

Per i *Malâmâti* tutto ciò è una forma di ipocrisia nascosta (*riyâ*) in cui l’anima ricerca il suo compiacimento, vuoi nel plauso degli altri uomini, vuoi nel possesso di stati di coscienza preclusi agli uomini comuni (*al-âmma*), a scapito dunque della ricerca del puro Compiacimento divino. Ha detto Abû Hafîs: «I discepoli dei *Malâmâtiyya* giungono alla virilità spirituale senza vantarsene; quali che siano le stazioni che si mostrano loro nella loro via, non ne rivelano nulla, perché mostrano soltanto il loro aspetto esteriore, tenendo nascosta la loro realizzazione interiore. Invece i discepoli dei *Sûfiyya* mostrano con leggerezza le loro pretese e i doni carismatici, in modo che chi conosce veramente il significato delle realtà spirituali ride per la grossolanità delle loro pretese e la pochezza della loro realizzazione».<sup>14</sup> E

---

<sup>14</sup> Cfr. SULAMÎ, *Risâlat al-malâmâtiyya*, ed. Affifi, il Cairo, pp. 88-89 *I custodi del segreto*, Milano, 1997, p. 22.

lo stesso maestro, interrogato sul perché portassero il nome di “Gente del biasimo”, rispose: «Coloro che portano questo nome sono gente che si è impegnata con Dio a custodire i suoi “istanti” interiori e a mantenere il segreto. Essi si biasimano per tutto ciò che può apparire della loro vicinanza (a Dio) e della loro adorazione: mostrano alla creazione ciò che hanno di brutto e nascondono a essa le loro cose belle, quindi le creature li rimproverano per la loro apparenza, mentre essi biasimano se stessi se fanno trasparire qualcosa del loro stato interiore. L’Altissimo li nobilita svelando loro i segreti e le manifestazioni dei misteri, rendendone retta la visione della creazione e mostrando loro le Sue grazie particolari, che ha loro elargito. Il mondo finisce con il lasciarli in pace con Dio, respinto dal loro aspetto e dalla riprovazione che essi rivolgono alla propria anima individuale. Essi si allontanano dalla creazione, perché essa si disinteressa di loro e li lascia nel loro stato con Dio. Questa è la via della “Gente del biasimo”».<sup>15</sup>

È inteso che la “disciplina del segreto” a cui i *Malâmati* si applicano con tanto rigore si svolge su due piani distinti: il primo è quello dell’anima per contrastare le tendenze dell’individualità e liberare l’essere da ogni pretesa (*iddi’â*) o presunzione egocentrica (*’ujb*) mediante la pratica costante della sincerità (*ikhhlâs*) scevra da ostentazione; l’altro riguarda la custodia del “Deposito di fiducia” (*amâna*) che Dio ha consegnato all’uomo all’atto della sua creazione<sup>16</sup>, rendendolo degno della Luogotenenza divina (*khilâfa*). Per questo i *Malâmati* sono anche conosciuti dai posteri come gli *Umanâ*, i “Custodi del segreto”, in quanto la loro esteriorità non li fa in nulla distinguere dal comune dei credenti.

Troviamo la miglior distinzione tra le diverse tipologie di uomini spirituali

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 89; p. 23 della trad.

<sup>16</sup> Cfr. *Cor.*, 33:72.

ancora in Sulamî, che pone i *Malâmati* al vertice della gerarchia:

«I maestri delle scienze e degli stati spirituali possono essere di tre tipi: il primo è quello di chi si occupa delle scienze delle regole e delle loro applicazioni. Essi raccolgono, spiegano, diffondono e insegnano i precetti di questa legge, senza dedicarsi a ciò che riguarda l'*élite* (*khawâss*), e cioè i loro stati interiori, i gradi spirituali e le “visioni” al di là delle cose sensibili; essi sono i sapienti del mondo esteriore... sono i sapienti dell'exoterismo e le guide della religione...

La seconda categoria è quella di chi è particolarmente dedito alla conoscenza di Dio, che si separa da tutte le altre occupazioni e desideri che sono nella creazione, e che si occupa e desidera esclusivamente Dio. Costoro non hanno alcun interesse per i legami di questo mondo, non hanno alcuna aspirazione per i suoi diversi aspetti, poiché tutta la loro aspirazione è rivolta interamente a Lui ed essi si fondano esclusivamente su di Lui... La loro caratteristica particolare è del genere delle grazie carismatiche; nel più intimo di loro stessi Egli li ha separati completamente dalla creazione, cosicché sono tutti per Lui, in Lui e volti verso di Lui. Tutto ciò dopo che essi hanno adempiuto completamente la via delle azioni esteriori, hanno appreso per se stessi la *sunna*, e hanno combattuto la grande guerra santa dei conflitti spirituali. I loro pensieri intimi guardano il Vero (*al-Haqq*, cioè Dio), contemplan le cose nascoste, e le loro azioni si adornano dell'abbellimento delle pratiche di adorazione...

Il terzo gruppo è costituito da quelli che sono detti i *Malâmatîyya*. Essi sono coloro la cui interiorità Iddio ha abbellito con le grazie della vicinanza, dell'avanzamento (alla Sua Presenza) e dell'unione. Essi hanno realizzato nel segreto dei segreti il significato dell'unione, perché per essi la separazione diventa impossibile in qualsiasi stato si trovino. Quando essi si sono

confermati nell'ordine della *sunna* con la ricongiunzione, la vicinanza, le relazioni intime e l'unione, il Vero diventa geloso (del fatto) che essi si rivelino alla creazione e quindi manifesta di loro al mondo un aspetto apparente diverso da quello dei sapienti esteriori... Egli salvaguarda il loro stato irreprensibile di unione e vicinanza con il Vero, che è uno degli stati più luminosi, però ciò che è interno si differenzia da ciò che appare all'esterno. Questo stato è simile alla condizione del Profeta – su di lui la grazia e la pace divine – il quale, quando fu salito nella posizione più alta di vicinanza e prossimità, e “*fu alla distanza di due archi o meno*” (*Cor.*, 53:9), e poi tornò verso le creature parlò con loro di cose esteriori, e nulla del suo stato di prossimità e vicinanza trapelò dal suo aspetto apparente. Invece lo stato di cui abbiamo parlato prima è come lo stato di Mosè – su di lui la pace – che nessuno poteva guardare in viso dopo che Iddio, Potente e Magnifico gli aveva parlato. Questo stato è simile a quello dei *Sûfi*, che sono al secondo grado che abbiamo menzionato, sui quali appare esteriormente la luce del loro stato interiore»<sup>17</sup>.

### **Abû Yazîd al-Bistâmî**

Come ha rilevato il Molé<sup>18</sup> l'atteggiamento proprio dei *Malâmâtiyya* trova un suo equivalente anche tra i monaci della Siria e della Mesopotamia tra il IV e il IX secolo, nel movimento noto sotto il nome di messalianesimo, che cercavano di celare ai profani il loro stato di perfezione, suscitando in loro biasimo e disprezzo (*shitûta*). Nell'Islam una tale idea è presente fin dagli inizi e non nasce certo nel III secolo<sup>19</sup>; per i *Malâmâti*, come abbiamo

---

<sup>17</sup> SULAMÎ, *Risâlat al-malâmâtiyya.*, pp. 86-88; pp. 19-22 della trad.

<sup>18</sup> M.MOLÉ, *I mistici musulmani*, Milano, 1992, p. 23 ss.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 86.

visto, è il Profeta stesso il modello perfetto della loro Via e si possono individuare dei precursori già tra i *Tâbi 'în*, coloro “che seguirono” la prima generazione di Compagni, come nel caso di Ibn al-Musayyib (m. 93-94/711-712), un devoto che faceva mostra d'ipocrisia<sup>20</sup>. Ma colui che più d'ogni altro può essere considerato come un antesignano e forse un diretto ispiratore dei maestri *Malâmati* di Nîshâpûr è senza dubbio il grande santo di Bistâm, Abû Yazîd<sup>21</sup>, una delle più grandi figure spirituali dell'Islam che ricevette il soprannome di *sultân al-'ârifîn*, “il sultano degli iniziati”. Sia Ibn Khidrawayh che al-Haddâd gli fecero visita, ed in questa sentenza di Abû Yazîd che, ad un tale venuto a portargli i saluti dei maestri del Khorâsân, disse: «Chiedi ai Maestri del Khorâsân se sono in grado di far ritorno al loro stato originario di autosufficienza; se non l'hanno già fatto, che questa “riconciliazione” soffi su di loro come una brezza»<sup>22</sup>, si può intravedere un'allusione all'influenza spirituale da lui esercitata su quella scuola.

Abû Yazîd diffidava della rinomanza di santità e considerava il disprezzo della gente la miglior cura per le malattie dell'anima e la via maestra per la cancellazione dell'ego. Ad un discepolo che venne a lamentarsi di trent'anni di sforzi ascetici senza risultato disse: «Se tu digiunassi e preghassi anche per trecent'anni restando quel che sei, non riusciresti comunque a scoprire neppure un atomo di questa Scienza (interiore)». «Perché maestro?», gli chiese il discepolo. «Perché sei velato dal tuo io», rispose Abû Yazîd; quindi, interrogato sul rimedio da adottare, gli disse: «Vai dal barbiere e fatti ra-

<sup>20</sup> Cfr. HUIJWÎRÎ, *Kashf al-mahjûb*, trad. a cura di R.A. Nicholson, Londra, 1976, p. 87.

<sup>21</sup> Abû Yazîd Tayfûr ibn 'Isâ ibn Surûshan al-Bistâmî (184/800 ca. – 234/848 o 261/874-75), celebre Sufi noto per le sue *shatahât* («locuzioni teopatiche»). Junayd disse di lui: «Egli ha tra noi (i Sûfi) lo stesso rango che Gabriele ha tra gli angeli». Vedere su di lui HUIJWÎRÎ, *Kashf*, 106-108, 184-188; 'ATTÂR, *Parole di Sûfi*, 212-248; A.W. MEDDEB, *Les dits de Bistami*, Paris, 1989; *EP*<sup>2</sup>, I, 166-167.

<sup>22</sup> Cfr. A.W. MEDDEB, cit., p. 82 (n. 146). Meddeb traduce *ghinâ'*, “autosufficienza” con *quiétude*.

sare la barba e i capelli. Poi togliti gli abiti e indossa un saio grossolano di lana, mettiti al collo un tascapane pieno di noci e, riuniti attorno a te dei bambini, dì loro: “Udite! A chi mi dà uno schiaffo regalo una noce”. Quindi entra nel *sûq* dove tutti ti stimano, si’ che quelli che ti conoscono ti vedano in questo stato»<sup>23</sup>. Lui stesso, in un’altra occasione, darà prova di *malâma* quando, entrato in una città fu seguito da una folla numerosa. Lasciò allora la città, ma quelli continuarono a seguirlo. «Chi sono costoro?», chiese (a Dio). «Ti accompagnano». «Signore, Ti chiedo di non essere Tu per essi un velo nei Tuoi confronti, né d’esserlo io». Diresse quindi la preghiera dell’alba e poi, d’un tratto, volgendosi verso i fedeli (che avevano pregato dietro di lui), esclamò: «Io!, non v’è Divinità se non Me. Adoratemmi dunque!»<sup>24</sup>. Quelli dissero: «Abû Yazîd è impazzito!», e lo abbandonarono<sup>25</sup>.

La scuola storica dei *Malâmâtiyya* di Nîshâpûr ebbe vita breve a causa del declino stesso della capitale Khorâsâniana, ma lo spirito della *malâma* continuò a permeare gli aspetti più elevati dell’esoterismo islamico, soprattutto grazie alla preminenza dottrinale che a questa nozione riserverà Ibn ‘Arabî nei suoi scritti. Qui è ormai questione d’una precisa tipologia iniziatica e non più di una corrente con connotazioni geografiche e temporali ben definite. I *Malâmâti* sono e rimangono per sempre i soli veri “Custodi del segreto”, i membri nascosti d’una genealogia dello Spirito che la Gelosia divina sottrae agli sguardi indiscreti delle creature.

---

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 75-76 (n. 133).

<sup>24</sup> Egli non faceva altro che citare il versetto coranico 16:2, ma in modo tale da ingannare i semplici che non se ne avvidero e ritennero parlasse blasfemamente in prima persona.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 136 (n. 320).

*Capitolo 6*

RISPOSTA ALL'EXOTERISMO  
E RICONCILIAZIONE

HASSAN BOUTALEB

Le maggiori accuse rivolte ai Sûfi nei primi secoli dell'ègira – rimbalzate purtroppo sino ai giorni nostri – riguardavano più che altro il loro eccessivo ascetismo (*zuhd*), la loro cieca obbedienza ai maestri spirituali (*shuyûkh*), l'infondatezza dei miracoli (*karâmât*) attribuiti dai discepoli e dalla gente comune ai maestri sûfi, il loro allontanarsi dalla Comunità (*umma*), la loro pretesa alla santità, ma soprattutto, cosa molto più grave e che valse ad alcuni di loro l'accusa di eresia (*zandaqa*) se non la pena di essere banditi dalla società – a volte persino messi a morte –, è l'accusa d'interpretare il Testo Sacro, il Corano, e le tradizioni profetiche (*ahâdîth*) in un modo estraneo e sovente incomprensibile agli stessi dottori della Legge (*fuqahâ'*) e agli interpreti tradizionali del Corano (*mufassirûn*) e della tradizione profetica (*ashâb al-hadîth*).

Tra i casi di persecuzione subita dai Sûfi celebre tra tutti rimane l'esecuzione del mistico persiano Husayn ibn Mansûr al-Hallâj (244-309/857-922), l'enigmatica figura del sufismo; enigmatica in quanto lo stesso Ibn 'Arabî, il sommo maestro, disse di avere avuto una visione d'al-Hallâj in veste di santo ed un'altra visione, del Profeta questa volta, in cui questi accusava Hallâj per la sua pretesa di essere superiore a lui. Famoso rimane anche il processo di Abû-l-Husayn al-Nûrî, l'ardente difensore

dell'Amore divino, accusato di eresia per avere detto: «sono innamorato di Dio ed Egli è innamorato di me (*innî a'shaqu Llâh wa Llâhu ya'shiqunî*)». Dopo che il califfo diede l'ordine di arrestare Nûrî ed i suoi discepoli, questi si presentò per primo dinanzi al suo carnefice. Quando il boia gli chiese cosa lo spingesse ad una tale bravata, umilmente rispose: «Voglio sacrificarmi per i miei compagni fosse anche per un istante». Il boia rimase interdetto e informò il Califfo dell'accaduto. Questi rinviò allora il giudizio alla magistratura suprema presieduta dall'allora giudice Ismâ'îl ibn Ishâq. Esaminato il caso, Ibn Ishâq ordinò la scarcerazione di Nûrî e dei suoi compagni<sup>1</sup>.

In risposta a queste accuse, un certo numero di autori cominciarono a comporre trattati sul sufismo nei quali dimostravano la sua perfetta ortodossia. Fra le opere di maggior contributo alla diffusione del sufismo ed alla sua difesa nacquero attorno alla fine del IV secolo il *Kitâb al-Luma'* di Abû Nasr al-Sarrâj<sup>2</sup> (m. 378/988), il *Kitâb al-Ta'arruf* di Abû Bakr al-Kâlâbâdhî (m. 385/995) ed il *Qût al-Qulûb* di Abû Tâlib al-Makkî (m. 386/996). Opere queste alle quali seguiranno nel secolo successivo quelle di Sulamî (325-412/936-1021) e di Qushayrî (376-465/986-1072) e, in persiano, di Hujwirî (m. 469/1077).

In risposta alle accuse degli exoteristi (*'ulâma al-zâhir*), tutti gli apologeti hanno messo in rilievo che i Sûfî sono uomini strettamente legati al Libro di Dio e la cui condotta consiste nella perfetta imitazione del Suo Inviato. Basti ricordare a questo riguardo le affermazioni di tre dei loro più eminenti rappresentanti: «Ho udito Abû Salmân al-Darânî<sup>3</sup> dire: “A volte mi accade

---

<sup>1</sup> Cfr. IBN AL-JAWZÎ, *Talbîs iblîs*, Beirut, s.d., pp. 235-236.

<sup>2</sup> Il *Luma'* è stato edito da R.A. Nicholson nel 1914, e recentemente tradotto in tedesco da R. GRAMLICH, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, 1990.

<sup>3</sup> Abû Sulaymân 'Abd al-Rahmân al-Darânî (m. 215/830), molto stimato dai Sûfî i quali gli diedero per soprannome “la dolcezza dei cuori”, deteneva quel che i Sûfî chiamano “la scienza dei momenti spirituali” (*'ilm al-waqt*). Su di lui, vedi Hujwirî, *Somme spirituelle*, Parigi, 1988, p. 143 e Qushayrî, *al-Risâla*, Beirut, s.d., p. 411.

di provare uno degli stati dei Sûfi, ma l'acetto solo dopo averlo sottomesso al giudizio di due testimoni equi: il Corano e la Tradizione profetica"» (Junayd)<sup>4</sup>. «Se vedete un uomo dotato di carismi volare, non stupitevi e non lodatelo sino a quando non vi accerterete del suo comportamento nell'ordinare il bene, nel vietare il male e la sua osservanza della Legge» (Bistâmî)<sup>5</sup>. «Non avvicinare chi pretende di essere giunto – tramite Dio – ad uno stato spirituale che contraddice la Legge» (Nûrî)<sup>6</sup>.

## La difesa di Sarrâj

Quantunque tutto il *Kitâb al-Luma'* di Sarrâj sul sufismo possa essere considerato una difesa della dottrina esoterica (la "Scienza dell'interiore") dell'Islam e delle pratiche adottate dai suoi maestri per pervenire alla prossimità (*qurb*) del Signore e alla realizzazione della Realtà divina, rimangono fondamentali al riguardo i capitoli iniziali, dove viene categoricamente smentita, con argomenti tratti dal Libro divino e dalla Tradizione, ogni imputazione d'eresia e d'innovazione avanzata contro di esso dagli '*ulamâ' al-rusûm*, i "dottori dell'esteriore".

Innanzitutto, preciserà Sarrâj, il sufismo è a pieno titolo una delle scienze religiose e coloro che possiedono la scienza in materia di religione appartengono o alla categoria dei tradizionalisti (*ashâb al-hadîth*), o a quella dei giuristi (*fuqahâ'*) o a quella dei Sûfi. Costoro sono gli eredi dei Profeti. Anche le scienze attinenti alla religione sono tre: "la scienza coranica", quella

---

<sup>4</sup> Abû-l-Qâsim al-Junayd (m. 297/910). Il "*principe dell'Ordine e degli gnostici*" (*sultân al-tâ'ifat wa-l-'arifîn*); una delle figure più note del sufismo. Anche i più accaniti critici del sufismo sottolineano la sua erudizione e la sua maestria. Fu discepolo di Sarî al-Saqatî e uno dei maglioni di diverse catene iniziatiche (*silsila*).

<sup>5</sup> Abû Yazîd Tayfur al-Bistâmî, su di lui vedere *supra*, cap. 5, nota 21.

<sup>6</sup> Su Nûrî vedere *supra*, cap. 4, nota 10.

“discorsiva e delle tradizioni profetiche” (*sunan*) e infine quella “dell’essenza della fede” (*haqâ’iq al-îmân*). A sostegno del suo argomento l’autore cita la tradizione in cui l’Arcangelo Gabriele interroga il Profeta in materia d’*islâm* (la sottomissione a Dio), d’*imân* (la fede) e d’*ihsân* (la perfezione)<sup>7</sup>: «l’*islâm* – dice al-Sarrâj – è esteriore, l’*imân* è sia esteriore che interiore mentre l’*ihsân* è l’essenza dell’esteriore e dell’interiore, questo è il significato delle parole dell’Inviato di Dio: “l’*ihsân* è che tu adori Dio come se Lo vedessi, perché se tu non Lo vedi, Egli di certo vede te”<sup>8</sup>».

Ogni questione religiosa – sia essa d’ordine esteriore o interiore (ossia exoterica o esoterica) attinente ad una di queste branche di scienza – dovrà quindi essere ricondotta ad una delle categorie di uomini di scienza sopra menzionate, poiché a ciascuno di essi «corrisponderà una scienza, delle opere, una stazione spirituale, un discorso specifico, un grado di comprensione, una posizione, una saggezza ed una prova... quantunque nessuno potrà detenere l’insieme delle scienze, delle virtù e degli stati spirituali. Ognuno occupa la stazione spirituale e la posizione attribuitagli da Dio»<sup>9</sup>. Dopo aver quindi descritto le caratteristiche dei tradizionalisti e dei giuristi ed i loro meriti specifici, Sarrâj, dà la descrizione dei Sûfi, precisando che costoro «concordano sia con i giuristi che con i tradizionalisti per quanto riguarda il credo; se così non fosse sarebbero di certo incorsi nell’innovazione in materia religiosa (*bid’a*). Quando su una determinata questione, i Sûfi ottengono – dai giuristi e dai tradizionalisti – diversi pareri, dovranno attenersi al parere più giusto, più conforme e più scrupoloso della Legge...; non appartiene ai Sûfi la ricerca di licenze, di sotterfugi o di interpretazioni sospette perché

---

<sup>7</sup> L’*islâm* è la sottomissione esterna alla Legge, l’*imân* è la convinzione interna mentre l’*ihsân* è la perfezione..

<sup>8</sup> Vedere *supra* cap. 2, nota 2.

<sup>9</sup> *Luma’*, pp. 4-6.

ciò equivale a prendersi gioco della religione... La dottrina dei Sûfi consiste dunque nel rispettare ed applicare scrupolosamente tutto quanto detto dai giuristi e dai tradizionalisti in materia di scienza exoterica». Sarrâj continua la sua descrizione dei Sûfi dicendo: «essi si sono poi elevati spiritualmente, hanno acquisito degli alti gradi spirituali ed hanno raggiunto dimore elevate nella loro pratica degli atti di adorazione (*'ibâdât*), nella comprensione dell'essenza dei doveri (*haqâ'iq al-tâ'ât*) e nell'eccellenza del comportamento (*al-akhlâq al-jamîla*); ed il significato che essi danno a tutte queste stazioni spirituali appartiene solo a loro e non alle altre due categorie di sapienti... Ciò che li distingue dalle altre due categorie di detentori della scienza è il loro totale disinteresse per tutto quel che non li riguarda e l'interruzione di ogni relazione che si frappone fra loro ed il loro obiettivo dato che l'unico loro obiettivo e fine è Dio e soltanto Lui».

Sarrâj descrive poi alcune scelte e regole di vita adottate dai Sûfi, ed il modo di procedere nel perfezionare i loro stati interiori al fine che il loro culto sia interamente per Dio conformemente alla Sua Parola: “*Non spetta forse a Dio il culto sincero?*” (*Cor.*, 39:3)<sup>10</sup>. Scegliendo il distacco dal mondo e la consacrazione del loro essere a Dio, i Sûfi si conformano agli insegnamenti che essi traggono da questa tradizione profetica: «il Profeta disse a Hâritha: “Ad ogni cosa corrisponde una verità. Quale è la verità della tua fede?” Hâritha rispose: “Ho distaccato l'anima mia dalla vita di questo mondo, ho vegliato le notti, ho estenuato i miei giorni, ed ora mi sembra di contemplare il Trono del mio Signore e di vedere come la gente del Paradiso si scambia visite e come la gente dell'Inferno soffre e chiede aiuto”. Il Profeta rispose: “Ora sai, continua ad applicarti”».

---

<sup>10</sup> *Luma'*, *ibid.*

Vengono quindi descritte le caratteristiche che contraddistinguono la scienza dei Sûfi, come l'uso che fanno di alcuni versetti del Corano e di alcune tradizioni autentiche, il loro conoscere i segreti e i poteri dell'anima e il modo di contrastarla, il politeismo nascosto ed il modo di liberarsene. Essi conoscono inoltre, destinate esclusivamente a loro, l'essenza degli *adhkâr* (sing. *dhikr*, la ripetizione dei Nomi di Dio e di formule sacre), i gradi della Prossimità (*darajât al-qurb*), l'astrazione dell'Unicità Divina (*tajrîd al-tawhîd*), le dimore della Singolarità (*manâzil al-tafrîd*), l'essenza della perfetta adorazione (*'ubûdiyya*), l'estinzione del contingente nell'Eterno. Queste scienze sfuggono ai sapienti ed ai giuristi per la loro sottigliezza e per il loro stile allusivo e nascosto. Sono degli ostacoli, degli impedimenti, dei veli, dei segreti nascosti e degli stati di conoscenze la cui comprensione spetta solo ai Sûfi.

«Tutte queste scienze e conoscenze sono contenute nel Libro di Dio e nella tradizione dell'Inviato di Dio e sono comprensibili ai soli destinatari di tali scienze... Coloro che negano la validità di tale scienza sono gli exoteristi in quanto la loro conoscenza del Libro di Dio e delle tradizioni profetiche si limita alle qualificazioni giuridiche esteriori ed alle pene legali<sup>11</sup>. Sarrâj afferma che la stragrande maggioranza degli uomini inclina agli exoteristi in quanto la loro scienza e le loro regole prendono in considerazione le aspettative ed i desideri dei credenti ordinari mentre il sufismo ha un sapore amaro, di sacrificio e la sola sua descrizione fa tremare... poiché esso non dà scampo all'anima.

#### IL VERO FAQÎH E LA SCIENZA INTERIORE

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15.

Il contrasto che vede opporre talvolta i Sûfi ad alcuni giuristi (*fuqahâ'*, pl. di *faqîh*) nasce dal non corretto uso del termine *faqîh*, applicato di norma ai giuristi esperti nella Legge. Sarrâj, partendo da un detto del Profeta mostra cosa bisogna veramente intendere con questo termine: «Il Profeta – che la Grazia e la Pace divine siano su di lui – ha detto: “Colui a cui Dio vuole attribuire un grande bene lo rende in grado di comprendere (*yufaqqihu*)<sup>12</sup> la religione”. Fu detto a Hasan al-Basrî<sup>13</sup>: “Il tale è un *faqîh*”. Hasan replicò: “Hai mai visto un vero *faqîh*? Il *faqîh* è colui che rinuncia a questo mondo (*al-zâhid fi-l-dunyâ*) e aspira all’aldilà. Il *faqîh* è colui che è dotato di chiara visione (*basîra*) in materia religiosa”. Dio ha detto: “Affinché acquisiscano una rigorosa conoscenza della religione ...” (*Cor.*, 9:122). Religione è un termine che comprende l’insieme delle disposizioni e delle regole sia quelle exoteriche che quelle esoteriche; e l’applicarsi a comprendere gli stati spirituali e il significato delle stazioni di cui abbiamo parlato prima non è affatto meno importante della conoscenza degli statuti giuridici quali quelli concernenti il divorzio, l’affrancamento degli schiavi, l’assistenza, la legge del taglione, l’eredità e l’applicazione delle pene; questi eventi si presentano raramente nella vita di un uomo e quando accadono, colui che domanda spiegazioni accetta il parere dei giuristi e non è più tenuto ad approfondire o comprendere questi stessi statuti giuridici sino a quando non gli si presenta un altro caso: sono dunque eventi temporali.

Tutte le scienze – dice Sarrâj – hanno un limite e tutte conducono al sufismo – la scienza dell’illuminazione – il quale non ha limiti in quanto l’Oggetto di questa scienza (che è Dio) non ha fine»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Forma verbale della stessa radice di *faqîh*.

<sup>13</sup> Su Hasan al-Basrî, vedere *supra*, cap. 3.

<sup>14</sup> *Luma'*, pp. 17-18.

Vi sono forse delle prove che confermano l'esistenza di una scienza interiore (*'ilm bâtin*) trasmessa dal Profeta ad alcuni suoi compagni? Sarrâj risponde affermativamente: «Dio – scrive – ha ordinato al Suo Inviato – che la Grazia e la Pace divine siano su di lui – di trasmettere quel che gli era stato rivelato dicendogli: “*Oh Inviato, trasmetti quel che ti è stato rivelato*” (*Cor*, V, 67) ed il Profeta ha detto: “Se sapeste quel che io so, ridereste poco e piangereste molto”; se Dio gli avesse ordinato di trasmettere anche queste ultime scienze (interiori) che la sua gente ignorava, conformemente alla tradizione sopracitata, egli le avrebbe di certo trasmesse e sarebbe stato permesso ai suoi Compagni fargli domande su queste. I sapienti sono d'accordo sul fatto che alcuni Compagni del Profeta detenevano particolari scienze – trasmesse tutte dal Profeta stesso – come quella posseduta da Hudhayfa<sup>15</sup> il quale conosceva i nomi degli ipocriti (*munâfiqûn*) e al quale lo stesso 'Umar chiedeva se ne facesse parte. 'Alî ibn Abî Tâlib<sup>16</sup> – che Dio sia soddisfatto di lui – ha detto: “L'Inviato di Dio – che la Grazia e la Pace divine si diffondano su di lui – mi ha insegnato settanta tipi di scienze. Non ha insegnato a nessun altro queste scienze.”... Il motivo per il quale ho narrato nuovamente queste tradizioni è per mostrare che tutte queste scienze, quella dei tradizionalisti, quella dei giuristi e quella dei Sûfî sono tutte parte integrante di una stessa scienza che prende il nome di “Scienza della religione” (*'ilm al-dîn*). Ed ogni categoria possiede i suoi trattati, i suoi autori, i suoi discorsi ed ognuna possiede i suoi dotti famosi della cui scienza e superiorità intellettuale testimoniano i loro contemporanei».

---

<sup>15</sup> Hudhayfa ibn al-Yamân, detentore di alcune scienze particolari insegnategli dal Profeta, era dotato del potere di scorgere l'ipocrisia negli uomini. Soprannominato “il nemico dell'ipocrisia” (*'adû al-nifâq*) e “l'amico della chiarezza” (*sadîq al-wudûh*) diceva: «la gente interrogava il Profeta sul bene, io lo interrogavo sul male per paura di cadervi” cfr. Khalid M. Khalid, *Rijâl hawla-l-Rasûl*, Damasco, 1994, p.188.

<sup>16</sup> Il Califfo 'Ali, cugino e genero del Profeta. L'erede spirituale del Profeta e il depositario della Scienza Sacra.

## Ghazâlî e la riconciliazione

Di tutti coloro che si prodigarono per riconciliare i dottori dell'esteriore alla *via mystica*, al-Ghazâlî, giurista di scuola shâfi'îta soprannominato *Hujjat al-islâm* ("l'Argomento della religione"), fu quello che più d'ogni altro seppe adattare l'insegnamento del sufismo ai dettami della religione "ufficiale". Sarà proprio la sua opera maestra, l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, a sancire – ancorché con qualche opposizione – una duratura riconciliazione tra il rigore della Legge e le necessità della ricerca interiore e spirituale.

### LA VITA

L'Imâm Abû Hâmid Muhammad al-Tûsî al-Ghazâlî nacque a Ghazâla, una borgata nei pressi di Tûs nel Khorâsân nell'450/1058-59. Suo padre era un semplice tessitore, ma non fece mancare l'istruzione tradizionale a Muhammad ed al fratello di questi Ahmad<sup>17</sup>.

All'età di 23 anni, già ben istruito, Ghazâlî parte per Nishâpûr sede di una delle famose Università *Nizâmiyya*<sup>18</sup> dove, sotto la direzione dell'illustre Imâm al-Juwaynî<sup>19</sup>, acquisirà tutte le scienze religiose e del diritto. Alla morte di al-Juwaynî (nel 478/1085), Ghazâlî lascia Nishâpûr per la corte di Nizâm al-Mulk a Baghdâd. Qui la fama di Ghazâlî, che aveva già compilato un certo numero di opere, crebbe al punto che nel 484/1091, Nizâm al-Mulk lo nomina professore di diritto shâfi'îta alla *Nizâmiyya* di Baghdâd, rendendolo celebre. Nel corso dei tre anni seguenti Ghazâlî produce una vasta let-

---

<sup>17</sup> Ahmad al-Ghazâlî (m. 520/1126 a Qazwîn in Iran), il famoso mistico e poeta.

<sup>18</sup> Fondate da Nizâm al-Mulk (m. 485/1082) mecenate delle arti e delle scienze. Vizir dei Sultani seljukidi, fu il principale artigiano dell'era di prosperità che conobbe la sua epoca. Fondò numerose Università, le *Nizâmiyya*, attraverso il paese; la più famosa fu quella di Baghdâd dove lo stato provvedeva ad un insegnamento gratuito.

<sup>19</sup> Soprannominato *Imâm al-Haramayn*, la "Guida dei due Santuari" (la Mecca e Medina). La sua opera, il *Kitâb al-irshâd*, è una delle più importanti della scuola 'asharita.

teratura, ma già incominciavano ad apparire i primi segni di una grave crisi interiore. «Continuai ad esitare tra le attrattive delle passioni mondane e il richiamo (dello Spirito) per circa sei mesi – scrive Ghazâlî nel suo *Munqidh min al-dalâl* – a cominciare dal mese di *Rajab* del 488 (luglio 1095 d.C.). In quel mese la cosa passò da oggetto di scelta a costrizione, perché Iddio mi legò la lingua al punto che non potevo più insegnare. Lottavo con me stesso per insegnare magari un solo giorno al fine di far contenti i cuori dei diversi allievi, ma la mia lingua non pronunciava nemmeno parole; non riuscivo a formularle. Il nodo della lingua finì col provocarmi una tale tristezza nel cuore che non avevo più la capacità di inghiottire e assimilare cibo o bevanda, non m’andava giù né zuppa né boccone di pane. La conseguenza fu una debolezza tale che i medici persero ogni speranza di curarmi. “È un male che è nel cuore, dissero, e da lì è passato agli umori. Non c’è modo di curarlo se l’intimo non reagisce all’ansia che lo ha invaso”... Mi rifugiai in Dio Eccelso... ed Egli rese facile al mio cuore abbandonare onori, ricchezze, figli, amici... Usai sottili sotterfugi per lasciare Baghdâd deciso a non più ritornarvi»<sup>20</sup>.

Convinto dunque della necessità di rompere i legami con ciò che lo tiene prigioniero delle illusioni, Ghazâlî abbandona la sua prestigiosa carriera alla volta di Damasco dove conduce una vita ascetica secondo le pratiche del sufismo. Dopo due anni di reclusione, di solitudine e di esercizi spirituali Ghazâlî si reca a Gerusalemme dove si ritira spesso nell’antro che si trova nella Moschea della Roccia. Da lì proseguì il suo cammino verso la Mecca per compiere il Pellegrinaggio. Dopo dieci anni di peregrinazioni e di lotta spirituale, pervenuto ad un alto grado di perfezione interiore, affermerà con autorità che i Sûfî sono coloro che seguono in modo certo la Via di Dio:

---

<sup>20</sup> Cfr. ‘Abd al-Qâdir AL-‘AIDARÛSÎ, *Ta’rîf al-ihyâ’ bi-fadâ’il al-ihyâ’*, in margine all’*Ihyâ’*, il Cairo, n.d., p. 45 e *Scritti Scelti di al-Ghazâlî*, cit., pp. 117 ss.

«La condotta loro è la migliore, la loro via (*tarîq*) la più giusta, i loro costumi (*akhlâq*) i più puri. Dirò di più: se si riunissero l'intelletto degli intellettuali, la saggezza dei saggi, la scienza dei dotti occupati a studiare i segreti della Legge al fine di modificare qualcosa nella loro condotta e nei loro costumi e sostituirla con qualcosa di migliore, non ne avrebbero modo. Infatti, tutti i movimenti e gli stati di quiete dei mistici, sia esteriori sia intimi, attingono luce dalla "nicchia della Profezia" (*mishkât al-nubuwwa*) poiché oltre la luce profetica, non ce n'è in terra altra con cui si possa illuminare. Insomma, cosa dire di una Via dove la prima condizione per intraprenderla è purificare il cuore da ogni cosa che non sia Dio Eccelso (*bi-mâ siwâ Llâh*), la chiave, avente la stessa funzione che ha per la preghiera il mettersi in stato di consacrazione, è la totale dedizione del cuore al ricordo di Dio, e il termine è il totale annientamento (*al-fanâ' bi-l-kulliyya*) in Dio?... Dall'inizio di quella Via cominciano le rivelazioni e le visioni fino a che da svegli i mistici vedono gli angeli e gli spiriti dei Profeti, di essi sentono le voci e da essi traggono profitto. Poi lo "stato" (spirituale) si eleva dalla visione delle figure e delle immagini a gradi ineffabili. Nessuno può tentare di spiegare questi gradi senza che la sua espressione a parole non contenga qualche errore evidente<sup>21</sup>, inevitabile. Insomma si arriva a una Vicinanza (di Dio) che ad alcuni quasi appare discesa di Dio in loro, ad altri unione con Lui, ad altri raggiungimento»<sup>22</sup>.

Il ritorno di Ghazâlî alla sua città natale avviene nel 493/1099, dove fonda una *zâwiya* e insegna la giurisprudenza, ma non vi rimane per molto, poiché nel 499 il figlio di Nizâm, Fakhr al-Mulk, lo prega di riprendere la sua cattedra alla *Nizâmiyya* di Nishâpûr. Dopo un primo rifiuto, su consiglio

---

<sup>21</sup> È il caso di al-Hallâj, il famoso mistico crocefisso per aver affermato la sua divinità.

<sup>22</sup> Cfr. *Scritti Scelti di al-Ghazâlî*, cit., pp. 118-119.

di alcuni saggi e da sogni premonitori avuti da più persone il Nostro è indotto ad accettare. Su questo suo ritorno, Ghazâlî ha detto: «Io so che, pur tornando a diffondere la scienza, non sono tornato indietro, giacché “ritorno” significa regresso al passato. In altri tempi diffondevo la scienza con cui si guadagnavano onori, e con le mie parole e la mia opera ad essa invitavo, essendo questo il mio scopo e la mia intenzione: ora invece io invito alla scienza per cui si abbandonano gli onori e si riconosce come il loro valore sia basso. Questo è adesso il mio intento, il mio scopo, la mia aspirazione»<sup>23</sup>.

L'insegnamento a Nishâpûr non durerà però a lungo; nel 503/1109-10 Ghazâlî ritorna ancora a Tûs e riprende la sua vita contemplativa sino alla morte avvenuta il 14 *Jumâda II* dell'anno 505, il 18 dicembre del 1111 d.C..

#### “LA RIVIFICAZIONE DELLE SCIENZE RELIGIOSE”

Ghazâlî ha scritto decine e decine di opere e la *summa* del suo insegnamento e delle sue opere è senza dubbio il famosissimo e diffusissimo *Ihyâ' 'ulum al-dîn* (“La rivivificazione delle scienze della religione”), una delle guide più complete per la vita spirituale dei musulmani. Una *summa* teologico-mistica che, anche ai giorni nostri, viene ristampata con frequenza e studiata da milioni di credenti. Se anche tutti i libri dell'Islam andassero perduti e non rimanesse che l'*Ihyâ'* – ha detto qualcuno – poco dell'Islam sarebbe andato perduto.

L'opera comprende quattro voluminosi tomi ciascuno diviso in dieci libri: il titolo dei singoli tomi sono: I – Gli atti del culto (*'ibâdât*); II – I costumi tradizionali (*'âdât*); III – Le cause della perdizione (*muhlikât*); IV – I mezzi di salvezza (*munjiyât*).

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 132-133

Il primo libro del tomo I, al Ghazâlî lo consacra alla scienza e all'insegnamento, ai loro rispettivi meriti, alle scienze biasimevoli ossia la magia, la stregoneria ecc., tutte quelle scienze che non procurano nessun vantaggio né in questa vita né nell'aldilà. Partendo da tradizioni profetiche come: «cercare la scienza è un dovere per ogni musulmano» e «cercate la scienza anche se doveste recarvi in Cina», Ghazâlî ricorda con insistenza che le scienze utili sono quelle che conducono all'applicazione nel migliore dei modi degli atti di culto: la giurisprudenza, la tradizione e l'infinita scienza contenuta nel Libro di Dio, che conducono tutte alla salvezza.

Il secondo libro tratta del credo (*'aqîda*) dei musulmani. Ghazâlî vi espone gli articoli della fede (dell'Islam *sunnita*) e stabilisce in modo definitivo la definizione vera della professione di fede (*shahâda*): non v'è nessun dio all'infuori di Dio.

Gli altri libri del primo tomo trattano dei pilastri dell'islâm: la purificazione, la preghiera, la tassa purificatrice, il digiuno, il pellegrinaggio, la recitazione del Corano, le invocazioni e le opere pie.

Nel secondo tomo, in cui parla di costumi tradizionali e di etica, il primo libro tratta delle regole da osservare nel mangiare da solo o in compagnia e di quelle dell'ospitalità. Il secondo del matrimonio. Il terzo dei mezzi di sostentamento, l'equità, l'elemosina e la condotta del commerciante.

Il quarto è il libro del lecito e dell'illecito dove vengono esposti i comportamenti da osservare dinanzi a queste due situazioni. Il quinto libro tratta dei rapporti dell'uomo col resto della creazione: le relazioni sociali, i diritti dei musulmani, dei vicini, dei parenti, del sovrano ecc.

Il sesto libro tratta della solitudine spirituale (*'uzla*), delle posizioni dottrinali al riguardo, dei vantaggi e degli inconvenienti che essa comporta. Il

settimo libro tratta del viaggio: le raccomandazioni tradizionali prima di viaggiare e le modalità giuridiche riguardo il viaggio.

L'ottavo libro tratta delle audizioni spirituali (*samâ'*) e delle estasi (*wajd*) conseguenti. Ghazâlî replica a coloro che sostengono che l'audizione è un peccato citando numerose tradizioni profetiche che dimostrano il contrario.

Il nono libro tratta del comando del bene e del divieto del male: Ghazâlî vi parla dell'obbligo per ogni credente di esortare al bene e proibire il male e dei mezzi per pervenirvi.

Il decimo libro tratta delle regole di vita e dei costumi del Profeta Muhammad. In esso viene data una descrizione delle sue virtù e del suo aspetto fisico.

Il primo libro del tomo III tratta delle meraviglie del cuore: Ghazâlî dà prima una definizione dell'anima, dello spirito, del cuore e della ragione per entrare poi in una lunga descrizione dei diversi aspetti del cuore. Il secondo libro si occupa della lotta spirituale. Il terzo della riduzione delle passioni del sesso e del ventre. Il quarto delle infermità della lingua: il pericolo del parlare troppo e le virtù del silenzio. Il quinto dell'ira, dell'odio e dell'invidia e dei mezzi per sconfiggere questi difetti. I seguenti quattro libri trattano dei mali che invadono l'anima e costringono l'uomo ad essere schiavo del mondo: la disapprovazione del mondo, la condanna dell'avarizia e dell'amor dei beni, la disapprovazione degli onori e della ostentazione, la condanna dell'orgoglio e dell'infatuazione ed infine il biasimo dell'illusione.

Il quarto tomo tratta del sufismo e delle diverse stazioni spirituali che deve percorrere il viaggiatore spirituale per giungere alla Conoscenza perfetta (*ma'rifa*). Il primo libro tratta dunque della prima stazione del sufismo, il pentimento (*tawba*), condizione *sine qua non* per intraprendere il Viaggio:

«Il pentimento dei peccati, col ritorno a Colui che cancella i difetti e conosce i misteri, è il principio della via dei viandanti ed il capitale di coloro che otterranno il successo ed è il primo passo dei novizi».

Il secondo libro tratta della pazienza e della riconoscenza che Ghazâlî introduce ricordando che non v'è fede autentica senza pazienza e gratitudine. Il terzo libro tratta della paura e della speranza, «le due ali colle quali volano i ravvicinati (a Dio) verso ogni stazione lodevole e due cavalcature con cui essi superano gli ostacoli ripidi che conducono all'Altra vita».

Il quarto tratta della povertà e dell'ascesi: il mondo è fonte di mere illusioni ed è uno degli ostacoli più importanti che impedisce ai novizi di giungere alla metà. Per Ghazâlî, la povertà significa «mancanza delle cose di cui si ha bisogno mentre la mancanza di ciò di cui non si ha bisogno non è povertà... ed ogni creatura – tranne Dio – è povera perché ha bisogno della permanenza dell'esistenza... una grazia che è accordata da Dio solo».

Il quinto tratta dell'Unicità di Dio (*tawhîd*) e dell'abbandono fiducioso in Dio (*tawakkul*); si tratta di due delle stazioni più elevate a cui si possa giungere. Aspettare tutto da Dio e nulla dalle creature, mondando il proprio cuore da tutto ciò che non è Dio, è il fine degli esercizi che portano all'acquisizione di queste due stazioni.

Il sesto tratta dell'amore, del desiderio, dell'intimità e della soddisfazione: «Amare Dio – dice Ghazâlî – è la stazione eccelsa e il grado più alto. Non v'è, oltre il raggiungimento dell'amore, altra stazione, come il desiderio (di Dio), la Sua intimità, e la soddisfazione per il decreto di Dio, ecc., che non ne sia frutto e corollario. Né v'è, prima dell'amore, stazione come il pentimento, la pazienza, l'ascesi, ecc., che non ne sia una premessa». In questo libro, Ghazâlî risponde coi fatti a coloro che negano la possibilità di

amare Dio e che sostengono che l'uomo non può e non deve amare Dio bensì solo obbedirGli.

Il settimo tratta dell'intenzione, della purificazione e della sincerità. L'autore ricorda in questo testo che le opere valgono secondo le intenzioni e queste secondo la loro sincerità: le opere hanno un valore solo se sono precedute da un'intenzione pura la quale a sua volta ha valore solo se sincera altrimenti si cade nell'ostentazione e nella vanagloria.

L'ottavo tratta della vigilanza e dell'esame di coscienza. Bisogna prestare attenzione alle proprie azioni pesandole prima di compierle: esaminare la propria coscienza costantemente evita di cadere o di ricadere nell'errore. Giudicarsi prima di giudicare gli altri e prima di essere giudicato porta alla salvezza e alla via della perfezione. Il nono libro prende in esame la meditazione<sup>24</sup>; si tratta della prima opera islamica reperibile su questo argomento. La meditazione non è una stazione spirituale, ma un mezzo che permette l'attuazione di alcuni stati lungo il cammino dei viandanti.

Il decimo libro infine, quello conclusivo della *summa*, tratta del ricordo della morte. Ricordare la morte è di gran vantaggio per molte ragioni: il castigo della tomba, il giorno del giudizio ed altri eventi collegati alla morte e all'aldilà conducono l'uomo a temere quel giorno e ad agire bene; ricordare l'incontro con Dio solleva il cuore del credente e riempie di paura quello dei miscredenti. Ghazâlî, in diverse occasioni, sprona gli *Imâm* a tenere omelie su questi argomenti sia all'gente comune che ai potenti, affinché si pentano, temano quel giorno e si adoperino a praticare il bene.

#### IL TABERNACOLO DELLE LUCI

---

<sup>24</sup> Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Il libro della meditazione*, trad. ital. a cura di G. Celentano, Trieste, 1988 (rist. nei *Classici dello Spirito*, fasc. 66, Fabbri ed., Milano, 1998).

Un'altra opera fondamentale del nostro Ghazâlî, e senza dubbio quella con maggior contenuto esoterico, è "Il Tabernacolo delle luci" (*mishkât al-anwâr*). È una epistola scritta in risposta ad un suo amico che chiede al nostro maestro l'interpretazione del versetto del Luce<sup>25</sup> e della tradizione profetica riguardo i veli di luce e di tenebre<sup>26</sup>.

Il primo capitolo – l'epistola ne contiene tre – tratta delle diverse definizioni della parola "luce" (*nûr*). Ghazâlî ci dice che l'applicazione di questo termine ad altro che Dio è pura metafora e non lo si può applicare alle cose che in senso figurato. L'uomo è dotato di un occhio interiore, l'occhio del cuore o intelletto, privo delle sette imperfezioni comprese nell'occhio esterno. Quest'occhio è illuminato dalla luce celeste e da quella divina. Esso percepisce gli altri e se stesso in tutte le loro forme, è dotato di conoscenza e potere e percepisce la sua stessa cognizione, la conoscenza di questa cognizione, la conoscenza di questa conoscenza e così via sino all'infinito. L'intelletto è indifferente a quel che gli è vicino o lontano; in un batter d'occhio, esso si eleva al più alto dei cieli e nello stesso attimo scende sino ai confini della terra. Esso è il simbolo della Luce divina e non può far a meno di somigliare al suo modello benché gli sia impossibile elevarsi sino alla cima della equivalenza.

L'intelletto si muove liberamente nel dominio del Trono e del Piedistallo divini e in quello situato dietro i veli dei cieli o nel Pleroma supremo ed il Reame celeste.

---

<sup>25</sup> «Dio è la Luce dei cieli e della terra, la Sua Luce è simile ad un tabernacolo in cui si trova una lampada; la lampada è in un bicchiere; il bicchiere è come un astro lucente; essa è accesa da un albero benedetto, un olivo né d'Oriente né d'Occidente, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi nessun fuoco. Luce su luce, Dio guida alla Sua Luce chi Egli vuole. Dio propone agli uomini delle parabole. E Dio è di ogni cosa Sapiente» (Cor., 24:35).

<sup>26</sup> «Dio ha settanta veli di luce e di tenebra; se fossero tolti le Glorie folgoranti del Suo Volto consumerebbero chiunque fosse raggiunto dal Suo Sguardo». Una lezione menziona "settecento veli", un'altra "settantamila".

Il secondo capitolo tratta delle leggi del simbolismo la cui spiegazione era indispensabile per la comprensione del versetto della Luce. Le realtà simboliche citate in questo versetto sono fatte corrispondere alle cinque facoltà umane di natura luminosa: i sensi, l'immaginazione, l'intelletto, la riflessione e la profezia. Ogni cosa del mondo sensibile è un simbolo del mondo nascosto ed il mondo sensibile è il punto di partenza per l'elevazione verso quello nascosto, ed il percorso della Via retta consiste proprio in questa ascensione.

Il terzo ed ultimo capitolo tratta delle diverse categorie degli uomini. Partendo dalla tradizione dei veli di luce e tenebra, Ghazâlî dice che Dio è manifesto a Sé e in Sé ed aggiunge: «Le creature velate sono di tre tipi: quelli velati solo dalle tenebre, quelli velati dalla pura luce, e quelli velati da una luce frammista a oscurità». Ognuna di queste categorie si suddivide a sua volta in innumerevoli sotto categorie il cui elenco è possibile solo ai Profeti. V'è un'altra categoria di uomini che Ghazâlî chiama "coloro che sono giunti al termine" (*wâsilûn*), questi sono «coloro che sono giunti sino ad un Essere privo di tutto quel che i loro sguardi avevano in precedenza percepito. Le Glorie del Suo Volto – Lui, il Primo, il Supremo – hanno folgorato tutto quel che essi avevano visto all'interno e all'esterno di se stessi. Lo scoprirono esente, per Sua Santità e Trascendenza, di tutto quel che gli avevamo attribuito».

Ghazâlî conclude la sua opera colla distinzione fra coloro, che come il Profeta Abramo, giungono al termine dell'ascensione spirituale percorrendo tutte le tappe e coloro che, come il Profeta Muhammad, sono stati pervasi fin dall'inizio da ciò che non accade agli altri se non alla fine, e che sono stati colti in modo improvviso dalla Teofania divina.

## LA NASCITA DELLE CONFRATERNITE

HASSAN BOUTALEB

### ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî

«Questo mio piede è sul collo di tutti i santi di Dio» (*qadamî hâdhihi ‘a-la raqabati kulli walî li-Llâh*); questa frase accompagnerà per sempre questo straordinario personaggio a cui i Sûfî attribuiranno i più alti gradi di santità: egli viene chiamato *al-Qutb* (il Polo) *al-Ghawth* (il Sostegno) *al-Jâmi‘* (la Sintesi della santità) *al-Fard* (il Singolare). Ma chi era questo persiano che diventò in seguito il Santo patrono di Baghdâd, allora capitale e centro intellettuale del mondo islamico ed il fondatore del più antico ordine Sûfî, la *Qâdiriyya*?

Al-Jîlânî nacque nel 470 dell’ègira (1077-78) a Niff, piccola città del Jîlân nell’attuale Iran, da una famiglia umile, ma di sangue nobile. Secondo i suoi biografi, i segni della sua santità non si fanno attendere: «Mio figlio ‘Abd al-Qâdir – narra la madre – nacque nel mese di Ramadân. Per quanto mi sforzassi di farlo poppare, si rifiutò di farlo durante il giorno. In tutta la sua infanzia egli non mangiò mai durante il mese di Ramadân». A conferma della sua precoce elezione, egli stesso narra che «quando ero fanciullo, venivo visitato ogni giorno da un Angelo che m’appariva nella forma di un bel giovane. Mi accompagnava sino a scuola e faceva in modo che i miei compagni mi lasciassero sempre un posto nella prima fila. Rimaneva con me sino a quando non mi riaccompagnava a casa... Un giorno gli chiesi chi fosse

ed egli mi rispose: “Sono uno degli angeli di Dio. Mi ha inviato a te e m’ha chiesto di rimanere con te per tutto il tempo dei tuoi studi”».

‘Abd al-Qâdir trascorre la sua infanzia felice in mezzo ai suoi sino alla morte del padre. All’età di diciassette anni, accadde un evento straordinario che segnerà in modo decisivo il destino del nostro giovane. Durante la “Festa del sacrificio”, ‘Abd al-Qâdir si trovava nel campo per aiutare ad arare il terreno. Mentre camminava dietro al bue, questi volse il capo e guardandolo gli disse: «Non sei stato creato per questo!»<sup>1</sup>

Spaventato da questo prodigio e per nascondere la sua emozione, corse a casa e salì sulla terrazza. Guardò in lontananza e si accorse che la città di Niff era scomparsa. Al suo posto era comparsa la piana di ‘Arafa, in Arabia, gremita di pellegrini. Commosso, si gettò a terra e pregò lungamente prima di andare a trovare sua madre a raccontarle l’accaduto. La supplicò di lasciarlo andare a studiare a Baghdâd ed ella acconsentì non senza rammarico. La madre, prese gli 80 dinari lasciati in eredità dal padre, ne diede quaranta ad ‘Abd al-Qâdir e lasciò gli altri quaranta per il fratello.

‘Abd al-Qâdir partì alla volta di Baghdâd assieme ad una carovana; questa fu attaccata, durante il viaggio, da una banda di predoni ed uno dei briganti si avvicinò dal nostro ‘Abd al-Qâdir per chiedergli se possedesse qualcosa. Il nostro giovane gli rispose che possedeva solo quaranta monete d’oro cucite sotto la sua veste. Il brigante lo portò allora dal capo della banda e gli ordinò di ripetere le sue parole. Questi strappò la veste di ‘Abd al-Qâdir e trovò effettivamente le quaranta monete. Il capo disse allora: «Cosa ti ha spinto a dire la verità mentre i tuoi soldi erano oramai salvi indicando dove si trovavano?» ‘Abd al-Qâdir rispose di aver promesso alla madre di non dire mai bugie. Sentendo queste parole, il capo-banda pianse e disse:

---

<sup>1</sup> Cfr. M.A.AINÎ, *Un Grand Saint de l’Islâm: ‘Abd al-Kâdir Guilânî*, Parigi, 1998, p. 33. Vedi anche ‘Abd al-Qâdir AL-JÎLÂNÎ, *Il Segreto dei segreti*, Giarre, 1992, p. 17 ss.

«Tu, un bambino, riesci a rispettare una promessa fatta ad una donna mentre io, da anni, trasgredisco ogni legge divina. La mia infedeltà mi strappa il cuore e senza il tuo incontro avrei di sicuro perseverato su questo maledetto cammino. Mi rendo conto ora che Dio ha scritto che mi dovevo pentire fra le tue mani. Pregate perché il Signore accolga il mio pentimento». Di fronte al radicale cambiamento del loro capo, gli altri briganti rimasero prima interdetti poi anche loro si pentirono. Restituirono il bottino e la carovana riprese la sua rotta verso Baghdâd.

Dei primi anni della presenza di ‘Abd al-Qâdir a Baghdâd si conosce poco, tranne il suo grande stato di povertà che lo spinse a dimorare nel luogo che verrà chiamato in seguito la “Torre dello straniero”. In questi anni di profonda miseria materiale, egli acquisisce le basi della “maestria” e viene investito da numerose grazie come il suo incontro col Khidr. Il suo primo maestro vivente fu lo Shaykh Hammâd ibn Muslim al-Dabbâs (*m.* 525/1131). ‘Abd al-Qâdir dice: «Ho studiato con diversi maestri a Baghdâd, ma tutte le volte che non riuscivo a capire qualcosa od a penetrare qualche mistero, mi rivolgevo sempre allo Shaykh al-Dabbâs che riusciva sempre ad illuminarmi». Egli approfondirà in seguito la sua scienza coranica e tradizionale presso i maggiori sapienti di Baghdâd.

Praticherà l’ascesi per più di trent’anni e penetrerà i segreti di tutte le scienze religiose, ma la sua umiltà ed il suo grande scrupolo gli impedivano di rivolgersi ancora ai suoi simili e questo suo stato durò sino a quando la Provvidenza non lo riportò dal mondo spirituale verso gli uomini. Ecco come avvenne quest’altro straordinario episodio: «L’Inviato di Dio mi apparve un giorno e mi disse: “Perché non ti rivolgi alla gente?” Risposi: “Sono solo un persiano come potrei parlare col magnifico arabo di Baghdâd?” Egli mi ordinò di aprire la bocca, vi soffiò sette volte e disse: “Vai ora, rivolgiti

alla gente e chiamala alla Via del tuo Signore con sagge parole ed eloquenza”». «Da quel momento in poi – aggiunse ‘Abd al-Qâdir – che io fossi sveglio o addormentato, mantenni fede al mio compito di insegnamento. V’era in me una così incommensurabile conoscenza riguardo la religione e la fede che se avessi taciuto e non l’avessi espressa, ne sarei rimasto schiacciato. Quando cominciai ad insegnare, avevo poco più di due studenti, ma quando la gente udì il mio insegnamento, il numero di studenti giunse sino a settantamila».

Egli divenne una delle massime autorità delle scuole sanbalita e shafi‘ita ed il più grande maestro spirituale vivente del suo tempo. Raggiunse l’Amato all’età di novant’anni nell’anno 561/1166 dopo quarant’anni di insegnamento lasciando decine di migliaia di discepoli, che nel tempo, si moltiplicheranno attraverso l’intero mondo musulmano (dal Rîf marocchino alla Cina) e diffonderanno il suo insegnamento.

#### L’INSEGNAMENTO

Una parte dell’insegnamento che lo Shaykh ‘Abd al-Qâdir impartiva ai suoi discepoli è contenuto in uno dei diversi sermoni ch’egli tenne nella sua scuola (*madrassa*) di Baghdâd e del quale presentiamo una sintesi. Rispondendo ad un suo discepolo che gli aveva chiesto come fare per respingere dal cuore l’amore per questo mondo, lo Shaykh disse<sup>2</sup>:

«Osserva le prove e le vicissitudini imposte da questo amore agli amanti di questo mondo ed ai suoi figli; come egli li intrappola, come si prende gioco di loro e come li rigetta poi dietro di sé; come eleva progressivamente il loro grado sino a posizzionarli al disopra delle creature e accorda loro il

---

<sup>2</sup> Questa seduta avvenne l’ultimo giorno del mese di Dhû al-Qa‘da del 545 dell’ègira e forma il XXII Discorso del libro *al-Fath al-rabbânî* (“L’illuminazione signoriale”), Beirut, 1979, pp. 76-82.

potere di decidere della loro sorte offrendo i tesori del mondo e le sue meraviglie. E mentre essi godono e sono addirittura ebbri della loro elevata posizione, del loro dominio, del loro stile di vita e di poter disporre del mondo al loro piacimento, ecco che questi li afferra, li incatena, li inganna e li fa cadere dalla loro alta posizione. E mentre essi sono smembrati, disintegrati e distrutti, ecco il mondo ridere a lungo di fronte a questo (macabro) spettacolo assieme ad Iblîs (il Diavolo). È così che il mondo si prende gioco di molti re, sovrani e uomini ricchi e ciò dalla creazione di Adamo sino al Giorno della Risurrezione. Ecco dunque come il mondo eleva, poi abbassa, fa procedere poi retrocedere, arricchisce poi impoverisce, avvicina e poi elimina. Pochi sono coloro che riescono a liberarsene, a dominarlo e a sottometterlo e possono rifuggire dai suoi misfatti. Sfugge ai mali del mondo solo chi lo conosce e chi è estremamente vigile verso lui e i suoi tranelli.

«Oh tu che interroghi, se osservi questi difetti del mondo con gli occhi del tuo cuore, potrai allora liberartene. Ma se li osservi con gli occhi della tua testa, la seduzione (del mondo) t'impedirà di vedere i suoi difetti e non potrai estirparlo dal tuo cuore né rinunciarvi: egli ti abatterà così come ha abbattuto altri. Lotta contro l'anima (*nafs*) tua sino a placarla. Una volta quieta essa scorgerà i difetti del mondo e vi rinuncerà.

«La sua quiete (*tuma'nîna*) consiste nel farle accettare le ingiunzioni del cuore e nel seguire le istruzioni insite nell'intimo della coscienza (*sirr*): l'anima dovrà obbedire a ciò che il cuore e la sua innata natura le ordinano, dovrà accontentarsi di ciò che le danno ed essere paziente per ciò che le si proibisce. Una volta quieta, l'anima si attacca al cuore e si fida di lui; allora vedrai la corona del timor di Dio poggiata sul suo capo, e la vedrai vestita del mantello della Prossimità.

«Attaccatevi alla fede (*imân*) e al credo (*tasdîq*), evitate di denigrare e contestare i Santi (*awliyâ'*) e non disputate con loro perché essi sono i re di questo e dell'altro mondo. Essi possiedono la "Prossimità (*qurb*) a Dio" che ha arricchito i loro cuori e li ha riempiti della Sua Vicinanza, della Sua Intimità (*uns*), delle Sue Luci e della Sua Grazia (*karâma*).

«Non interessa loro sapere chi possiede i beni del mondo né chi ne fa uso. I Santi non tengono in considerazione come le cose iniziano, ma concentrano l'attenzione sulla loro estinzione (*fanâ'*) ed il loro divenire (*âqiba*).

«L'aspirazione ultima dell'essere intimo dei Santi è Dio. Essi non Lo adorano per timore della distruzione (*hulk*), né per la speranza di possedere il potere (*mulk*). Egli li ha creati per Lui e perché siano perennemente in Sua Compagnia (*suhba*): "ed Egli crea quel che voi non sapete" (*Cor.*, 16:8) perché Egli "fa tutto quel che vuole" (*Cor.*, 85:16)...

«Questo mondo è tentazione (*fitna*) e distrazione tranne ciò che prendiamo da esso con buona intenzione (*al-niyya al-sâliha*) e in vista dell'Altro mondo. Se un'intenzione è buona e pura in questo mondo, lo è anche nell'Altro. L'uomo che riceve un favore (*ni'ma*) e non prova gratitudine per Dio verrà esposto alla Sua Vendetta. Legate dunque i favori di cui Dio vi provvede al Suo ringraziamento.

«Due cose costituiscono il ringraziamento rivolto a Dio: trarre vantaggio da questi favori di cui Egli ci provvede per compiere, nel migliore dei modi, gli atti di obbedienza, per dar conforto ai poveri, e riconoscere che l'origine di questi favori è il Benefattore ringraziando Colui che li accorda.

«Un saggio ha detto: "Tutto quel che ti distrae da Dio è fonte d'infelicità". Se la menzione di una cosa assorbe la tua mente al punto di scordarti di menzionare Lui, essa diventa allora fonte di infelicità per te, anche se si tratta della "preghiera rituale", del "digiuno", del "pellegrinaggio"

o di ogni altra buon'azione. Se i Suoi favori ti assorbono al punto tale da dimenticare Lui, essi diventano una fonte di infelicità: ripaghi i Suoi favori colla disobbedienza e col ricorso ad altri che Lui nei tuoi affari importanti. La falsità e l'ipocrisia hanno impresso le tue azioni, le tue soste, la tua forma, il tuo intimo, le tue notti e i tuoi giorni: Satana ti ha ingannato ed ha abbellito per te la menzogna e la cattiva condotta. Menti anche durante la tua preghiera: dici: "Dio è più grande" ma menti poiché nel tuo cuore v'è un altro dio (*ilâh*) che Lui. Ti affidi solo al tuo dio; ogni cosa che temi o alla quale aspiri è il tuo dio, il tuo cuore è in netto contrasto colla tua lingua, così come le tue azioni non rispecchiano le tue parole. Recita mille volte «Dio è più grande» colla lingua ed una volta col cuore.

«Non provi vergogna nel dire: "*non c'è dio fuorché Allâh*" mentre hai mille idoli (*ma'bûd*) altri che Lui? Pentiti per ogni aspetto del tuo essere e torna a Dio.

«O tu detentore della conoscenza, tu che ti accontenti solo del titolo senza mettere in pratica questa conoscenza, a cosa mai ti serve affermare: "sono un sapiente" allorché menti?

«Cosa provi quando ordini agli altri di fare ciò che non fai conformemente alla Parola divina: "*Perché dite ciò che voi non fate?*" (Cor., 61:2).

«Guai a te! Esorti la gente ad essere onesta mentre sei falso; la esorti ad affermare l'Unicità divina (*tawhîd*) mentre tu sei un politeista; la esorti ad essere sincera mentre sei ipocrita ed infine, la esorti a smettere di disobbedire mentre tu commetti atti di disobbedienza. Il pudore ha lasciato i tuoi occhi. Se avessi ancora fede, proveresti vergogna conformemente alla parola del Profeta, su di lui la grazia e la pace divine: "Il pudore è parte della Fede" (*al-hayâ' mina al-imân*).

«Non hai né fede, né convinzione (*iqân*), né lealtà (*amân*). Hai tradito la scienza, la tua lealtà è dunque svanita e sarai ricordato – presso Dio – quale traditore. Non conosco altro rimedio (al tuo male) che il pentimento e la fermezza nel perseverarvi. Colui che crede veramente in Dio e nei Suoi Decreti Gli si affida pienamente e non Gli associa nulla.

«Non associare a Lui dunque le creature e le cause (*asbâb*) accordando loro un potere che non hanno, perché corri il rischio di esserne incatenato e che t'impediscono di giungere a Lui. L'uomo che perviene a queste concezioni purifica l'insieme dei suoi stati spirituali (*ahwâl*) da tutti i mali e da tutti i difetti e avanza dalla fede verso la convinzione. Allora la santità (*walâya*) lo investe, poi il rango degli *Abdâl* ed infine la *Ghawthiyya*. Può anche darsi che alla fine del suo cammino spirituale – e dopo averne realizzato l'insieme degli stati – egli pervenga alla stazione della *Qutbiyya*. Dio allora lo magnifica in presenza dell'insieme delle Sue creature: *jinn*, uomini, angeli e spiriti (*arwâh*). Dio lo promuove, lo avvicina a Lui, lo investe dell'autorità sulle creature e gli garantisce sovranità e potere. Dio lo ama e costringe le Sue creature ad amarlo.

«La base ed il principio di tutto ciò è la fede e la credenza in Dio e nei Suoi Inviati. L'elemento essenziale di tutto questo è la fiduciosa sottomissione (*islâm*), poi la fede, quindi l'applicazione delle prescrizioni del Libro di Dio e della legge (*sharî'a*) portata dal Suo Inviato, infine la sincerità (*ikhhlâs*) assieme all'affermazione del cuore dell'Unicità divina.

«Una volta raggiunta la pienezza della fede, il credente si estingue (*yafna*) a se stesso, alle sue opere ed a tutto ciò che non è Dio. Compie così le opere richieste pur restandone distaccato, e non cessa di lottare contro la sua anima e contro tutti gli uomini in vista di Dio che lo guida sulla Diritta Via:

“*Quelli che lotteranno per Noi, Noi li guideremo per le Nostre Vie*” (Cor., 29:69)».

#### GLI ALTRI TRE *AQTÂB*

Al nome ed alla funzione iniziatica (*qutbiyya*) del Santo Patrono di Baghdâd vengono solitamente associati quelli di altri tre Santi; uno, egli pure di Baghdâd, è Ahmad al-Rifâ'î (m. 578/1183) fondatore della *tarîqa* Rifâ'iyya mentre gli altri due sono Ahmad al-Badawî (m. 675/1276), “l'uomo dei due pezzi di stoffa”<sup>3</sup> del Hijâz (Arabia) fondatore della *Ahmadiyya* o *Sutûhiyya*, e Burhân al-Dîn al-Disûqî (m. 687/1288), egiziano, fondatore della *Burhâniyya*.

#### **Abû Madyan e al-Shâdhilî**

Nell'Occidente musulmano, appaiono due grandi figure del sufismo maghrebino: il primo è d'origine andalusa, Shu'ayb Abû Madyan (m. 594/1198), il secondo, tunisino, è Abû-l-Hasan al-Shâdhilî (593-656/1196-1258) fondatore della *Shâdhiliyya*.

#### ABÛ MADYAN

Abû Madyan nasce nella regione di Siviglia verso il 520/1126 da una famiglia di origine araba; orfano, viene cresciuto dai fratelli per i quali pascola i greggi. Già da piccolo presenta una predisposizione per gli studi e per

---

<sup>3</sup> Secondo la leggenda, il suo volto era così luminoso che rischiava di accecare chi lo guardasse. Una volta un tale gli chiese di fargli vedere il suo volto: dopo essersi tolto il primo pezzo di stoffa l'uomo cadde fulminato.

l'ascesi; secondo l'agiografia ogni qualvolta passava accanto ad una scuola coranica gli si stringeva il cuore per la sua ignoranza dell'arte della scrittura e della lettura. Tentò invano di convincere i suoi fratelli a mandarlo a scuola, ma questi lo costringevano a lavorare. Un giorno però, dopo un battibecco col fratello maggiore decise di andarsene in cerca della scienza. Prima Tangeri e Ceuta, dove visse in mezzo a pescatori, poi Marrakech e Fès dove frequentò una scuola e venne a contatto con lo Shaykh Abû-l-Hasan ibn Harizihim (m. 559/1165)<sup>4</sup> che gli trasmise i rudimenti del sufismo e le opere di Muhâsibî e Ghazâlî. Era il più povero studente di Fès; abitava in una grotta frequentata da una gazzella – alla quale dava da mangiare – e da altri animali. Un giorno il suo maestro gli nascose dei soldi nel mantello, tornato alla grotta, Abû Madyan notò che i cani di solito molto affettuosi con lui abbaiavano mentre la gazzella lo fuggiva. Scoprì allora i soldi nascosti nel suo mantello, li gettò via dicendo: «Porto questa sporcizia a mia insaputa, ecco perché le bestie mi disprezzano!» Il giorno dopo, Abû Madyan narrò l'accaduto al suo maestro il quale dice: «Rallegrati, il tuo destino è fissato!» Fu probabilmente in quel periodo che udì parlare di un asceta dotato di molti carismi (*karâmât*) che viveva su una montagna. Si trattava del famoso Abû Ya'zâ Yalannûr la cui conoscenza faceva impallidire di gelosia i più dotti. Assieme ad altri studenti, Abû Madyan si recò presso lo Shaykh Abû Ya'zâ che accolse il gruppo con molta ospitalità, rifiutando tuttavia di accordare la stessa accoglienza ad Abû Madyan; anzi, lo trattò colla massima indifferenza per tre giorni durante i quali il giovane rimase senza mangiare e dormire. Alla fine del terzo giorno, stravolto dalla disperazione Abû Madyan si gettò faccia a terra nel luogo in cui s'era seduto Abû Ya'zâ. Rialzatosi, si rese conto di aver perso la vista, pianse per tutta la notte ma al matti-

---

<sup>4</sup> Lo stesso maestro che voleva bruciare le opere di Ghazâlî. Vedi cap. 6.

no il maestro lo chiamò. Abû Madyan seguendo la direzione della voce, si avvicinò al maestro, questi poggiò il palmo della sua mano sul volto del giovane ed ecco che la luce ricomparve di nuovo nei suoi occhi, accarezzò poi il petto del giovane ed ecco che le affezioni e le preoccupazioni volarono via. Poi il maestro disse: «Un grande futuro aspetta questo giovane».

Dopo aver ricevuto un certo numero di scienze da Abû Ya‘zâ, Abû Madyan chiese al maestro l’autorizzazione di lasciarlo per andare ad approfondire le scienze religiose e recarsi in Pellegrinaggio alla Mecca.

Secondo l’agiografia, Abû Madyan avrebbe incontrato lo shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî alla Mecca dal quale ricevette l’investitura (*khirqâ*) e molti segreti esoterici (*asrâr*). Quindi, oltre all’investitura di Abû Ya‘zâ che era collegato alla catena di Junayd, Abû Madyan ereditò anche la scienza del Polo di Baghdâd e di al-Ghazâlî. Insegnamento che trasmise a sua volta ad ‘Abd al-Salâm ibn Mashîsh, e questi ad Abû-l-Hasan al-Shâdhilî.

Dopo il suo viaggio in Oriente, Abû Madyan si rende a Bijâya (Bougie), un piccolo porto algerino che molti andalusi scelsero per dimora. Secondo Ibn ‘Arabî, che visitò Bijâya nel 597/1200, Abû Madyan si caratterizzava per la stazione dello scrupolo (*maqam al-wara‘*) e dell’umiltà. Aveva raggiunto la pienezza della stazione dell’abbandono a Dio (*tawakkul*). Abû Madyan diceva: «Il segno della sincerità è la scomparsa del creato durante la contemplazione della Realtà. L’“arrivo” è la sommersione dei tuoi attributi e la scomparsa delle tue qualificazioni.... Presta attenzione al fatto che Egli (Dio) ti guarda e non al fatto che tu Lo guardi... La presenza della Verità è il Paradiso, la Sua assenza l’Inferno, la Sua prossimità una gioia, la Sua lontananza afflizione e la Sua separazione morte»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> E.DERMENGHEN, *Vie des Saints Musulmans*, Sindbad, Paris, 1981, pp. 256-257.

Come al-Ghazâlî, anche Abû Madyan insisteva sull'equilibrio tra exoterismo ed esoterismo: diffidava dei falsi Sûfî e di coloro che pretendevano possedere degli stati mistici senza prove evidenti. Insisteva molto sulla pratica dello *dhikr* dicendo: «Abbandonati a Dio sino a quando il Suo *dhikr* trionfi sul tuo».

Abû Madyan morì a 'Ubbâd dove venne sepolto (a pochi chilometri dalla città di Tilimsân nel ovest Algerino) nel 594/1197 all'età di 85 anni durante il viaggio che doveva condurlo in Marocco presso il sultano Ya'qûb ibn Mansûr.

#### AL-SHÂDHILÎ

Ad Abû Madyan seguirà l'Imâm Abû-l-Hasan 'Alî ibn 'Abd Allâh al-Shâdhilî (593/1196 – 656/1258) eponimo e fondatore della *Shâdhiliyya* (una delle confraternite più importanti del mondo islamico che include anche la *Darqawiyya* e la *'Alawiyya*), originario del Rîf maghrebino, nacque a Ghumara in Tunisia. Il suo primo maestro fu Muhammad Abû 'Abd Allâh ibn Harâzim, un discepolo di Abû Madyan. Ebbe anche un altro maestro di nome Abû al-Fath al-Wâsitî dal quale voleva sapere il nome del Polo (*Qutb*) ed il luogo dove questi si trovasse. al-Wâsitî gli consigliò allora di recarsi in Marocco, dove incontrò il suo maestro definitivo, lo Shaykh 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, che si era ritirato sul monte 'Âlam nel Rîf. Al loro primo incontro, il Maestro gli comandò di eseguire il *ghusl* (il lavaggio completo), finito il quale, lo Shaykh gli ordinò di eseguirlo di nuovo. La terza volta, al-Shâdhilî capì e disse: «mi lavo di ogni mia conoscenza acquisita nel passato», preparandosi così ad accogliere l'illuminazione spirituale del Santo. «Un giorno – egli racconta –, mentre lo Shaykh 'Abd al-Salâm giocava con un bambino, mi venne voglia di interrogarlo sul Nome Supremo (*al-ism al-*

*a'zam*) di Dio. Mentre riflettevo sull'argomento, ecco che il bambino mi prende il collo e scuotendomi mi dice d'un tono severo: "O Abû al-Hasan, quel che più conta è che sii tu stesso il Nome Supremo". Con queste parole, egli intendeva il segreto deposto da Dio in ogni cuore. "Questo bambino t'ha risposto in vece mia – disse Ibn Mashîsh". Lo Shaykh ('Abd al-Salâm) – aggiunge al-Shâdhilî – era all'epoca il Polo del tempo (*qutb al-zamân*)».

Nel suo insegnamento egli insisteva sulla natura interiore della via spirituale, ragione per la quale i suoi discepoli non rivestivano il famoso segno di appartenenza ad un ordine iniziatico (il mantello rattoppato, *al-khirqa*) né avevano abbandonato il loro stile di vita. Per al-Shâdhilî, il distacco dal mondo non conduce necessariamente al disprezzo della bellezza e dell'agio oppure alla mortificazione della carne. La sua dottrina era la gnosi (*ma'rifa*) cioè il discernimento e la penetrazione intellettuale della realtà delle cose. Ovviamente, il suo metodo iniziatico non ha nulla a che vedere con una semplice attitudine intellettuale ma si tratta di un vero ed arduo lavoro su di sé per trovare il centro dell'essere attraverso il labirinto dell'esistenza.

Capitolo 8

MYSTICA D'AMORE

SERGIO FOTI

**I cantori del “desiderio ardente”**

È stato Abû-l-Hasan al-Daylamî (352/963 – 415/1024 ca.), l'erudito di Shirâz autore dell' *'Atf al-alif al-ma'lûf*, trattato medievale sull'amore e tutti i suoi significati, a rilevare come il primo dei mistici ad aver espresso il segreto della Essenza divina in termini di Amore (*'ishq*) sia stato al-Hallâj. Nella cerchia dei Sûfî, egli dice in sostanza, Hallâj è quello che si è spinto più vicino ai filosofi antichi, anche se «quelli pongono l'Amore come demiurgo, ed egli pone il desiderio (*'ishq*) come Essenziale»<sup>1</sup>. Ma aldilà del problema di correlazione filosofica, si deve riconoscere che tale intuizione, per quanto non pienamente giustificabile sul piano scritturale, dia voce ad un insieme profondo di sentimenti e tendenze che percorre, con incidenza diversa a seconda dei periodi, tutta un'area della dottrina sufi.

HALLÂJ

Per molti versi la figura di al-Hallâj è la più adatta a presiedere questo filone, che accomuna grandi poeti, maestri di confraternite e figure sconosciute, nell'approfondimento di una prospettiva che appare loro irrinunciabile: l'idea, cioè, che l'Unione mistica ricercata dai Sûfî sia in primo luogo

---

<sup>1</sup> *'Atf al-alif*, par. 99; in VADET, *Le traité d'amour mystique d' al-Daylami*, Ginevra, 1980, p. 68.

una vicenda d'amore, un atto di intimità corrisposta, sigillato nel mondo spirituale della preeternità e pervaso dal fascino della bellezza eterna: meglio ancora, che essa sia in definitiva il ritrovamento di un rapporto in cui si magnifica quel dono reciproco di attenzioni, dedizione e tenerezza che esiste quaggiù fra innamorati.

Questa corrente, pur non essendo definibile in termini univoci, perché assume aspetti diversi, ed accoglie personalità e tendenza varie, possiede almeno alcuni caratteri peculiari, che cercheremo di definire.

Si tratta, in primo luogo, di capisaldi dottrinali. Alle origini della *mystica* d'Amore si pone sempre l'intuizione di una realtà, al centro primo della manifestazione, che è il desiderio inesausto, del Principio, di conoscenza di Sé. Al grado della Divinità, nel mistero della non-manifestazione, prende forma il desiderio di rivelarsi a Sé stesso, di espandersi e riabbracciarsi nelle forme delle creature: un moto di infinità che si sublima<sup>2</sup>. Questa eterna latenza, attestata dal celebre *hadîth* «Ero un tesoro nascosto, e volli essere conosciuto»<sup>3</sup>, non si esplica in termini razionali, e pure è una delle attestazioni più pure di tale gnosi, una evidenza immediata: la lirica araba la canta in cento immagini, e vede la natura pervasa da essa.

In secondo luogo, è acutissima l'idea della natura spirituale della bellezza, della sua aura di infinità e di richiamo: il senso di anamnesi riconosciuto alle forme di bellezza, sia naturali che umane, come aspetti quintessenziali del "compiersi" divino, ha una portata direttamente conoscitiva, e ricorda da vicino l'estetica dei neoplatonici, (i quali facevano risalire l'etimologia di

---

<sup>2</sup> La totalità e la complessità di questo processo, che comporta rifrazioni molteplici lungo i piani dell'essere, sono bene rese – attraverso i testi di Ibn 'Arabî, Qâshânî, Qaysarî – da H. Corbin nei capitoli iniziali de *L' imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, ma l'idea di fondo si ritrova anche nei poeti amorosi più "ingenui".

<sup>3</sup> Tradizione, spesso citata dai Sûfî e da essi ritenuta autentica in base allo svelamento intuitivo, che però non si trova nelle collezioni canoniche.

□□□□□ , “bello”, al verbo □□□□□ , “chiamare”). Sono questi i tratti di un'estetica spirituale che non è un moto gratuito, ma un sentimento primordiale, radicato nell'idea espressa dal *hadith*: «Dio è bello, ed ama la bellezza»<sup>4</sup>, talmente importante che tutta quest'area di concetti e poesia potrebbe essere considerata solo il commento a tale sentenza.

È inoltre presente, pur nella diversità delle riprese, il sentimento del cosmo e del mondo come realtà teofaniche: un mondo che è il riflesso della Bellezza increata, il rispecchiamento delle perfezioni invisibili. E la presenza, in tutti gli ambiti, di questo gioco di rifrazioni fa sì che una delle immagini più eloquenti, costantemente ripetuta nei concetti e nelle frasi, sia quella dello specchio.

È una visione che ha, come corollario, l'eterna vicenda di perdita e ritrovamento dell'Amato; ma essa rimanda anche, nelle prospettive più sviluppate della teosofia mistica, al tema del dispiegamento dei Nomi divini nel cosmo, all'idea che la perfezione possa trovarsi solo nel mondo sensibile.

A questo sfondo di concetti primari, meditati con varia intensità, arricchiti a volte di apporti filosofici, oppure risolti in puro fiorire di immagini, si associa poi una certa uniformità di atteggiamenti. La visione dell'amante mistico risulta sempre, in qualche modo, drammatica e agitata: dall'emozione febbrile, alla commozione estatica per il bello, dalla nostalgia lacerante per la visione del Volto, al canto malinconico sulla propria solitudine; l'anima dell'*'āshiq*, l'innamorato è comunque piena d'una sorta di urgenza, passa attraverso un tumulto di reazioni e di stati. Essi rivelano un'ansia di fondo, una perenne, ontologica sete; e questo dinamismo, anche al di là dell'uomo, è in definitiva il moto stesso dell'Amore. Come nelle parole di Rûzbehân Baqlî: «A qualunque grado dell'essere si manifesti l'*Eros*,

---

<sup>4</sup> MUSLIM, *Îmân*, 147; IBN MAJÂ, *Du 'â'*, 10; IBN HANBAL, *Musnad*, IV, 133, 134, 151.

che sia l'amore delle cose sensibili o delle realtà spirituali, l'amore in se stesso non merita che elogi, poiché l'amore fisico è la via che conduce alle realtà spirituali, e l'amore spirituale la via che conduce all'amore divino... Queste tre sostanze (amore umano, spirituale e divino) sono in perenne movimento verso la Fonte primordiale»<sup>5</sup>.

Tutto questo ha profondamente segnato il gusto ed il tono emotivo propri agli scrittori della corrente. La tonalità spirituale che domina è indubbiamente la voce dell'ebbrezza, l'anelito all'estasi. Con un linguaggio acceso e appassionato, l'amante cerca l'espansione gioiosa, l'apertura dei gradi della visione, la fusione, dimentico di sé, nell'Amato. Che di tanto in tanto, nei momenti di ripiegamento, risuonino le note della tristezza e dell'esilio, non toglie che si tratta di fasi temporanee, destinate a essere superate dall'entusiasmo e più ancora dalla forza del desiderio. D'altra parte, l'effusione lirica e lo slancio, spesso ritmato dalla musica e dal verso, si presentano come lo sbocco naturale di questa tendenza, e anche sul piano dei fatti concreti, i canti e di poemi sufi in onore del Profeta o del maestro, entreranno in moltissimi casi a far parte della disciplina spirituale delle confraternite.

La corrente dell'amore spirituale, a partire dagli studi pionieristici di Helmut Ritter e Massignon<sup>6</sup>, è stata oggetto di numerosi indagini. I temi sono molti: noi possiamo solo fornire qui alcune linee generali di inquadramento e di sviluppo storico.

---

<sup>5</sup> *Le Jasmin des Fideles d'Amour*, cap.VII, § 94.

<sup>6</sup> È di RITTER, *Philologica VII*, in *Der Islam*, XXI, 1933, il primo contributo importante nell'individuazione di questo filone. Massignon è stato condotto a scoprirlo nell'esame dell'eredità spirituale di al-Hallâj, e le indicazioni si trovano disperse nelle sue opere. Da rilevare in particolare, in *Opera Minora*, il breve saggio *Interferences philosophiques et percées metaphysiques dans la mystique hallajenne: notion de l'essentiel desir* (1950).

## RÂBI‘A AL-ADAWIYYA

Di amore mistico, in senso autentico, di un trasporto verso l’Amato non deformato da passioni egoiste, ma sorto dallo slancio verso la sua pura Bellezza, aveva parlato fra i primi, la mistica di Bassora, Râbi‘a al-Adawiyya (m. 185/801): alcuni aneddoti famosi, nei libri orientali, la ricordano quale paladina di questo atteggiamento, di pura dedizione, indipendente da ogni ricompensa. Le prime elaborazioni, però, di carattere più dottrinale, in cui l’amore viene posto fra i più alti gradini spirituali, iniziano piuttosto con le figure di Dhû-l-Nûn al-Misrî (m. 245/860) e di Sumnûn al-Muhibb (m. fine III sec.Èg.).

È in ogni caso nella scuola di Baghdâd, al tempo delle prime sistemazioni teoriche (fine IX secolo – inizio del X) che comincia davvero a delinearsi il concetto di un amore spirituale che sia un veicolo di elezione ed anche un raggiungimento, poiché solo quest’ansia sottile e inesausta può fornire la traccia per comprendere, nella rarefazione delle facoltà, il rapporto con Dio; che tale amore sia, a seconda degli autori, collocato nella categoria degli *ahwâl* o delle *maqâmât*, non intacca il senso.

## NÛRÎ

In particolare, è la figura di ‘Abu-l-Husayn al-Nûrî (m. 286/899 o 295/907) a risaltare, predicando con fervore l’idea di un amore puro, che sia anche il risultato di un progressivo raffinamento delle facoltà più nobili dell’animo, a partire dall’emozione platonizzante per gli esseri di bellezza, fino a cogliere “l’inimmaginabile Presenza” nello splendore purificato del testimone.

In questo variegato contesto di Baghdâd, al-Hallâj rientra a pieno titolo, ma più per la sua presenza emblematica, per il valore della sua tragica para-

bola, che per le sue tesi specifiche, difficili da analizzare sotto una chiave univoca: Hallâj che si consolida, nella memoria popolare, come l'amante eroico per eccellenza, consumante nel modo più reale il sacrificio di sé che l'Amato richiede ai cuori sinceri. Come scrive Herbert Mason, «si può sostenere che i primi mistici e la scuola di Baghdâd..., con la loro enfasi sull'amore e le loro individuali elaborazioni delle fasi conducenti all'unione con Dio, abbiano “creato” o immaginato l'archetipo dell'amante divinamente abbracciato, che doveva poi costituire la leggenda che al Hallâj effettivamente visse»<sup>7</sup>.

### **L'anima persiana**

L'hallagismo, inteso in questo senso eroico, aveva comunque notevolmente improntato di sé, e delle sue idee sull'unione, molte delle scuole mistiche dell'area islamica, formando quella che Massignon definisce “la survie d'al-Hallâj”. Quando questa tradizione, attraverso la figura di Ibn Khafif, santo patrono di Shiraz, confidente di Hallâj nei suoi ultimi giorni, giungerà in Iran, essa attecchirà sul suolo persiano, rivitalizzando energie che restavano latenti, e la mistica amorosa acquisterà di colpo una coloritura nuova. Tale connessione fra le sottigliezze della metafisica unitaria ed un empito essenzialmente sentimentale può sorprendere, eppure ha dato origine a delle opere di autentico genio poetico.

Come scrive Anawati: «...l'armoniosa fluidità della lingua persiana, una grande delicatezza di sentimenti, e l'immaginazione magnifica dei poeti

---

<sup>7</sup> H.MASON, *On the Drama of Hallâj*, in SUFI, 1992.

mettono al servizio dell'esperienza religiosa che descrivono, una ricchezza di espressioni sempre nuova»<sup>8</sup>.

#### ABÛ SA'ÏD IBN ABÎ-L-KHAYR

La poesia mistica nasce, in ambito persiano, innestandosi e poi confondendosi con la precedente poesia cortigiana, con la lirica della giovinezza, dell'amore e del vino<sup>9</sup>. E se la spiegazione tradizionale attribuisce allo Shaykh Abû Sa'ïd ibn Abî-l-Khayr (357/967 – 440/1049) il primo utilizzo, in chiave di trasposizione mistiche, di temi di corte e immagini profane, in realtà è tutto un'insieme di fattori complessi, psicologici, letterari e sociali, che si unisce per creare quella dimensione unica, ambigua e irripetibile, che è la lirica persiana, e che riflette profondamente la complessa sensibilità del suo popolo – in cui regna il gusto per le figurazioni, ma queste figure sono simboli e veli, e riflessi lontani della bellezza senza immagini.

Da un lato la tendenza rivela un gusto estetico irrinunciabile, un amore per i colori e le forme che resta peculiare: dall'altra l'ambiguità dei suoi riferimenti, ad un tempo concreti e simbolici, è o riflette la stessa ambiguità del mondo dell'Amico, dell'opera che Egli intesse con la molteplicità dei suoi nomi.

Fatto sta che il sentimento mistico si popola di figure e rilievi, si cristallizza in *topoi*: e dunque i poeti, con accenti vari, parlano della coppa di Jâm, della conchiglia e della perla, della rosa e del vino e tutte queste immagini, almeno agli inizi, sono gli attori ricorrenti di un unico dramma, il dramma dell'amante e dell'Amato, del mistico e dell'Uno. Motivi psicologici e temi intellettuali creano poi, a poco a poco, una stilizzazione che innesta, sui te-

---

<sup>8</sup> ANAWATI-GARDET, *Mistica islamica*, Torino, 1960.

<sup>9</sup> Un buon inquadramento del fenomeno, nella complessità degli aspetti e delle interferenze, si trova nella *History of Iranian Literature* di JAN RYPKA, del 1968.

mi della ricerca, le figure della retorica classica, espressioni cortigiane, la lirica della natura <sup>10</sup>. Si ritrovano così gli esiti che hanno perpetuato, anche per la critica occidentale, il gusto propriamente persiano: gli esiti di un Hâfiz, un Khayyâm o un Sa‘dî, i quali, nutrendolo di una sostanziale ambiguità, rendono affascinante e difficile il mondo poetico del sufismo iraniano.

Ma se sul piano letterario permane l’ambiguità, dal punto di vista della dottrina mistica le grandi figure di realizzati (*muhaqqiqûn*) si stagliano con chiarezza, coincidendo, in non pochi casi, con quelle della grande poesia.

### RÛMÎ

La grande figura di Jalâl al-Dîn Rûmî (604/1207 – 672/1273) va certo posta in risalto per l’importanza della sua opera, quel monumentale *Mathnavî* considerato, in area turco-persiana, quasi alla stregua di un libro sacro. Certamente la sua poesia oltrepassa, per l’insieme dei temi, l’ambito particolare della mistica d’amore, ma almeno due temi fondamentali vengono resi da Rumi con una partecipazione e una capacità che ha pochi altri riscontri.

Importante è anzitutto la dimensione cosmica che assume, nel suo canzoniere, il tema della ricerca dell’Amato da parte di tutti gli esseri, piante, animali e paesaggi compresi; con una serie sconfinata di immagini, che coinvolgono gli elementi della natura nel loro insieme, Rûmî cerca di dare voce a quell’amore ontologico che Avicenna aveva riconosciuto nel reale, e che ne è la linfa nascosta: «circolazione divina gerarchica – scrive Massignon – dell’amore in tutti gli esseri, attrazione istintiva di ciascuna essenza verso il

---

<sup>10</sup> Rileva la A. SCHIMMEL in *Arabic and Persian Classical Poetry*: «In definitiva, ogni cosa in questo mondo (la poesia persiana) è connessa, in qualche modo misterioso, con l’Amore, ed esprime o il desiderio dell’amante oppure canta la bellezza e la gloria dell’eterno Amato che nasconde il Suo Volto dietro mille forme. Egli si nasconde perché la pura luce è troppo violenta per essere scorta: deve dunque riflettersi in svariati colori».

Bene puro che deve renderla perfetta»<sup>11</sup>. Per Rûmî, il mondo è in preda ad una danza amorosa alla ricerca dell'Origine, (il che del resto rimanda al simbolismo dell'ordine sufi da lui fondato).

In secondo luogo, la sua lirica è importante per il carico di segni e contenuti in cui avvolge la figura illuminatrice del suo maestro, il celebre Shams al-Din Tabrîzî, ispiratore del *Dîwân*, che diviene il perno di una serie di aspetti essenziali: egli infatti, concentra su di sé, da tutte le prospettive possibili, i paradossi della teofania. Christian Jambet scrive: «La persona di Shams manifesta, nell'universo dei corpi, ciò che quest'universo contraddice, l'Unità nascosta...: Shams al-Tabrîz è teofania, egli concentra nella sua singolarità il segreto delle altre teofanie, che si estendono all'orizzonte dell'universo intero; ... poiché è a partire dal fulcro centrale che Shams rende luminoso, che il mondo si trasmuta, in ciascuna creatura, in un flusso di teofanie»<sup>12</sup>.

#### AHMAD GHAZÂLÎ

Fratello di uno dei più celebri teologi dell'Islam, mistico tendete all'estasi e fine letterato, Ahmad Ghazâlî (m. 520/1126) fu anch'egli teorico dell'amore. Nel testo della sua opera più conosciuta, le *Sawâneh*, egli riesce a intessere, in una tenue struttura aforistica, alcune delle più raffinate intuizioni sull'Amore e gli amanti.

La poesia ammaliatrice delle *Sawâneh* sfiora con eleganza tutti i paradossi della vicenda amorosa, meditata qui come verità essenziale del sentiero verso Dio. È un gioco paradossale di riflessioni e di pienezze, di reciprocità e distanze che si profila nei suoi contenuti: così, l'idea che l'amante ama,

---

<sup>11</sup> L. MASSIGNON, *La passion d'al Hallâj*, Parigi, 1962, vol. III, p.432)

<sup>12</sup> C. JAMBET, *Remarques sur l'indicible et ses formes selon Rumi*, in *Kar Nameh*.

nell'Amato, la sua reale natura, o il tema che l'Amore sussiste da sé, non essendo pago che di se stesso; o ancora, l'idea che l'esperienza dell'alterità sia necessaria, anche dal punto di vista dell'Amato divino: «Egli ha impedito che il Suo Volto fosse immediatamente aperto alla visione della bellezza, poiché non può accedere alla perfezione della Sua propria Bellezza se non attraverso lo specchio dell'amore dell'amante. È per tale motivo che è necessario un amante del Volto di bellezza, poiché l'Amato si nutre della Sua propria Bellezza nello specchio dell'amore e del desiderio dell'amante. Ed è questo un immenso segreto e la chiave di numerosi misteri»<sup>13</sup>.

#### RÛZBEHÂN

Sullo stesso terreno di approfondimento dei paradossi e delle tortuosità dell'*'ishq* mistico, si situa l'opera in prosa di Rûzbehân Baqlî, Shaykh di Fasà, presso Shiraz (522/1128 – 606/1209). Il testo per cui è celebre, l'*Abhâr al-'âshiqîn*, parzialmente autobiografico, è un vero gioiello della prosa persiana. Come a molti altri Sûfî, anche a Rûzbehân toccò di vivere la stessa esperienza terrena di Dante e Cavalcanti: un amore umano folgorante, trasfigurato quasi all'incandescenza, e che egli visse come una vera prova iniziatica. «Impossibile attraversare il torrente impetuoso del *Tawhîd* – egli scrive alla dama cui dedica il libro – senza passare attraverso il ponte del tuo amore»<sup>14</sup>. Più di altri suoi contemporanei, egli descrive un vero e proprio viaggio nella teofania; nell'irradiamento che lo avvolge e lo attira, l'*'ârîf* si libera degli aspetti caduchi, per diventare il testimone (*shâhid*) dell'Attributo divino di cui l'essere amato è un ricettacolo.

---

<sup>13</sup> *Sawaneh*, cap.13.

<sup>14</sup> *Jasmîn*, cit., cap.I, § 26.

## ‘IRAQÎ

Del panorama che stiamo tracciando fa certo parte anche la figura di Fakr al-Dîn ‘Iraqî (m. 688/1289), che fu dapprima studioso di scienze esteriori, poi derviscio errante, infine riconosciuto maestro Sûfî. La sua biografia sintetizza in parte l’ideale dell’innamorato mistico, del *qalandar* girovago infiammato per la bellezza, pronto a giocarsi la reputazione e la sicurezza in società per conquistarsi la visione del cuore; ma egli seppe anche, (allorché, allievo di Sadr al-Dîn Qûnawî, entrò in contatto con l’insegnamento di Ibn ‘Arabî) cantare questa forma d’amore nei tratti di una salda avventura intellettuale.

## JÂMÎ E HÂFIZ

E, connessi in vari modo al nostro ambito, si possono ancora ricordare le figure di Jâmî (m. 898/1492), l’ultimo poeta del classicismo persiano, le cui storie d’amore, *Khosrow e Shirîn*, *Layla e Majnûn*, hanno spesso un significato spirituale, ma soprattutto Hâfiz (m. 791/1389), il poeta per eccellenza, che svolse per la lirica persiana un ruolo analogo a quello svolto dal Petrarca nei confronti dello Stil Novo, nel senso della maturità tematica e perfezione espressiva. Sicuramente a contatto con le cerchie dei Sûfî, Hâfiz ha lasciato un *Canzoniere*<sup>15</sup> che è da tutti, in Iran, considerato il modello della perfezione stilistica; ed è con la sua poesia – con il suo canto dei coppieri, delle albe, del vino, dei giardini – che prende forma compiuta quella celebrazione della plurivocità, del riflesso, quell’«equilibrio fra sensibile e sovransensibile» (Goethe) che è il tratto distintivo dell’animo persiano.

---

<sup>15</sup> Il *Dîwân* di Hafiz è recentemente uscito in italiano, nella pregevole traduzione di C. Saccone, col titolo *Il libro del Coppiere*, Milano, Luni, 1998. L’introduzione sottolinea con pertinenza alcune analogie con la nostra lirica stilnovista.

## L'Anima araba

D'altra parte, non bisogna pensare che le tematiche amorose e l'uso simbolico della bellezza siano una peculiarità unicamente iranica.

### IBN AL-FÂRID E SHUSTARÎ

Una delle più grandi espressioni poetiche dei Fedeli d'Amore resta infatti la *Tâ'iyya al-kubrâ* di Ibn al-Fârid (576/1181 – 632/1235), poeta egiziano nato al Cairo e lì vissuto tutta la vita.

Qui Ibn al-Fârid riesce a trasfigurare in immagini di pura relazione amorosa, che hanno tutta la concretezza del vissuto – i capricci dell'amata, i brevi incontri, il canto solitario dell'innamorato – i temi essenziali del sufismo più classico: dalla purificazione al ritrovamento della vera destinazione del cuore, all'analisi delle diverse fasi della contemplazione e narrando una storia d'amore, traccia il sentiero di un vero viaggio spirituale<sup>16</sup>.

Un analogo simbolismo, anche più volutamente concreto, è quello usato da un altro poeta egiziano, il provocatorio Shustârî (m. verso il 596/1200), che visse nel quartiere delle taverne cairote e cantò le coppe ed il vino come prefigurazioni dell'amore celeste.

### IBN 'ARABÎ

Ancora più significativo, comunque, ci sembra il caso dello Shaykh Ibn 'Arabî (560/1165 – 638/1240), l'autore di una delle *summae* della metafisi-

---

<sup>16</sup> La *Tâ'iyya al-kubrâ* venne tradotta in italiano dal padre Ignazio di Matteo, in una edizione limitatissima, nel 1917. A questo coraggioso lavoro sono dedicati due importanti articoli di C.A. Nallino, con rettifiche e precisazioni, del 1919 (in *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 1919, vol.VIII). Pur risentendo in parte di un clima ormai passato nell'orientalismo, questi lavori sono pieni di interessanti osservazioni.

ca islamica, le celebri *Futûhât al-makkiyya*; egli pure si dedicò, al tempo del suo lungo soggiorno alla Mecca, alla composizione di un *dîwân* amoroso, ispiratogli dalla frequentazione della giovane Nizâm, figlia di uno Shaykh iraniano, e in quest'opera si dedicò ad approfondire il simbolismo dell'amore. Le liriche del *Tarjumân al-'aswâq*, "L'interprete dei desideri", sono composizioni poetiche secondo i canoni di una perfetta lirica cortese e nomade, dove Ibn 'Arabî non cessa di fare allusione, secondo le sue stesse ammissioni, «alle ispirazioni divine (*waridât ilâhiyya*), alle visitazioni spirituali, alle corrispondenze angeliche». E Nizâm, l'"armonia", è al tempo stesso figura reale, testimonianza sensibile della grazia del manifestato, e figura trasfigurata al grado di simbolo sotto una visione ispirata. Come scrive Henry Corbin: «Dal primo momento e di colpo, la figura della giovane donna è percepita dall'Immaginazione attiva sul piano visionario, in cui essa si manifesta come una figura d'apparizione (*sûra mithâliyya*) della *Sophia* eterna»<sup>17</sup>.

Qui, come nel caso della prosa di Rûzbehân, il simbolismo delle nozioni spirituali si insinua nel simbolismo stesso delle cose e degli eventi che si direbbero quasi aver cospirato perché la via degli innamorati trovasse una piena giustificazione, ciò che d'altronde finisce per eludere definitivamente, sul piano critico, ogni distinzione netta dei piani, ogni categoria preordinata. Nulla trapela degli stati degli amanti, a meno di non possedere la chiave del sentiero gnostico: chiave, però, che sta tutta nel sorriso di una misteriosa bellezza.

## Conclusione

---

<sup>17</sup> H.CORBIN, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Parigi, 1958, p.112.

In definitiva, al di là del gioco cosciente dei livelli di significazione, di là dal valore di testimonianza psicologica di uno slancio o di un'ebbrezza, l'importanza di questa produzione poetica travalica l'ambito ristretto di un autore o una scuola. Nei suoi momenti ispirati, essa affronta in modo diretto il motivo centrale della ricerca mistica, e cioè il paradosso del mondo quale teofania del divino, porgendo agli occhi del lettore l'enigma stesso che tormenta ogni cercatore, quello dell'identità e della differenza, e della presenza delle cose: enigma tutto interno alla Sua infinità.

Nello stesso senso il tema dell'amore, che nella dualità cerca costantemente l'identico, diviene una chiave esistenziale.

Per questo i "Fedeli d'Amore", se vogliamo chiamare collettivamente così, sulla scia di Corbin, tutti quelli che hanno donato al sufismo un'impronta lirico-estatica, hanno un duplice merito. Da un lato, quello d'aver insistito, nell'ambito spesso severo della religione e della mistica filosofica, sulla vitalità e l'importanza di un concetto vissuto, al quale essi restituiscono tutta la profondità di un simbolo, facendo anche capire il valore intellettuale della bellezza. Questa bellezza, non è solo quella del fiore o del giardino, ma anche quella dell'amore umano, poiché è nell'uomo che si riflettono nel modo più completo le qualità del Signore o, con le parole di Ruzbehan, perché «tutta la sostanza della teofania venne colata nello stampo di Adamo»<sup>18</sup>. Dall'altro lato, quello di aver creato un'arte che riflette direttamente le loro aspirazioni. Sta di fatto che questa produzione comunica, con la sua musicalità e la sottile ricerca delle espressioni, qualcosa della superiore armonia a cui tende. «Quando la poesia sufi persiana viene letta – scrive Hossein Nasr – i suoi elementi pedagogici sono in qualche modo eclissati dalla presenza

---

<sup>18</sup> *Jasmin*, cit., V, § 74.

di un'atmosfera di qualità celeste»<sup>19</sup>. In tutti i loro slanci e nella profusione di immagini, quei poeti narrano di un unico, intenso desiderio: essi non fanno che testimoniare l'intimità, la delicatezza ed il silenzio di Colui che è *al-Wadûd*, l'Affettuoso, nella cui perfezione rifluisce, senza perdersi, il tenue richiamo dell'Amore.

«Quando l'Amore esiste realmente, l'amante diviene il nutrimento dell'Amato... la farfalla, divenuta amante della fiamma, si nutre a distanza della luce di quell'amore... Ma essa deve continuare a volare, finchè non la raggiunge, e, quando vi giunge, non è più lei che avanza verso la fiamma, ma la fiamma che avanza dentro di lei. Non è più la fiamma che la nutre, è lei che nutre la fiamma, e questo, è un grande mistero. Per un istante fuggevole, si identifica con il suo Amato: e questa è la sua perfezione»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> «Persian Sufi Literature: its spiritual and cultural significance», in *The Legacy of Persian Medieval Sufism*, London–New York, 1992, p. 5.

<sup>20</sup> AHMAD GHAZÂLÎ, *Sawâneh*, cap. 39.

## LA GNOSI MUHAMMADIANA

PAOLO URIZZI

### Riunire ciò che è sparso

La storia del sufismo è segnata in modo del tutto eccezionale dalla figura di Muhyî-l-Dîn Abû ‘Abd-Allâh Muhammad ibn ‘Alî al-Tâ’î al-Hâtimî, meglio noto come Ibn al-‘Arabî o, più semplicemente, Ibn ‘Arabî, soprannominato *al-Shaykh al-Akbar*, “il più Grande dei maestri”<sup>1</sup>.

Prima della sua nascita, nel VII secolo dell’ègira, la civiltà islamica aveva ormai già prodotto e sviluppato pienamente tutte le sue potenzialità; non vi era più nulla di nuovo che dovesse veramente essere formulato, né mancava alcun elemento al completamento della sua composita struttura socio-culturale. Costruiti sulle fondamenta del Corano e della *Sunna* profetica, tutti questi sviluppi erano però il frutto di tendenze diverse e, alle volte, di scuole che, quantunque aventi una stessa origine, si trovavano ora in aperto contrasto tra loro. Quel che mancava era una sintesi superiore; una sintesi che, alla luce della Rivelazione e della contemplazione diretta delle Verità trascendenti, sapesse giustificare quanto di questo *corpus* era conforme al Deposito sacro lasciato dal “Sigillo dei Profeti” dal punto di vista della Ve-

---

<sup>1</sup> È da questo epiteto che deriva l’espressione “akbariano” per designare ciò che si riferisce alla sua scuola; a lui risale anche una linea iniziatica chiamata *Akbariyya*.

rità essenziale (*haqîqa*); sia nell'ordine dei principi metafisici che in quello cosmologico, ed in tutti i domini aventi attinenza con la Via spirituale.

Benché gli oppositori non siano mai mancati allo *Shaykh al-Akbar*, la maggior parte dei maestri del sufismo è unanime nell'attribuirgli questo ruolo di sintesi e, come molti hanno già rilevato, non vi fu più nessuno che in un modo o nell'altro non ne fosse influenzato nella successiva storia dell'Islam, fino ai giorni nostri. L'autorità di Ibn 'Arabî è sancita innanzitutto dalla sua fedeltà alla Parola divina, onnipresente in modo palese o nascosto lungo tutta l'immensa opera, ma il suo riferirvisi non sempre risulta evidente, anzi, il più delle volte è velato ed allusivo, e la sua espressione è elevata ed ardita<sup>2</sup>. In essa si trovano compendiate ed ampliate gli insegnamenti del sufismo anteriore, ma è anche vero che il Maestro ha fatto uso di tutte le risorse del linguaggio disponibili alla sua epoca, da quelle del *Kalâm* (la teologia dogmatica) a quelle filosofiche di origine ermetica e neoplatonica presenti in testi come le Epistole degli *Ikhwân al-safâ*'.

Oltre che per la profondità, la sua opera si distingue anche per la vastità: delle oltre 850 opere catalogate da Othmân Yahyâ<sup>3</sup>, di cui circa 700 tuttora esistenti, sicuramente almeno 400 gli possono essere attribuite con certezza, anche se la gran parte sono costituite solo da brevissimi trattati di poche pagine. Di tutte queste opere, due – le più importanti – sono celebri ormai anche in Occidente: si tratta delle *Futûhât al-makkiyya* e dei *Fusûs al-hikam*. La prima è il suo *opus magnum*, una vera e propria enciclopedia della “scienza interiore” (*ilm al-bâtin*) dell'Islam, un oceano di tutto il sapere esoterico della sua epoca; Ibn 'Arabî ha affermato di non aver scritto una sola riga di quest'opera (la cui traduzione in una lingua occidentale occupa-

---

<sup>2</sup> Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, Parigi, 1992.

<sup>3</sup> O. YAHYÂ, *Histoire et classification de l'Œuvre de Ibn 'Arabî*, 2 voll., Damasco, 1964.

rebbe non meno di 15.000 pagine) se non per ispirazione divina<sup>4</sup>. La seconda, poco più di 200 pagine in arabo, è la sintesi più mirabile del suo pensiero. In essa egli espone, su basi coraniche e tradizionali interpretate alla luce della gnosi, il particolare tipo di saggezza legata a 27 Profeti, a cominciare da Adamo (la saggezza “divina”) per concludersi con Muhammad (la saggezza della “singolarità”). Ma la vera fonte di questa Scienza profetica – ci informa lo Shaykh – dev’essere considerato lo stesso Profeta Muhammad, che gli comparve in sogno col libro dei “Castoni delle saggezze” (*Fusûs al-hikam*), affinché lo facesse conoscere agli uomini<sup>5</sup>.

### **Dalla Spagna alla Siria**

Nato a Murcia, in Andalusia, il 17 *Ramadan* 560 (28 Luglio 1165), da una nobile famiglia risalente ad un cavaliere arabo celebre per le sue gesta e per la prodiga e quasi leggendaria generosità, il Nostro è preso in gioventù dagli agi di una vita altolocata vicina agli ambienti militari<sup>6</sup>. Ma le doti non comuni, l’intelligenza intuitiva e la profonda cultura tradizionale sembrano segnare fin dalla gioventù il suo glorioso destino spirituale. Un episodio viene giustamente celebrato per la sua eccezionalità: quello dell’incontro di un Ibn ‘Arabî quattordicenne con il grande filosofo Ibn Rushd (Averroè) che, avendo udito della precoce illuminazione avuta dal giovane andaluso, lo volle incontrare. «Quando fui introdotto – racconta Ibn ‘Arabî – egli (A-

---

<sup>4</sup> I lavori sulle *Futûhât* si sono moltiplicati nella seconda metà del secolo appena trascorso, tra i più importanti segnaliamo soltanto: *Les illuminations de La Mecque*, sotto la direzione di M. CHODKIEWICZ, Parigi, 1989, e W. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989, e *The Self-Disclosure of God*, Albany, 1998.

<sup>5</sup> Di quest’opera esiste una parziale traduzione in italiano a cura di T. BURCHKARDT, *La sapienza dei Profeti*, Roma, 1987; tra le traduzioni complete segnaliamo quella di R.W. AUSTIN, *Ibn ‘Arabî: The Bezels of Wisdom*, Londra, 1980, e quella commentata di CH.A. GILIS, *Ibn ‘Arabî: Le livre des Chatons des sagesses*, 2 voll., Beirut, 1997-1998.

<sup>6</sup> La sua vita è stata minuziosamente ricostruita da C. ADDAS, *Ibn ‘Arabî, ou la Quête du Soufre rouge*, Parigi, 1989.

verroè) si alzò e... mi abbracciò. Poi mi disse: “Sì”. A mia volta gli dissi: “Sì”. La sua gioia aumentò vedendo che avevo compreso. Tuttavia, quando m’accorsi di ciò che l’aveva rallegrato, aggiunsi: “No”. Egli si contrasse, sbiancò e fu preso dal dubbio: “Cosa avete trovato nello svelamento e nell’ispirazione divina? È identico a qual che noi otteniamo con la riflessione speculativa?” Risposi: “Sì e no; tra il sì ed il no gli spiriti prendono il volo, e le nucche si staccano dal collo!”<sup>7</sup>.

La sua “entrata nella Via” avverrà comunque solo verso i vent’anni e per una decina d’anni egli continuerà a frequentare numerosi maestri della Spagna moresca<sup>8</sup> prima di lasciare per la prima volta la terra natia per recarsi a Tunisi. Da questo momento la sua vita sarà un continuo peregrinare; dapprima in un andirivieni tra la Spagna ed il Maghreb, l’Occidente islamico, segnato da straordinarie visioni, dalle conoscenze intuitive del suo percorso interiore e dagli incontri con gli altri santi della sua epoca. Il distacco definitivo avverrà solo nel 597/1200, quando ha inizio il suo pellegrinaggio verso Oriente, motivato dall’obbligo del Pellegrinaggio, passando per Fes, la Tunisia, poi il Cairo, Gerusalemme, Medina e quindi la Mecca dove arriverà nel 598/1202. Nel 601 lascerà la Mecca alla volta di Baghdâd; poi visiterà Mossul, Konya e ancora il Cairo, continuando a spostarsi tra la Siria, la Mecca e Baghdâd, passando per Malatya, finché nel 620/1223 verrà a stabilirsi definitivamente a Damasco, in Siria. Quivi passerà il resto dei suoi giorni portando a termine la compilazione delle *Futûhât*, iniziata trent’anni prima, insegnando ai suoi numerosi discepoli e dove, nel 627/1229, avrà la visione del Profeta che gli rimette il libro dei *Fusûs*. Lo shaykh si spegnerà a Damasco il 22 *Rabi‘ II* del 638 (10 Novembre 1240) e verrà sepolto sul

---

<sup>7</sup> *Futûhât*, I, pp. 153-154.

<sup>8</sup> I rapporti con questi maestri (una settantina) sono raccontati nel suo *Rûh al-quds*, trad. di R.W. AUSTIN, *Sufis of Andalusia*, Londra, 1971.

monte Qâsiyûn, dove sorge la moschea che gli è dedicata.

## L'eredità

Il suo lascito spirituale sarà diffuso ai due estremi del mondo islamico attraverso una successione ininterrotta di discepoli a lui collegati talvolta anche mediante una linea di trasmissione iniziatica, ma sempre, comunque, da una filiazione di ordine intellettuale. Il principale di questi discepoli è, per unanime riconoscimento, il suo diretto successore e figlio acquisito Sadr al-Dîn al-Qûnawî (606/1210 – 673/1274). Autore d'una trentina di opere egli ci è noto soprattutto per essere, con il libro *al-Fukûk*, il primo commentatore dei *Fusûs*. Ma non meno importanti, a delineare il pensiero di Ibn 'Arabî e a dargli la connotazione con cui verrà interpretato dai posteri, sono altre sue opere come il *Miftâh al-ghayb* (“La chiave dell'Invisibile”) e il *Tafsîr al-Fâtiha* (“Il Commento alla Sura che apre il Corano”).

I *Fukûk*, che sono un esposto sui temi centrali di ciascun capitolo dei *Fusûs*, aprono una lunga serie di commenti a quello che viene considerato il testamento spirituale di Ibn 'Arabî, seguito nell'ordine da quello di 'Affî al-Dîn al-Tilimsânî (m. 690/1291) discepolo di Ibn 'Arabî prima e di Qûnawî dopo; ma il primo commento completo del testo sarà ad opera di un altro discepolo di Qûnawî, Mu'ayyad al-Dîn al-Jandî (m. 700/1300 ca.), che con la sua opera influenzerà molti dei commentatori futuri, primo tra tutti il discepolo 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (m. 730/1330) che attingerà abbondantemente dal commento del suo maestro, come farà più tardi anche 'Abd Allâh al-Busnawî, il “bosniaco” noto come 'Abdi Efendi (m. 1054/1644), soprannominato *Shârih al-Fusûs*, il “Commentatore (per eccellenza) dei *Fusûs*”. Tra i commentatori che ebbero un ruolo importante bisogna ancora menzionare l'anatolico Dâwûd al-Qaysarî (m. 751/1350); il *Nass al-nusûs* (il “Te-

sto dei testi”) dell’iraniano Haydar Âmolî (m. 786/1384 ca.), che adattò certe posizioni dei *Fusûs* alla dottrina shî‘ita, nonché ‘Abd al-Rahmân Jâmî (m. 898/1492) che influenzò con il suo commento specialmente il subcontinente indiano. I *Fusûs* sono una delle opere più commentate; Othmân Yahyâ, e la lista non è completa, elenca 120 commenti e tra questi, ultimo degli importanti in ordine di tempo, va menzionato sicuramente quello del damasceno ‘Abd al-Ghânî al-Nâbulusî (m. 1143/1730), uno dei più letti nel mondo arabo.

Se i *Fusûs* ebbero una parte così larga nella diffusione del pensiero akbariano, altre opere ed altri discepoli dello *Shaykh al-akbar* contribuirono a questa diffusione. Ricordarli tutti non può rientrare nel quadro del presente lavoro, ma non possiamo esimerci dal menzionare ancora un altro discepolo di Qûnawî, Sa‘d al-Dîn al-Farghânî (m. 695/1296), che, dalle lezioni del suo maestro sulla *Tâ‘iyya al-kubrâ*, il “Grande poema sulla Via” di ‘Umar ibn al-Fârid (m. 632/1235), elaborò un importante commento in persiano intitolato *Mashâriq al-darârî al-zuhar* (“Gli Orienti delle radianti stelle”). Eloggiato dallo stesso Qûnawî, Farghânî fu spinto dal maestro a rifare una seconda versione (riveduta) anche in arabo, che sarà intitolata *Muntaha-l-madârik* (“Il limite estremo della comprensione”).

## La Scienza divina

Il pensiero di Ibn ‘Arabî<sup>9</sup> ruota essenzialmente attorno ad un’idea chiave: quella della *wahdat al-wujûd*, l’“unicità dell’esistenza”, un’espressione che,

---

<sup>9</sup> Una mirabile sintesi della vita e del pensiero di Ibn ‘Arabî si trova in C. ADDAS, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Parigi, 1996.

benché non sia stata formulata da Ibn ‘Arabî<sup>10</sup> è, nella sua essenza, il pensiero dominante che fa da sfondo a tutte le differenti concezioni della sua imponente sintesi dottrinale. Tale concezione è stata sovente scambiata – non solo dai primi studi comparsi in Occidente, ma perfino in Oriente – per un panteismo con tutte le conseguenze e le ostilità, più o meno accese, che una concezione eretica poteva sollevare. In realtà il pensiero di Ibn ‘Arabî è diametralmente opposto a quello del panteismo, anche se, per la *coincidentia oppositorum*, in una comprensione superficiale potrebbe sembrare identificarsi.

#### LA WAHDAT AL-WUJÛD

Quel che il grande maestro andaluso vuol significare è non il fatto che il cosmo nella sua integralità è Dio, bensì che non vi è altra realtà che la Realtà divina. In altri termini: il *wujûd*, l’“essere”, non appartiene in alcun modo alle cose esistenti, esso appartiene esclusivamente al Principio supremo (*dhât al-Haqq*), che è per questo denominato *al-wujûd al-mutlaq*, l’“Essere assoluto”; le “cose” (*ashyâ’*, pl. di *shay’*) sono solo partecipi dell’essere del Principio che dona loro l’“essere relativo” (*al-wujûd al-idâfi*) o “condizionato” (*al-wujûd al-muqayyad*). Esse non sono il *wujûd*, ma il *mawjûd*, ossia “ciò che è esistenziato”<sup>11</sup>. Ne risulta che per Ibn ‘Arabî, per una trasposizione metafisica del *Tawhîd* – l’“Unicità divina”, fondamento di tutta la concezione religiosa islamica –, l’unica Realtà è quella del Principio divino e che questa, per la dinamica implicita nella sua universale onnicomprensione

---

<sup>10</sup> Il primo ad averla utilizzata è stato il suo discepolo e successore Sadr al-Dîn al-Qûnawî, ma sarà solo il discepolo di questi Sa’d al-Dîn al-Farghânî a darle un senso tecnico più preciso e ad essere lo strumento della sua fortunata anche se contrastata diffusione.

<sup>11</sup> Grazie al dono dell’*wujûd* che, comunque, rimane sempre uguale a se stesso ed è quello di Dio.

vità, genera un pleroma di relazioni interne che costituiscono i Suoi “Nomi” (*asmâ*), espressione della perfezione dell’Essenza (*dhât*).

«I Nomi di Dio, essendo conosciuti per quel che da essi procede – che è indefinito – sono (essi stessi) indefiniti; tuttavia, possono essere ricondotti ad un numero definito di principi che costituiscono le “Matrici” o le “Presenze” dei Nomi. In verità, non vi è che una Realtà unica che assume tutte queste relazioni concettuali e questi rapporti a cui si fa allusione con l’espressione “Nomi divini”. Questa Realtà (unica) fa sì che ogni nome che si manifesta – (il che avviene) *ad infinitum* – posseda una realtà (propria) con cui esso si distingue in rapporto agli altri nomi. È questa realtà, con cui esso si distingue, che costituisce il nome stesso, non quanto in esso è condiviso (con gli altri nomi)»<sup>12</sup>.

#### UNITÀ E MOLTEPLICITÀ

Ma come avviene allora il passaggio relativo dall’Uno al molteplice, dunque all’esistenza condizionata di ciò che è “altro che Dio”? La nozione stessa di “altro che Dio” (*mâ siwâ Allâh*) è in discussione: per quel che si è detto, il cosmo non può avere di per sé che una realtà illusoria o, meglio, puramente concettuale, poiché le stesse relazioni interne al Principio, ossia i Nomi, sono delle “relazioni concettuali” prive di esistenza reale (*umûr ‘adamîyya*), vale a dire *ab extra*, indipendenti dal Principio. Ne risulta che l’“Essere puro” (*al-wujûd al-mahd*) è anche il solo Essere necessario (*wâjib al-wujûd*) e che come tale non ammette il nulla ossia il “puro non-essere” (*al-‘adam al-mahd*), così come quest’ultimo non ammette e non accoglie l’essere. Tra questi due estremi vi è il termine medio del “possibile” (*mumkin*) che partecipa sia del non-essere relativo – pur non essendo un puro nul-

---

<sup>12</sup> *Fusus*, (cap. di Seth), ed. ‘Affî, Beirut, 1980, p. 65.

la – sia di un essere relativo<sup>13</sup>. Dice Ibn ‘Arabî: «Sappi che l’universo è tutto ciò che è “altro che Dio” e questo non sono altro che i “possibili”, sia che esistano o non-esistano (nel mondo esteriore)... Lo statuto di “possibile” è loro inerente *sia che esistano o no*; esso costituisce il loro statuto ontologico»<sup>14</sup>. «Questa “condizione intemedica” che è il “possibile”, si trova tra l’Essere il non-essere; è per questo motivo che gli viene attribuita concettualmente l’“immutabilità” (*thubût*) unitamente alla “non-esistenza”, e ciò per la sua ricettività essenziale nei confronti di entrambe questi aspetti (dell’Essere e del non-essere). La posizione del non-essere assoluto nei confronti dell’Essere assoluto è quella di fungere da specchio in cui l’Essere vede la sua forma, e questa forma è lo stesso “possibile”. È per questo che il possibile possiede un’essenza immutabile (*‘ayn thâbita*) e la qualifica d’essere “qualcosa” nel suo stesso stato di non-esistenza, ed è per questo che appare esteriormente secondo la forma dell’Essere assoluto... La caratteristica del possibile è dunque quella di essere “non-esistente”, ma in qualche modo esso è come la forma che appare tra colui che vede e lo specchio: non è né colui che vede, né altri che lui. Il possibile, infatti, in quanto immutabile, non è né il Principio né altro che Lui; né peraltro, in quanto non-esistente, è l’impossibile, ma neppure altro che questo. È come se fosse una realtà (puramente) relativa (*amr idâfi*)»<sup>15</sup>.

L’unica distinzione che possiamo osservare nell’ambito del “possibile” è il passaggio dallo stato di non-esistenza a quello di esistenza, che segna la sua entrata nel cosmo. Come scrive la Addas «ciò non significa in alcun caso che i “possibili” siano co-eterni a Dio, ma che essi sono eternamente conosciuti da Lui, presenti nella Sua scienza. Dio è da tutta l’eternità, Egli è

---

<sup>13</sup> Cfr. *Futûhât*, III, p. 46.

<sup>14</sup> *Ibid.*, III, p. 443 (cit. in C.ADDÂS, *Ibn ‘Arabî et le voyage sans retour*, p. 88).

<sup>15</sup> *Ibid.*, III, pp. 46-47.

dunque Sapiente da tutta l'eternità e conosce, di conseguenza, l'universo da tutta l'eternità: “La conoscenza che Dio ha di Sé è identica alla conoscenza che Egli ha dell'universo, poiché l'universo è eternamente conosciuto da Lui, perfino quando è qualificato di non-esistente... Egli non cessa mai d'essere e, di conseguenza, la Sua scienza non cessa mai d'essere; e la Sua Scienza di Se stesso è la Sua scienza dell'universo; egli non cessa dunque mai di conoscere l'universo. Di conseguenza Egli conosce l'universo allo stato di non-esistenza; *Egli l'ha esistenziato secondo ciò che esso era nella Sua scienza*”<sup>16</sup>»<sup>17</sup>.

#### LE ESSENZE IMMUTABILI

Secondo la metafisica akbariana, pur essendoci un unico essere, vi sono diversi gradi di “entificazione” (o “determinazione”, *ta'ayyun*) denominati *Ta'ayyunât*<sup>18</sup>: quando il Principio viene considerato in Se stesso, al di fuori di ogni rapporto con la molteplicità (anche quella principale dei Suoi Nomi), viene denominato come il grado della *Ahadiyya* o dell’“Unità esclusiva”. Considerato invece sempre in Se stesso, ma questa volta in rapporto alla molteplicità delle relazioni, viene definito come il grado della *Wâhidiyya* o dell’“Unicità”. A questo grado – che è anche quello della Scienza divina – si situano sia i Nomi che le essenze dei “possibili” ossia le “essenze immutabili” (*al-'ayân al-thâbita*), archetipi eterni di tutto ciò che si manifesta nel cosmo.

I “possibili” nel loro stato di non-esistenza sono delle “essenze immutabili” in attesa di ricevere il Soffio esistenziatore del *Kun* – denominato il “Sof-

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, p. 90.

<sup>17</sup> C. ADDAS, op. cit., pp. 89-90.

<sup>18</sup> Da cui l'espressione *Al-lâ ta'ayyun* (letteralmente: “Il Non-entificato”) adottata dal discepolo Qûnawî per designare il grado assoluto ed incondizionato dell'Essenza.

fio dell'Onnimisericordioso" (*Nafas al-Rahmnân*) –, il *Fiat*. Un tardo discepolo di Ibn 'Arabî scrive: «Sappi che le essenze immutabili che si trovano nella Presenza della Scienza divina, prima dell'espansione del Soffio divino essenziale, erano, nell'unica Essenza assoluta (*al-dhât al-mutlaqat al-ahadiyya*), la stessa Essenza, allo stesso modo in cui l'albero nel seme è lo stesso seme. Nella Presenza della Scienza, invece, esse sono delle Operazioni divine (*shu'ûn ilâhiyya*) e delle teofanie essenziali trascendenti (*tajaliyât dhâtiyya aqdasiyya*) che sono determinate dai Soffi misericordiosi e immutabili in modo puramente intelligibile, prive di manifestazione nell'esistenza esteriore. Esse non hanno mai respirato il profumo dell'esistenza»<sup>19</sup>. Cita quindi Ibn 'Arabî: «Le essenze (immutabili), che sono eternamente non-manifestate, non hanno mai respirato il profumo dell'esistenza, ed esse rimangono in tale stato nonostante la molteplicità delle forme manifestate. L'Essenza del tutto nel tutto è unica (*al-'ayn wâhida*)»<sup>20</sup>.

Ha detto ancora Ibn 'Arabî: «Tutto quello che noi percepiamo non è altro che l'essere del Principio nell'essenza delle possibilità di manifestazione. In rapporto all'identità del Principio, è il Suo Essere, mentre, in rapporto alla varietà delle sue forme, è l'esistenza delle possibilità di manifestazione»<sup>21</sup>. Ed ancora: «Il segreto ultimo di questa questione sta nel fatto che le possibilità di manifestazione sono, in ultima analisi, non-manifestate, dal momento che l'unica (vera) esistenza è solo l'esistenza del Principio nella forma degli stati in cui le possibilità di manifestazione si trovano in se stesse e nelle loro essenze (immutabili)»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> 'A.A. AL-BUSNAWÎ, *Kitâb al-Haqâ'iq al-'ilmiyya fî bayân al-'ayân al-thâbita*, ms. Carullah, 2129, f. 159a.

<sup>20</sup> *Fusûs*, (cap. di Enoch), p. 76.

<sup>21</sup> *Ibid.*, (cap. di Giuseppe), p. 103.

<sup>22</sup> *Ibid.*, (cap. di Giacobbe), p. 96.

## L'ORDINE COSMICO

Quando i “possibili” ricevono il Soffio esistenziatore vengono resi partecipi dell’essere del Principio (*wujûd al-Haqq*) e vanno a formare i differenti gradi della manifestazione cosmica. Quest’ultima, dal nostro punto di vista, si riassume in tre ordini di esistenza: quello puramente spirituale o angelico (*‘âlam al-arwâh*, il “mondo degli spiriti”), quello di ordine corporeo (*‘âlam al-ajsâm*, il “mondo dei corpi”) e, intermedio tra i due, quello di ordine “immaginale” (*‘âlam al-amthâl*, il “mondo delle immagini archetipali”), che corrisponde al dominio della *psyché* o anima. La cosmologia akbariana è altrettanto complessa quanto il suo pensiero metafisico: a reggere la manifestazione vi sono 28 Nomi divini che corrispondono alle 28 lettere dell’alfabeto arabo, alle 28 mansioni lunari e ad altrettanti gradi dell’esistenza: Trono divino, Sgabello, Intelletto primo, Tavola custodita, Anima universale, e così di seguito fino alle forme della manifestazione elementare, il tutto distribuito entro le 12 case zodiacali<sup>23</sup>. Al termine di questo processo cosmogonico, ultimo essere esistenziato della manifestazione, troviamo l’uomo. Egli è la causa finale di questo processo, poiché tutto quello che è stato dettagliato in precedenza nelle diverse forme dell’esistenza, si trova ora sintetizzato in lui che è come un’immagine del tutto. L’uomo è un “microcosmo” (*‘âlam al-saghîr*), così come l’universo, nella sua totalità, è un “Grande uomo” (*al-insân al-kabîr*).

## L’UOMO UNIVERSALE

---

<sup>23</sup> Cfr. T. BURCKHARDT, *Clé spirituelle de l’Astrologie Musulmane d’après Mohyiddin Ibn Arabî*, Milano, 1974.

Questa corrispondenza tra l'uomo ed il cosmo nel suo insieme non è casuale; la finalità di questa forma sintetica che è l'Uomo è di farne il compendio dei Nomi divini, l'immagine di Dio per eccellenza nella Sua creazione. Il fondamento è, come sempre, coranico, nel versetto in cui Dio annuncia agli angeli che va a porre sulla terra un Suo "Vicario" (*khalīfa*, un "Califfo"), tale perché investito della conoscenza di tutti i Nomi<sup>24</sup> e soprattutto perché – come preciserà meglio una tradizione profetica – creato ad immagine divina<sup>25</sup>. La relazione tra l'Uomo-Vicario di Dio ed il processo di esistenza che passa attraverso i Nomi divini e le essenze immutabili apre il primo capitolo dei *Fusûs* dedicato ad Adamo:

«Quando Dio (*al-Haqq*, "il Vero") in virtù dei Suoi Nomi bellissimi, che non si possono contare, volle vedere le loro essenze – ma se vuoi, puoi dire la Sua stessa Essenza – in un "essere totalizzante" (*kawn jāmi'*) che, essendo qualificato dall'*wujūd*, riunisse in sé l'intero Ordine (cosmico) e (volle), grazie ad esso, manifestare a Se stesso il Suo segreto – dal momento che la visione che un essere ha di sé in se stesso non è come quella che gli procura un altro oggetto che gli serve da specchio – allora Egli Si manifestò a Se stesso in una forma conferitaGli dal "luogo" in cui si effettua la visione, forma che non Gli si potrebbe manifestare senza l'esistenza di questo "luogo" e senza la Sua Auto-manifestazione (*tajallî*) in esso... Questo (Essere onnicomprensivo) venne dunque chiamato Uomo e Vicario (di Dio). Quanto alla sua natura di Uomo, essa gli deriva dall'universalità della sua costituzione e dal fatto di comprendere in sé tutte le realtà essenziali (dell'universo)... Egli è l'Uomo, effimero (per la sua natura creata) ed eterno (per la sua partecipazione alla Realtà divina), l'essere generato che sussi-

---

<sup>24</sup> Cfr. *Corano*, 2:30-35.

<sup>25</sup> Un *hadīth* afferma: «Iddio ha invero creato Adamo secondo la Sua forma» (Cfr. BUKHĀRĪ, *Isti'dhân*, 1; MUSLIM, *Birr*, 115; IBN HANBAL, *Musnad*, II, 244, 251, ecc.).

ste perennemente nell'eternità senza fine, il Verbo che discrimina e riunisce. L'universo perdura in virtù della sua esistenza... Egli svolge dunque la funzione di Vicario (di Dio) nella tutela del mondo, ed il mondo non cesserà di essere preservato fino a che vi rimane quest'Uomo Universale (*al-insân al-kâmil*)»<sup>26</sup>.

#### PROFEZIA E SANTITÀ<sup>27</sup>

Se l'Uomo possiede questa eccellenza per la natura della sua costituzione originale, non è men vero che l'uomo "decaduto" non è per Ibn 'Arabî che una parvenza d'uomo, tutto sommato un semplice "uomo animale" (*insân hayawânî*). L'archetipo eterno dell'Uomo Universale, considerato *a parte-ante*, rimane per l'uomo spirituale il traguardo di una perfezione *a parte-post*. La sua realizzazione è il *summum bonum* di ogni percorso di effettivo "ritorno a Dio". La *via mystica* non può però prescindere dalla metafisica e dalle norme dell'economia divina. Per Ibn 'Arabî – come del resto per tutto l'esoterismo islamico – il grado dell'Uomo Universale trova la sua espressione massima nella persona stessa del Profeta Muhammad, quale corollario intrinseco della sua stessa natura di "Sigillo"; ogni altro grado di perfezione è un avvicinarsi ed un partecipare alla natura assolutamente totalizzante del suo grado, senza però poterlo esaurire sotto ogni punto di vista.

Come si spiega? La logica del processo stesso di esistenziamento vuole che ciò che si trova virtualmente presente nell'essenza immutabile non trovi la sua piena espressione nella manifestazione che al termine di questo stesso processo: l'ultimo è, in ogni ordine e grado, la sintesi finale, matura e com-

---

<sup>26</sup> *Fusûs*, (cap. di Adamo), pp. 48-49.

<sup>27</sup> Su questo tema dell'opera di Ibn 'Arabî si è occupato M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Parigi, 1986.

pleta di quel che tale ordine vuole esprimere. Ora l'Uomo – intendendo l'Uomo Universale – è, come si è visto, la sintesi per eccellenza di tutto l'ordine cosmico; in modo analogo, all'interno della specie umana – e rispettando l'ordine che pone i Profeti latori d'un Messaggio divino (*rusul*) al vertice della scala gerarchica – l'ultimo degli Inviati, ossia il “Sigillo dei Profeti”<sup>28</sup>, è di conseguenza colui che sintetizza in se stesso le virtù specifiche di tutti i Profeti che l'hanno preceduto. Colui che appare come “ultimo” nella manifestazione è in realtà il “primo” nell'ordine principale, poiché la sua “essenza immutabile” è la sola ad essere altrettanto unica, totalizzante e onnicomprensiva. È quanto viene espresso dal *hadîth* così spesso citato: «Ero Profeta quando Adamo si trovava ancora tra l'acqua e l'argilla»<sup>29</sup>, ossia prima della sua esistenza corporea.

La realtà principale del Profeta – la *Haqîqa Muhammadiyya*<sup>30</sup> – è la fonte da cui attingono la loro qualità profetica (*nubuwwa*) tutti i Profeti che si manifestano sulla terra a partire da Adamo. Ciascuno di questi Profeti<sup>31</sup> è il ricettacolo delle virtù inerenti al particolare Nome divino che lo regge e di cui egli è il “servitore”, mentre Muhammad stesso, la cui manifestazione terrestre coincide pienamente con la realtà principale della profezia, esprime la sintesi di tutti questi Nomi particolari e, come tale, è il “servitore” del Nome totalizzante “*Allâh*”, che è il Nome dell'Essenza, sintesi e principio di tutti i Nomi. In quanto tale egli è il “Servo perfetto” (*al-'abd al-kâmil*), altra designazione dell'“Uomo Universale”.

Conclusasi nella sua persona il “ciclo della profezia”, a coloro che ven-

---

<sup>28</sup> Cfr. *Corano*, 33:40.

<sup>29</sup> Su questo *hadîth* cfr. 'AJLÛNÎ, *Kashf al-khafâ*, II, p. 132.

<sup>30</sup> Si veda anche *infra*, al cap. 13, quanto detto sulla *Haqîqa Muhammadiyya*.

<sup>31</sup> Che per la tradizione islamica, lo ricordiamo, sono 124.000 in tutto, di cui solo 314 latori di un Messaggio divino.

gono in seguito si apre la porta della “santità” (*walâya*)<sup>32</sup>; ad Ibn ‘Arabî il compito di ampliare, commentare e approfondire quanto in precedenza esposto al riguardo da Tirmidhî<sup>33</sup>. Lo *Shaykh al-akbar* porrà l’accento sull’“eredità della profezia”<sup>34</sup>: i Santi (*awliyâ*), dirà, ritornano a Dio sulle tracce dei Profeti poiché li seguono, esteriormente ed interiormente, lungo la via che porta alla perfezione; nella Comunità islamica tutti ricevono dal Profeta Muhammad, ma per il fatto che in lui erano riunite le qualità specifiche dei Profeti precedenti<sup>35</sup>, i suoi seguaci possono, attraverso di lui, attingere alle qualità che hanno caratterizzato uno qualsiasi di questi Profeti. Di un tale Santo (*walî*) si dice allora che è *mûsâwî* (di tipo “mosaico”) o *‘isâwî* (di tipo “cristico”), ecc. pur senza uscire dalla sfera della *walâya muhammadiyya*, la “santità muhammadiana”. I Santi di rango più elevato sono quelli di tipo *muhammadî*, i “muhammadiani”, poiché costoro partecipano direttamente alla qualità sintetica e totalizzante del Profeta Muhammad e, tra questi, il più grande in assoluto è il “Sigillo muhammadiano” poiché, ultimo Santo ad ereditare direttamente dal Profeta, è colui che manifesta nella sua persona la pienezza della “santità” del Profeta, che nel Profeta stesso, pur presente, era rimasta celata dietro il velo della sua profezia e della sua funzione legiferante. Di più, tutti i Santi, e perfino i Profeti sotto il rapporto della loro “santità” – in quanto interiormente sono anche dei Santi – attingono le loro Scienze ispirate ed i loro stati prossimità ed intimità divina dalla luce emanante da questo “Sigillo”. Scrive Ibn ‘Arabî parlando della co-

---

<sup>32</sup> Ricordiamo brevemente che nella dottrina islamica i gradi spirituali sono gerarchicamente disposti, in ordine ascendente: credenti comuni, santi (*awliyâ*), profeti (*anbiyâ*) e inviati (*rusul*) e che ciascun grado comprende tutti quelli che gli sono inferiori.

<sup>33</sup> Vedere *supra*, cap. 5.

<sup>34</sup> Secondo il *hadîth*: «I sapienti sono gli eredi dei Profeti (*al-‘ulamâ’ warâthat al-anbiyâ*)» (Cfr. BUKHÂRÎ, *‘Ilm*, 10; ABÛ DÂWÛD, *‘Ilm*, 1; IBN MÂJA, *Muqaddîma*, 17).

<sup>35</sup> È questo il senso delle parole del *hadîth*: «Mi è stata data la Sintesi delle Parole (*jawâmi‘ al-kalim*)» (Cfr. BUKHÂRÎ, *Jihâd*, 122; *Ta’bîr*, 22; NASÂ’Î, *Jihâd*, 1).

noscenza suprema: «Ora questa conoscenza non appartiene che al Sigillo degli Inviati (*khâtim al-rusul*) e al Sigillo dei Santi (*khâtim al-awliyâ*’). Non v’è alcuno tra i Profeti o tra gli Inviati che non la contempli se non nella Nicchia dell’Inviato che è il Sigillo. E, ugualmente, nessun santo la contempla che tramite la Nicchia del Santo che è il Sigillo; persino gli Inviati, quando la contemplano, non lo fanno che tramite la Nicchia del Sigillo dei Santi, poiché la funzione di Inviato (*risâla*) e di Profeta – intendo qui la profezia legiferante (*nubuwwat al-tashrî*’) – hanno termine, mentre la Santità (*walâya*) non ha fine. Pertanto gli Inviati, in qualità di Santi, contemplano quanto abbiamo menzionato unicamente tramite la Nicchia del Sigillo dei Santi»<sup>36</sup>.

Questo “Sigillo muhammadiano”, tuttavia, non chiude il “ciclo della santità”, poiché dopo di lui vi saranno ancora dei santi, solo che questi non potranno più attingere in modo completo alla santità di tipo *muhammadi*, ossia l’espressione piena e totalizzante della santità. La santità così “sigillata” è solo quella speciale (*al-walâyat al-khâssa*), ma rimane aperta la santità generale (*al-walâyat al-’amma*) che, per Ibn ‘Arabî, in una delle sue forme sarà chiusa da Gesù quando ridiscenderà alla fine dei tempi «quale giusto *imâm* nella Comunità di Muhammad»<sup>37</sup>.

Uno dei tratti più enigmatici dell’opera di Ibn ‘Arabî riguarda la questione dell’identità del “Sigillo muhammadiano”. Chi è questo sigillo? È lo stesso Ibn ‘Arabî, come lascerebbero supporre tutta una serie di indizi e di affermazioni disseminate nella sua opera o bisogna invece dar credito alle sue esplicite affermazioni di non voler rivelare l’identità di questo Sigillo, unitamente al fatto che egli sostiene, in più di una occasione, di essersi in-

---

<sup>36</sup> *Fusûs*, (cap. di Seth), p. 62.

<sup>37</sup> Sulla dottrina islamica della parusia, cfr. NAWAWÎ, *Il giardino dei devoti*, Trieste, 1990, pp. 496-497.

contrato con lui? Se effettivamente molti degli akbariani – dagli immediati discepoli fino a quelli dei nostri giorni – hanno ravvisato in lui il “Sigillo della santità muhammadiana speciale”, è anche vero che dalla sua opera non si può trarre un argomento decisivo a suo favore che non lasci comunque perplesso il lettore attento<sup>38</sup>. E la nostra perplessità è destinata ad aumentare davanti ai casi di coloro che, dopo Ibn ‘Arabî, hanno affermato più o meno direttamente d’essere il Sigillo dei santi<sup>39</sup>. Molti di questi casi si spiegano – come gli akbariani hanno fatto – con la “chiusura” dei tipi di santità non “muhammadiana”, ma sarebbe voler eludere il problema sottacere che vi è un caso esplicito, posteriore ad Ibn ‘Arabî, in cui è proprio questione di *Khâtim muhammadi*, come andremo a vedere nel capitolo dedicato alla “Via muhammadiana”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> W. Chittick, ad esempio, afferma: “... grado che *apparentemente* egli attribuisce a se stesso, nonostante certe ambiguità del testo” (il corsivo è nostro). Cfr. «La morte e il “mondo immaginale”: l’escatologia akbariana», nota 23 (di prossima pubblicazione su *Perennia Verba*, 4, 2000, ed. il Cerchio).

<sup>39</sup> Tra questi Muhammad Wafâ, al-Jazûlî, al-Qushâshî, al-Nâbulusî e altri.

<sup>40</sup> La soluzione di questa difficoltà è ancora in attesa d’una trattazione che tenga conto di tutte le argomentazioni sollevate attorno a questo cruciale problema. È nostra intenzione dedicargli prossimamente uno studio a parte, in cui cercheremo anche di sciogliere alcuni punti enigmatici dell’opera dello *Shaykh al-akbar*.

*Capitolo 10*

## LE VIE DEL CIELO

DEMETRIO GIORDANI

Intorno al XII e al XIII secolo il sufismo cominciò a estendersi e ad attirare gruppi sempre più numerosi di uomini e donne di ogni ceto sociale; da allora la vita comunitaria dei *fuqarâ'* iniziò ad essere ordinata da precise regole di comportamento e ad essere organizzata in maniera istituzionale. Passata l'epoca dei maestri itineranti e dei primi gruppi di asceti, quando ancora il movimento sufi era formato da un *élite*, intorno alla fine del VI secolo dell'ègira iniziarono a nascere centri di riunione sorti spesso intorno alla tomba di un maestro, che venivano chiamati in arabo *zawiya* o *ribât*, in turco *tekkè*, *khânqâh* o *dârgâh* in persiano. Erano luoghi dove i Sûfi trovavano asilo e dove potevano organizzare la vita spirituale in comune; avevano tutti una moschea, erano dotati di una cucina, a volte di una biblioteca e di un ospedale. Grazie al sostegno dei sultani selgiuchidi e ayyubidi, che nel loro sforzo di difesa del sunnismo aiutarono materialmente la diffusione del sufismo, ma grazie anche al decisivo contributo di al-Ghazâlî che nei suoi scritti sfatò molti dei pregiudizi sorti in seno agli ambienti dell'Islam exoterico, il sufismo diventò un ampio movimento che interessò i diversi ceti sociali e varie aree geografiche del mondo islamico e che fondò il proprio sviluppo su particolari linee di diffusione, in base a un sistema di regole risalenti alla figura di qualche importante maestro. Da quel momento la parola araba *tarîqa* ha iniziato a indicare sia la Via in senso generico, il sentiero spirituale dell'uomo verso la Verità, sia la confraternita in cui veniva praticato un metodo iniziatico particolare, indicato inizialmente dal maestro fon-

datore, poi codificato e trasmesso dai *khulafâ'* (“successori”) alle generazioni successive di discepoli, spesso rivivificato da un importante rinnovatore (*mujaddid, pîr-i thâni*). Ogni uomo che entrava a far parte di un ordine sufi svolgeva i compiti e recitava le litanie che erano proprie di una *Tarîqa*, quindi conosceva la *silsila*, la “catena” dei maestri venerabili attraverso i quali la *baraka*, l’influsso spirituale, dal Profeta era giunto fino a lui attraverso ‘Alî ibn Abî Tâlib o Abû Bakr, da questi al santo fondatore e da questi al maestro che lo aveva accolto tra i suoi discepoli. Le aree da cui partirono le principali vie di diffusione delle prime confraternite furono principalmente tre: l’Iraq, l’Iran e l’Asia Centrale, il Maghreb.

### **La *Suhrawardiyya***

La città di Baghdâd, in quanto sede del califfato abbaside, fu tra i luoghi che originarono numerose e importanti confraternite sûfi. Si fa risalire ad Abû Najîb ‘Abd al-Qâdir al-Suhrawardî (490/1097 – 563/1168) la fondazione della *Suhrawardiyya*; egli fu discepolo del fratello dell’*Imâm* al-Ghazâlî, Ahmad al-Ghazâlî, e la sua genealogia spirituale rimonta alla classica tradizione sûfi di Junayd al-Baghdâdî. Abû Najîb al-Suhrawardî edificò un *ribât* in riva al Tigri e fu l’autore di un importante trattato di educazione degli aspiranti dal titolo *Adab al-muridîn*. Uno dei suoi più importanti discepoli fu Ruzbehân Baqlî di Shirâz (m. 606/1209) autore di splendidi trattati poetici in arabo e in persiano.<sup>1</sup> Il vero fondatore dell’ordine è invece considerato il nipote di Abû Najîb, Shihâb al-Dîn Abû Hafs ‘Umar al-Suhrawardî (m. 632/1234) che fu l’autore di uno dei più letti e diffusi tratta-

---

<sup>1</sup> Vedere ad es. di RUZBEHÂN BAQLI: *Kitâb-e Abhar al-‘Ashiqîn*; trad.fr.: *Le jasmin des Fidèles d’Amour*, a cura di Henri Corbin, Paris 1991. *Kashf al-Asrâr* trad. ingl. *The unveiling of secrets* a cura di Carl W. Ernst. Parvardigar Press Chapel Hill NorthCarolina. 1997.

ti sulla dottrina e sul metodo della Via sûfi, dal titolo *'Awârif al-ma'ârif*, diventato un testo classico di riferimento anche per molti Sûfi di tradizione non suhrawardiana<sup>2</sup>. Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî fu un maestro di grande autorità, ricoprì la carica di *Shaykh al-shuyûkh*, capo della gerarchia spirituale di Baghdâd e fu consigliere del califfo abbaside Nâsir li-Dîni-Llâh. Durante il lungo regno (1180-1225) questo sovrano fece leva sul carisma del grande maestro sûfi per tenere unito il califfato e ricevere l'appoggio di dinasti musulmani vicini come il selgiuchide di Konya Kaykobâd e l'ayyubide al-Mâlik al-'Âdil. La figura di Suhrawardî è legata anche a quel particolare tipo di cavalleria spirituale conosciuta con il nome di *Futuwwa*, che fu promossa e sostenuta dal califfo al-Nâsir negli ambienti di corte e che ebbe notevole diffusione in Anatolia tra il XIII e il XV secolo. La *Suhrawardiyya* si ramificherà in seguito in Asia centrale e nel subcontinente indiano e darà vita ad alcuni ordini importanti. Tra i più famosi affiliati all'ordine suhrawardi c'è senz'altro da menzionare il viaggiatore maghrebin Ibn Battûta che fu iniziato alla *Tarîqa Suhrawardiyya* nella città di Isfahân nel 727/1327, il poeta persiano Sa'dî di Shirâz (m. 691/1292) e il sûfi di scuola akbariana 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (m. 730/1330).

### **La Qâdiriyya**

Nello stesso periodo in cui Abû Najîb al-Suhrawardî gettava le fondamenta del suo ordine, un predicatore hanbalita di origine persiana attirava il popolo di Baghdâd con le sue prediche illuminate: 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 561/1166) che, più che il fondatore, è da considerarsi l'ispiratore di uno

---

<sup>2</sup> Esiste una traduzione di questo libro fatta nel secolo scorso dal col. H. Wilberforce Clarke che è per la verità un po' datata. Per una traduzione parziale ma più moderna vedere: D. GRILL: "Maîtres, disciples et compagnons" in A.Popovic e G.Veinstein: *Les Voies d'Allah*, pagg. 547-568, Parigi 1996.

dei più diffusi ordini del mondo islamico, la *Qâdiriyya*<sup>3</sup>. Sebbene fosse stato iniziato al sufismo più volte, anche lui secondo la linea risalente a Junayd, questi era fondamentalmente un *qâdî*, un uomo di legge, che apparentemente non lasciò alcuna disposizione sulla fondazione della sua *Tarîqa*; egli però scrisse un trattato sull'educazione dei discepoli, la *Ghunya al-tâlibîn*, “Ciò che è indispensabile a coloro che cercano Dio”, oltre ai *Futûh al-ghayb*, “Le rivelazioni dell'Invisibile”, una collezione di sermoni d'ispirazione sûfî. ‘Abd al-Qâdir divenne subito una figura mitica, un santo leggendario autore di miracoli soprannominato *al-Ghawth al-a‘zam*, “Il Soccorso supremo” e *Pîr-i dastgir* “Il Maestro che tende la mano”; il suo mausoleo a Baghdâd fu sin dalla sua morte meta di pellegrinaggi da tutto il mondo islamico. I figli e i discepoli fecero della *madrassa* di ‘Abd al-Qâdir il centro di diffusione del pensiero del grande maestro e già dal XII secolo la confraternita era conosciuta nelle regioni circostanti, in Egitto e nelle città sante di Mecca e Medina. Nel XV secolo la confraternita si diffuse tra le tribù del Kurdistan e furono fondate le prime *zawâyâ*, i primi conventi qâdirî in Siria, a Hamâ’ e Damasco; da qui la *Qâdiriyya* si diffuse in Anatolia e in Crimea. Mercanti e viaggiatori aderenti alla confraternita giunsero nel Corno d’Africa e in India, mentre nel XVI secolo la *Qâdiriyya* fu introdotta in Sudan, in Africa occidentale e in Marocco. Nel XVII secolo la confraternita raggiunse luoghi lontani come la Cina e l’Isola di Java. Nel XVIII secolo la *Qâdiriyya* si diffuse nel mondo ottomano, soprattutto nei Balcani, in Egitto e in Algeria. Man mano che la confraternita si diffondeva nelle regioni più distanti, la pratica rituale al suo interno assumeva caratteri che si allontanavano dal modello originale e che spesso divenivano radicalmente

---

<sup>3</sup> Per una biografia del santo di Baghdâd vedere la bellissima presentazione dello *shaykh* Tosun Bayrak al-Jarrahi all’edizione italiana del *Sirr al-asrâr: ABD AL-QÂDIR AL-JILÂNÎ: Il Segreto dei Segreti* a cura di P. Urizzi, cit., pp. 17–52.

distanti da quelli che potevano essere gli ideali di sobrietà e disciplina del suo fondatore. Un po' ovunque nel mondo, ancora oggi nelle riunioni del *dhikr* dei Sûfî della *Qâdiriyya*, vengono eseguiti canti e danze estatiche con l'accompagnamento di tamburi e strumenti musicali; i Qâdirî indiani hanno adottato tecniche di respirazione e altre pratiche ascetiche provenienti dello Yoga; i dervisci qâdirî del Kurdistan e dell'Irâq sono tuttora famosi per il modo spettacolare con cui si trapassano le membra con spiedi e pugnali, inghiottendo serpenti o mangiando vetri. Malgrado queste manifestazioni di tipo più volgare, non sono mancate all'interno della confraternita maestri di alto livello spirituale che hanno prodotto opere che si collocano accanto a quelle del fondatore e che sono patrimonio universale del sufismo, come gli scritti del principe moghul Dârâ Shikûh (m.1069/1659) e la summa spirituale dell'Emiro 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî (m. 1300/1883).

### **La Rifâ'iyya**

Altra importante confraternita nata in ambito iracheno è la *Rifâ'iyya* così chiamata dal nome del suo fondatore: Ahmad ibn 'Alî Abû al-'Abbâs al-Rifâ'î, nato nei dintorni di Bassora nel 512/1118 morto nel 578/1182 nel villaggio di Umm 'Abîda, vicino alla città di Wâsit dove si trova da sempre il centro principale di questa confraternita. Anche al-Rifâ'î è una figura leggendaria, poco si conosce della sua vita se non quello che si tramanda di lui e dei suoi miracoli a livello popolare; di sicuro non ha lasciato alcuna opera scritta di cui è possibile accertare l'autenticità; gli vengono attribuiti una serie di detti, litanie, sentenze, poesie e sermoni raccolti e tramandati dai suoi discepoli. Dopo la morte del fondatore la confraternita si è ramificata in numerose branche e s'è sparsa un po' ovunque nel mondo islamico; ma è soprattutto a ovest dell'Irâq che la *Rifâ'iyya* s'è maggiormente sviluppata.

Ritroviamo ancora oggi dei gruppi di dervisci rifâ'î in Egitto, Siria, Palestina, Turchia e nei Balcani, soprattutto in Kosovo e in Macedonia. Le pratiche rituali della *Rifâ'iyya* assomigliano a quelle delle altre confraternite e sono principalmente tre: gli *awrâd*, le litanie iniziatiche individuali, composte dal fondatore della *Tarîqa*; la *khalwa*, il ritiro spirituale che presso i Rifâ'î viene fatto durante il mese di *muharram*, e che secondo alcuni durerebbe sette giorni<sup>4</sup>; infine il *dhikr* che nella sua forma collettiva assume a volte aspetti parossistici. Per le caratteristiche particolari delle loro riunioni i Rifâ'î vengono chiamati "i dervisci urlanti" a causa delle grida che emettono durante il loro rituale; essi sono famosi, molto più dei Qâdirî, per le mortificazioni fisiche che si infliggono al culmine del rito. Proprio per questo genere di manifestazioni la confraternita è stata costantemente oggetto di aspre critiche da parte degli ambienti islamici più ortodossi<sup>5</sup>.

### **L'Ahmadiyya e la Shâdhiliyya**

Strettamente imparentate con la *Rifâ'iyya* sono due tra le più importanti confraternite egiziane: l'*Ahmadiyya* e la *Shâdhiliyya*. Sîdî Ahmad al-Badawî (m. 675/1276) apparteneva ad una famiglia araba che emigrò da Fez all'Hijâz; fu iniziato alla *Rifâ'iyya* nel centro iracheno di Umm 'Abîda. Nel 1234 in seguito alla morte di Abû-l Fath al-Wâsitî, *khalîfa* di Ahmad al-Rifâ'î e suo rappresentante in Egitto, Ahmad al-Badawî fu inviato al suo posto; si trasferì quindi a Tanta, non lontano dal Cairo e si installò su di una terrazza da dove non scese più per il resto della sua vita. Divenne grandemente famoso per i suoi miracoli e venne soprannominato al-Badawî, 'il

---

<sup>4</sup> Cfr. ALEXANDRE POPOVIC: «La Rifâ'iyya», in: *Les Voies d'Allah*, op. cit., pagg. 492-496.

<sup>5</sup> A questo riguardo: M.U. MEMON, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion*, Parigi, 1976.

beduino', a causa dei pezzi di stoffa che portava sul capo e sul viso, per vedere, dicono, lo splendore accecante che emanava dal suo volto. Alla sua morte Tanta divenne il centro dell'ordine *Badawiyya* che è tuttora diffuso negli ambienti rurali dell'Egitto; la tomba di questo santo è meta di un folto pellegrinaggio annuale. Alcune particolari usanze di quest'ordine risalenti all'epoca preislamica, come le festività regolate in base al calendario copto e alle inondazioni del Nilo, ne hanno arrestato la diffusione prevalentemente entro le frontiere egiziane. Uno dei più noti appartenenti all'ordine *Ahmadiyya Badawiyya* è stato lo *Shaykh* egiziano 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, che nella sua opera sulle vite dei grandi santi sûfi ha narrato la leggenda e i miracoli del santo di Tanta<sup>6</sup>.

Un altro ordine nato in Egitto verso la stessa epoca che invece ha conosciuto una grande espansione nel mondo arabo occidentale, e ultimamente anche in alcuni paesi europei, è l'ordine fondato da Abû al-Hasan al-Shâdhîlî (m. 656/1258), Sûfi marocchino che viaggiò molto attraverso il mondo arabo e che si stabilì alla fine dei suoi pellegrinaggi ad Alessandria d'Egitto. In lui confluirono due delle correnti spirituali più importanti dell'epoca: quella di Abû Madyân, a cui si ricollegò mediante il legame spirituale con il diretto discepolo di questi, 'Abd al-Salâm ibn Mashîsh (m. 622/1225); l'altra risalente a Ahmad al-Rifâ'î, a cui fu iniziato per il tramite di Abû-l Fath al-Wâsitî. Una delle caratteristiche della confraternita fondata da Abû al-Hasan al-Shadhîlî è la sobrietà propria della corrente di Junayd al-Baghdâdî; nessun segno distintivo, nessuna stravaganza nell'abbigliamento e nel portamento ha mai contraddistinto gli appartenenti a quest'ordine; al contrario, il modello esemplare della *Shadhîliyya* è quell'atteggiamento rigoroso e lucido, misurato nel rituale, definito dagli in-

---

<sup>6</sup> 'ABD AL-WAHHÂB AL-SHA'RÂNÎ: *Al-Tabaqât al-Kubrâ*, trad. it.: *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V.Vacca. Torino 1988, pagg.210-222.

segnamenti dei maestri nel rispetto della legge religiosa, che ha favorito la diffusione della confraternita anche negli ambienti intellettuali, tra gli *'ulamâ'* e le *élites* di governo. La *Shadhîliyya* è da sempre un ordine di elevato livello intellettuale che ha sempre tratto ispirazione dalle opere classiche del sufismo, da quelle di Muhyiddîn Ibn 'Arabî e dall'*Ihyiâ'* dell'Imâm al-Ghazâlî, e che ha costantemente seminato lungo il suo cammino opere di inestimabile valore. Ancor oggi gli studiosi occidentali si misurano con le profondità spirituali dei numerosi commenti alle 'Sentenze' di Ibn 'Atâ' Al-lâh (m. 709/1309), successore di Abû al-Hasan al-Shadhîlî dopo Abû 'Abbâs al-Mursî (m. 686/1288); quest'opera che è stata definita da un intellettuale cattolico come: "Dialettica del mistero di Dio che è assieme oscura e trasparente", desta sempre meraviglia anche nelle traduzioni in lingua occidentale<sup>7</sup>:

–“Se non ci fossero gli spazi delle anime non ci sarebbe il cammino di coloro che sono in cammino, giacché non c'è alcuna distanza tra te e Lui che il tuo viaggio possa coprire, né separazione tra te e Lui che la tua unione debba cancellare”<sup>8</sup>.

–“Ciò che vela il Vero ai tuoi occhi è la Sua eccessiva prossimità”<sup>9</sup>.

La confraternita fondata da Abû al-Hasan al-Shadhîlî si diffuse soprattutto in Nordafrica, in Egitto e Siria dove tutt'oggi raccoglie numerosi devoti in differenti branche. La più famosa è la *Darqâwiyya*-*'Alawiyya* chiamata così dal nome di due importanti santi riformatori: lo *shaykh* marocchino al-'Arabî al-Darqâwî (m. 1239/1823)<sup>10</sup> e lo *Shaykh* Ahmad al-'Alawî di Mu-

---

<sup>7</sup> P.NWYIA: *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beirut 1972. Per una traduzione italiana: *Ibn 'Atâ' Allâh: sentenze e colloquio mistico*, a cura di Caterina Valdré. Milano 1981.

<sup>8</sup> IBN 'ATÂ' ALLÂH AL-ISKANDARÎ: *Hikam* : sentenza n° 244.

<sup>9</sup> *Idem*, sentenza n° 164.

<sup>10</sup> Cfr. *Lettres d'un maître soufi. Le shaykh Al-'Arabî Al-Darqâwî*, trad. Titus Burckhardt, Milano 1978.

staghanem (m. 1353/1934)<sup>11</sup> autore quest'ultimo di un *dîwân*, una raccolta di poesie ispirate da stati spirituali particolarmente elevati..

## Le *Turuq* centrasiatriche

Nel mondo iranico il sufismo ha mescolato la tradizione sufi legata al nome di Junayd al-Baghdâdî e quella *malâmatî* risalente ad Abû Yazîd al-Bistamî. Due figure importanti nella storia del sufismo centroasiatico furono Abû al-Hasan Kharaqânî<sup>12</sup> (m. 426/1034) che si definì l'erede spirituale di Abû Yazîd, e Abû 'Alî al-Farmadhî (m.477/1084). È importante citare due discepoli di quest'ultimo per gli sviluppi legati al loro nome: essi sono Ahmad al-Ghazâlî (m. 520/1126), fratello dell'Imâm al-Ghazâlî, e Yûsuf Hamadânî (m. 535/1140); quest'ultimo lasciò il suo paese natale vicino alla città di Hamadân e si recò a Baghdâd ove studiò giurisprudenza con un importante maestro shafî'ita. Lasciò improvvisamente gli studi per dedicarsi alla contemplazione e alla pratica della Via sufi e vagò a lungo tra Hamadân, Merv e Herat; ebbe molti discepoli e due dei suoi *khulafâ'* sono all'origine delle due più importanti linee di diffusione del sufismo: quella iraniana discendente da Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî e quella turca da Ahmad al-Yasavî. Dalla tradizione centroasiatica sono emerse confraternite quali la *Kubrâwiyya*, la *Khalwatiyya*, la *Mawlawiyya*, la *Naqshbandiyya*, la *Cishtiyya*, la *Bektashiyya*.

### LA *KUBRÂWIYYA*

Da Najm al-Dîn Kubrâ (m. 618/1221) sono derivate molti ordini, oggi in parte estinti, che furono importanti soprattutto per la divulgazione di una

---

<sup>11</sup> M.LINGS, *Un saint musulman du vingtième siècle*, Paris 1982.

<sup>12</sup> Su di lui vedere: *Kharaqânî-Paroles d'un soufi*; a cura di Christiane Tortel, Parigi 1998.

forma particolare di *dhikr*. Anche se nacque a Khiva, nel Khwarezm, egli mosse i primi passi nella Via sûfi in Egitto sotto la direzione di uno *shaykh* persiano, diretto discepolo di Abû Najîb al-Suhrawardî. Una volta ritornato nel suo paese natale fondò una *khânqâh* dove istruì numerosissimi discepoli, tra i quali Bahâ' al-Dîn Walad, padre di Jalâl al-Dîn Rûmî, e il poeta persiano Farîd al-Dîn 'Attâr. Anche se la sua regola originale s'ispira a quella di Junayd di Baghdâd, Najm al-Dîn Kubrâ ha fondato una linea spirituale del tutto particolare basata sulla percezione dei centri sottili del corpo (*latâ'if*), sui loro colori e sul *dhikr* ad essi corrispondente<sup>13</sup>. Ha messo per iscritto la sua dottrina nei *Fawâ'ih al-jamâl* ("Le fragranze della Bellezza divina") e iniziò un importante commento al Corano concluso in seguito dai suoi discendenti; morì ucciso dagli invasori mongoli. Nonostante questo la *Kubrâwiyya* ha in seguito trovato il favore dei regnanti dell'Orda d'Oro e di Tamerlano che fece costruire una *zawya* per l'ordine a Bukhara. Il maggiore erede della linea spirituale e delle dottrine di Najm al-Dîn Kubrâ è stato 'Alâ al-Dawlâ al-Simnânî (m. 736/1336) fondatore della branca *Rukniyya* e autore di numerose opere di elevato livello intellettuale nelle quali cercò di ridefinire alcuni aspetti dottrinali del sufismo entro i limiti della stretta ortodossia<sup>14</sup>.

#### LA MAWLAWIYYA

Una confraternita di origini iraniche diffusasi maggiormente in Anatolia e nel mondo arabo è la *Mawlawiyya*, il cui nome è derivato dal grande maestro di Konya *Mevlânâ* Jalâl al-Dîn Rûmî nato a Balkh nel 604/1207. Suo

<sup>13</sup> Su questo argomento vedere, HENRY CORBIN: *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Parigi, 1971, ed inoltre dello stesso autore: *En Islâm Iranien—Aspects spirituels et philosophiques*; tomo III, Parigi 1972.

<sup>14</sup> J.ELIAS, *The Throne carrier of God—The life and Thought of Alâ ad-Dawla as-Semnanî*. State University of N.Y. press, Albany 1995.

padre Bahâ' al-Dîn Walad (m. 628/1231) era un Sûfî e un dotto rinomato che all'annuncio delle invasioni mongole guidò la famiglia verso ovest e si stabilì infine a Konya ospite del sultano selgiuchide di Rûm, Kayqubâd I. In questa stessa città Jalâl al-Dîn esercitò il ruolo di *muftî* e morì nel 672/1273. La sua vita cambiò dopo che ebbe ricevuto gli insegnamenti di Shams al-Dîn Tabrîzî, un misterioso derviscio che gli ispirò i versi di un *Diwân* di poesie in persiano, che furono un preludio al *Mathnavî*, poema spirituale in sei volumi considerato l'*opus maior* del maestro di Konya e popolarmente noto come un secondo Corano<sup>15</sup>. Quest'opera è stata abbondantemente commentata da generazioni di letterati nei centri dell'ordine e nelle 'case del *Mathnavî*', ha lasciato la sua impronta in tutti gli ambienti della cultura ottomana e ha avuto una formidabile risonanza in tutta l'area iraniana e in India.

«È col Vero che si fa il miglior commercio: Egli acquista  
la tua fortuna impura e ti dà in cambio la luce dell'anima.  
Acquista il freddo del corpo mortale e dona  
un regno al di là di qualsiasi immaginazione»<sup>16</sup>.

La confraternita di *Mevlânâ* Jalâl al-Dîn Rûmî fu in realtà strutturata alla morte del santo da suo figlio Sultân Walad (m. 712/1312) e si diffuse nell'impero ottomano nelle élites cittadine, a corte, e in genere negli ambienti maggiormente preparati ad accogliere la letteratura dell'ordine. Alcuni sultani appartennero alla Mevleviyya e dal XVII secolo in poi il *celebi*, il gran maestro della confraternita, ricevette l'incarico di cingere la spada al fianco del nuovo sultano durante la cerimonia d'investitura. Le *tekke* della

<sup>15</sup> Jalâl al-Dîn RÛMÎ, *Selected Poems from the Divâni Shamsi Tabrîz* trad. a cura di R.A.Nicholson, Cambridge 1977 (riedizione).

– *Mathnawî*, trad. a cura di E. de Vitray-Méjérovich e J. Mortazavî, Monaco, 1990.

– *Fîhi mâ-fîhi*, trad. it. a cura di S.Foti, *L'essenza del Reale*, Torino, 1995, e a cura di R.Schenardi, *Il libro delle profondità interiori*, Milano, 1996.

<sup>16</sup> Jalâl al-Dîn RÛMÎ: *Mathnawî* 6, 880-881.

Mevleviyya furono numerose a Istanbul, a Bursa e in tutta l'Anatolia; ve ne furono anche nel resto delle provincie ottomane, nei Balcani e nel mondo arabo. Il centro principale dell'ordine sorse a Konya intorno alla tomba del fondatore e fu sempre diretto dai suoi discendenti; qui venivano nominati gli *shuyûkh* delle altre *tekké* e da qui veniva esercitato il controllo diretto sugli altri centri dell'ordine. La ritualità della Mevleviyya è strettamente legata ai temi letterari del *Mathnavî*, al suono del flauto, che simboleggia la nostalgia degli esseri separati dal mondo divino, e alla danza che riproduce il moto circolare della creazione che ritorna alla sua Origine. Prima di accedere al fondamentale rito della danza (*samâ'*) l'aspirante all'ordine melevi doveva passare un periodo di 1001 giorni di *khidma*, di 'servizio' alla *tekké* durante il quale riceveva l'istruzione, dopodiché veniva vestito col cappello e l'abito dei dervisci, riceveva quindi il *dhikr* e passava un periodo di diciotto giorni in ritiro spirituale (*khalwa*) sotto la direzione del suo maestro. Dopo l'abolizione degli ordini sûffî e la chiusura delle *tekké* dell'ordine avvenuta nel 1925 per ordine del governo laico, la *Mevleviyya* è sopravvissuta ancora per qualche decennio in esilio a Damasco, in Libano e in Bosnia. Attualmente vengono organizzate ancora delle danze della *Tarîqa* da parte di musicisti e intellettuali che cercano di tenere in vita qualche aspetto artistico dell'ordine, ma il contesto sociale e ascetico in cui i dervisci venivano formati è scomparso da molto tempo e la tradizione sembra ormai irrimediabilmente perduta.

#### LA *KHALWATIYYA*

Un'altra *Tarîqa* d'origine iranica che all'interno della società ottomana s'è sviluppata soprattutto a livello popolare è la *Khalwatiyya*; il suo nome deriva da 'Umar al-Khalwatî (m. 800/1397), un santo che apparteneva alla

tradizione malâmatî risalente a Yusuf Hamadânî e che passò gran parte della sua vita in ritiro ascetico (*khalwa*) all'interno di un tronco d'albero. Un secondo importante maestro, ritenuto il vero fondatore dell'ordine, fu Yahyâ al-Shirwânî (m. 867/1463 ca) il quale lasciò alle generazioni successive il *wird al-Sattâr*, il testo di litanie sacre che costituiscono tuttora una caratteristica rituale comune a tutte le branche dell'ordine. Un'altra caratteristica della *Tarîqa* è il ritiro spirituale di quaranta giorni (*khalwa*) che è alla base della formazione dei discepoli e che viene effettuato in base a un rituale ben codificato, sotto lo stretto controllo di un maestro. Dopo l'epoca di al-Shirwânî la *Khalwatiyya* si diffuse dal Caucaso e dall'Azerbaijan verso Ovest e Sud-Ovest, in Turchia, nei Balcani e in Egitto ove ha dato origine a numerose branche dell'ordine, la maggior parte delle quali diffuse in ambiente urbano (*Jamâliyya*, *Sünbüliyya*, *Ahmadiyya*, *Shamsiyya*, *Sinâniyya*, *Misriyya*, *Jarrâhiyya* a Istanbul e in Anatolia). In Egitto la confraternita si diffuse subito dopo la conquista ottomana tra le élites turche raggiungendo anche gli ambienti di al-Azhar; da qui la sua ramificazione proseguì nel XVIII secolo in Hijâz (*Sâwiyya*), in Sudan (*Sammâniyya*<sup>17</sup>), in Indonesia, in Maghreb (*Rahmâniyya*). Sul piano dottrinale la *Khalwatiyya* ha sempre avuto come riferimento gli scritti dello *Shaykh al-Akbar* Muhyî al-Dîn ibn 'Arabî e molti khalwatî hanno commentato e divulgato in vario modo le opere del grande maestro andaluso.

#### LA BEKTASHIYYA

La terza confraternita, la cui diffusione è avvenuta prevalentemente nell'area dell'impero ottomano, è la *Bektashiyya* che fa risalire le proprie origini a Hâjjî Bektâsh (m. 738/1337 ca) uno dei più importanti eredi della

---

<sup>17</sup> Un *khalifa* di quest'ordine fu Muhammad Ahmad (m.1885) il Mahdi del Sudan.

tradizione centroasiatica di Ahmad Yasavî. Tra le confraternite turche essa è senz'altro nota come la più eterodossa sia nel rituale che nelle dottrine; in essa convivono le stravaganze dei dervisci erranti Qalender, tracce di culti presilamici, elementi dottrinali panteistici e mistico-cabalistici d'origine sciita. La *Bektâshiyya* si diffuse tra la popolazione turca e nelle zone islamizzate dei Balcani, soprattutto in Albania; fu la confraternita legata al destino dei Giannizzeri: fu infatti abolita nel 1826 dal sultano Mahmûd II al momento della distruzione del famoso ordine militare. Dopo la laicizzazione dello stato la *Bektâshiyya* è pressoché scomparsa dalla Turchia, c'è però in atto una rinascita di questo movimento in Albania, dove l'ordine è parzialmente sopravvissuto alla repubblica popolare.

#### LA *NAQSHBANDIYYA*

Sebbene la *Naqshbandiyya* deve il suo nome a *Khwâja* Bahâ' al-Dîn Naqshband (m. 791/1389), essa è la continuazione di una tradizione centroasiatica vecchia di due secoli conosciuta con il nome di *Tarîqa-yi Khwâja-ghân*: “la Via dei Maestri” il cui iniziatore fu *khwâja* Yûsuf Hamadânî. Una delle speciali caratteristiche di questa via è il discendere da Abû Bakr invece che da ‘Alî Ibn Abî Tâlib, com'è per la maggioranza delle confraternite di cui s'è parlato finora; l'altra è l'accento sulla pratica del *dhikr khâfî*, l'“orazione silenziosa” eseguita in solitudine. Fu uno di quegli antichi maestri, ‘Abd al-Khâliq al-Ghujdawânî (m. 617/1220) a stabilire le prime otto regole dell'ordine. Un secolo dopo *Khwâja* Naqshband aggiunse a queste otto altre tre regole definendo per intero il metodo della confraternita. La *Naqshbandiyya* si diffuse in un ambiente urbano di lingua persiana, nelle città della Transoxiana e del Khorâsân; uno dei maestri di *Khwâja* Naqshband fu Amîr Kulâl che fu anche maestro spirituale di Tamerlano. Il

mausoleo di *Khawāja* Naqshband si trova in un paesino nei dintorni di Bukhara e dopo il crollo dell'URSS è tornato ad essere una delle mete di pellegrinaggio più importanti dell'Asia Centrale. Il sodalizio tra gli eredi di Tamerlano e i maestri naqshbandi continuò per diverso tempo: *Khawāja* 'Ubaydullah Ahrâr (m.895/1490), la seconda grande figura dell'ordine dopo *Khawāja* Naqshband, diventò il sovrano virtuale dello stato timuride orientale. In seguito, le conquiste safavidi e l'affermarsi dello sciismo in Persia ridussero la diffusione della *Naqshbandiyya* nei territori caduti sotto il dominio della dinastia e la confraternita trovò altre vie di sviluppo. Uno degli inviati di *Khawāja* 'Ubaydullah Ahrâr, Makhdûm-i A'zam, portò la *Naqshbandiyya* tra le popolazioni kazake e mongole; un altro, *Khawāja* Bâqîbi-Llâh si stabilì a Delhi dove la confraternita ricevette nuovo vigore ad opera del suo discepolo prediletto, Shâh Ahmad Sirhindî<sup>18</sup> (m. 1034/1624). La sua opera fondamentale, le *Maktûbât*, il primo importante testo dottrinale dell'ordine, fu in seguito tradotta in tutte le lingue del mondo musulmano. Verso la seconda metà del diciottesimo secolo Khâlid al-Baghdâdî al-Shahrazûri (m. 1827), Sûfî di origine curda, giunse a Delhi e ricevette per un anno gli insegnamenti dalla massima autorità naqshbandî dell'epoca: *Shâh* Ghulâm 'Alî (m.1240/1824) discendente di Sirhindî<sup>19</sup>. Tornando in Occidente *mawlânâ* Khâlid nominò numerosi *khulafâ* e diffuse la *Naqshbandiyya-Khâliidiyya* in Irâq, Kurdistan, Siria, e Turchia; da qui la confraternita si diffuse nel resto del mondo ottomano, nel Caucaso, nell'Hijâz, in Egitto e nei Balcani, so-

<sup>18</sup> Y.FRIEDMANN, *Shaykh Ahmad Sirhindî, An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971.

– M.'A.H. ANSARI, *Sufism and Shari'a. A Study of Shaykh Ahmad Sir-hindi's Effort to Reform Sufism*, Leicester, 1986.

–A.VENTURA, *Profezia e Santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindî*, Cagliari, 1991.

Sulla Naqshbandiyya in India cfr. A. BUEHLER, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Univ. of Sud Carolina, 1998.

<sup>19</sup> A.HOURANI, «Shaykh Khâlid and the Naqshbandî Order», in: M.Stern, A.Hourani e V.Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition Tradition*, Oxford, 1972.

prattutto negli ambienti intellettuali e tra gli *'ulamâ*'. L'agire in conformità alla legge religiosa e la *Sunna* è tra i punti fermi dei naqshbandi; Shâh Ahmad Sirhindî scriveva nelle sue *Maktûbât* che la *Tarîqa*, la *Via mystica*, doveva essere la serva della *Sharî'a*, la Legge muhammadiana. Diretta conseguenza di ciò è stata l'estrema sobrietà e il carattere rigoroso dell'ordine; Sirhindî stesso adoperò le sue energie per contestare le forme sincretistiche di culto e le tendenze sciite alla corte dell'imperatore moghul Shâh Jahân, con la ferma intenzione di ristabilire l'ortodossia sunnita. L'opera e l'azione di Sirhindî hanno avuto un ruolo importante all'interno del sufismo ed in generale nella cultura islamica moderna; egli è stato soprannominato, e non solo dai naqshbandî, *al-Mujaddid*, "il rinnovatore" e la confraternita assunse dopo di lui il nome di *Naqshbandiyya-Mujaddidiyya*. La *Mujaddidiyya* e la *Khalidiyya* sono le due principali branche della confraternita che radunano attualmente milioni di aderenti soprattutto nel mondo islamico orientale.

#### LA CISHTIYYA

Prima ancora che la *Naqshbandiyya-Mujaddidiyya* si diffondesse nel nord dell'India un'altra importante confraternita s'era affermata e aveva contribuito attivamente all'islamizzazione del paese già dal XIII secolo: la *Tarîqa Cishtiyya* che è tuttora tra le più estese e gremite confraternite indiane. Nata e sviluppatasi entro i confini del subcontinente, riscosse fedeltà e attaccamento dai sultani di Delhi e dagli imperatori moghûl. Fu fondata da Mu'în al-Dîn Hasan Cishtî, originario del Sijistân e morto ad Ajmer nel 632/1235; ancor oggi la sua tomba è celebre per la bellezza delle forme architettoniche e per l'affollatissimo pellegrinaggio annuale. Il carisma speciale di Mu'în al-Dîn Cishtî e dei suoi discendenti attrasse folti gruppi di devoti dall'Induismo e intorno alle varie *khânqâh* dell'ordine nacquero quartieri e

città intere. Uno dei luoghi maggiormente venerati a Delhi è il mausoleo di Qutb al-Dîn Bakhtiyâr Kâkî, che arrivò in India assieme a Mu'în al-Dîn Cishtî; morì mentre si trovava in uno stato estatico. Il suo successore fu Farîd al-Dîn Ganj-i Shakar, ‘tesoro di zucchero’, il quale lasciò la capitale e si stabilì a Pakpatân, in Panjâb; divenne famoso per l’ascesi estrema e per i suoi miracoli; si dice che trasformò in zucchero i ciottoli di una strada. Morì nel 663/1265 e anche il suo mausoleo è divenuto un importante centro spirituale dell’India del nord. Uno dei suoi successori fu Nizâm al-Dîn, il patrono di Delhi popolarmente noto come *Awliyâ*, “i santi”, e *Mahbûb-i Ilâhî*, “l’amato da Dio”; fu teologo e studioso degli *‘Awârif al-ma‘ârif* di Suhrawardî e uno stretto osservante della *Sunna* profetica. Morì nel 725/1325 e il suo mausoleo è costantemente gremito di pellegrini e mendicanti che vivono della misericordia della *tarîqa*. Accanto alla tomba di Nizâm al-Dîn riposa anche il suo amico più caro, Amîr Khosraw, il poeta più celebre degli albori dell’India musulmana che compose poemi lirici ed epici in persiano e che fu anche l’iniziatore della tradizione musicale indo-musulmana. Ancora oggi nei cortili delle *khanqâh* della *Cishtiyya* si svolgono concerti in onore del poeta e dei santi dell’ordine.

#### LA SHATTÂRIYYA

Infine, un’altra delle confraternite che si è affermata in India durante il periodo moghûl è la *Shattâriyya*, delle cui origini si sa ben poco, ma si suppone che provenga dalla tradizione *malâmâtî*. Il santo fondatore ‘Abdallâh Shattârî (m.890/1485), originario di Bukhara, fu allevato in seno alla Suhrawardiyya. Un altro personaggio di rilievo fu Muhammad Ghawth Gwaliorî (m. 970/1563) quarto successore del fondatore a cui si deve il pieno sviluppo dell’ordine. Egli fu un alleato dell’imperatore Babûr (m. 1530) e di

suo figlio Humayûn (m.1555); fu l'autore di un importante testo esoterico chiamato *Jawâhir-i khams* e degli *Awrâd-i ghawthiyya* che raccolgono le litanie sacre dell'ordine; gli viene attribuita anche la traduzione in persiano di un trattato di Yoga, nota con il nome di *Bahr al-hayât*. Anche se la *Shattâriyya* scomparve dall'India nel XVIII secolo, essa ha continuato a giocare un ruolo importante altrove; le opere di Muhammad Ghawth Gwaliorî furono popolari nelle città sante d'Arabia e la linea spirituale continuò grazie a importanti personaggi medinesi come Ahmad al-Shinnawî (m. 1028/1619) e Ahmad al-Qushâshî (m. 991/1583) entrambi intimamente legati alla diffusione del pensiero di Shaykh Muhyiddîn Ibn 'Arabî. Dall'Arabia la confraternita rimbalzò di nuovo in oriente, in India e in Indonesia; Shâh Wâlî Al-lâh al-Dihlawî (m. 1176/1762) il riformatore, uno dei grandi naqshbandî indiani, fu infatti iniziato anche alla *Shattâriyya* a Medina dal nipote di al-Qushâshî.

## LA VIA MUHAMMADIANA

PAOLO URIZZI

### Il “rinnovamento”

Il *tajdid* o “rinnovamento” è il termine con cui si è soliti identificare l’ultima fase di sviluppo del sufismo, quella che vede la comparsa, tra i secoli XII e XIII dell’ègira (XVIII–XIX d.C.), delle *Turuq* sorte, *ex-novo* o quali ramificazioni di ordini preesistenti. A tale proposito si è parlato anche di “neo-sufismo”, ma studi recenti hanno mosso delle critiche a questa concezione<sup>1</sup>; tale espressione, infatti, farebbe pensare più ad una “riforma”, il che non è il caso per questi Ordini, che non ad un rinnovamento nel vero senso del termine. Più complesso sembra invece essere il quadro in cui esso va a collocarsi. J. Fletcher<sup>2</sup> l’identifica con la “terza ondata” di espansione islamica – dopo quella militare e quella della sua penetrazione pacifica ad opera della presenza missionaria dei maestri Sûfi –, fase segnata dalla volontà di un ritorno alle origini che gli studiosi hanno interpretato come una risposta alla minaccia rappresentata, dopo il crollo dei grandi imperi islamici, dall’espansione colonialista europea.

In realtà il grande fermento che agiterà l’Islam a partire dalla fine del XII secolo, da un lato con il movimento fondamentalista e anti-sufi di Muham-

---

<sup>1</sup> Cfr. M.GABORIEAU e N.GRANDIN: «Le renouveau confrérique (fin XVIII<sup>e</sup> siècle–XIX<sup>e</sup> siècle)», in A.POPOVIC e G.VEINSTEIN: *Les Voies d’Allah*, Parigi, 1996, pp. 68-83.

<sup>2</sup> Cfr. J.FLETCHER, «Les “voies” (*turuq*) soufies en Chine», in *Les Ordres mystiques dans l’Islam*, a cura di A. Popovic e G. Veinstein, Parigi, 1986, pp. 13-19.

mad ibn ‘Abd al-Wahhâb (m. 1201/1787) e dall’altro con gli Ordini spirituali legati al *tajdîd*, ha avuto inizio già prima della minaccia europea, e le sue ragioni sono più interne che esterne all’Islam, dovute proprio al declino, al lassismo religioso e alla corruzione dei costumi introdotta dalle corti ottomane, safavide e mogul verso la fine della loro esistenza. Tuttavia, per quanto fondata sul piano storico e socio-antropologico, una tale interpretazione appare corretta soprattutto a partire da un certo periodo, ma non basta a render giustizia alle motivazioni prettamente spirituali che sono alla base di alcuni cambiamenti verificatisi in seno al *Tasawwuf* già a partire dal secolo X/XVI.

Innanzitutto è fondamentale ricordare che tutte queste *Turuq* si sono più o meno apertamente presentate col nome di *Tarîqa Muhammadiyya*<sup>3</sup> e, fatto sorprendente, che la nascita di questa *Tarîqa* avviene sia ad Oriente che ad Occidente del mondo islamico senza alcun legame apparente tra i diversi movimenti spirituali che ne sono all’origine. Ciò che tale nome vuol designare è, con ogni evidenza, più una questione di metodo o, se vogliamo, di “orientazione spirituale”, che non una *nisba* (“filiazione” iniziatica) in senso proprio, ossia quella che ricollega ogni *Tarîqa* al suo maestro fondatore e da cui ciascuna trae il suo nome specifico. Ciò che questa *Tarîqa Muhammadiyya* vuol insegnare non è solo una più scrupolosa osservanza della Legge sacra (*sharî‘a*) – cosa peraltro da sempre ingiunta in tutte le forme ortodosse del sufismo – quanto un’interpretazione della Via nei termini della spiritualità caratteristica del Profeta e dei suoi Compagni, ossia secondo quella santità che si è in precedenza definita come propriamente “muhammadiana” (*walâya muhammadiyya*)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> E questo indipendentemente dal nome specifico con cui ciascuna di queste è stata trasmessa ai posteri.

<sup>4</sup> Vedere *supra*, cap. 9.

Il modello proposto nella *Tarîqa Muhammadiyya* è quello di una Via “mediana” tra gli estremi dell’ascesi contemplativa e della vita attiva. Nel libro *al-Tarîqa Muhammadiyya* di Muhammad Effendi al-Birkilî<sup>5</sup> questo modello è ben sintetizzato dal noto *hadîth* riportato da Anas: «Un gruppo di tre uomini vennero dalle mogli del Profeta a chiedere loro in che modo quest’ultimo adorava Dio; informati al riguardo considerarono il loro culto insufficiente ed esclamarono: “Dove siamo noi in rapporto al Profeta, le cui mancanze passate e future sono state perdonate!” Uno di loro disse: “Io (d’ora in poi) pregherò sempre per tutta la notte”. Un altro disse: “Ed io digiunerò sempre senza rompere il digiuno”. Il terzo disse: “Io mi terrò lontano dalle donne e mai mi sposerò”. Il Profeta (saputo del loro proposito) andò da loro e chiese: “Siete voi quelli che hanno detto questo e quest’altro? Per Dio, io sono più sottomesso a Dio di voi e più timorato, nondimeno digiuno e rompo il digiuno, prego (la notte) e dormo, e mi sposo con delle donne. Chi non segue dunque la mia *sunna* non è dei miei”»<sup>6</sup>.

Nello stesso libro viene anche riportato un episodio in cui Salmân al-Fârisî andò a rendere visita ad Abû Dardâ’ che, tra i Compagni del Profeta, era uno dei più ascetici. Quando gli fu presentato del cibo Abû Dardâ’ disse: «Mangia pure, io sto digiunando». «Non toccherò cibo se tu stesso non mangi», rispose Salmân, e Abû Dardâ’ mangiò. Giunta la notte Abû Dardâ’ si alzò per pregare, ma Salmân gli disse: «Dormi!» e Abû Dardâ’ dormì. Quando infine arrivò l’ultima parte della notte, allora Salmân gli disse: «Alzati adesso!», ed entrambi si alzarono e pregarono. (Quando ebbero termi-

---

<sup>5</sup> Cfr. il Commento di ‘Abd al-Ghanî AL-NÂBULUSÎ, *Al-Hadîqa al-nadiyya*, Istanbul, 1989, pp. 194 ss.

<sup>6</sup> BUKHÂRÎ, *Nikâh*, 1; MUSLIM, *Nikâh*, 5.

nato) Salmân precisò: «La tua anima ha un diritto su di te, come ne ha il tuo Signore, ed anche il tuo ospite e la tua famiglia ne hanno uno. Rispetta quindi il diritto di chiunque ne possenga uno». Quando l'episodio fu riferito al Profeta, questi disse: «Salmân ha detto il vero»<sup>7</sup>.

L'attenzione per la *sunna* e l'attaccamento rivolto alla figura del Profeta comporta delle ripercussioni in ogni ordine di realtà; spesso, per la *Tarîqa Muhammadiyya*, il fine ultimo sembra essere “confinato” più a realizzare la “visione” del Profeta e la prossimità con lui, che non la Prossimità a Dio e l'estinzione in Lui, scopo della Via secondo i testi del sufismo cosiddetto “classico”<sup>8</sup>. La differenza è solo apparente poiché – anche se ciò non viene esposto in modo evidente – in base alla dottrina che fa della realtà metastorica del Profeta, la *Haqîqa Muhammadiyya*, il primo grado creaturale della teofania divina (*al-tajallî al-awwal*) ed il “luogo” della manifestazione dei Suoi Nomi ed Attributi, l'unione con essa è, in realtà, il più alto grado di Prossimità a Dio e la visione della sua essenza il mezzo tramite cui, come in uno specchio, possiamo contemplare il Suo Volto<sup>9</sup>.

#### LA HAQÎQA MUHAMMADIYYA

L'origine di questa nozione si trova nel versetto coranico: «*V'è giunta una Luce da parte di Dio ed un Libro Manifesto*» (Cor 5:15), luce che è stata intesa dalla maggior parte degli esegeti classici come un'allusione al Profeta Muhammad<sup>10</sup>. L'interpretazione è suffragata da una tradizione<sup>11</sup> secon-

<sup>7</sup> Il racconto è tratto da ABU NU'AYM, *Hilyat al-awliyâ'*, Beirut, 1967, I, p. 188 (cfr. anche BUKHÂRÎ, *Tawajjuh*, 15).

<sup>8</sup> È per questo motivo che si è parlato al riguardo di neo-sufismo. Secondo il Trimmingham (op. cit., p. 106), per queste Vie «lo scopo del *dhikr* era l'unione con lo spirito del Profeta, piuttosto che l'unione con Dio, un cambiamento che andava a modificare le basi stesse della vita mistica».

<sup>9</sup> Cfr. P. URIZZI, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabî», *Perennia Verba*, n. 2, 1998, pp. 29-35.

<sup>10</sup> Cfr. Tabarî, VI, 161; Râzî, XI, 194; Baghawî, II, 228; Qurtubî, VI, 118.

do cui, un giorno, il cugino di ‘Alî, Jâbir ibn ‘Abd Allâh, interrogò il Profeta sulla prima cosa che Iddio avesse creato e questi gli rispose: «La prima cosa che Dio ha creato è stata la mia luce (*nûrî*) a partire dalla Sua Luce (*min nûri-Hi*), o Jâbir!». La tradizione prosegue descrivendo come, a partire dalla luce profetica primordiale – chiamata dai Sûfi *al-Nûr al-muhammadi* –, fossero state create poi tutte le cose esistenti, dal Trono divino fino al più umile essere dell’universo. È da questa luce che derivano anche tutti gli spiriti dei Profeti, che ne partecipano a diverso titolo, per essere infine pienamente manifestata nel “Sigillo dei Profeti”, colui la cui “realtà essenziale” (*haqîqa*) ha preceduto nell’esistenza tutte le altre cose. Egli, in quanto *Logos*, è “il Primo” nell’ordine principale (*al-fâtih*, “colui che apre” l’esistenza), è “l’Ultimo” (*al-khâtim*, “colui che chiude” la profezia) nell’ordine temporale, così come Dio stesso è il “Primo” e “l’Ultimo” in senso assoluto; è «colui che era Profeta quando Adamo era ancora tra l’acqua e l’argilla»<sup>12</sup>, e il «Signore dei figli di Adamo nel giorno della resurrezione»<sup>13</sup>, colui a cui è stata donata la «Sintesi delle parole»<sup>14</sup> (*jawâmi‘u-l-kalim*), ossia delle Rivelazioni. In una parola, l’Intermediario supremo tra Dio e le creature.

#### LA SALÂT SUL PROFETA

È logico dunque che nelle diverse forme della *Tarîqa Muhammadiyya* abbia trovato un particolare favore la pratica della “Preghiera sul Profeta” o *Tasliya*, che consiste, per l’essenziale, nell’invocare la discesa su di lui della

<sup>11</sup> Riportata nel *Musannaf* di ‘Abd al-Razzâq al-Sam‘ânî (m. 211/826).

<sup>12</sup> Hadîth spesso citato in questa forma nei testi del sufismo, ma nelle collezioni canoniche troviamo la forma «quando Adamo era tra lo spirito e il corpo» (TIRMIDHÎ, *Manâqib*, 1; IBN HANBAL, *Musnad*, IV, 66, V, 59, 379).

<sup>13</sup> BUKHÂRÎ, *Anbiyâ’*, 3; MUSLIM, *Îmân*, 327, 328.

<sup>14</sup> BUKHÂRÎ, *Jihâd*, 122; *Ta’bîr*, 22; NASÂ’Î, *Jihâd*, 1.

Grazia e della Pace divine<sup>15</sup> conformemente ad una precisa ingiunzione coranica (cfr. *Cor.*, 33:56). I meriti ad essa connessi ne fanno uno degli strumenti per eccellenza dell'avvicinamento a Dio, poiché secondo un insegnamento profetico: «Chi prega su di me una volta, Iddio prega su di lui dieci volte»<sup>16</sup>, e Iddio, come pure i Suoi Angeli, non pregano sui credenti che «per trarli dalle tenebre alla luce» (*Cor.*, 33:42). «Iddio, infatti, è il Patrono di coloro che credono, e li trae dalla tenebra verso la luce. Mentre coloro che non credono hanno per patroni i demoni, che li traggono dalla luce verso le tenebre» (*Cor.*, 2:257)<sup>17</sup>.

La *Tasliya*, infatti, è il mezzo per testimoniare l'amore al Profeta che è, tradizionalmente, l'Amato di Dio (*Habīb Allāh*) per eccellenza, e questo atto, compiuto con sincerità, attira sul credente l'amore di Dio. Essa procura inoltre l'amore dello stesso Profeta e la sua prossimità. Secondo un *hadīth*: «Colui che sarà più vicino a me nel Giorno della Resurrezione sarà colui che avrà maggiormente pregato su di me»<sup>18</sup>. Infine, è soprattutto grazie alla *Tasliya* che si può accedere alla visione del Profeta in sogno e, mediante una pratica intensa si può avere un rapporto particolare con la sua *rūhāniyya* (la "presenza spirituale") finché, nei gradi più elevati di santità, si può giungere ad ottenerne la sua visione in stato di veglia e beneficiare così direttamente del suo insegnamento e della sua guida. Tale fu il caso per diversi santi musulmani lungo il corso della storia, ma tale pratica non arrivò a costituire un "percorso" (*sulūk*) privilegiato ed in qualche modo esclusivo che a partire dal IX/XV sec.. Tra i precorritori di coloro che la scelsero quale

---

<sup>15</sup> Si veda P.URIZZI, «L'Islam: un mondo in preghiera», sul n. 19 di *Sette e Religioni*, pp. 116-123. Sulla relazione tra la *Tasliya* e la *Tarīqa Muhammadiyya* vedere E. GEOFFROY, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, Damasco, 1995, pp. 101-104.

<sup>16</sup> Trasmesso da più fonti (cfr. MUNDHIRĪ, *Al-Targhīb wa-l-tarhīb*, il Cairo, 1970, II, p. 842).

<sup>17</sup> Cfr. anche *Cor.*, 5:16; 14:1; 57:9 e 65:11.

<sup>18</sup> TIRMIDHĪ, *Witr*, 21.

metodo principale della loro Via ricordiamo il caso dell'egiziano Ibrâhîm al-Matbûlî (m. 880/1475) di cui Sha'rânî afferma che il suo unico Shaykh fu l'Inviato di Dio<sup>19</sup>. La *Tarîqa Muhammadiyya* appare quindi come l'espressione più diretta, sul piano iniziatico, dell'"eredità muhammadiana"<sup>20</sup>, un'eredità che fa la sua comparsa al termine del ciclo spirituale di cui è appunto la conclusione. Rimane da comprendere ora quale ne fu veramente la genesi.

## I Precursori

Lo Shaykh Ahmad Zarrûq (m. 899/1493) ha detto: «Ho visto che le porte (della Via verso) Allâh si sono chiuse e non resta aperta se non la porta della *Salât* sul Profeta», una concezione ripresa più tardi anche dallo Shaykh di Sha'rânî, 'Alî al-Khawwâs<sup>21</sup>. È questa "chiusura delle altre porte" a spiegare la nascita della *Tarîqa Muhammadiyya*, e significativa al riguardo rimane una sentenza che sempre Zarrûq ci ha tramandato da parte del suo maestro, lo Shaykh Ahmad ibn 'Uqba al-Hadramî (m. 895/1489): «La formazione iniziatica (*tarbiya*) intesa in senso tecnico è scomparsa e non rimane se non il profitto ottenuto attraverso l'aspirazione spirituale e lo stato iniziatico (*al-himma wa-l-hâl*)», e secondo Abû 'Alî al-Yûsî: «I Maestri della Via sosten-

---

<sup>19</sup> Cfr. *Tabaqât al-kubrâ*, il Cairo, s.d., II, p. 77 ss., e trad. a cura di V. Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, Torino, 1968, p. 259 ss.; tra i santi che ebbero una particolare relazione col Profeta Sha'rânî ricorda anche i casi di al-Dasûqî (m. 676/1277); al-Shâdhilî (m. 656/1258); Abû-l-Mawâhib; al-Hânafî (m. 847/1444), nonché dei suoi maestri, 'Alî al-Khawwâs (m. 945/1538) e Nûr al-Dîn al-Shûnî (m. 944/1537); cfr. *Vite e detti*, pp. 205, 236, 249-251, 272, 359, 363 ss.. Nel *Libro dei doni* (trad. di V. Vacca, Napoli, 1972, p. 156) ricorda anche il caso di Abû-l-'Abbâs al-Mursî (m. 686/1287) che diceva: «Se mi fossero nascosti il Paradiso o il Profeta durante un battito di ciglio, o se per un anno solo non partecipassi al pellegrinaggio, crederei di non far più parte del genere umano».

<sup>20</sup> La nozione di "eredità" (*wirâtha*) si fonda sul *hadîth*: «I Conoscitori sono gli eredi dei Profeti» (BUKHÂRÎ, *ʿIlm*, 10; ABÛ DÂWÛD, *ʿIlm*, 1; IBN MÂJA, *Muqaddima*, 17, ecc.). Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Parigi, 1986, cap. V.

<sup>21</sup> Cfr. *Vite e detti*, cit., p. 359.

gono che la *tarbiya* in senso tecnico si è interrotta da tempo, per cui disapprovano il percorso interiore (*sulûk*) basato su e tramite essa»<sup>22</sup>. Ciò che qui s'intende col termine *tarbiya* "in senso tecnico" è quel tipo di sufismo, formatosi a partire dal III/IX sec., in cui predominano le pratiche di ascesi corporea come la *khalwa* (il "ritiro cellulare"), le molte veglie notturne ed i molti digiuni<sup>23</sup>.

Non sembra dunque fortuito che sia Matbûlî che Zarrûq e Hadramî siano contemporanei. Matbulî, poi, è il maestro di 'Alî al-Khawwâs ma, più di tutti, fu senz'altro l'altro maestro di Sha'rânî, Nûr al-Dîn al-Shûnî, colui che contribuì, istituendo alla grande moschea dell'Azhar al Cairo delle riunioni per recitare la *Salat* sul Profeta, a diffonderne la pratica<sup>24</sup>. Questo avveniva in Egitto, ma radici ancor più lontane ci portano nel Maghreb, dove lo Shaykh Muhammad al-Jazûlî (m. 869/1465), autore di un'importante e diffusissima composizione di preghiere in onore del Profeta<sup>25</sup>, è il santo "muhammadiano" che darà un impulso determinante alla nascita della *Tarîqa Muhammadiyya*. Quest'ultima sembra faccia la sua prima comparsa ad opera di 'Abd Allâh al-Ghazwânî (m. 935/1528-29), discepolo di Jazûlî della seconda generazione<sup>26</sup>. Una cinquantina d'anni dopo la ritroviamo in ambito turco nella già citata opera di al-Birkilî<sup>27</sup> che porta questo nome, opera che, a giudicare dai commenti che le furono dedicati, ebbe un'eco molto ampia in tutte le epoche successive.

---

<sup>22</sup> Citazioni riprese da Idrîs AL-IRÂQÎ, *al-Fayd al-Rabbânî*, ms. privato (Fes, 1993), p. 86.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>24</sup> Cfr. *Vite e detti*, cit., p. 304. Si veda anche E. GEOFFROY, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, cit., p. 103, nota 87.

<sup>25</sup> *Le Dalâ'il al-khayrât*, diverse edizioni.

<sup>26</sup> Cfr. V.J. CORNELL, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, 1998, p. 157.

<sup>27</sup> Autore turco morto nel 981/1537. L'opera venne scritta un anno prima della sua morte.

Ci troviamo alle soglie del XI/XVII secolo, momento epocale che segna l'inizio del secondo millennio dell'ègira (corrispondente all'anno 1591 d.C.) e vede la comparsa sulla scena dello Shaykh Ahmad Sirhindî (971/1564 – 1034/1624), colui che si proclamò ed è conosciuto dai posteri come il “rinnovatore del secondo millennio” (*mujaddid-i alfi-i thâni*)<sup>28</sup>. Sicuramente egli ebbe un ruolo primario sia nella formulazione dottrinale che nell'impulso spirituale che influenzò tutto il successivo corso della *Tarîqa Muhammadiyya*, che appare nei suoi scritti, benché senza nome specifico<sup>29</sup>, come l'asse portante di tutto il suo insegnamento<sup>30</sup>. Questo ruolo epocale è da lui sintetizzato nella dottrina secondo cui – basandosi sulla pluralità dei nomi attribuiti al Profeta –, con l'avvento del “secondo millennio” *Muhammad* (nome terrestre del Profeta, rappresentante appunto l'aspetto della sua funzione profetica) cambiò in *Ahmad* (suo nome celeste)<sup>31</sup>. Utilizzando il simbolismo delle lettere: una ‘m’ (*mîm*) scomparve dal nome Muhammad, quella che si riferisce al suo aspetto umano e corporeo; essa lasciò il posto ad una ‘a’ (*alif*), che sta per “divinità” (*ulûhiyya*)<sup>32</sup>. La ‘m’ che rimaneva si riferiva invece all'aspetto spirituale ed angelico di Muhammad. La *haqîqat-*

<sup>28</sup> Sirhindî fu uno Shaykh Naqshbandî che visse nel sub-continente indiano. Cfr. J.G. TER HAAR, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî as Mystic*, Leida, 1992.

<sup>29</sup> Sirhindî preferisce parlare semplicemente di *wilâyat-i muhammadi*, “santità muhammadiana”.

<sup>30</sup> Anche se rimane un naqshbandî e la sua Via non ruota attorno alla *salât* sul Profeta.

<sup>31</sup> La tradizione riporta anche, tra gli altri, il nome *Mahmûd*, considerato come il nome angelico del Profeta. I tre nomi derivano tutti dalla radice HMD, che contiene l'idea di “lode”.

<sup>32</sup> Entrambe iniziando con la lettera *alif*. Per meglio comprendere il simbolismo in questione bisogna tener presente che nella lingua araba (come nell'ebraico) il corpo della parola è composto dalle consonanti per cui i due nomi del Profeta appaiono rispettivamente come: MHMD e ‘HMD (l'apostrofo sta per *alif* vocalizzato in ‘a’).

*i muhammadi* si trasformava così nella *haqīqat-i ahmadi*<sup>33</sup>, e la funzione profetica lasciava il posto alla perfetta manifestazione della santità “muhammadiana” simboleggiata da *Ahmad*, di cui Sirhindī stesso, in quanto “rinnovatore” (*mujaddid*) del millennio, si considerava il principale promotore nei confronti di tutta la Comunità<sup>34</sup>.

### Le *Turuq* del XII e XIII secolo

Da quanto precede appare ora evidente che l’uso di situare il “rinnovamento” nel XII secolo è del tutto improprio, come lo sono del resto le motivazioni esteriori con cui lo si è giustificato. È però vero che la maggior parte delle *Turuq* che si presentano come espressioni diverse della *Tarīqa Muhammadiyya*, nel senso da noi precedentemente definito, farà la sua comparsa proprio in questo periodo. In questa accezione, la prima ad apparire vedrà i natali proprio sotto l’influenza della *Naqshbandiyya* ad opera di Muhammad Nâsir ‘Andalīb (1697-1758); costui ebbe nel 1734 la visione di Hasan, il nipote del Profeta, che lo iniziava alla *Tarīqa Muhammadiyya* ed il suo primo discepolo fu lo stesso figlio, noto come Khwâja Mîr Dard di Delhi (1721-85). Seguace ad un tempo di Ibn ‘Arabî e di Sirhindī, quest’ultimo combatté contro ogni tipo di innovazione e passò il resto della sua vita a diffondere la dottrina della “sincera forma tradizionale muhammadiana”, un’interpretazione rigorista e shara‘itica dell’Islam, approfondita dalle tecniche mistiche ed ascetiche della *Naqshbandiyya*<sup>35</sup>.

L’onda del rinnovamento pervaderà le quattro *Turuq* principali: *Qâdiriyy-*

---

<sup>33</sup> Rispettivamente la *Haqīqat al-Muhammadiyya* e la *Haqīqat al-Ahmadiyya* della scuola di Ibn ‘Arabî (Farghanî, in *Muntaha-l-madârik*), dove la seconda rappresenta l’aspetto interiore e nascosto della prima.

<sup>34</sup> Cfr. J.G. TER HAAR, *Ibid.*, pp. 147 ss.; vedere anche A. SCHIMMEL, *And Muhammad is His Messenger*, Chapel Hill, 1985, pp. 216-218.

<sup>35</sup> A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, pp. 373-74.

ya, *Shâdhiliyya*, *Naqshbandiyya* e *Khalwatiyya*, con le loro diverse ramificazioni. La risposta al lassismo ed il ritorno all'islam più ortodosso vengono sottolineati col richiamo ad una più approfondita conoscenza del *hadîth* e del *fiqh*. Quasi sempre, tuttavia, si tratta di un *tajdîd* che si opera all'interno delle *Turuq* stesse, senza una rigenerazione che presupponga la consacrazione di una nuova *Tarîqa* nel senso più rigoroso del termine. È il caso, ad esempio, dell'opera che Mustafa ibn Kamâl al-Dîn al-Bakrî al-Siddiqî (1099/1688 – 1162/1749) compirà all'interno della *Khalwatiyya*, con un palese intento di unificare e rafforzare i differenti tronconi svilliti di questa *Tarîqa*. Le diverse ramificazioni indipendenti che nasceranno a loro volta dalla *Khalwatiyya-Bakriyya* alla morte del maestro ad opera dei suoi principali discepoli (Hifnâwî, Sharqâwî e Sammân), non sono altro che il segno della vitalità del nuovo impulso spirituale impartito da questo maestro<sup>36</sup>. Anche se la *Tarîqa Muhammadiyya* non appare qui con evidenza, la sua influenza sotterranea può essere rintracciata sia per l'accento posto sulla pratica della *Salât* sul Profeta<sup>37</sup>, sia attraverso un filone che sembra nascere con 'Abd al-Ghânî al-Nâbulusî (1050/1641 – 1143/1731), uno dei maestri di Mustafâ al-Bakrî ed importante rappresentante della scuola di Ibn 'Arabî, che già abbiamo visto essere stato uno dei commentatori del libro di Birkilî sulla *Tarîqa Muhammadiyya*; e continua con Muhammad al-Sammân (1130/1718 – 1189/1775), noto discepolo di al-Bakrî, che ne trarrà un compendio, il *Mukhtasar al-Tarîqat al-Muhammadiyya*<sup>38</sup>. Al-Sammân è anche autore d'un trattato intitolato: "Le brezze divine sul metodo del percorso

<sup>36</sup> Cfr. J. FLETCHER, op. cit., p. 18, e J.S. Trimmingham, op. cit., p. 77.

<sup>37</sup> Mustafâ al-Bakrî è colui a cui è stata rivelata nel corso di una visione la *Salâtu-l-fâtih* (cfr. P.URIZZI, «L'Islam: un mondo in preghiera», cit., p. 123), che è al centro della pratica della *Tijâniyya*, di cui parleremo più avanti.

<sup>38</sup> C. BROCHKELMAN, *GAL*, II suppl., p. 535.

spirituale della *Tarîqa Muhammadiyya*<sup>39</sup>.

La *Naqshbandiyya* e la *Khalwatiyya* interessano soprattutto le aree del subcontinente indiano, del Medioriente e dell’Africa nordorientale, ma il rinnovamento che in questa stessa epoca investe il Maghreb non è meno significativo e vede la nascita di *Turuq* ancor più marcatamente segnate dallo spirito della *Tarîqa Muhammadiyya*, quali l’*Ahmadiyya-Idrîsiyya* con le sue ramificazioni (*Sanûssiyya* e *Mirghaniyya*) e la *Tijâniyya*. Il caso della *Darqâwiyya*, che prende il nome da Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî (m. 1239/1823), appare invece più come un rinnovamento all’interno della *Shâdhiliyya* (nella linea di Ahmad Zarrûq) e darà nascita a diverse ramificazioni, la più nota della quali, anche in Occidente, è quella della ‘*Alawiyya* fondata da Ahmad al-‘Alawî (1286/1869 – 1353/1934) a Mostaganem, la prima ad avere una *zâwiya* (sede della confraternita) di occidentali in Europa<sup>40</sup>.

Quanto all’*Ahmadiyya-Idrîsiyya*, questa *Tarîqa* prende il nome da Ahmad ibn Idrîs (1173/1760 – 1253/1837), nato in un villaggio vicino a Fes e iniziato alle *Turuq* maghrebine della *Khadiriyya* e della *Nâsiriyya*. Nel 1799 venne ad installarsi alla Mecca dove iniziò il suo insegnamento predicando per un ritorno ad un Islam puritano fondato esclusivamente sul Corano e la Sunna. Per questo lo si è ritenuto influenzato dal wahhabismo ma, contrariamente a quest’ultimo, Ahmad ibn Idrîs non ha mai rigettato il sufismo<sup>41</sup>.

Tra le diverse forme della *Tarîqa Muhammadiyya* un posto a parte deve essere infine riservato alla *Tijâniyya* e al suo fondatore, su cui ci dilungheremo

---

<sup>39</sup> *Al-Nafhât al-ilâhiyya fî kayfiyyat sulûk al-Tarîqat al-Muhammadiyya*, il Cairo, 1326 h.

<sup>40</sup> Cfr. J.S. TRIMINGHAM, op. cit., pp. 110-114. Sullo Shaykh Ahmad al-‘Alawî si veda la monografia di M. LINGS, *Un Saint musulman du vingtième siècle*, Parigi, 1873.

<sup>41</sup> Sulla *Ahmadiyya-Idrîsiyya*, nonché la *Mirghaniyya* e la *Sanûssiyya*, cfr. J.S. TRIMINGHAM, op. cit., pp. 114-121, e N. GRADIN, «Les *turuq* au Soudan, dans la Corne de l’Afrique et en Afrique orientale», in A. Popovic e G. Veinstein, *Les Ordres Mystiques dans l’Islam*, cit., pp. 175-182.

remo in modo che potrà sembrare forse eccessivo, ma senza il quale, a nostro avviso, non è possibile comprendere il posto e la funzione che appaiono essere il loro nella storia della spiritualità islamica.

### **Ahmad al-Tijânî**

Lo Shaykh Abû-l-‘Abbâs Ahmad al-Tijânî (1150/1737 – 1230/1815), discendente del Profeta attraverso Hasan, nasce ad ‘Ayn Mâdî nel deserto algerino. Orfano di entrambe i genitori all’età di sedici anni, nel 1757 si reca a Fes per approfondire la sua cultura religiosa e, entrato in contatto col sufismo, verrà iniziato dai più importanti maestri sûfî del Maghreb della sua epoca. Completati gli studi lascerà Fes per incontrare altri maestri e dedicarsi alle pratiche spirituali in una lenta peregrinazione che lo porterà verso i luoghi santi dell’Islam. Determinante è l’incontro al Cairo con Mahmûd al-Kurdî (1130/1717 – 1195/1780), successore di al-Hifnâwî che lo ricolleghi alla *Khalwatiyya* di Mustafâ al-Bakrî. Al suo ritorno dalla Mecca, dove era arrivato nel 1773, lo Shaykh al-Tijânî viene persuaso dallo Shaykh al-Kurdî a prendere dei discepoli ed a trasmettere loro la *Khalwatiyya*, ed è a questa *Tarîqa* che saranno iniziati i discepoli della prima ora.

Ritornato nella sua terra natale, lo Shaykh deciderà di passare diversi anni in ritiro ad Abû Samghûn, nel deserto algerino, per dedicarsi intensamente alla *Salât* sul Profeta, in particolare alla *Salâtu-l-fâtih*. È qui che egli ottenne lo svelamento supremo e, nel 1196/1782, la visione del Profeta allo stato di veglia che gli annunciò d’essere lui stesso il suo Maestro nella Via (*murabbî*) e colui che avrebbe favorito la sua realizzazione; aggiungendo anche che nulla gli sarebbe pervenuto da parte di Dio se non per suo tramite e sotto la sua guida. «I maestri delle Vie spirituali – gli disse il Profeta – non hanno alcuna influenza su di te. In realtà, sono io il solo tuo intermediario

ed il tuo iniziatore. Abbandona dunque tutto ciò che hai ricevuto nelle altre Vie»<sup>42</sup>. Da questo momento, in cui il Profeta gli trasmette anche i riti (*awrâd*) particolari alla nuova Via, con l'ingiunzione a percorrerla senza isolamento (*khalwa*) e senza starsene lontano dagli uomini (*i'tizâl*), senza coercizione né molte pratiche ascetiche, ha inizio la *Tarîqa Tijâniyya*.<sup>43</sup>

Questo inizio sembrerebbe non far distinguere ancora la *Tijâniyya* dalle altre forme di *Tarîqa Muhammadiyya*, poiché v'era stato già chi, in precedenza, aveva attinto direttamente dal Profeta la sua fonte d'ispirazione, ma lo Shaykh al-Tijânî dovette avere immediatamente coscienza che il suo attingere alla "Realtà Muhammadiana" aveva qualcosa di più diretto: infatti i suoi predecessori non avevano mai abolito la precedente *silsila* che li ricollegava sul piano storico fino al patto col Profeta, cosa che invece egli farà fin dalla prima visione di Muhammad allo stato di veglia<sup>44</sup>. Per lo Shaykh il solo fondatore della *Tarîqa* ed anche il suo vero Maestro non era altri, in realtà, che il Profeta Muhammad, di cui egli si riteneva il *Khalîfa*, il "luogotenente". Una luogotenenza che si rivolge in modo immediato ai membri della *Tarîqa*, ma che lo Shaykh al-Tijânî affermerà porre sotto la sua giurisdizione tutti i maestri spirituali; ha detto infatti: «Tutti i Maestri ricevono da me, dall'epoca dei Compagni sino a che sarà soffiato nella Tromba»<sup>45</sup>; ed anche: «Il mio spirito e quello del Profeta sono così – e avvicinò due dita

---

<sup>42</sup> 'Alî HARÂZIM, *Jawâhir al-ma'ânî*, ed. 1383 h. (rist. Beirut, s.d.), I, p. 51. È per questo che lo Shaykh abbandonerà anche la precedente *silsila* ("catena" iniziatica) *khalwatî*.

<sup>43</sup> Lo Shaykh rimarrà nel deserto per molti anni ancora, finché non lo lascerà definitivamente nel 1213/1798 per trasferirsi a Fes, dove dimorerà fino alla morte.

<sup>44</sup> Anche se il già citato al-Matbûlî, a proposito del ricevere comunicazioni dal Profeta senza intermediari, ebbe a dire: «Siamo cinque in tutto il mondo che lo hanno avuto per unico maestro: questo buono a nulla (=io), Abû Madyan, 'Abd al-Rahîm al-Qûnâwî, Abû Sa'ûd ibn Abî al-'Ashâ'ir e Abû al-Hasan al-Shâdhîlî», e Sha'rânî dichiarava non esservi tra lui ed il Profeta che due soli intermediari, al-Khawwâs e al-Matbûlî (cfr. *Il libro dei doni*, cit., p. 26). In nessuno di questi casi, comunque, erano mai state abolite le *silsile* precedentemente ricevute.

<sup>45</sup> Muhammad al-Tayyib AL-SUFYÂNÎ, *Al-Ifâdat al-Ahmadiyya*, col commento di Muhammad al-Hâfîz al-Tijânî, il Cairo, 1971, p. 100.

della mano –; il suo spirito dà l’influenza spirituale agli spiriti dei Profeti e degli Inviati ed il mio spirito dà l’influenza spirituale agli spiriti dei Poli e dei Conoscitori»<sup>46</sup>. Questa affermazione si sposa con quella che vede nella sua Via l’espressione finale e più completa della *Tarîqa Muhammadiyya*, poiché la *Tijâniyya*, come ha detto Tierno Bokar, occupa tra le altre *Turuq* lo stesso posto che l’Islam occupa tra le altre religioni, e conferisce allo Shaykh Tijânî tra i santi una posizione analoga a quella del Profeta tra gli altri profeti<sup>47</sup>. È per questo motivo che il nome vero della *Tarîqa Tijâniyya* (che indica solo la sua *nisba* iniziatica) è quello di *Ahmadiyya Muhammadiyya Ibrâhîmiyya Hanîfiyya*, nome che racchiude in sé le qualità specifiche di tutte le tappe fondamentali del percorso della Tradizione nella storia sacra, dall’epoca di Adamo (a cui allude la *Hanîfiyya*)<sup>48</sup> fino alla manifestazione perfetta della santità muhammadiana nella persona del “Sigillo dei santi”, di cui lo Shaykh Tijânî ha reclamato la funzione dopo esserne stato investito – sempre allo stato di veglia – dal Profeta<sup>49</sup>.

#### IL SIGILLO MUHAMMADIANO

La visione islamica della storia ha il suo fulcro, come si è visto, nella nozione del “Sigillo”. L’uomo è considerato innanzitutto per la sua natura “teomorfica” di *khalîfa* o “Vicario” di Dio nella creazione. La perfezione spirituale consiste nella realizzazione, al più alto grado, di questa *khalîfa* (“luogotenenza”) che, come già si è detto, spetta al Profeta per la natura conclusiva e totalizzante del suo messaggio. Se questo vale nel campo della profe-

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 132 e 135.

<sup>47</sup> Amadu HAMPATÈ BÂ, *Il Saggio di Bandiagara*, Milano, 1986, pp. 212-213.

<sup>48</sup> La Religione adamica primordiale (*al-dîn al-hanîf*), quella di Abramo (*millat Ibrâhîm*), che era il primo dei Musulmani (ossia “sottomessi”, *awwal al-muslimûn*) e l’Islam muhammadiano sono anche sintetizzate nelle trasformazioni storiche e metastoriche della Ka’ba, «il primo Tempio che sia stato posto per gli uomini» (*Cor.*, 3:96).

<sup>49</sup> Cfr. Al-‘Arabî ibn AL-SÂ’IH, *Bughyat al-mustafîd*, il Cairo, 1959, pp. 193-194.

zia, nella logica dell'analogia, esso vale anche in quello della santità. Quando la spiritualità islamica fu giunta al pieno sviluppo delle sue potenzialità, il tempo si rese maturo anche per la comparsa del suo "Sigillo", ossia quello muhammadiano. Un santo qâdirî di poco anteriore allo Shaykh al-Tijânî, lo Shaykh Mukhtâr al-Kuntî, nel libro *al-Tarâ'if*<sup>50</sup> scrive: «Il nostro secolo (il XII dell'ègira) assomiglia alla epoca del Profeta per tre aspetti: il primo è che vi è presente il Sigillo dei santi allo stesso modo che all'epoca del Profeta era presente il Sigillo dei Profeti; il secondo è che coloro che seguono questo Santo, che è il *Mujaddid* (il "rinnovatore" della sua epoca) ed il Sigillo, esortano le genti al bene e alla rettitudine proibendo il male, allo stesso modo dei Compagni di quell'epoca..., infine, è che quest'epoca è migliore di tutte quelle che l'hanno preceduta, fatta eccezione per i (primi) tre secoli (dell'ègira)...».

Nessuno, in tale epoca, al di fuori dello Shaykh al-Tijânî, ha rivendicato per se stesso questo grado, anzi, come si è già accennato al capitolo 9, il suo caso è quello in cui tale funzione è reclamata nel modo più netto, più ancora di quanto non l'abbia fatto Ibn 'Arabî, vista l'ambiguità che si rileva nella sua opera. Significativa, durante gli anni della sua formazione spirituale, la testimonianza premonitrice del suo maestro Mahmûd al-Kurdî, che lo Shaykh al-Tijânî attesta essere stato il Polo della sua epoca. Eccone la descrizione. Quando lo Shaykh giunse al Cairo andò subito a visitare lo Shaykh al-Kurdî che gli chiese: «Cosa ti prefiggi di raggiungere?» «La stazione suprema del Polo (*al-qutbâniyya al-'uzma*)» disse al-Tijânî. «Per te vi è ben più di questo», disse al-Kurdî, ed egli ribatté: «Al di sopra di te?». «Sì», rispose<sup>51</sup>. E questa frase non può essere se non un'allusione alla sta-

<sup>50</sup> BG di Rabât, ms. 2294, pp. 423-424, citato anche da Hâjj 'UMAR AL-FÛTÎ, *Rimâh* (in margine ai *Jawâhir al-ma'ânî*), cap. XXXVI.

<sup>51</sup> *Bughyat al-mustafîd*, cit., p. 164.

zione del “Sigillo”, dal momento che, al di fuori di questa, nessun'altra è superiore a quella del Polo.

Ciò avveniva nel 1187/1773, durante il suo primo passaggio per il Cairo; ancora 31 anni lo separavano dal raggiungimento di questa stazione, alla quale lo Shaykh pervenne nel mese di Safar del 1218 e, come già s'è detto, essa gli venne annunciata anche questa volta dal Profeta allo stato di veglia. È con molta probabilità nello stesso anno che egli proclamerà la sua frase famosa: «Questi miei due piedi sono sul collo di ogni santo di Dio, dall'epoca di Adamo a quando verrà soffiato nella Tromba (del Giudizio)»<sup>52</sup>. La sua eccezionalità è data dal fatto che essa riprende quella che sette secoli prima aveva pronunciato lo Shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî<sup>53</sup>, frase che fece parlare gli spirituali delle generazioni successive per lungo tempo e che all'epoca, ci viene raccontato, portò tutti i santi suoi contemporanei a testimoniargli la loro subordinazione. Come si doveva considerare allora un'analogia affermazione da parte dello Shaykh al-Tijânî?

Simili proclami di superiorità o di eccezionalità del proprio stato spirituale sono frequenti tra i Sûfî, ma non lasciano perplesso chi conosce le modalità di certi stati spirituali, poiché può sempre avvenire che qualche iniziato pervenga a contemplare delle realtà trascendenti in uno stato di estinzione (*fanâ'*) della sua individualità e che in uno stato di “ebrezza estatica” (*sukr*) affermi in prima persona, parlando con la lingua dello stato, d'essere il detentore delle realtà da lui contemplate. È il fenomeno, relativamente frequente, del *shath*, la “locuzione teopatica” o “estatica”. Quando allo Shaykh fu ordinato di pronunciarla<sup>54</sup> era palese che, se non diversamente specifica-

---

<sup>52</sup> *Al-Ifâdat al-Ahmadiyya*, cit., p. 130.

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, inizio cap. 7.

<sup>54</sup> Già altri maestri avevano rilevato che simili proclami non possono essere fatti che per un “Ordine divino” (*amr rabbânî*), e mai per una decisione individuale.

to, si sarebbe potuto facilmente interpretare che si trattava di un caso di *shath*. Affinché nessun dubbio fosse lasciato ai posteri, lo Shaykh volle che ad esserne testimone ci fosse uno dei suoi compagni d'elezione, lo sharîf sîdî Muhammad al-Ghâlî, poiché il loro rapporto era molto confidenziale e al-Ghâlî, benché rispettoso, non aveva ritegno a porgli delle domande. Mandato a chiamare, quando gli fu davanti lo Shaykh pronunciò la frase in questione. Il sospetto che si trattasse di una "locuzione estatica" fu il primo pensiero che corse nella mente di al-Ghâlî che chiese: «Sîdî, sei in uno stato di "sobrietà" (*sahw*) e di "permanenza" (*baqâ*), oppure di "ebbrezza estatica" (*sukr*) e di "estinzione" (*fanâ*)?» Lo Shaykh gli rispose: «No, per grazia e favore divino sono in uno stato di sobrietà e di permanenza e perfettamente lucido con l'intelletto». Muhammad al-Ghâlî gli disse: «E che cosa dici dell'affermazione di Sîdî 'Abd al-Qâdir (al-Jîlânî): "Il mio piede è sul collo di ogni santo di Dio"?» Rispose: «Ha detto il vero, ma si riferiva alle genti della sua epoca, mentre io dico: questi miei due piedi sono sul collo di ogni santo di Dio dall'epoca di Adamo fino a che verrà soffiato nella Tromba». Muhammad al-Ghâlî ribattè: Sîdî, che cosa dirai se qualcuno affermerà la stessa cosa dopo di te?». Lo Shaykh rispose: «Nessuno l'affermereà dopo di me». E Muhammad al-Ghâlî: «Sîdî, così poni dei limiti alla capacità di Dio; pensi che Dio non possa dare l'illuminazione ad un Suo santo e donargli in effusioni, svelamenti, favori, stazioni, conoscenze, segreti, rivelazioni e stati, più di quanto abbia dato a te?» «Può certamente, ed anche più di questo, ma non lo farà perché non vuole. Non può forse inviare alle creature un altro profeta e messaggero e dargli più di quanto abbia dato a Muhammad?» Al-Ghâlî rispose: «Certo, ma non lo farà perché non vuole dalla preternità» E lo Shaykh concluse: «Il mio caso è come il suo: Egli non vuole

dalla pre-eternità, e ciò non è incluso nella Sua scienza»<sup>55</sup>.

## Conclusione

Il percorso che abbiamo tracciato ci mostra una visione della storia sacra che ha il suo fulcro nella nozione di “Sigillo” e la cui chiave interpretativa ci è fornita dal rapporto dialettico tra santità e profezia<sup>56</sup>. La profezia legiferante è funzionale alla Rivelazione (*tanzîl*) e comunica all’umanità decaduta l’eterna Norma divina<sup>57</sup> propria della Natura primordiale secondo cui Dio ha esistenziato gli uomini<sup>58</sup> e di cui l’Islam si propone come la piena espressione finale<sup>59</sup>. Dal momento della perdita del Centro, l’uomo, creato «*nella migliore delle forme*», è costantemente in cerca di questo Centro e qui, *ante-litteram*, nasce il sufismo il cui fine è la *walâya*, la santità intesa come “prossimità a Dio” e ritorno al Centro.

Dalla adamica *Hanîfiyya*, “la Religione pura e non associazionista”, di cui Abramo (*sayyidinâ Ibrâhîm*) è il più diretto continuatore, alla sintesi finale muhammadiana: un percorso che riassume in sé quello di tutti i profeti anteriori per convergere infine verso la sintesi ahmadiana della santità.

---

<sup>55</sup> Muhammad AL-TASFÂWÎ, *Al-Fath al-rabbânî*, il Cairo, s.d., p. 16, e Ahmad SUKAYRIJ, *Kashf al-hijâb*, Beirut, 1988, p. 264. Amplieremo in altra sede, come già annunciato nel cap. 10, i dati relativi a questa funzione.

<sup>56</sup> Secondo la formulazione definitiva dataci da Ibn ‘Arabî, cfr. *supra* cap. 9.

<sup>57</sup> Il *Dîn al-qayyim* di *Cor.*, 12:40; 30:30 e 42, ecc.

<sup>58</sup> Fondamentale il versetto: «*Volgi il tuo volto alla Religione da puro monotesita (hanîfan), la natura di Dio (fitrat Allâh) secondo cui Egli ha connaturato gli uomini. Non v’è cambiamento nella creazione di Dio: ecco la Religione immutabile (al-dîn al-qayyim), ma la maggior parte degli uomini non lo sa*» (*Cor.*, 30:30), che riunisce tutti le nozioni attinenti alla Tradizione primordiale.

<sup>59</sup> Ha detto infatti il Profeta: «L’Islam è la religione della Natura primordiale» (*al-islâm dînu-l-fitra*).

## *INDICE*

Prefazione	3
1. Il Corano e la Sunna (D.Giordani)	6
2. La Via ed il metodo (D.Giordani)	15
3. Il periodo formativo (D.Giordani)	28
4. La scuola di Baghdâd (S.Foti)	38
5. Khorâsân e corrente <i>Malâmati</i> (P.Urizzi)	57
6. Risposta all'exoterismo e riconciliazione (H.Boutaleb)	69
7. La nascita delle Confraternite (H.Boutaleb)	87
8. <i>Mystica</i> d'Amore (S.Foti)	100
9. La Gnosi muhammadiana (P.Urizzi)	115
10. Le Vie del Cielo (D.Giordani)	133
11. La Via muhammadiana (P.Urizzi)	151