

Angelo Scarabel

Il Sufismo

Storia e dottrina



Carocci editore

1^a edizione, gennaio 2007
© copyright 2007 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel gennaio 2007
per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-3842-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

1.	Origini e significato	9
	Cosa significa Sufismo	9
	Sufismo e mistica	13
	«Prima la cosa e dopo il nome»	15
	Teorie e discussioni	21
2.	L'organizzazione del Sufismo	25
	I primi <i>ṣūfī</i>	25
	Il Sufismo nel periodo formativo dell'Islām (secoli II-IV/VIII-X)	32
	La catena dei maestri (<i>silsila</i>)	55
	L'età delle confraternite	66
	Il rinnovamento dei secoli XVIII e XIX	107
3.	La dottrina	133
	Lo scopo del Sufismo	133
	Individualità e personalità	135
	Maestro e discepolo	139
	I riti esoterici	147
	Le tappe lungo la Via	156
	La santità (<i>walāya</i>)	162
	<i>Waḥdat al-wujūd</i> e <i>waḥdat aš-šubūd</i>	168

4.	Il Sufismo nella società e nella cultura islamica	171
	Il Sufismo nella società islamica	171
	Il Sufismo nella cultura islamica	181
	Notes	195
	Glossario	201
	Bibliografia	215
	Indice analitico	223

Origini e significato

Cosa significa Sufismo

Sufismo è parola italiana che indica un complesso di dottrine, pratiche e comportamenti specifici di un aspetto della religione islamica che si assimila d'abitudine alla *mistica*. Deriva dall'arabo *ṣūfī*, che indica chi si riconosce in questo complesso di dottrine e pratiche, col-l'aggiunta del suffisso *-ismo*, col quale si designa un sistema di idee, dottrine o altro. La parola araba che meglio corrisponde a questo concetto è *taṣāwwuf*, il cui senso è però più vasto di quello che noi diamo a *Sufismo*, diventato un termine tecnico riferito specificatamente all'Islām. Badando più ai contenuti che a una traduzione filologicamente esatta, del resto forse impossibile, potremmo dire che *taṣāwwuf* significa *esoterismo*, qualunque esoterismo. Si dovrebbe quindi, per precisione, parlare di *esoterismo islamico*, che corrisponderebbe esattamente all'espressione che in arabo si usa a questo proposito, e cioè *at-taṣāwwuf al-islāmī*. Tuttavia, poiché il termine *Sufismo* è ormai affermato nell'uso con il significato che abbiamo detto, lo useremo con questo senso, senza però sottovalutare le differenze di senso tra la parola derivata italiana e l'originale arabo, al fine di evitare equivoci ed errori di interpretazione.

Tra le religioni monoteiste sorte nel Vicino Oriente su quello che si conviene riconoscere il comune solco abramitico, l'Islām è certamente quella che appare all'opinione pubblica come la meno spirituale; anche in seguito agli avvenimenti degli ultimi anni, e alle interpretazioni spesso affrettate che ne sono state offerte, la religione fondata da Muḥammad agli inizi del VII secolo della nostra era sembra preoccuparsi esclusivamente di problemi che si considerano abitualmente estranei all'ambito religioso. In realtà questa identità tra Stato e Chiesa di cui si parla spesso è piuttosto una continuità tra i due aspetti, interiore ed esteriore, dell'esistenza del musulmano; aspetti

che non riguardano tanto lo Stato, ma piuttosto la comunità di coloro che condividono la stessa fede, e non possono riguardare tanto una Chiesa, che l'Islàm non prevede affatto, ma piuttosto una serie di regole di comportamento e di leggi i cui principi sono stati direttamente emanati da Dio nel testo sacro (il Corano) e le cui applicazioni sono state codificate nel tempo dai pii e dotti studiosi. Questi ultimi si sono preoccupati di fornire ai loro correligionari dei *vademecum* con cui raggiungere, a Dio piacendo, la beatitudine del Paradiso, senza rinunciare a ciò che di buono Iddio ha creato per loro anche in terra, dopo avere assolto, ovviamente, ai propri doveri del culto, come indica il versetto coranico:

E quando è conclusa la preghiera, espandetevi sulla terra alla ricerca della grazia di Dio, e molto menzionate Iddio, e può darsi abbiate successo (Cor. 62.10).

È questa la via larga, la *šarī'a*, che debbono percorrere tutti i Musulmani e la cui funzione è quella di regolare la vita individuale e sociale del fedele, quindi di condurre alla salvezza che ciascuno si può ragionevolmente aspettare dalla propria sincera sottomissione, *islām*, al Signore e alle Sue leggi. È quello che si potrebbe definire un buon compromesso tra cielo e terra, o, se si preferisce, tra anima e corpo, nel quale la maggior parte degli uomini trova il suo equilibrio.

Da questa via larga se ne diparte un'altra, la *ṭarīqa*: è la via stretta, riservata a coloro che non si accontentano della *šarī'a*, che considerano un indispensabile trampolino iniziale per spiccare il volo verso una realtà superiore ed eterna, contrapposta a quella inferiore e peribile nella quale si trovano a vivere. Molti studiosi, in passato, avevano ipotizzato che questa nuova strada fosse il risultato dello sforzo di ricerca di alcuni pii musulmani che si sentivano a disagio nell'aridità manualistica di una religione il cui aspetto più evidente era una regolamentazione puntuale, fin nei particolari, di tutta la vita del fedele: per queste nature, la religiosità non poteva esaurirsi nei codici e nelle regole, perciò cercarono di aggiungervi qualcosa che soddisfacesse il loro bisogno di aprire uno spazio al *sentimento religioso*. Per farlo, si rivolsero agli esempi delle religioni con cui erano venuti a contatto, si trattasse delle varie confessioni del Cristianesimo orientale o delle sette o religioni mistiche sorte nel Vicino Oriente o nell'antico Egitto, o anche più in là, fino in India. Prendendo a prestito qualcosa qui, qualcosa là, si costruirono a poco a poco il fenomeno del Sufismo.

Questa teoria è stata superata in seguito agli studi iniziati verso la prima metà del secolo scorso dal mistico e islamista francese Louis Massignon (1883-1962), che ha permesso di riconoscere una volta per tutte come il Sufismo sia profondamente radicato nella meditazione del Corano e della tradizione del Profeta, cioè delle fonti stesse della tradizione islamica. Che poi il linguaggio utilizzato per illustrare la dottrina si sia avvalso di quello elaborato dai teologi o "inventato" dai filosofi e che certe pratiche trovino riscontri più o meno puntuali presso altre tradizioni esoteriche o ne siano state direttamente importate, nulla cambia: se la tal parola illustra meglio un concetto o la tal pratica risulta più efficace *all'interno* del proprio ambito e per i propri scopi, non c'è ragione alcuna per respingerne l'adozione.

Gli esponenti del Sufismo ci offrono un'interpretazione del fenomeno e del rapporto esistente tra *šarī'a* e *ṭarīqa* ben diversa da quella tutta psicologica che abbiamo riportato. Elemento di partenza è il composto umano: ogni uomo è fornito di corpo (*jism*), anima (*nafs*) e spirito (*rūh*), andando dall'esterno verso l'interno e dal basso verso l'alto. Che cosa sia il primo è evidente, cosa sia l'ultimo lo è meno: molti maestri del Sufismo ne parlano con circospezione e avvertono che il solo a sapere davvero cosa esso sia è Iddio, poiché è dal Suo ordine che esso promana e inhabita nel cuore umano; ciò che è chiaramente affermato è che in esso sta la ragion d'essere dell'uomo. La *nafs*, anima individuale, si colloca tra i due: in essa sono contenute le caratteristiche morali, l'indole, le tendenze di ciascuno. Queste ultime sono in numero indefinito; è tuttavia possibile riassumerle in tre tendenze fondamentali, presenti in ogni essere umano, ma con un rapporto di forza che varia da individuo a individuo e nell'individuo stesso, nel corso della sua esistenza. Queste tre tendenze si manifestano come tre forze, dirette rispettivamente verso il basso, verso l'alto e in direzione orizzontale, che è in certo modo la risultante di un equilibrio tra le prime due; a ciascuna di esse corrisponde un grado dell'anima. L'attrazione verso il basso, il male, è rappresentata dall'anima imperiosa, *an-nafs al-ammāra*, che ordina e pretende la soddisfazione dei propri desideri e voglie, insofferente di qualsiasi freno. Il grado successivo è rappresentato dall'anima biasimatrice, *an-nafs al-lawwāma*: questa, cosciente dei danni prodotti dalla mancanza di disciplina e attenzione morale, e dei pericoli per la salvezza eterna, rimprovera ogni cedimento all'anima imperiosa e provoca nell'individuo il rimorso e la determinazione a correggere i propri errori; il suo scopo è quello di raggiungere un equilibrio che neutralizzi le forze che conducono verso il basso, facendo leva sulla Legge e sul codice morale che questa produce. Il grado ulteriore e più elevato in questa

triplice ripartizione è quello dell'anima pacificata, *an-nafs al-mu'tma'inna*, che si è in certo modo lasciata alle spalle la gestione dell'anima imperiosa ed è tutta rivolta verso il bene al di là della contingenza mondana.

La *nafs al-lawwāma* è quella che, di fatto, descrive lo stato della maggior parte dei fedeli, in costante bilico tra il peccato e la redenzione, con frequenti scivolate e altrettanto frequenti rimesse in piedi: una condizione di precarietà che si attenua, senza mai esaurirsi del tutto, nell'ambito della Legge religiosa, la via maestra, appunto. Il dominio della *nafs al-mu'tma'inna* è invece quello della *ṭarīqa*, la via che va oltre una Legge fatta per questo mondo, anche se in prospettiva dell'altro, e punta a scrollarsi di dosso la quotidiana contingenza. Per illustrare questa situazione viene usata l'immagine di un cerchio, il cui centro è il centro della creazione, o, se si preferisce, il luogo nel quale l'uomo concretizza le sue potenzialità di realizzazione: il luogo della Realtà vera, la *ḥaqīqa*. A questo proposito, si dice che la *ṣarī'a* è una via circolare, come lo è appunto la circonferenza: essa infatti non ha lo scopo di condurre l'uomo al centro del cerchio, quanto piuttosto di impedirne un ulteriore allontanamento, attraverso quella forza centrifuga che è rappresentata dalla *nafs al-ammāra*; la Legge infatti è una forza equilibratrice che deve corrispondere alle condizioni della totalità degli esseri umani, contenendo quelli che si perderebbero dietro l'anima imperiosa e mantenendo saldi, tenendo conto dei limiti della loro costituzione, coloro che si fanno guidare, con diversa fermezza e intensità, dall'anima biasimatrice. In questa immagine, la *ṭarīqa* è il raggio che si diparte dalla circonferenza e punta direttamente al centro; ma, da un altro punto di vista, potrebbe anche puntare dal centro e andare a colpire un punto della circonferenza su cui esercitare la sua forza di attrazione: si dice infatti che *ṭarīqa* indichi una via diritta. Come tale essa riguarda una minoranza di persone, quelle nelle quali la forza attrattiva verso l'alto è preponderante. Sono queste persone le poche qualificate a percorrere la via diritta, in grado di non perdersi e rischiare di precipitare molto più in basso del livello comune dal quale sono partite, per avere tentato di scalare una montagna al di là delle loro forze.

Un'altra immagine frequentemente usata per descrivere il rapporto tra le due vie è quella di certi frutti, che, come ognuno sa, sono costituiti da due strati: la buccia (*qīṣr*), esterna, che rappresenta l'aspetto esteriore delle cose, e la polpa (*lubb*), interna, che ne rappresenta l'aspetto interiore. Quest'ultima immagine è ancor più esplicita della precedente nel dare il punto di vista del Sufismo sul rapporto

tra le due vie. La buccia è la protezione esterna del frutto, mentre quello che è importante, e ne costituisce l'essenza, è la polpa, in ultima analisi la ragion d'essere del frutto e anche della buccia. Senza la funzione di protezione della buccia, però, la polpa andrebbe perduta. Si può quindi parlare di una complementarità gerarchica tra le due vie: il che è lo stesso che dire tra i due ambiti; le due vie, *šarī'a* e *ṭarīqa*, rappresentando i due aspetti, rispettivamente essoterico ed esoterico, dell'Islām.

Da questa interpretazione deriva la convinzione che nessuna delle due vie possa essere il frutto di un'invenzione umana, ma che ambedue, così come sono e nel rapporto reciproco che le lega e le divide, sono state stabilite fin dall'inizio.

Ogni essere umano, fin da prima della sua concreta apparizione sulla terra, è sottomesso a Dio, ne sia o meno cosciente; inoltre, è partecipe, almeno potenzialmente, della dignità spirituale del padre Adamo. Questa potenzialità, però, resterà tale per la maggioranza degli esseri umani; anche coloro che saranno in grado di svilupparla e trasformarla in realtà operante cominciano dallo stesso livello, o quasi, di tutti gli altri, e, per risvegliare le loro potenzialità innate, hanno bisogno dell'intervento di un maestro che faccia loro scoprire l'esistenza di queste possibilità e faccia loro da supporto e guida. Questo maestro, come vedremo, costituisce il tramite inevitabile sia per l'iniziazione sia per poter procedere ed evitare gli ostacoli di cui questa via è disseminata; ciò perché la progressione verso la Realtà divina è un processo conoscitivo: è infatti la conoscenza che fa superare i limiti della condizione umana normale. In quest'ambito, infatti, si dice che ciascuno è ciò che *conosce*.

Sufismo e mistica

Abbiamo detto più sopra che, d'abitudine, si tende a considerare *Sufismo* e *mistica* come due termini perfettamente interscambiabili. Se consideriamo il secondo dal punto di vista etimologico, cioè derivato dal greco μύστης, "iniziato", potremmo considerarlo compatibile con il Sufismo. Se consideriamo la definizione di *mistica* come

l'esperienza spirituale condotta attraverso l'approfondita conoscenza e la contemplazione del divino, per mezzo della quale l'anima raggiunge la sua massima perfezione; anche la dottrina relativa a tale possibilità, e la letteratura in cui si trova espressa tale esperienza ¹,

il *taṣāwwuf* potrebbe riconoscervisi senza troppe difficoltà; anzi, parlando di *mistica islamica* si avrebbe un corrispondente esatto di *at-taṣāwwuf al-islāmī*. Per quanto la definizione che abbiamo riportato rifletta una maggiore consuetudine con fenomeni religiosi e sapienziali estranei alla tradizione cristiana rispetto a quanto accadeva ancor non molti anni fa, e oggi parlare di mistica faccia venire in mente all'“uomo della strada” più i santoni indiani o i marabutti, o qualche esponente *new-age*, che non i mistici della tradizione cristiana, nell'ambito dello studio delle religioni il termine può ancora dare luogo a qualche confusione. Infatti, nel contesto specifico della mistica cristiana troviamo questa definizione:

essa non è “mai” qualcosa di acquisibile attraverso degli esercizi, delle tecniche ascetiche o dei cammini esoterici. Non presuppone alcuna perfezione morale né tantomeno una evoluzione spirituale. Dice giustamente santa Teresa d'Avila: «Non ci si eleva se Dio non ci eleva»; per cui la mistica in quanto “esperienza” è la violenta, improvvisa, irruzione di Dio nell'anima ².

Qui mistica e Sufismo diventano due realtà lontanissime: il cammino esoterico è, come abbiamo visto, la caratteristica operativa stessa del Sufismo ed è intessuta proprio di esercizi e tecniche ascetiche. La citazione da santa Teresa d'Avila sembra avvicinare i due fenomeni: anche nel Sufismo, infatti, «non ci si eleva se Dio non ci eleva», e anche qui avviene l'irruzione della Realtà divina nel cuore del Suo amante; ma questa irruzione è ricercata e “provocata”, in obbedienza alla parola divina trasmessa al Profeta attraverso il *ḥadīṭ qudsī* (tradizione santa):

Figlio di Adamo! alzati per avvicinarti a Me, ed Io camminerò verso di Te; cammina verso di Me ed Io camminerò verso di Te a passo veloce ³.

L'attenzione speciale di Dio, che consente di procedere lungo la via, deve dunque essere la conseguenza di un'iniziativa presa dall'uomo, che in certo modo “provoca” l'intervento di Dio; e può farlo attraverso riti speciali il cui scopo intermedio è quello di rimuovere gli ostacoli che gli impedirebbero perfino d'accorgersi della presenza divina nel suo cuore, e ciò attraverso una purificazione morale che almeno lo avvicini in modo sufficiente alla perfezione morale, se non gliela fa raggiungere subito. Per arrivarci, l'aspirante ha bisogno assoluto dell'intervento di un maestro che, per essere tale, deve già aver percorso la via almeno fino a un grado di realizzazione che gli consenta di essere valido maestro.

Il maestro deve assolvere a una duplice funzione. La prima è quella di trasmettitore della influenza spirituale necessaria per “aprire” il cuore dell’aspirante alla via; senza questa influenza spirituale, la *baraka*, non sarebbe possibile nemmeno entrare: si tratta dell’elemento essenziale dell’iniziazione al Sufismo, e solo un maestro autorizzato è in grado di trasmetterla. La seconda funzione che il maestro deve saper esercitare è quella di guida, dottrinale e pratica, senza la quale il discepolo rischierebbe di attardarsi o anche perdersi lungo un percorso che la tradizione sufica avverte irto di difficoltà e trabocchetti che continueranno a essergli tesi fino alla fine.

In conclusione, l’iniziazione; la trasmissione di un metodo e di una conoscenza; la volontà e l’attiva azione del discepolo; la presenza di riti specifici atti a “richiamare” la presenza divina cosciente nel cuore: tutti questi sono elementi che sottolineano la differenza sostanziale dell’esoterismo rispetto alla mistica. Questa, infatti, non comporta la trasmissione di alcun metodo e di alcuna conoscenza ulteriore: il mistico attende passivamente quello che gli viene donato; inoltre, l’iniziato non persegue la salvezza, che considera una limitazione egoista o un pericoloso inganno dell’anima individuale, ma la pura e del tutto disinteressata contemplazione del suo Signore.

«Prima la cosa e dopo il nome»

Se la *ṭarīqa* è la via stretta stabilita da Dio attraverso il profeta Muḥammad per condurre coloro che sono in grado di esserlo verso la diretta contemplazione del loro Signore, come il Sufismo sostiene, ne consegue che essa esiste dal momento stesso della nascita dell’Islām. Il Profeta, che ricevette la Rivelazione che si concretizzò nella *ṣarī‘a* e nella costituzione della comunità musulmana, la *umma*, ricevette anche la conoscenza particolare riservata appunto alla via stretta, e la trasmise a coloro che ritenne in grado di sopportarne il peso e di attuarne le prospettive. La tradizione sufica ne nomina molti, che furono anche le personalità più note tra coloro che accettarono l’Islām direttamente dal Profeta, o comunque durante la sua vita, e che furono chiamati dalle generazioni successive i Compagni del Profeta, o anche i Compagni (*ṣaḥāba*) per antonomasia: in primo luogo, il cugino e poi genero del Profeta, ‘Alī, che sarà il quarto califfo della comunità musulmana (656-661) e il cui ruolo nella dottrina e nella storia del Sufismo è fondamentale. Accanto a lui, gli altri tre califfi che si succedettero l’un l’altro: Abū Bakr, l’immediato successore del Profeta (632-634), ‘Umar (634-644) e ‘Utmān (644-656). Altri che il Pro-

feta scelse come depositari di questa tradizione esoterica furono quei convertiti fin dalla Mecca che lo seguirono nell'Egira a Medina e scelsero di dedicare le loro esistenze all'ascesi, alla preghiera e al servizio del Profeta e della comunità; privi di mezzi di sostentamento propri, alloggiavano nella veranda della moschea di Medina, la *ṣuffa*, e furono perciò noti come "la gente della veranda", gli *ahl aṣ-ṣuffa*. Tra costoro si annovera Abū Hurayra (m. circa 678), che fu tra i maggiori, se non il maggiore trasmettitore di tradizioni profetiche.

Nelle generazioni immediatamente successive altri nomi famosi della storia e della cultura islamica si aggiungono: i loro nomi e i loro detti sono riportati in numerosi trattati dedicati al Sufismo da loro esponenti; tra questi i fondatori delle quattro scuole di diritto musulmano: Abū Ḥanīfa (m. 767), Mālik b. Anas ⁴ (m. 795), aṣ-Ṣāfi'ī (m. 820) e Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855); ma si fanno anche i nomi di personaggi storici e di califfi dei primi secoli dell'Islām, quali quello di 'Abdallāh b. az-Zubayr, che fu anticaliffo dal 683 al 692, e quelli dei califfi Mu'āwīya II (683) e 'Umar II (717-720), della dinastia omayyade, e al-Mutawakkil (847-861), di quella abbāsīde.

Queste identificazioni di personaggi famosi al Sufismo, che appaiono di difficile accettazione per gli studiosi europei, abituati a scindere l'aspetto religioso o spirituale, soprattutto quando ha risvolti ascetici, come nel caso del Sufismo, da quello politico, sono particolarmente interessanti in questo contesto; infatti costituiscono la testimonianza di una profonda convinzione, quella della continuità tra i vari domini dell'azione umana: è perfettamente naturale, in tale contesto, che l'iniziatore di una scuola giuridica, alla quale faranno riferimento per il loro comportamento quotidiano milioni di fedeli, non sia limitato nel suo orizzonte intellettuale al solo ambito della *ṣarī'a*, ma, anche ai fini di quella, attinga anche a una conoscenza che trova il suo ambito nella Realtà immutabile. Questo perché la *ḥaqīqa* è la fonte prima anche dell'ordine sociale che la Legge deve garantire.

Per ragioni che corrispondono allo stesso principio, la tradizione sufica tende a riconoscere la maggiore concentrazione dei suoi rappresentanti nelle prime tre generazioni dell'Islām, sia pure in diminuzione dall'una all'altra. Anche nell'ambito essoterico, del resto, la tradizione islamica riconosce a queste tre generazioni una dignità spirituale particolare e mai più ripetuta, come fenomeno diffuso, nel corso della storia della comunità musulmana. Coloro che circondarono il Profeta nei giorni della sua missione, i Compagni, non potevano non essere coinvolti e, per così dire, "contagiati" dalla sua spiritualità; allo stesso tempo, per il mero fatto di essere diventati i Compagni, debbono essere considerati dotati sin dalla nascita di una predisposizione

naturale a ricevere questa influenza spirituale, in un contesto nel quale la sollecitudine divina per la comunità che viene costituendosi è testimoniata dalla puntualità della rivelazione coranica. Allo stesso modo questi Compagni agirono e influirono nei confronti della generazione successiva, quella dei Seguaci; e questi, alla loro volta, nei confronti della generazione seguente, quella dei Seguaci dei Seguaci; soltanto che, di generazione in generazione, la "forza" dell'influenza tramandata dal Profeta e la predisposizione naturale dei riceventi si sono progressivamente affievolite. Questo progressivo affievolimento non ha consentito l'estensione dell'eccellenza spirituale a un'altra generazione. Salvo, aggiunge la tradizione sufica, nell'esoterismo, dove il deposito è rimasto inalterato, ma il numero, e forse anche la qualità, di coloro che ne potevano beneficiare è costantemente diminuito.

Ci troviamo qui di fronte a una concezione della storia dell'umanità che è l'esatto contrario di quella cui siamo abituati: nel corso delle generazioni, l'umanità non ascende a più elevati livelli di coscienza, ma, al contrario, tende a decadere, diventando sempre meno numerosi, e poi progressivamente più rari, coloro che possono adire la via stretta, sempre più maggioritaria diventando la preoccupazione mondana. Di pari passo con la diminuzione di coloro che posseggono le qualifiche per intraprendere la via stretta, vi è anche, in generale, una diminuzione delle qualità e predisposizioni di questi ultimi, anche se continuano a esserci vistose, ma proprio per questo sempre più rare, eccezioni. Di questo stato di cose è testimone il fatto che, proprio per la sua evidenza, l'esoterismo non aveva bisogno, in quelle generazioni, di essere definito, esattamente come non abbisogna di definizione ciò che è realtà comune; poi, diventando cosa rara e meno evidente quando non nascosta, cominciò a essere definita.

È questa la situazione che sembra descrivere un maestro del x secolo, Abū 'l-Ḥasan 'Alī al-Būṣanjī (m. 959), quando gli chiesero cosa fosse il Sufismo:

Oggi è un nome senza realtà, mentre è stata una realtà senza nome ⁵.

ŞŪFĪ E DERIVATI

La definizione succitata risale alla prima metà del iv secolo dell'Egira, x dell'era cristiana ⁶, quando *şūfī* e *taşāwwuf* erano parole d'uso corrente ormai da molto tempo. Le prime testimonianze parrebbero risalire al II/VIII secolo; anteriormente l'epiteto che meglio sembra attagliarsi ai *şūfī* è "asceta", *zāhid* (pl. *zuhhād*): esistono trattati di asceti-

smo, risalenti al II secolo dell'Egira, come quello di 'Abdallah Ibn al-Mubārak (m. 181/797), nel quale sono descritti riti caratteristici del Sufismo e si citano personaggi come Uways al-Qaranī ed il califfo omayyade 'Umar II, la cui appartenenza al gruppo (*ṭā'ifa*, altro termine con il quale i *ṣūfī* alludono a loro stessi) è universalmente affermata da tutto il Sufismo; anzi, il primo dei due, come vedremo, è considerato l'eponimo di una forma particolare di trasmissione dell'influenza spirituale che consente l'iniziazione. Non sembra però si possa parlare di assoluta coincidenza: si può infatti affermare che, se ogni *ṣūfī* è uno *zāhid*, non ogni *zāhid* è un *ṣūfī*.

L'uso del termine *ṣūfī* sembra risalga a questo stesso II/VIII secolo e sia stato attribuito per la prima volta ad Abū Hāsim 'Utmān b. Ṣarīk (m. circa 160/776), originario della città di Kūfa, oppure a Jābir b. Ḥayyān, il celebre alchimista che l'Europa medievale conobbe con il nome di Geber, anche lui originario di Kūfa e coevo del precedente (morì forse nell'803). Il collettivo derivato, *ṣūfīya*, con il quale si designa un gruppo, e che quindi testimonierebbe dell'esistenza di scuole di Sufismo, parrebbe essere stato usato per la prima volta un po' più tardi, ad Alessandria d'Egitto, nel 200/815-16⁷.

ETIMOLOGIE DEL TERMINE *ṢŪFĪ*

La lingua araba ha la particolarità di costruire il suo lessico a partire da radici, composte per lo più da tre consonanti. Ogni radice ha un suo senso generale, che determina quello delle parole (verbi, sostantivi, aggettivi ecc.), che vengono formate secondo regole precise; per cui, per esempio, un sostantivo che indica uno strumento avrà sempre la stessa forma rispetto alla radice donde è derivato; inoltre, la forma derivata da una radice continua a mantenere un legame di significato con questa, e anche con le altre parole dalla stessa derivate.

La radice da cui deriva la parola *ṣūfī*, e i termini a questa correlati, indica ciò che è riferito alla lana. La *lana* come materiale costituito dal pelo della pecora si dice in arabo *ṣūf* e il suffisso che, aggiunto a questa, forma la parola che ci interessa è un suffisso aggettivante: quindi *ṣūfī* indica *quello dalla lana*, nel senso di colui che veste di lana. La lana è un materiale con il quale si confezionavano mantelli da poco prezzo, era quindi un tipo di abbigliamento collegato alla povertà: uno dei vari appellativi di cui i *ṣūfī* si sono sempe fregiati è *faqīr*, "povero", nel senso corrispondente all'evangelico *povero in spirito*, cioè colui che considera ricchezze e vantaggi di questo mondo come rigorosamente insussistenti di fronte alla contemplazione del

suo Signore e ne è quindi distaccato. Non tutti i maestri del Sufismo sono stati effettivamente sprovvisti di beni, e non tutti hanno rivestito panni di lana grezza; anzi, e abbastanza sovente, essi hanno avuto a loro disposizione anche ingenti beni, verso i quali, tuttavia, ne viene sottolineata la totale indifferenza, che è la componente essenziale del concetto di "povertà in spirito"; di questa, in ogni caso, era immagine il mantello di lana grezza, magari rattoppato. Un abito di lana era tutto quanto avessero addosso alcuni degli uomini della Veranda, di cui una tradizione riporta che, a causa della loro traspirazione, emanavano un odore simile a quello di lana umida. Ma oltre a quella della povertà vi erano anche altre ragioni per vestire di lana: la lana era anche, secondo una tradizione, la fibra degli abiti dei profeti; così Mosè sul Sinai vestiva di lana, come pure Gesù, secondo un'altra tradizione riportata da Ḥasan al-Baṣrī (m. 728). Il celebre trasmettitore di *ahādīth* Abū Mūsā al-Aṣ'arī (m. 662-670) ne riporta uno in cui il Profeta parla di 70 profeti che avanzano nel deserto, scalzi e rivestiti di mantelli di lana, in direzione del tempio della Mecca. È quindi anche nello spirito di imitazione dei profeti e dei santi che la lana diventa il simbolo del Sufismo al punto da dargli il suo nome. Dal punto di vista storico, vi sono notizie che attestano un uso specifico del mantello di lana come voto di penitenza o come bandiera della propria povertà; già ne parla Ibn Sirīn (m. 110/728), il celebre esperto di onirocritica, anche se in termini non laudativi, e, dal III/IX secolo, il mantello di lana bianca diviene una specie di simbolo della *pietas* religiosa.

Ancora alla lana è legata un'altra etimologia offerta dalla tradizione come possibile origine della parola *ṣūfi*: questa risale all'epoca preislamica, a un certo Abū Ḥayy Gawṭ b. Murr dei Muḍar, che la madre consacrò al servizio della *Ka'ba* mettendogli in testa una pezza di lana, per cui egli fu soprannominato Ṣūfa. La sua funzione era quella di scandire i passaggi importanti del pellegrinaggio, stabilendo il momento in cui la folla dei pellegrini doveva muovere da un luogo all'altro. Se consideriamo gli elementi fondamentali del nome che abbiamo riportato, Abū Ḥayy Gawṭ significa "padre del vivente, soccorso", è assai probabile che si debba riconoscere qui un'immagine simbolica; tanto più che il termine che abbiamo tradotto con "soccorso" è anche quello con cui si designa, nella tradizione sufica, la massima gerarchia esoterica, alla quale è affidata la gestione del creato e la sua sopravvivenza. A suffragio di questa ipotesi va anche il fatto che, secondo un'altra versione, che potrebbe essere un'integrazione della prima, si parla invece di una tribù con questo nome, che svolgeva le funzioni attribuite a Gawṭ b. Murr.

Altra derivazione "storica" è quella da *ahl aṣ-ṣuffa*, che, come abbiamo visto, designa quel gruppo di Compagni, i quali pure, del resto, avevano un rapporto molto stretto con la lana.

Del tutto diverse altre etimologie che la stessa tradizione sufica propone: una da *ṣafa*, che deriva da una radice diversa, benché assonante, da quella riferita alla lana e il cui significato è "purezza", nel senso di purificazione dalle scorie che intaccano l'anima spingendone l'attenzione lontano dalla contemplazione della Realtà, che il Sufismo considera il vero scopo dell'esistenza umana.

Ancora dalla stessa radice da cui deriva la parola *ṣuffa*, ma con un senso differente, è *ṣaff*, "rango, fila": in questo caso, i *ṣūfī* si chiamano così perché occupano il primo rango, o la prima fila, davanti a Dio, con una possibile allusione al versetto coranico che afferma «Per coloro che sono schierati in ranghi» (Cor. 37.1), dalla maggior parte dei commentatori interpretato come riferito agli angeli, ma che altri, tra cui il commento detto di Ibn 'Arabī (m. 1240), riferiscono

a coloro che percorrono sulla via di Dio la strada della proclamazione dell'unità divina⁸.

Un'altra possibile derivazione, presumibilmente non di origine tradizionale, è quella dal greco σοφός, "sapiente"; si tratta di una etimologia incompatibile con le regole con cui gli arabi trascrivevano i termini greci, allo stesso modo in cui sono incompatibili con le regole della derivazione dei termini del lessico arabo le etimologie che abbiamo visto più sopra, colla sola eccezione della derivazione da *ṣūf*, "lana". Pur con queste precisazioni, il Sufismo ha accolto tutte le derivazioni riportate come plausibili, il loro senso convergendo nella definizione degli uomini della via. Plausibili a diversi livelli, tuttavia: Abū Bakr al-Kalābādī (m. 380-385/990-995), autore di uno dei primi trattati di Sufismo, avverte infatti che

chi li ricollega alla veranda ed alla lana dà spiegazione dell'aspetto esteriore del loro stato; essi infatti sono persone che hanno abbandonato questo mondo, sono uscite dalla loro patria, hanno rotto le relazioni con i compagni allontanandosene, e si sono messi a peregrinare per i paesi [...], e non hanno preso di questo mondo che ciò di cui non si può fare a meno per coprire le pudenda e tamponare la fame⁹.

All'aspetto interiore si riferisce invece un'altra interpretazione della parola *ṣūfī* che punta direttamente alla definizione del suo significato più profondo; non si tratta più di una etimologia o di una assonanza,

plausibili linguisticamente o concettualmente, ma di una equivalenza, basata sulla conoscenza del valore numerico delle lettere. L'alfabeto arabo è costituito da 28 lettere, tutte consonanti, comprese quelle a suono vocalico. Queste sono ordinate in due modi diversi, che costituiscono altrettanti alfabeti: quello più frequentemente usato, attraverso il quale normalmente s'imparano le lettere come primo passo per lo studio della lingua, e un altro, nel quale le consonanti si susseguono in un ordine completamente diverso. Quest'ultimo si chiama *abjad*, perché le prime quattro lettere sono: *ḥamza* (qui identificata al suono *a*), *b*, *j* e *d*, alle quali sono state aggiunte delle vocali per consentirne la pronuncia; anche le consonanti che seguono sono raggruppate in modo da costituire altrettanti nomi, che permettono di ricordare a mente ciascuna consonante insieme al suo valore numerico, che corrisponde, appunto, al posto occupato: le prime dieci hanno il valore delle unità, le seconde delle decine, le terze delle centinaia, fino alla lettera -*zā'*, il cui valore è 1.000. Ora, secondo quella che è stata chiamata la scienza delle lettere, *'ilm al-ḥurūf*, il senso profondo di un concetto non è tanto espresso dall'etimologia della parola che lo esprime, quanto dal valore numerico delle lettere che lo compongono: la chiave interpretativa è quella del confronto, le parole il cui valore numerico risulta uguale essendo tra loro legate da un rapporto di reciproca definizione e chiarificazione. Così, il fatto che, applicando questa scienza tradizionale, la parola *ṣūfi* risulti avere lo stesso valore numerico (186) dell'espressione *'al-ḥikmatu 'l-'ilāhiyah*¹⁰, "la saggezza divina", assicura la stretta relazione tra i due termini, per cui, in sostanza, l'una è la definizione dell'altra: scopo del Sufismo è infatti la conoscenza della Realtà divina, e tale conoscenza s'identifica con il possesso dell'attributo della sua sapienza.

Teorie e discussioni

Uno degli elementi di difficoltà nel definire le origini e i primi sviluppi del Sufismo, anche alla luce di quanto affermano i suoi esponenti, sta nei limiti del metodo storico. In termini generali, questo può, e secondo noi deve, registrare quello che dicono di loro stessi i diretti protagonisti di un qualsiasi fenomeno culturale, procedendo poi al confronto tra eventuali contraddizioni all'interno del gruppo considerato. Nel caso del Sufismo, si tratta di registrare, anche per quanto riguarda la sua storia, sia quello che emerge come unanime convergenza dei diretti interessati, sia le voci, interne al gruppo come esterne a esso, che ne hanno condiviso tempo e spazio. In tal modo si

acquisisce l'immagine che se ne facevano i contemporanei e, in una prospettiva storica, i differenti apprezzamenti e punti di vista espressi da coloro che se ne sono interessati nei periodi successivi. Si tratta di una realtà storica che può essere soggettiva, in quanto risponde al punto di vista di coloro che ne sono stati in qualche modo parte e in base al quale è stata costruita una tradizione magari plurisecolare, od oggettiva, nella quale cioè la realtà soggettiva coincide con lo svolgersi degli avvenimenti. Le possibilità di controllo, soprattutto al fine di ristabilire una verità storica oggettiva, non sono molto ampie: soprattutto per le epoche premoderne, possono fondarsi su una generica "logica degli avvenimenti" che emerge dalle narrazioni dei fatti o sui reperti archeologici o sui dati delle altre scienze ausiliarie, a proposito dei quali si apre però il problema dell'affidabilità delle interpretazioni; inoltre, più lontani nel tempo sono certi avvenimenti, più scarsa e sovente frammentaria è la documentazione che li riguarda. Tutto ciò deve indurre alla prudenza; quando poi si tratti di ricostruire una realtà nella quale intervengono elementi soprannaturali, il problema diventa insolubile. Qui non è possibile arrivare a una realtà oggettiva, che in realtà è soggettiva perché finisce col soggiacere alle convinzioni di chi ne sta svolgendo lo studio: se non è credente, o lo è in una religione diversa e antagonista a quella che sta studiando, la sua "realtà oggettiva" respingerà qualsiasi coinvolgimento non umano come insussistente e cercherà altre spiegazioni al fenomeno.

È questa, essenzialmente, la ragione per cui l'affermazione di un Sufismo che nasce con l'Islàm nelle modalità che abbiamo detto, quindi per volontà divina, non apparve accettabile a studiosi la cui adesione religiosa, quando c'era, era al Cristianesimo o all'Ebraismo: si rese quindi necessario, in un contesto che mirava alla ricostruzione di un fatto storico oggettivo, escogitare altre spiegazioni. Di qui la teoria del *sentimento religioso* impossibilitato a esprimersi in una religione su cui imperava il diritto, considerato per niente incline a lasciare spazi allo sfogo di una sentimentalità per definizione non irreggimentabile.

In tempi più recenti, la maggior parte degli studiosi ha abbandonato questo tipo di approccio, nella considerazione che i mezzi a disposizione non consentono né di affermare, né di negare l'esistenza o l'intervento di una divinità nelle cose del mondo: questo aspetto resta confinato all'ambito delle convinzioni di ciascuno; se ci si passa l'espressione, è la comprensione dell'oggettività soggettiva di un fenomeno religioso quella che interessa di più, perché è quella che ha determinato comportamenti e mentalità di coloro che vi si sono ricono-

sciuti e della cultura che hanno contribuito a creare, spesso in modo determinante.

Ci esimeremo quindi da un'ormai improduttiva esposizione delle diverse provenienze e influenze attribuite di volta in volta a questa o quella pratica del Sufismo, o a questo o quell'aspetto della sua dottrina.

Osserviamo tuttavia come queste teorie abbiano esercitato una certa influenza su alcuni settori dello stesso mondo islamico, avendo fornito alimento alle accuse di eterodossia lanciate contro il Sufismo dagli esponenti di un certo modernismo occidentalizzante, riversatosi poi nel neoislamismo contemporaneo, assai più occidentalizzato di quanto il suo atteggiamento antioccidentale potrebbe far pensare. La teoria della sostanziale non islamicità del Sufismo, costruita sulla ricerca di influenze dottrinali, rituali e comportamentali che ne avrebbero ascrivito quasi ogni aspetto ad altre religioni e tradizioni, si è per così dire saldata colle accuse di eterodossia ed empietà di cui si fece campione, nel XIII secolo, Ibn Taymīya, il celebre dottore della Legge siriano morto nel 1328 e diventato il punto di riferimento del neoislamismo contemporaneo, come lo fu del movimento wahhabita nell'Arabia del XVIII secolo.

Nel corso della storia dell'Islām, il Sufismo si è trovato spesso sotto accusa, da parte delle autorità e da parte dei dottori della Legge: ma si è trattato prevalentemente di accuse, e persecuzioni, rivolte contro questo o quell'esponente dell'esoterismo islamico, con l'accusa di empietà, o eterodossia, che tuttavia non ha quasi mai comportato una condanna dell'intero Sufismo, nemmeno nel caso di Ibn Taymīya, pur considerato come uno dei suoi più acerrimi nemici. E, in ogni caso, si può dire che tra i dottori della Legge, gli ulema, gli oppositori del Sufismo e i suoi estimatori e sostenitori si equilibravano; e assai raramente si arrivò a condanne come quella che subì al-Hallāj a Baghdad nel 922, ufficialmente per aver pubblicamente pronunciato la frase blasfema "*Anā al-Haqq*", "Io sono la Verità", ma alla quale non furono estranee questioni di ordine politico. Nel caso di quello che la tradizione sufica saluterà come il suo massimo maestro, Ibn 'Arabī (m. 1240), accuse e condanne, soprattutto postume, andarono praticamente di pari passo colle assoluzioni e le dichiarazioni di rispetto e ammirazione. È con i tardi epigoni di Ibn Taymīya, gli wahhabiti del XVIII secolo e i modernisti che li seguirono che il Sufismo fu attaccato in quanto tale e nella sua totalità: oggi lo è in particolare da quasi tutta la corrente neoislamista, per la quale la contemplazione non riveste alcuna utilità, l'ambito dell'ordine islamico essendo in modo sostanzialmente esclusivo quello dell'azione sociale e politica.

In tutt'altra direzione va la teoria sulla natura e le origini del Sufismo proposta dallo studioso francese Henry Corbin (1903-1978). A partire dall'analisi delle opere di illustri esponenti del pensiero sciita duodecimano, dai secoli III-IV/X-XI in poi, Corbin osserva come nel Sufismo vi siano alcuni elementi che, nella sua interpretazione, rappresentano degli adattamenti dallo Sciismo, uno dei più evidenti tra i quali è il concetto di "polo", o "soccorso", e nel quale egli ravvisa le caratteristiche, maldissimulate, dell'imām sciita; molta parte del linguaggio esoterico del Sufismo troverebbe poi la sua fonte nelle dottrine teosofiche dei maestri sciiti, dei quali Corbin identifica la figura emblematica in Mīr Dāmād (m. 1631) e nei suoi discepoli; inoltre, nelle liste di maestri del Sufismo compaiono sette dei dodici imām sciiti. Tutti questi elementi costituirebbero altrettante indicazioni della sua vera natura, che andrebbe riconosciuta nella *Ṣi'ā*: il Sufismo ne costituirebbe allora l'adattamento in ambito sunnita; nel corso di questo processo, però, il Sufismo avrebbe, per così dire, sacrificato il suo punto di riferimento reale e originario, quello dell'imām, sostituendolo con quello del maestro, lo *ṣayḥ*, che si sarebbe quindi arrogato prerogative non sue. Viene introdotta qui una differenza tra *taṣāwuwuf* e *'irfān*: quest'ultima diventa allora una conoscenza "mistica" che si ottiene non facendo ricorso ai maestri del Sufismo, ma alla fede e alla meditazione approfondita delle dottrine sciite. La presenza nell'Islām sciita di confraternite *ṣūfī* non sembra essere stata considerata un ostacolo a questa teoria, che tuttavia appare in netta contraddizione con le dottrine del *taṣāwuwuf*.

L'organizzazione del Sufismo

I primi *ṣūfī*

I QUATTRO CALIFFI BEN DIRETTI

Come abbiamo visto, la tradizione sufica annovera tra i suoi primi aderenti le maggiori personalità dell'inizio della storia della religione islamica. In modo particolare, riconosce nei primi quattro califfi che si succedettero nella guida della comunità musulmana dopo la morte del Profeta (11/632), che la tradizione unisce nell'appellativo di Califfi ben Diretti, altrettanti maestri, ciascuno dei quali, inoltre, divenne l'emblema di un aspetto particolare legato alla pratica del Sufismo.

Così Abū Bakr (11-13/632-634)¹, che come vedremo più avanti è considerato lo stipite di una catena di maestri e discepoli in ambito esoterico che arriva fino ai giorni nostri, è anche considerato il prototipo della *muṣābada*, la contemplazione intesa come visione di Dio non congetturale. Al-Hujwirī² ci informa che la ragione di questa attribuzione sta nel fatto che il Veridico (è questo l'appellativo con il quale lo chiama tutta la tradizione islamica sunnita) rifuggiva da ogni esteriorità nella sua pratica culturale: quando egli pregava, lo faceva sottovoce, al contrario di 'Umar, che lo faceva a voce alta; il Profeta chiese al primo perché facesse così, e Abū Bakr rispose che chi doveva sentirlo lo sentiva comunque.

'Umar (13-23/634-644) è invece il prototipo della *mujābada*, cioè dell'ascesi, intesa come costante sforzo di contenimento delle pulsioni dell'anima imperiosa attraverso la rinuncia a tutto ciò che possa indurre attaccamento. Di 'Umar si raccontano infatti molti episodi che illustrano questa sua caratteristica, come ad esempio il fatto di possedere, anche da califfo, un solo abito o, secondo altre versioni, un abito per l'estate e uno per l'inverno, che si lavava personalmente, come

personalmente portava i sacchi di farina che distribuiva ai poveri obiettando, a chi gli proponeva di sollevarlo da quel peso, che nessuno avrebbe potuto portare per lui il fardello dei suoi peccati. Anche a lui, secondo al-Hujwiri, il Profeta chiese perché pregasse a voce alta, e quegli gli rispose che in tal modo risvegliava i sonnolenti e cacciava i demoni; in tale risposta il Profeta individuò l'*habitus* ascetico del futuro secondo califfo.

Il terzo califfo, 'Utmān (23-35/644-656), è indicato come il prototipo della *hulla*, l'amicizia per Dio che si manifesta attraverso l'accettazione di quello che l'Amico ha decretato per lui, vedendo la Sua volontà negli avvenimenti che l'uomo comune tende a circoscrivere a cause puramente umane o comunque terrene. È ancora al-Hujwiri a identificare la prova di questa rassegnazione negli ultimi momenti della vita di questo califfo, quando, circondato nella sua casa dai ribelli da cui poi sarà ucciso, impedirà per tre volte, a tre diversi gruppi di persone venute in suo soccorso, di versare il sangue dei correligionari, foss'anche per difendere la sua persona; esattamente come aveva fatto l'Amico di Dio Abramo (Ibrāhīm nella tradizione islamica), quando, di fronte alla prospettiva del martirio nella fornace ardente, non aveva ceduto all'invito dell'arcangelo Gabriele di pregare Iddio che lo salvasse, affermando che il Signore sapeva benissimo quello che stava per accadere e che sapeva Lui cosa andasse fatto.

Il quarto e ultimo dei Califfi ben Diretti fu 'Alī (35-40/656-661): sua caratteristica è quella di esprimere la *ḥaqīqa*, la Realtà divina e la Sua sapienza, riflettendola nelle sue espressioni esteriori e nelle profondità dei loro significati interiori. 'Alī era anche, com'è noto, il cugino del Profeta, essendo figlio di Abū Ṭālib (m. 619), lo zio che protesse Muḥammad dagli attacchi dei suoi nemici meccani finché visse; ne era anche il genero, e quindi il padre dei suoi nipoti, al-Ḥasan (m. 49/669) e al-Ḥusayn (m. 61/680), secondo e terzo imām sciiti, ma in questo contesto maestri *ṣūfi* oggetto del rispetto e della venerazione generale, anche nell'Islām sunnita.

A 'Alī fa riferimento la maggior parte delle linee di maestri del Sufismo, alcune delle quali vi si congiungono attraverso i suoi primi discendenti: sono anche tutti venerati imām degli sciiti, ma dovremmo parlare, a questo proposito, di dignità diverse appartenenti ad ambiti diversi, riunite nelle stesse persone. Campione delle guerre che il primo Islām condusse prima per la propria sopravvivenza, poi per la sua affermazione nella penisola araba, e quindi al di fuori di essa, 'Alī fu l'eroe guerriero per antonomasia, il perfetto cavaliere, di cui sono "attributi" la spada *Dū 'l-Fiqār* e il cavallo *Duldul*, allo stesso

modo in cui il perfetto cavaliere della cristianità, Orlando, aveva per "attributi" la spada Durendal ed il cavallo Veillantif. In questo senso, 'Alī è il patrono della *futuwwa*, termine difficile a tradursi, il suo senso letterale, "giovanilità", risultando di fatto fuorviante: questa espressione infatti racchiude in sé tutte le caratteristiche della cavalleria, che è valore militare e anche retto comportamento e retto sentire. Questo patronato si esercita a partire dalla conoscenza propria al Sufismo; ed è qui che l'accennata equivalenza con il cavaliere cristiano Orlando termina: il ruolo di 'Alī comprenderebbe qui sia quello del cavaliere che quello dell'istitutore della cavalleria, o quantomeno di chi le fornisce il supporto spirituale che ne garantisce la funzione. Se volessimo ricercare un'analogia con il mondo cristiano medievale, lo potremmo forse trovare qualche secolo più tardi, con la figura di san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153).

Inoltre, il ruolo di 'Alī non si esaurisce nel solo ambito della cavalleria, ma si estende, nelle stesse modalità, alle corporazioni artigianali, che riconoscono in lui il protettore spirituale, garante della loro guida.

I DISCENDENTI DI 'ALĪ B. ABĪ ṬĀLIB

I figli che il califfo 'Alī ebbe dalla moglie Fāṭima (m. 11/633), la figlia del Profeta, furono per gli sciiti i soli legittimi successori del padre nel Califfato; questa rivendicazione non rimase esclusivamente politica, ma si rivestì presto di elementi dottrinali, che ne accrebbero la legittimità: i pretendenti sciiti al Califfato, o, come essi preferirono chiamarlo, l'imamato, furono i due figli di 'Alī, al-Ḥasan (m. 49/669) e al-Ḥusayn (m. 61/680); quindi i discendenti di quest'ultimo, di padre in figlio, per altre nove generazioni, per un totale di dodici imām, secondo la *Šī'a* duodecimana, chiamata così perché riconosce appunto dodici imām, e alla quale aderisce tutt'oggi la maggioranza degli sciiti. Questi ultimi riconobbero ai dodici imām una dignità spirituale ineguagliabile da parte dei comuni mortali, per molti versi pari a quella del Profeta, colla sola eccezione della profezia: i loro seguaci raccolsero i loro detti, giudizi e spiegazioni teologiche e dottrinali, costituendone una *Sunna* (tradizione), come andavano facendo i sunniti nei confronti del solo Profeta. Agli imām è riconosciuta una funzione di intermediari tra cielo e terra, che venne sublimata nella figura del dodicesimo, Muḥammad al-Mahdī, che nell'anno 260/872 scomparve alla vista degli uomini, pur restando in vita e guidando dal suo occul-

tamento la comunità; gli sciiti affermano che riapparirà alla fine dei tempi, appunto come *Mahdī*, il restauratore della giustizia che precede la fine della storia e il giudizio universale.

La funzione di imām, di per sé essoterica, nella misura in cui è legislatrice e ordinatrice della comunità sciita, divenne in seguito sempre più onnicomprensiva, fino a porsi in concorrenzialità con il Sufismo, almeno presso alcuni teosofi, come abbiamo visto a proposito delle teorie enunciate dallo studioso francese Henry Corbin.

È possibile che questo conflitto non potesse profilarsi nelle prime generazioni, quelle dei primi otto imām, ai quali la tradizione sufica, sunnita come sciita, riconosce la dignità di maestri, e tra i massimi, dell'esoterismo islamico.

Secondo questa tradizione, ciascuno di loro ricevette l'iniziazione dal proprio padre, in una successione nella quale genealogia fisiologica e genealogia spirituale coincidono. Tuttavia, nell'ambito esoterico è quest'ultima a essere assolutamente prevalente, come la tradizione avverte attraverso le parole del sesto imām, Ja'far aṣ-Ṣādiq:

La mia prossimità al Principe dei Credenti è più preziosa del vincolo di discendenza carnale che mi lega a lui ³,

dove il Principe dei Credenti è il trisnonno, 'Alī b. Abī Ṭālib; citandolo con il titolo, che è quello che portavano i califfi, l'imām Ja'far appare qui disgiungere ancor più nettamente i due domini, essoterico ed esoterico, che lo accomunano al suo antenato.

L'imām Ja'far aṣ-Ṣādiq (83-148/702-765)

Sesto imām per gli sciiti, e grande e venerata personalità per i sunniti, anche nel suo caso, come in quello del trisnonno 'Alī, viene sottolineata la funzione di magistero e di trasmissione del sapere religioso, che abbraccia ambo i domini, esoterico ed essoterico, e tra i quali non è agevole identificare di primo acchito i confini.

Sul piano essoterico, a lui la tradizione sciita attribuisce i fondamenti di quello che sarà poi noto come il *madhab ja'farī*, cioè la scuola di diritto "canonica" per la *Šī'a*.

È annoverato tra i grandi maestri del Sufismo, e gli è attribuito uno dei primi commenti coranici di carattere esoterico. Fu maestro di Abū Ḥanīfa, il fondatore di una delle quattro scuole di diritto musulmano sulle quali si è costituita la tradizione sunnita, e che, come abbiamo detto, viene annoverato tra i *ṣūfi*.

Fu maestro anche di Jābir b. Ḥayyān, il celebre Geber dell'alchimia medievale europea. In questo contesto, la relazione maestro-discepolo deve essere letta nel senso che è al primo che va attribuito l'insegnamento principale di questa scienza, che nel Sufismo non è il prodromo dei futuri studi di chimica, ma funge da supporto meditativo per la realizzazione spirituale, utilizzando i vari passaggi delle manipolazioni delle sostanze come altrettanti simboli del conseguimento del *tawḥīd*, l'affermazione "per esperienza" dell'unità divina: a questo maestro viene quindi attribuita quella particolare forma di via di realizzazione spirituale che va sotto il nome di *ermetismo*. Il discepolo, nella fattispecie Jābir, è colui che applica, in certo modo specializzandovisi, quella tecnica e quella porzione di conoscenza, appunto l'alchimia, appresa dal maestro.

Un'altra scienza ermetica, nel senso che abbiamo detto, viene attribuita dalla tradizione a Ja'far aṣ-Ṣādiq: è il *jafr*, che consiste nell'applicazione sapienziale della scienza delle lettere, di cui abbiamo dato un esempio a proposito del senso ascoso della parola *ṣūfī*; di questa scienza si considerano due applicazioni: una a fini divinatori, e in questo caso si parla di una trasmissione familiare, che risale, di figlio in padre, fino ad 'Alī b. Abī Ṭālib; dell'altra applicazione, a fini teurgici, invece, Ja'far aṣ-Ṣādiq è celebrato come l'iniziatore.

Imām sciiti e Califfi ben Diretti

Se il sesto imām degli sciiti occupa una posizione centrale sia nella storia essoterica della *Šī'a*, sia in quella esoterica del Sufismo, tutt'altro che trascurabili sono le figure degli altri imām che coniugarono *šarī'a* e *ṭarīqa*: i racconti agiografici che li riguardano sotto l'aspetto che ci interessa qui sono ricchi di episodi che ne illuminano la profonda dottrina e la pratica ascetica. E tuttavia un aspetto solo apparentemente marginale, comune ad alcuni di loro, quello che vogliamo cogliere qui dalle brevi biografie redatte da un agiografo sunnita, l'egiziano 'Abd al-Wahhāb aṣ-Ṣa'ranī (m. 973/1565), anch'egli appartenente al Sufismo. L'interesse sta nel fatto che l'opposizione sunniti-sciiti, proprio per le ragioni storico-politiche che comunque ne hanno segnato l'origine, si è manifestata nel corso dei secoli attraverso una reciproca antipatia, nella maggior parte dei casi; inoltre, da parte sciita, ci si è spesso fatti un punto d'onore nel condannare, quando non insultare, i primi tre Califfi ben Diretti, figure santissime nell'Islām sunnita, considerandoli usurpatori di una funzione che spettava ad 'Alī b. Abī Ṭālib sin dalla morte del Profeta. Nel capitoletto dedicato al quinto imām, Muḥammad al-Bāqir (m. 114/732), aṣ-Ṣa'ranī scrive:

Amava Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq – ne sia soddisfatto Iddio – e ne tesseva grandi lodi, e diceva: «A chi non lo chiama il Veridico, Iddio non darà credito ad alcunché dica in questo mondo o nell'altro»; e gli arrivò notizia di un gruppo di irakeni che aveva in odio Abū Bakr e ʿUmar, e pretendevano di amare la gente della Casa [Alide], ed allora scrisse loro: «Io mi dissocio da chi odia Abū Bakr e ʿUmar, e se dovessi assumere il governo, certamente mi avvicinerei a Iddio Altissimo versando il sangue di chi li aborrisce»⁴.

Di suo padre, il quarto imām, ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn (m. 95/714), lo stesso autore riporta che tesseva le lodi di tutti e tre i Califfi ben Diretti che precedettero ʿAlī; e di al-Ḥusayn, il figlio di quest'ultimo, racconta come, quando il califfo ʿUtmān era circondato nella sua casa dai ribelli, offerse la sua spada per difenderlo. Il contesto è quello della rassegnazione del terzo califfo alla volontà divina, di cui abbiamo già detto; ma va ricordato che, sul piano della ricostruzione storica degli avvenimenti che videro la sua fine, furono ambedue i figli di ʿAlī, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, su ordine del loro padre, a montare la guardia, anche se non riuscirono a impedire l'assassinio.

La posizione di Ṣaʿrānī è, a distanza di tempo, la stessa che assunsero i pii musulmani sunniti delle generazioni successive agli avvenimenti; per loro, la santità di questi personaggi è fuori discussione e i loro contrasti politici non debbono essere giudicati: approvare l'uno vorrebbe dire condannare l'altro quindi macchiarsi di un giudizio temerario su una persona la cui dignità spirituale è senz'altro superiore; e insistere sugli elementi di unità tra coloro che avevano condiviso la stessa *baraka* del Profeta significava rimettere le cose nel loro giusto posto. Inoltre, scegliendo queste notizie nel suo profilo di questi personaggi, l'agiografo egiziano sottolinea la distanza che li separava dai loro seguaci immersi nell'agone politico più che religioso, esaltandone invece la figura esoterica di maestri di una dottrina che si colloca al di sopra delle divisioni di cui essi erano pertanto considerati i simboli, e solidali con i loro confratelli nella Via.

UWAYS AL-QARANĪ (M. 35-37/655-657)

È questo un santo del tutto particolare nella storia del primo Sufismo, divenuto emblematico di quel tipo di trasmissione dell'influenza spirituale di cui si tratterà più avanti. La tradizione lo definisce il migliore dei Seguaci; secondo un *ḥadīṭ*, raccolto da Muslim (m. 261/875), il Profeta disse a ʿUmar:

Verrà da voi, insieme a delle truppe di gente dello Yemen, Uways b. ʿĀmir, dei Murād, dei Qaran, che avrà avuto la lebbra, ma ne sarà guarito, salvo

che per un punto della grandezza di un *dirham*; avrà ancora la madre, alla quale tributerà affetto filiale: uno che se giurasse nel nome di Dio, manterrebbe il suo giuramento; e se ti riuscirà di fargli chiedere perdono per te, fallo⁵.

Del personaggio sono qui indicati alcuni elementi che permetteranno di riconoscerlo, mentre altri ne tratteggiano rapidamente le doti morali, specchio e risultante evidente di quelle spirituali: il suo assoluto scrupolo, sottolineato anche dall'uso dell'ipotesi dell'impossibilità a proposito del giuramento; e l'affetto filiale verso la madre, che realizza nei fatti le raccomandazioni di un altro *ḥadīṭ*:

Un uomo venne a chiedere all'Inviato di Dio: «Inviato di Dio, chi tra la gente ha diritto al mio maggiore affetto?»; «Tua madre», rispose; chiese ancora: «E poi, chi?»; «Tua madre», ripeté; tornò a chiedere: «E poi chi?», «Tua madre», reiterò; chiese ancora: «E poi chi?»; «Tuo padre», concluse⁶.

L'invito a 'Umar a chiedere a questo sconosciuto di intercedere per lui presso Dio ne sancisce infine la superiorità spirituale. Il *ḥadīṭ* ci informa che, ogni volta che passavano da Medina truppe dello Yemen dirette alle terre di recente conquista, 'Umar chiedeva se in mezzo a loro ci fosse un personaggio con quelle caratteristiche, finché lo incontrò. Saputo che intendeva andare a Kūfa (nell'attuale Iraq), il califfo si offerse di dargli una lettera di presentazione per il governatore di quella città, ma Uways rispose: «Me ne starò tra la polvere della gente, quelli che mi sono più cari»; frase che an-Nawawī (m. 676/1278), autore della raccolta di *aḥādīṭ* dalla quale abbiamo tratto queste citazioni, così commenta:

cioè i poveri tra la gente, e i mendicanti: quelli di cui non si conosce la vera essenza a causa delle apparenze dietro le quali la dissimulano,

alludendo a una caratteristica che vedremo essere propria dei più grandi santi, che nascondono l'elevatezza del loro grado di realizzazione sotto apparenze che respingono l'attenzione di coloro per i quali esse costituiscono un discrimine fondamentale.

Su queste basi fu costruita la leggenda di Uways, il cui ruolo è di esempio e illustrazione insieme della linea di condotta del *ṣūfī* e della condizione dei più elevati livelli di realizzazione spirituale. Uways aveva sentito parlare del Profeta e desiderava incontrarlo e farsi suo discepolo; non riuscì mai a realizzare questo sogno, perché rimase bloccato nello Yemen, ad accudire la vecchia madre, cieca e semiparalitica, e a provvedere al suo sostentamento; inoltre, era talmente as-

sorbito nella preghiera, che non si sarebbe mai risolto a mettersi in viaggio. Secondo un'altra versione, invece, quel viaggio lo fece, ma promettendo alla madre che sarebbe andato difilato alla dimora del Profeta e sarebbe subito tornato indietro; Uways partì, ma arrivò davanti alla casa di Muḥammad proprio quando questi si trovava alla mōschea; ligio all'obbedienza alla madre, non aspettò né andò in giro a cercarlo, ma se ne tornò subito via. La tradizione gli attribuisce un contatto spirituale con il Profeta, grazie al quale egli si fece musulmano e ottenne l'iniziazione: esaltato per la sua pratica ascetica, che continuò nel più rigoroso incognito anche quando si trasferì a Kūfa, è additato dalla tradizione, che si basa sul *ḥadīṭ* su riportato, come intercessore per tutta la comunità musulmana.

Il Sufismo nel periodo formativo dell'Islām (secoli II-IV/VIII-X)

È questo il periodo della storia dell'Islām che si può definire formativo, nel senso che è principalmente nel corso di questi tre secoli, per molti versi centrali, che si affermarono le istituzioni dell'Islām come lo conosciamo.

A questo proposito, però, si rendono necessarie due osservazioni.

In primo luogo, si tratta di un processo che, nella generale valutazione degli studiosi, la quale coincide soltanto entro certi limiti con quella dei protagonisti della storia dell'Islām, si conclude con gli inizi del XII secolo. Tuttavia, è in questi tre secoli, e ancor più nei primi due, che vengono fissati gli elementi costitutivi della religione, a partire dai quali avverrà l'elaborazione del pensiero che definiamo d'abitudine come "classico" dell'Islām. È il periodo della nascita e dello sviluppo del *kalām*, parola che traduciamo con "teologia musulmana" ma che è stata essenzialmente la tecnica della dimostrazione delle verità, non esclusivamente teologiche, della religione e della confutazione dell'avversario. I temi e le caratteristiche di questo processo vengono praticamente definiti fin dall'inizio, intorno alla prima metà del II/VIII secolo, per poi svilupparsi nelle due grandi stagioni della Mutazila (fino al X secolo in ambito sunnita) e dell'Asciarismo (dal X secolo), che concluderà il processo fornendo i principi della teologia islamica accettata dalla maggioranza. È il periodo nel quale viene stabilito il ruolo della *Sunna* del Profeta nella normativa della *šarī'a* e della morale musulmana, a opera principalmente di aš-Šāfi'ī (m. 204/820), l'eponimo di una delle quattro scuole giuridiche canoniche; e non è casuale che i fondatori delle altre tre scuole giuridiche siano vissuti e

abbiano operato nello spazio di circa un secolo, come ci permettono di dedurre le rispettive date di morte: 150/767 nel caso di Abū Ḥanīfa, 179/795 in quello di Malik b. Anas e 241/855 per Aḥmad b. Ḥanbal. È il periodo nel quale viene raccolta e istituzionalizzata la *Sunna* del Profeta attraverso le compilazioni delle raccolte di *aḥādīṭ*, a partire da quella di Malik b. Anas, per culminare nelle due raccolte di al-Buḥārī (m. 256/870) e di Muslim (m. 261/875), considerate le più autorevoli e sicure. Questo processo di sistematizzazione e fissazione dei limiti della dottrina, al di fuori dei quali si esce dall'ortodossia comunemente accettata, è un fenomeno comune alla storia delle religioni; dal punto di vista che ci interessa qui, e che è quello della tradizione islamica, corrisponde alla necessità di fornire dei punti fermi *formalmente definiti* a una comunità di fedeli dalla quale sono ormai scomparsi, per il naturale succedersi delle generazioni, anche gli ultimi Seguaci dei Seguaci, portatori di una *baraka* che consentiva loro, sia pure in modalità più deboli rispetto a quelle delle generazioni immediatamente precedenti, una capacità di percezione delle dottrine non comparabile con quella dei loro successori.

La seconda osservazione che si impone a questo proposito è che questa istituzionalizzazione dell'Islām non ne ha significato necessariamente la cristallizzazione in una sorta di monolito immutabile consegnato a un improbabile *freezer* della storia fino ai tempi moderni, come un affrettato giudizio al quale si constatano sempre più eccezioni e smentite ha a lungo preteso. Il mantenimento delle medesime forme non ha necessariamente significato l'immutabilità dei contenuti: quelli che si sono intesi proteggere attraverso queste forme e istituzioni sono i principi fondamentali; le applicazioni hanno seguito le generazioni che nel corso del tempo si sono succedute, e hanno trovato la loro istituzionalizzazione nella figura del rinnovatore secolare, che, secondo la tradizione islamica, è suscitato da Dio al volgere di ogni secolo (dell'Egira), proprio al fine di garantire, attraverso opportuni interventi, il permanere dell'ortodossia nelle diverse condizioni che corrispondono alle epoche, mai ipotizzate come fisse e immutabili.

Gli aspetti più appariscenti di questo processo di istituzionalizzazione hanno riguardato il dominio essoterico dell'Islām; ma riguardano anche quello esoterico. Abbiamo infatti già visto come la tradizione sufica annoveri tra i suoi i fondatori delle scuole giuridiche, e anche quale sia la ragione per cui, dal suo punto di vista, non può che essere stato così. Ugualmente, abbiamo visto come anche altri protagonisti della storia islamica di questi secoli siano annoverati tra i *ṣūfī*: califfi come al-Mutawakkil, che sancisce nel 232/847 la fine della *Mihna*, una sorta di tribunale che inquisiva e condannava chi non ac-

cettava le posizioni teologiche mutazilite imposte come credo ufficiale nel 218/833 dal califfo-al-Ma'mūn (198-218/813-833), e che determinerà la fine del sostegno califfale a questa scuola di *kalām* dalle tendenze razionalistiche.

Un ruolo particolare è quello svolto da Wahb b. Munabbih (m. 114/732): questo personaggio, yemenita di lontana origine persiana, è ricordato come trasmettitore di numerose leggende sui profeti biblici a integrazione delle notizie, per lo più allusive, che ne dà il Corano; a lui ricorre non raramente lo storico e commentatore coranico Muḥammad b. Jarīr aṭ-Ṭabarī (m. 311/923). Nella scheda agiografica che lo riguarda in Ša'rānī sono riportati suoi detti, nei quali vengono citati passi della *Torah* e del Vangelo, il che conferma la sua "specializzazione" nelle fonti delle religioni del Libro, nel caso specifico Ebraismo e Cristianesimo. Questa sua caratteristica lo ha esposto all'accusa, in particolare da esponenti del modernismo islamico, di avere svolto un ruolo di inquinamento della purezza araba dell'Islām primitivo, introducendovi elementi estranei.

Anche il Sufismo attraversa una sorta di fase costitutiva delle proprie istituzioni, in tempi che coincidono, nelle loro linee generali, con quelli dell'Islām essoterico. Tra i suoi esponenti vi sono stati coloro che, come il già citato Uways al-Qaranī, hanno perseguito il più stretto anonimato, mentre altri hanno praticato un'ascesi che veniva celata sotto attività esteriori che hanno rivestito varie forme, da quelle marginali o comunque anonime all'interno della comunità musulmana fino a quelle centrali, di cui sono esempio le personalità nel campo giuridico o politico di cui abbiamo detto: in sostanza, in tutti i ranghi della società musulmana hanno vissuto e operato gli uomini del Sufismo, esercitandovi un ruolo di influenza o di presenza, intervenendo nello stesso modo in cui intervenivano gli *ahl aṣ-ṣuffa* nella primitiva comunità musulmana.

Di costoro, maestri e discepoli, ci sono stati tramandati dei nomi, qualche dato biografico e qualche sentenza, che illumina questo o quell'aspetto della dottrina o dà dei consigli pratici. Di altri è scomparso anche il nome.

È noto che dopo l'espansione islamica al di fuori dei confini della penisola araba e dei territori già da generazioni percorse dagli arabi sorse, abbastanza presto, il fenomeno delle conversioni, che assunse dimensioni notevoli e sulle possibili cause del quale gli storici continuano a discutere; come sempre nei fenomeni umani di massa, le motivazioni dei singoli sono state le più diverse e vanno da mere considerazioni di interesse, a vari livelli, fino alle più disinteressate. Se la maggioranza si limitò alla *šarī'a*, nel cui ambito, come in quello della

cultura, assursero anche a ruoli importanti, non mancarono coloro che intrapresero la *ṭarīqa*.

I modernisti musulmani e gli esponenti delle varie forme del neoislamismo hanno accusato i convertiti all'Islām di questo periodo di aver introdotto nella religione in cui erano entrati molti elementi di quelle dalle quali provenivano, e di avere quindi contribuito, chi volontariamente, chi senz'accorgersene, a snaturare la vera natura e dottrina dell'Islām: è questo il frutto di una interpretazione che è in certo modo consequenziale alla teoria orientalistica dei prestiti di cui abbiamo detto. Possiamo affermare trattarsi in realtà di un fenomeno che testimonia piuttosto della capacità dell'Islām di accogliere nel suo seno e adattare alle proprie peculiarità gli apporti esterni, assorbendoli anziché esserne assorbito.

I "LUOGHI" DEL SUFISMO

Di origine araba o discendenti da convertiti, o convertiti essi stessi che fossero, questi appartenenti al Sufismo furono tutti ugualmente partecipi e caratterizzarono il Sufismo di questo periodo. Erano artigiani che esercitavano il loro mestiere in mezzo agli altri e lo utilizzavano in certi casi come supporto di meditazione per la loro realizzazione; erano dei dotti, dei giuristi e dei predicatori che intervenivano a indirizzare i correligionari al rispetto della legge religiosa, e nei momenti di turbamento della comunità musulmana additavano quella che risultava a loro la via diritta da seguire, per lo più astenendosi dal prendere posizione.

Un altro dei "luoghi" del Sufismo di questo periodo era il *ribāt*, edificio fortificato costituito da una ridotta o da un torrione isolato oppure da un complesso architettonico più vasto. Poteva essere posto a difesa di un insediamento, ai margini del deserto, o a protezione di eventuali attacchi dal mare; oppure lungo i confini tra la terra dell'Islām, la *dār as-salām*, "dimora della pace", e quella sottoposta a un'autorità non islamica, la *dār al-ḥarb*, "dimora della guerra". Era questo il luogo deputato alla guerra santa, poco importa se difensiva o offensiva, alla quale convergevano i volontari: è il *jihād*, lo "sforzo sulla via di Dio", che la Legge definisce come dovere della comunità che può essere assolto da una sua rappresentanza. Per il *mutaṣāwwiḥ*, colui che si impegna nella via della realizzazione spirituale, è un luogo privilegiato, dove si attua l'aspetto più sublime dell'ascesi, il sacrificio di sé nel nome di Dio: è qui che si coniugano i due aspetti

del *jihād*, quello fondamentale e interiore, cioè lo sforzo di eliminazione delle inclinazioni dell'anima imperiosa che allontanano dalla presa di coscienza ed affermazione del *tawhīd*, con quello accessorio e esteriore, cioè la guerra e il combattimento contro un avversario sempre incombente.

Nel *ribāt* si conduceva una vita forzatamente cenobitica, e non è da escludere che qui trovi la sua origine la parola "marabutto", dall'arabo *murābiṭ*, letteralmente "l'occupante del *ribāt*", ma che nel Nordafrica colonizzato dalla Francia è passata a indicare il maestro a capo di un cenobio, diventando, nel linguaggio corrente, sinonimo di "santone" cui la gente si rivolge per consiglio o aiuto o per beneficiare della *baraka* che emana dalla sua persona.

Altro luogo privilegiato del Sufismo di questo periodo, ma non solo, è il deserto, o le rovine di vecchie costruzioni abbandonate, fin dall'inizio incentivo alla meditazione sulla fallacia delle glorie umane, ulteriore spinta all'ascesi. Non mancano nemmeno esempi di anacoresi, per lo più temporanee, come nel caso del famoso teologo, giurista e *ṣūfī* Muḥammad al-Ġazālī (m. 505/1111).

Il Sufismo non sembra ancora articolarsi in organizzazioni riconoscibili come tali al suo esterno: abbiamo notizie di singoli maestri, stanziali o vaganti, che scambiano idee ed esperienze con altri maestri, che incontrano, a casa dell'uno o dell'altro, o con i quali hanno contatto epistolare. La trasmissione della conoscenza avviene nelle stesse modalità informali con le quali viene trasmesso il sapere essoterico: di preferenza nella moschea, nel tempo che intervalla una preghiera rituale dall'altra, ma anche in qualsiasi altro luogo ritualmente puro, lo *ṣayḥ* impartisce il suo insegnamento e distribuisce consigli e correzioni a discepoli seduti sulle cosce davanti a lui, a semicerchio, in più file concentriche che rispettano le precedenze d'arrivo, salvo diversa e individuale disposizione del maestro.

L'INTERPRETAZIONE STORICA DELLA NASCITA DEL SUFISMO

Dal punto di vista della sua ricostruzione storica, e dei mezzi limitati a sua disposizione di cui abbiamo detto, in questi primi secoli dell'Islām si registra l'esistenza di asceti che sviluppano dottrine e pratiche secondo un processo che evolve progressivamente verso forme sempre più articolate a partire dall'iniziale meditazione sul Corano e sulla *Sunna* del Profeta, e in particolare sul *ḥadīth* che codifica i tre livelli della fede:

Il Profeta – Iddio lo benedica e gli dia pace – un giorno era apparso in pubblico; venne da lui Gabriele, e gli chiese: «Che cos'è l'*īmān*?»; «L'*īmān* sta nel credere in Dio, nei suoi angeli, nel fatto che lo si incontrerà, e nei suoi inviati, e nel credere nella resurrezione». Chiese: «Che cos'è l'*islām*?»; rispose: «L'*islām* consiste nell'adorare Iddio e nel non attribuirGli alcun uguale, nel compiere la preghiera, pagare la contribuzione obbligatoria, e digiunare nel mese di Ramaḍān». Chiese: «Che cos'è l'*iḥsān*?»; rispose: «Adorare Iddio come se Lo vedessi, perché, se anche tu non Lo vedi, Egli vede te». Chiese: «Quando sarà l'Ora?»; rispose: «L'interrogato non ne sa di più di colui che interroga»⁷.

Islām, *īmān* e *iḥsān*: è questa la successione gerarchica, dall'esteriore all'interiore, con cui vengono abitualmente elencati questi tre livelli della fede del musulmano. Nel primo caso si parla di *muslim*, “sottomesso”: è colui che si attiene all'obbedienza ai precetti della *šarī'a*, che consta prevalentemente di azioni e astensioni esteriori. Nel secondo caso si parla di *mu'min*, “credente”, per il quale l'adesione alla religione viene interiorizzata, ed è adesione del cuore, sede della conoscenza. La perfezione viene raggiunta coll'*iḥsān*; la cui definizione nel *ḥadīṭ* ci induce a considerarlo come il livello della fede perfetta, quello dell'asceta che arriva a “percepire” la presenza del suo Signore; ci troviamo qui nell'ambito della *ṭarīqa*, se non della *ḥaqīqa*, che di questo grado di fede costituisce la perfezione. Occorre tuttavia segnalare che in alcuni testi sufici già l'*īmān*, essendo la fede del cuore illuminato dalla presenza divina, va considerata caratteristica di colui che segue la Via.

Il Sufismo sarebbe quindi nato per aggregazione progressiva delle esperienze di quelli che vollero raggiungere il grado di fede rappresentato dall'*iḥsān*, nel desiderio di rendere sempre più completa e chiara la percezione della Realtà divina nel proprio cuore, eletto a luogo della Sua manifestazione. Avendo il Corano e la *Sunna* come guida e oggetto di meditazione, ciascuno offerse le proprie soluzioni ai problemi caratteriali, psicologici e pratici che il perseguimento di questo scopo poneva alla loro natura; potevano essere soluzioni escogitate in proprio o prodotte, coscientemente o meno, da un confronto con pratiche e soluzioni a problemi analoghi fornite dall'esterno, provenienti da altre tradizioni, di provenienza dell'asceta, o dei suoi genitori o non lontani ascendenti, o anche semplicemente viste dal di fuori. Anche le dottrine espresse saranno la conseguenza delle inclinazioni individuali di ciascuno, per cui alcuni ne avranno elaborate alcune e altri delle altre: la comune fonte avrebbe allora costituito quel minimo comun denominatore che consentirebbe di identificare un Sufismo pure nell'articolazione delle sue dottrine.

L'INTERPRETAZIONE TRADIZIONALE

A questo quadro, tratteggiato dalla ricerca storica, si affianca e talora si contrappone l'interpretazione che il Sufismo dà di se stesso e della sua storia. Abbiamo già visto come esso si consideri rigorosamente coevo all'Islām e il frutto di una dottrina esoterica che è parte integrante della Rivelazione.

Se torniamo all'immagine della circonferenza, di cui abbiamo parlato all'inizio, possiamo osservare come questa sia costituita, in geometria, da indefiniti punti: ciascuno di questi punti corrisponde allora a un punto di partenza, dalla *šarī'a*, verso la *ḥaqīqa*; possiamo anche ipotizzare che vi corrisponda un aspirante: questi partirà dal punto in cui si trova e punterà direttamente, perché abbiamo visto essere questa la natura della *ṭarīqa*, verso il centro. Ogni punto della circonferenza indica che il suo occupante non è uguale a chi occupa quello immediatamente adiacente al suo: potrà avere delle caratteristiche affini, ma ve ne saranno altre, differenti, per cui le sue necessità non saranno omologabili in tutto e per tutto a quelle dell'altro; di conseguenza, non lo saranno nemmeno le due Vie. La tradizione sufica avverte infatti che, se il centro è uno, le vie che vi attingono sono tante quanti sono coloro che le percorrono, dato che ciascuno deve poterla percorrere secondo la sua natura. Va da sé che man mano che queste vie convergono al centro tenderanno ad avvicinarsi, quindi ad attenuare progressivamente le differenze. Queste però non si esauriranno del tutto nemmeno una volta attinto il centro della circonferenza: è questo il senso, applicato a questo livello della realizzazione spirituale, del *ḥadīṭ qudsī* «Io sono vicino alla concezione che il Mio servo ha di Me»⁸, ciascuno potendo attingere alla divinità non solo a partire dalla, ma anche secondo la propria natura; e la via di ciascuno ne è il riflesso. Di conseguenza, ogni percorso è un caso diverso, del quale occorre tenere conto; e l'asceta, prima sotto la guida di un maestro e poi da solo, si ritaglia mezzi a disposizione della propria misura, proponendoli magari ad altri con cui vi siano affinità. Questi primi maestri furono anche coloro che sperimentarono in questo modo le tecniche necessarie al percorso della Via, in certo modo caratterizzandola attraverso un arricchimento progressivo, di cui altri si sarebbero avvalsi in seguito. In linea di massima, la tradizione sufica ritiene che non vi siano differenze dottrinali e che, dal punto di vista della conoscenza, questa sia una; inoltre, pur essendo differenti, come abbiamo detto, le nature di coloro che ne percorrono le vie, vi sono comunque almeno due elementi di affinità fondamentali: la prima affinità, potremmo dire di base, è che si tratta di esseri umani, le cui modalità di

espressione e di percezione sono sostanzialmente analoghe; la seconda è che tutte le vie del *taṣāwuw al-islāmī* partono dalla stessa forma, l'Islām, che stabilisce un'affinità già più specifica di quella della mera appartenenza alla stessa umanità. Poi esistono anche altre affinità ancor più specifiche, che consentono di raggruppare i metodi, cioè le vie. Alcuni metodi e alcuni accorgimenti saranno quindi comuni a tutti, altri saranno più adatti ad alcuni e non ad altri, magari con accorgimenti e adattamenti diversi, fino a quelli individuali.

I maestri di questi primi secoli verranno in certo modo identificati con uno o più aspetti della dottrina o del metodo, che è quello più consono alla loro natura o a quella dei loro discepoli, e che perciò essi hanno esposto o messo in opera più specificatamente. Essi quindi diverranno i punti di riferimento per i discepoli le cui caratteristiche individuali di partenza risulteranno più affini alle loro, oppure anche, nel corso del cammino di realizzazione di uno stesso discepolo, lo saranno per il metodo o l'aspetto della dottrina più adatto al livello di realizzazione raggiunto o che dev'essere conseguito.

Ciò che quindi appare nella ricostruzione storica come apporto originale del personaggio ne diventa, nell'approccio tradizionale, la caratteristica saliente, soprattutto a titolo di esempio e di magistero.

I GRANDI MAESTRI

Esistono numerose raccolte di biografie dei maestri del Sufismo, la cui compilazione è continuata dall'età classica fin quasi ai giorni nostri. Queste raccolte⁹ seguono per lo più lo stesso schema: a ogni maestro è dedicato un capitoletto nel quale si susseguono i dati biografici (di cui sono riportate anche le tradizioni discordanti, sovente riferite alle date o a particolari del nome), aneddoti che illustrano le caratteristiche dottrinali o di metodo del santo, citazioni di sue affermazioni (di solito brevi sentenze dalle quali pure si evince la sua posizione su un qualche aspetto della dottrina). Gli aneddoti sono più ispirati a preoccupazioni di ordine agiografico che di ricostruzione di una plausibilità storica esteriore, essendo stati concepiti come illustrazione della dignità spirituale del santo e delle peculiarità della sua santità.

Ḥasan al-Baṣrī (n. 21/642, m. 110/728)

Nacque a Medina; suo padre era un prigioniero di guerra diventato, secondo una tradizione, *mawla* ("liberto") di Zayd b. Ṭābit, il principale redattore del testo canonico del Corano; la madre sarebbe stata

al servizio di Umm Salama, moglie del Profeta. Questi dati collocano immediatamente il personaggio nell'*entourage* del Profeta, per quanto dopo la sua morte; che questa fosse la caratteristica principale per identificarne la dignità spirituale è testimoniato dal fatto che un più tardo autore di agiografie di santi, il persiano Farīduddīn 'Aṭṭār (m. 617/1220), ne diffuse una leggenda secondo la quale fu il Profeta ad imporgli il nome Ḥasan, a moltiplicare le benedizioni sul bambino e a profetizzarne la grandezza spirituale.

Arrivò a Baṣra colla famiglia, ancor giovane; era questa una città araba, nata, esattamente come i *castra* romani, come accuartieramento militare; presto era diventata un centro di cultura che rivaleggiò a lungo con la gemella Kūfa, prima che il centro per eccellenza della civiltà musulmana diventasse la città califfale di Baghdad. Da Baṣra Ḥasan fu testimone dei grandi conflitti che sconvolsero la comunità musulmana, astenendosi dal prendere posizione. Disapprovò il modo in cui avvenne la designazione a califfo di Yazīd I (60-64/680-683), ma allo stesso modo stigmatizzò gli eccessi del campo opposto, mantenendo una neutralità che considerava la sola soluzione possibile in conflitti che opponevano dei correligionari.

Fu un combattente della guerra santa e, per un breve periodo, giudice di Baṣra nel 99/717; ma la sua attività principale fu quella di maestro del pensiero islamico sunnita, che ispirò al rigore dell'osservanza della Legge come diretta conseguenza di una fede sincera. La sua celebrità è legata a un episodio, narratoci dalla tradizione: Ḥasan al-Baṣrī stava discutendo con i suoi discepoli il problema dello *status* del grande peccatore. Per il maestro, questi andava considerato come *munāfiq*, "ipocrita", termine che corrispondeva a quello con cui, all'epoca del Profeta a Medina, venivano designati coloro che avevano finto di accettare la nuova situazione e l'Islām, ma in realtà erano degli oppositori sovente in combutta con i nemici esterni della nuova comunità musulmana. Durante la discussione, uno dei discepoli, Wāṣil b. 'Aṭā' (m. 131/748), si separò dal gruppo intorno al maestro e spiegò a chi lo seguì il suo punto di vista sull'argomento. Ḥasan al-Baṣrī commentò, rivolto a quelli che erano rimasti: «Wāṣil si è allontanato da noi»; il verbo "allontanarsi" è in arabo *i'tazala*, donde deriva il termine con cui viene designata la scuola di *kalām* che ne derivò, appunto la Mutāzila.

L'aneddoto potrebbe verosimilmente essere avvenuto come è stato raccontato oppure essere stato arricchito di particolari inesistenti: la sua funzione non è infatti quella di raccontare un episodio, ma di tramandarne l'essenziale, che in questo caso consiste nel fatto che la Mutāzila rappresenta una defezione dalla posizione corretta dei sun-

niti e che uno dei temi fondamentali sui quali si è consumata tale defezione è quello del destino *postmortem* dell'empio, insieme alla sua posizione nella comunità musulmana; quest'ultimo aspetto è di fondamentale rilevanza giuridica, giacché solo l'appartenenza senza riserve alla comunità musulmana garantisce la pienezza dei diritti. La vivacità dei particolari del racconto e, in altri casi, l'evidente improbabilità dei particolari narrati hanno la funzione di colpire l'immaginazione dell'ascoltatore e, proprio per questo, assicurarne il ricordo nelle modalità che ne fanno subito cogliere il senso.

Nello sviluppo del Sufismo, secondo le modalità che abbiamo indicato, Ḥasan al-Baṣrī rappresenta molti aspetti del metodo, ma in modo particolare è identificato con il disprezzo di questo mondo, entità transeunte e ingannevole, dalle cui panie si sfugge attraverso un'ascesi che è frutto del timore (*ḥawf*) e allo stesso tempo lo alimenta. Questo timore di Dio varia a seconda del livello di spiritualità e trova la sua manifestazione più "bassa" nella paura del castigo, che induce alla scrupolosa attenzione a non infrangere la Legge, fino a evitare anche ciò la cui liceità è in dubbio; un livello più elevato è quello del timore di non essere all'altezza di quello che l'Amato si attende, e lo scrupolo si estenderà allora a tutto ciò che distrae l'anima dall'attenzione a Lui. In ambo questi livelli, corollario dello scrupolo è il controllo della *nafs*, quindi l'analisi critica del proprio operato. A questo maestro del Sufismo infatti è riconosciuta questa caratteristica, che poi troverà una sua ancor più esplicita caratterizzazione in al-Muḥāsibī (m. 243/857).

Da lui inizia quella che talvolta viene chiamata la scuola di Baṣra.

Ma'rūf al-Karḥī (m. 200/815)

Fu uno dei grandi maestri, al quale si fa risalire la scuola di Baghdad. Liberto dell'ottavo imām degli sciiti duodecimani, 'Alī ar-Riḍā (m. 203/817), ne fu anche discepolo nella Via; e lo fu anche di Da'ūd aṭ-Ṭā'ī (m. 165/781), il che lo rende discendente spirituale di Ḥasan al-Baṣrī. Yūsuf Nabahānī (m. 1350/1931), autore, tra l'altro, di una collazione di miracoli dei maggiori santi del Sufismo, afferma che fu uno degli *afrād* della comunità musulmana; questo termine è il plurale di *fard*, "singolo, unico", e nell'ambito del Sufismo designa una condizione spirituale elevatissima, caratterizzata dal possesso di una scienza particolare concessa da Dio in esclusiva. Il *fard* è una figura della gerarchia esoterica dell'Islām, su cui torneremo nel capitolo dedicato alle dottrine.

La sua rilevanza nella storia del Sufismo sembra essere legata all'affermazione del ruolo del maestro, in certo modo un prodromo alla organizzazione delle confraternite, che tuttavia diverranno la caratteristica appariscente del Sufismo solo nel XII secolo.

Del suo insegnamento viene sottolineata l'azione, nel senso della messa in pratica dei mezzi da utilizzare nel procedere lungo la Via.

Sarī as-Saqaṭī (m. 253/867 o 257/871)

Discepolo di Ma'rūf al-Karhī, possedeva un negozio di spezie nel quartiere del mercato di Baghdad, che poi abbandonò per dedicarsi intieramente al suo magistero. Secondo una tradizione agiografica, la decisione fu presa quando gli annunciarono che il suo negozio era andato bruciato insieme ad altri in un grande incendio; e egli commentò che era una liberazione. Poi venne a sapere che, benché tutte le botteghe all'intorno fossero andate in cenere, la sua era rimasta intatta; allora la vendette e ne distribuì il ricavato tra i poveri della città.

Fu il primo ad analizzare il percorso della realizzazione spirituale nelle sue tappe. Come il suo maestro, dava grande importanza all'azione. La sua è una Via nella quale l'amore di Dio svolge un ruolo essenziale: egli soleva affermare che soltanto la Sua visione poteva soddisfare la sua aspirazione; se Iddio si fosse svelato all'Inferno ci sarebbe andato volentieri; e se non si svelasse in Paradiso, Sarī as-Saqaṭī non vi avrebbe trovato alcun interesse.

al-Hārīt al-Muḥāsibī (n. 175/781, m. 243/857)

Nacque a Bašra, e di questa sua origine mantenne qualche influenza della scuola che risaliva a Ḥasan al-Bašrī, in particolare per la sua propensione all'ascesi. Trasferitosi abbastanza presto a Baghdad, vi fu uno dei più importanti maestri.

La sua adesione al Sufismo sembra sia avvenuta piuttosto tardi, dopo una crisi interiore. I suoi precedenti interessi riguardavano la scienza del *ḥadīṭ* e certamente il *kalām*, del cui metodo espositivo era un abile esperto, avvalendosene nella confutazione delle posizioni dei mutaziliti che trovava eterodosse. Al-Muḥāsibī osserva con attenzione e preoccupazione lo svolgersi del pensiero religioso in terra d'Islām, ravvisandovi il sorgere e il consolidarsi di posizioni che deviano dalla retta via e fanno deviare i fedeli. L'uso da parte sua del linguaggio e delle tecniche controversistiche del *kalām* fu osteggiato da Aḥmad b. Ḥanbal, secondo qualche commentatore perché temeva che degli imi-

tatori di al-Muḥāsibī, non altrettanto sicuri sotto il profilo della dottrina, potessero esserne devianti.

Autore di circa una ventina di opere, ebbe in grande pregio la conoscenza: secondo quanto riporta al-Hujwiri, egli considerava inutile l'azione non sostenuta dalla conoscenza e affermava che Iddio si conosce attraverso la conoscenza, non attraverso l'azione. Nondimeno è nota la sua scrupolosa attenzione alle pratiche del culto e ai riti surrogatori, che considerava indispensabile mezzo di controllo ed imbrigliamento dell'anima imperiosa. Il pericolo delle libertà che questa tenta sempre e comunque di prendersi è costantemente presente nelle affermazioni di questo santo, il cui nome completo era Abū 'Abdallah al-Ḥārīṭ b. Asad al-'Anazī, ma che divenne noto come al-Muḥāsibī perché la sua forse principale caratteristica nell'ambito della Via era la *muḥāsaba*, termine che potremmo tradurre con "esame di coscienza", l'analisi rigorosa dell'anima imperiosa, spiandone ogni sotterfugio teso a ingannare l'asceta e ricavarne spazio per sé, uno spazio che minaccia di trascinarlo lontano dal suo unico scopo, la riflessione sulla Realtà di Dio.

Dū'n-Nūn al-Miṣrī (m. 245/859)

È celebrato come uno dei più grandi santi dell'Islām, e il fatto che su molti aspetti della sua biografia vi siano più dubbi che certezze ne è in certo modo la sanzione. La tradizione non ha dubbi nell'attribuirgli un'origine copta e ne fissa il luogo di nascita a Iḥmīm, nell'Alto Egitto, dove sorgeva, ora distrutto, un tempio al dio egizio Min; a questo proposito, due accenni del santo ai geroglifici hanno contribuito alla tradizione secondo la quale egli ne conosceva il linguaggio e gli insegnamenti che vi erano custoditi.

Altrettanta incertezza vi è sul suo nome: *Dū'n-Nūn* significa "quello del pesce", ed è lo stesso nome con cui fu chiamato il profeta Yūnus, il Giona della tradizione ebraico-cristiana, per via della balena che lo ospitò nel suo ventre; era un soprannome, le cui origini non sembrano note, ma che probabilmente ha dato luogo a una versione non accreditata, secondo la quale egli sarebbe stato un pescatore, pentito dopo che la figlia dichiarò che non avrebbe mai mangiato la carne di creature che lodavano Iddio. Altri ne fanno un brigante da strada, poi convertito, ma anche questa versione incontra poco credito. Il suo vero nome è pure incerto: si chiamava al-Fayḍ oppure Abū 'l-Fayḍ *Tawbān* (nel qual caso il primo nome sarebbe il tecononimico, in arabo *kunya*, appellativo di rispetto). Tutti concordano sul nome del padre, Ibrāhīm, nubiano; alcuni aggiungono cristiano copto, pre-

sumibilmente convertito, e liberto dei Qurayš, la tribù del Profeta Muḥammad.

Fu trasmettitore di *aḥādīṭ*, ma soprattutto uno dei grandi maestri del Sufismo.

In quest'ambito, a *Dū'n-Nūn* sono stati attribuiti più maestri, uno dei quali sarebbe stato il suo iniziatore al metodo alchemico di Jābir b. Ḥayyān: la notizia è forse da mettere in relazione con un certo numero di trattatelli alchemici che vanno sotto il suo nome; è stata avanzata l'ipotesi che in realtà non siano suoi, ma che egli abbia fornito una sorta di copertura a un gruppo di alchimisti cairoti sui quali minacciava di appuntarsi l'attenzione non benevola dei dottori della Legge. Ibn 'Arabī, che scrisse un'opera agiografica in suo onore, riporta la definizione delle operazioni alchemiche del santo egiziano data da un discepolo, Ibn al-Jallā', secondo la quale l'alchimia di *Dū'n-Nūn* era del genere di colui che compie la preghiera della notte a Baghdad e quella dell'alba alla Mecca: le poche ore che separano le due preghiere e le centinaia di chilometri che separano le due città suonano evidente allusione a un fenomeno frequentemente citato a proposito dei grandi maestri, quello della bilocazione o della capacità di percorrere grandi distanze in brevissimo tempo; un fenomeno nel quale va letta una prodigiosa superiorità sui limiti fisici che ne consente la manipolazione: quindi, un'alchimia spirituale; il che non esclude necessariamente che *Dū'n-Nūn* fosse maestro nella via ermetica.

Di due suoi maestri si parla in modo particolare: Šukrān al-Ābid (m. 186/802), dottore della Legge di Qayrawān, della scuola giuridica malikita, ma noto come asceta e maestro spirituale alla cui intercessione molti dovevano la vita e la salute, dato che ogni sua preghiera veniva prontamente esaudita; e Fāṭima an-Nīsābūrīya (m. 223/838), che egli incontrò alla Mecca e che fu in relazione anche con Bāyazīd al-Bisṭāmī (m. 270/874), che presenta alcuni punti in comune con *Dū'n-Nūn*.

Il santo egiziano può essere identificato con la figura del derviscio (altro nome usato per indicare il *ṣūfī*) errante: egli infatti percorse molte regioni del mondo islamico occidentale e centrale alla ricerca di maestri da cui apprendere e con i quali confrontarsi. In Egitto fu il primo a definire gli stati e le condizioni dei gradi di realizzazione spirituale. Egli è altresì identificato con la *futuwwa*, che assume qui il senso di cavalleria spirituale e designa il possesso di quelle qualità che fanno il perfetto cavaliere trasposte nell'ambito della pura spiritualità; egli è anche il maestro dell'amore, il desiderio e la passione della contemplazione della Realtà divina, che dà luogo all'ebbrezza

estatica che lo accomuna, per certi aspetti, a Bisṭāmī. Citando ad esempio un suo miracolo, nel quale ridiede vita a un bambino che estrasse dal ventre di un cocodrillo, Ibn ʿArabī definisce il suo tipo di santità “cristico” (ʿīṣāwī), che riproduce cioè il tipo di santità che fu proprio del profeta ʿĪsā (Gesù), che si manifesta appunto attraverso i miracoli di resurrezione.

Dū'n-Nūn incarna anche la *malāma*, parola che significa “biasimo”, ma che nel nostro contesto indica una pratica che caratterizza il metodo dei *ṣūfī* di rango più elevato, che celano la loro altissima dignità spirituale presso Iddio sotto apparenze che suscitano il biasimo dei benpensanti, e che quindi consentono di nascondere la propria vera natura.

La tradizione riporta anche la sua relazione con il califfo al-Mutawakkil, alla presenza del quale fu tradotto dall'Egitto con l'accusa di eresia; ne seguì un colloquio, in capo al quale il califfo ne scorse la grandezza spirituale, e si fece suo discepolo.

Bāyazīd al-Bisṭāmī (m. 270/874)

Bāyazīd, o più correttamente Abū Yazīd Ṭayfūr al-Bisṭāmī, nacque a Bisṭām, in Iran, da una famiglia di origini mazdee. Al-Hujwiri lo definisce il più grande santo dell'Islām fino al suo tempo, e questa sua dignità è ribadita dal nome con cui era definito, *sultān al-ʿarīfīn*, espressione che possiamo tradurre con “sultano degli gnostici”, dando alla parola “gnostici” il significato di “coloro che hanno la conoscenza”.

Il suo metodo è quello dell'ascesi più stretta, condotta in solitudine, con il controllo più rigido delle imperfezioni umane fino alla loro eliminazione e all'annichilazione di ogni aspetto individuale di separazione da Dio, considerandone la possibile presenza nei gradi e nelle tappe della realizzazione spirituale. Questo metodo è finalizzato alla ricerca della contemplazione della Realtà, eliminando qualsiasi ostacolo si frapponga alla sua “ricezione pura”. Il modello di imitazione è il Profeta e la sua ascensione (*miʿrāj*) ai cieli, fino alla distanza di due tiri d'arco dalla presenza divina; la tradizione ci riporta notizia di un'ascensione analoga da parte di Bāyazīd, la cui proclamazione gli procurò non pochi fastidi da parte dei dottori della Legge.

Celebri sono le sue *ṣataḥāt*, letteralmente “sbronze”, ma che nel linguaggio del Sufismo indicano lo stato di ebbrezza conseguente alla pienezza della presenza divina nel cuore, che produce sull'essere umano una esaltazione, o tensione, della quale ciò che traspare all'esterno è una perdita dell'autocontrollo molto simile agli effetti di una

sbronza colossale; e quindi il termine viene usato per le frasi pronunciate in questo stato, che potevano suscitare la scandalizzata riprovazione dei benpensanti e anche di alcuni dottori della Legge estranei alle realtà spirituali della Via. La più frequente, riferita anche a proposito di altre personalità del Sufismo, è l'affermazione "Io sono la Realtà divina", oppure: "Aniché andare fino alla Mecca, è meglio per voi che facciate il giro intorno a me", con allusione al rito del pellegrinaggio che comporta sette giri attorno alla Ka'ba. In affermazioni di questo tipo, la prima persona non va intesa come riferita all'individualità umana del santo, ma come espressione della sua consapevolezza di non esistere come entità separata dalla sola Realtà esistente: è l'affermazione di essere arrivati al grado di realizzazione di cui il *ḥadīṭ qudsī* parla in questi termini:

Chiunque sia ostile a chi mi è amico sincero, Io gli ho già dichiarato guerra, ed il Mio servo non Mi si avvicina con qualche cosa che Mi sia più caro di quello che gli ho prescritto, e non cessa il Mio servo di avvicinarMi con le opere surerogatorie, finché lo amo; e quando l'ho amato, sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina ¹⁰.

Dal di fuori, tuttavia, queste affermazioni vengono prese alla lettera e, conseguentemente, chi le pronuncia viene considerato o folle o eretico; in quest'ultimo caso può incorrere nei rigori della Legge, il cui ambito di azione è quello delle apparenze esteriori, come sottolinea l'espressione con la quale nel Sufismo sono chiamati i dottori della Legge, *'ulamā' ar-rusūm*, "dottori delle tracce", cioè dei riflessi della Realtà. È questo uno degli aspetti della *malāma*, di cui abbiamo già parlato e della cui via Abū Yazīd è considerato tra i massimi maestri. Egli è inoltre considerato iniziatore di una scuola che si svilupperà nei secoli successivi nell'Iran orientale e nell'Asia Centrale, per la quale il santo di Bisṭām resta il punto di riferimento.

Abū 'l-Qāsim al-Junayd (m. 297/910)

Abū 'l-Qāsim Junayd b. Muḥammad al-Hazzāz al-Qawārīrī an-Nihāwandī al-Baghdādī nacque a Baghdad da una famiglia di origini iraniane, di cui è rimasto il ricordo nella *nisba* (nome di provenienza) an-Nihāwandī, derivata dalla città iraniana di Nihāvand, che assistette nel 21/642 alla sconfitta finale dell'impero sasanide da parte delle armate musulmane. I suoi antenati erano mercanti che si erano trasferiti a Baghdad; lo stesso Junayd era un mercante di seterie.

Per lui il Sufismo era affare familiare, suo zio materno essendo Sarī as-Saqatī. Tuttavia sembra che, come già nel caso di al-Muḥāsibī, i suoi interessi iniziali fossero altri. Studiò infatti le scienze del Corano e del *ḥadīṭ* e divenne un esperto di diritto, argomento sul quale tenne scuola, acquistando una certa notorietà. Nella Via, i suoi maestri furono appunto lo zio Sarī as-Saqatī ed al-Ḥārīt al-Muḥāsibī.

Egli occupa una posizione centrale nella storia del Sufismo: su di lui infatti convergono più linee di trasmissione dell'influenza spirituale: attraverso lo zio materno due derivate da 'Alī b. Abī Ṭālib (la prima attraverso gli imām alidī e la seconda attraverso Ḥasan al-Baṣrī); un'altra da Uways al-Qaranī e una quarta dal califfo Abū Bakr, tra i cui intermediari verrebbe annoverato anche Abū Yazīd al-Bisṭāmī.

Da lui attingono poi le catene di maestri delle generazioni successive, donde poi nasceranno le confraternite sufiche, cosicché si può dire che quasi tutto il Sufismo seriore faccia capo a Junayd, tanto che i primi manuali dedicati alla storia e alla diffusione del Sufismo a cavallo tra XIX e XX secolo gliene attribuivano la paternità: egli infatti fu chiamato *Sayyid at-tā'ifa*, il "Signore della gente [della Via]".

Junayd è stato spesso contrapposto a Bāyazīd al-Bisṭāmī: quest'ultimo è l'eponimo dell'estasi che si esprime in termini di ebbrezza e di *ṣataḥāt* e dal quale son fatte derivare le forme assunte dal Sufismo più a oriente; il primo, invece, è rivolto all'analisi dottrinale, che si esprime attraverso una meditazione sobria, che non passa attraverso manifestazioni esteriori eclatanti, e da lui sono fatte derivare le forme del Sufismo delle regioni centrali dell'Islām. Si tratta di un *cliché*, che corrisponde a delle differenze reali di impostazione e di punto di vista, ma che non va preso troppo alla lettera, né va visto in termini di contrapposizione: sono infatti possibili variabili di percorso che confluiscono in una medesima dottrina. Hujwiri riporta che Junayd disse di al-Bisṭāmī che

Abū Yazīd occupa in mezzo a noi lo stesso rango che Gabriele occupa in mezzo agli angeli¹¹.

Nella sua posizione di maestro della Via e di esperto giurista e maestro di diritto, Junayd manteneva un grande riserbo sui problemi e gli aspetti del Sufismo. La sua prudenza non fu probabilmente motivata dal timore d'incorrere nei rigori di una Legge amministrata da giudici sospettosi di ogni affermazione dottrinale che sfuggisse al loro orizzonte; di fatto era stato coinvolto, forse intorno al 175/888, in una disavventura giudiziaria che aveva portato davanti ai giudici degli uomini della Via; la faccenda si era risolta senza danno, ma comunque

fu un episodio che rivelava l'esistenza di una situazione di possibile conflitto che si manifesterà con conseguenze ben più tragiche una trentina d'anni più tardi. Al di là di questo caso, la sua preoccupazione era principalmente quella di non mescolare i due domini, esoterico ed essoterico: corrispondeva al senso di responsabilità e al timore che alcune affermazioni e precisazioni dottrinali non si dovessero propalare presso orecchie inadatte, che ne avrebbero ricavato più danno che vantaggio sul piano spirituale; a questo si aggiungeva la chiara coscienza che molti aspetti, e certamente i più sottili, della realizzazione spirituale sono inesprimibili colle sole parole e incomunicabili a chi non li avesse condivisi.

A questo maestro si deve un'esposizione della dottrina che se non può definirsi sistematica, non essendosi concretizzata in un trattato generale, ha costituito nondimeno un punto di riferimento costantemente citato dai trattatisti dei secoli successivi: sono degli scritti su argomenti specifici, lettere e insegnamenti orali espressi da definizioni accuratamente raccolte e tramandate dai discepoli.

Il tratto caratteristico della dottrina di Junayd, cioè l'aspetto che definisce la dottrina comune del Sufismo secondo la sua natura, appare essere quello della meditazione sul versetto coranico in cui si parla del giorno di *a-lastu*:

E quando il tuo Signore prese dai figli di Adamo, dai loro lombi, la loro discendenza e li fece testimoniare a carico di se stessi: «Non son forse Io [*a-lastu*] il vostro Signore?»; risposero: «Certo, ne siamo testimoni»¹².

Questo giorno, chiamato di *a-last* dalla parola iniziale della domanda divina, si colloca prima della storia, quando questi esseri ancora non esistevano come realtà separata ed erano stati esistenziati in quello che Junayd definisce lo stato di estinzione, il *fanā'*, la condizione primordiale dell'uomo che è anche lo scopo cui tende la *ṭarīqa*, perché è la condizione esclusiva per la permanenza nella vera proclamazione dell'Unità divina.

Ḥusayn b. Manṣūr al-Hallāj (m. 309/922)

La sua notorietà è forse maggiore nell'Europa del secolo xx di quanto non lo sia quella di qualsiasi altro maestro del Sufismo, in particolare dopo gli studi che gli ha dedicato per larga parte della sua vita Louis Massignon. Una fama alla quale è tutt'altro che estranea la tragica conclusione della sua vita, che lo vide esposto alla gogna, mutilato, crocefisso e infine decapitato, sul finire del 309/primavera del 922.

Le circostanze della sua morte ne hanno fatto un problema nel Sufismo dell'epoca e posteriore, e diversi furono i giudizi espressi su di lui. Vi sono anche notizie contrastanti, che vedono la sua morte come l'episodio più acuto di un lungo processo di opposizione di certi giuristi al Sufismo, una cui anticipazione, almeno nei termini di avvisaglia, fu quell'episodio di una trentina abbondante d'anni prima nel quale fu coinvolto, sempre a Baghdad, Abū'l-Qāsim Junayd. Un lungo processo, non esaurito con la morte di al-Hallāj, né con l'avvenuto riconoscimento del diritto di cittadinanza del Sufismo all'interno dell'Islām avvenuto tra XI e XII secolo a opera di Muḥammad al-Gazālī (m. 505/1111), dato che anche poi non mancheranno, qua e là, accuse di eresia e apostasia contro i *ṣūfi*, con conseguenti richieste di condanna capitale o di anatema postumo. Se si arriverà vicino alla condanna capitale, o anche all'uccisione, la storia del Sufismo non registra, a nostra conoscenza, altri casi di supplizio quale fu quello di al-Hallāj. Fu un avvenimento eccezionale, quindi, che tuttavia lasciò un'eco mai del tutto spenta. Scrivendo all'incirca a poco meno di un secolo e mezzo di distanza, al-Hujwiri dà testimonianza di questo disagio nella breve nota che consacra ad al-Hallāj: esordisce avvertendo che su di lui le opinioni appaiono divergenti e che vi sono dei maestri che lo respingono ed altri che lo ammettono; altri, e cita tra questi Junayd e colui che del martirizzato fu intimo amico, Abū Bakr Šiblī (m. 334/945), mantennero il riserbo. Hujwiri osserva come i suoi stessi contemporanei convergano tutti nell'assolvere al-Hallāj e nel considerarlo un grande; registra le accuse che gli erano state rivolte, di magia e di pratiche eterodosse, per respingerle. E ancora, intorno al 952/1545 esordirà più o meno nello stesso modo la nota biografica di 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī.

In un certo senso, tutta la vita di al-Ḥusayn b. Maṣṣūr sembra essere costruita in funzione della sua conclusione, a partire dallo stesso nome, che secondo una tradizione la madre gli avrebbe imposto in ricordo del terzo imām, al-Ḥusayn, morto martire a Karbalā' contro le truppe del califfo omayyade Yazīd I (60/680-64/683).

La sua ricerca di Dio cominciò, a quanto sembra, abbastanza presto; divenne discepolo di Sahl at-Tustarī (m. 283/896), di 'Amr b. 'Uṭmān al-Makkī (m. 297/909) e forse di Junayd. Poi lasciò Baghdad, recandosi a Baṣra, dove sposò la figlia di Abū Ya'qūb al-Baṣrī, anch'egli un *mutaṣāwwif*; il matrimonio è quasi concomitante con una rottura con il suo maestro, ma anche i rapporti con il suocero si guasteranno presto, e Abū Ya'qūb tacerà il genero di magia e miscredenza.

Tra i parenti acquisiti di al-Hallāj si contano dei probabili alleati degli Zanj, gli schiavi neri impiegati nel drenaggio delle saline nella zona di Bašra che organizzarono una rivolta che sconvolgerà la regione negli anni 255/869-270/883, e alla quale conversero altri malcontenti, che comprendevano anche frange estremiste sciite. Gliene derivò una fama di rivoluzionario, che, aggiunta alle voci di eresia, attirò su di lui pericolose attenzioni.

Al-Hallāj, il cui nome significa "cardatore", con possibile allusione al mestiere del padre, volle essere "cardatore" di uomini, cioè delle anime dei suoi concittadini; e iniziò una predicazione che gli attirò addosso sia riprovazione sia più o meno appassionate fedeltà, nei bassi gradi della scala sociale come in quelli più elevati e nella stessa famiglia califfale. Di conseguenza, subì i contraccolpi delle diverse fortune di sostenitori e oppositori presso la Corte e nelle istituzioni. I suoi viaggi in regioni di elezione per gli esponenti dei movimenti sciiti estremisti, dove continuò la sua predicazione, contribuirono, al suo ritorno a Baghdad, ad alimentare i sospetti su di lui, di cui gli avversari politici, più di chi lo sosteneva che suoi, ebbero la meglio. Si è a lungo sostenuto che a far perdere Ḥusayn b. Manšūr siano state le sue affermazioni di sapore eterodosso, dello stesso genere delle *ṣaṭaḥāt* di Bāyazīd al-Bisṭāmī, culminate nella famosa frase «Anā 'l-Ḥaqq» (Io sono la Realtà divina) che però, nella ricostruzione storica delle vicissitudini del santo, fu scritta anni prima.

Che frasi come questa possano essere state sufficienti alla sua condanna, in presenza di una precisa volontà motivata da ben altre ragioni, è più che probabile. Nell'ambito del Sufismo, la questione fu posta in altri termini: come abbiamo visto più sopra, le sue azioni sono state considerate dalla maggioranza dei *ṣūfī* come espressione del suo grande amore di Dio, del desiderio bruciante di Lui, fino alla ricerca della massima abiezione agli occhi dei contemporanei; conseguenza a quanto pare voluta delle sue affermazioni, che davano forma all'estasi della sua contemplazione e passione per la Realtà divina. Quale fosse il punto di vista dei suoi maestri e compagni nella Via è rivelato dal versetto coranico che, secondo la tradizione, il suo amico e condiscipolo Šiblī gli lanciò da sotto il patibolo: «Non ti abbiamo forse vietato di occuparti dei mondi?»¹³; il divieto è quello fatto dai Sodomiti a Lot di ospitare e proteggere gli stranieri sotto il cui aspetto si erano celati gli angeli inviati da Dio, e il senso dell'espressione coranica "i mondi" è, secondo i commentatori, "estranei". Nel contesto del versetto pronunciato da Šiblī si formula allora la spiegazione del destino di al-Hallāj e anche dell'imbarazzo di cui è stato causa: egli espone a degli estranei delle dottrine, che trasparivano dalle sue

affermazioni, che essi non erano in grado di sopportare; aveva tradito, in un certo senso, la consegna del segreto, delle cui ragioni abbiamo detto a proposito della prudenza di Junayd.

Al di là di questo, ad al-Hallāj viene comunemente attribuito un metodo basato sulla assoluta unità di Dio, la cui evidenza comporta la sparizione di tutto ciò che non è Lui, compreso il soggetto contemplante: questi diventa pervaso dalla Presenza, che prende possesso del suo spirito, in modo tale che l'affermazione di essere la Realtà divina diventa l'affermazione non di una divinizzazione dell'individualità, ma la sua negazione, l'unica Realtà esistente essendo quella divina; su questo tema il "cardatore di anime" ha lasciato delle composizioni poetiche nelle quali la passione ardente si coniuga a un rigore dottrinale che ne costituisce l'ordito, come nella coppia di versi che segue:

Il Tuo spirito s'è mescolato al mio spirito, come si mescola il vino all'acqua limpida / e quando qualche cosa attinge Te, m'attinge; ed ecco Tu sei me in ogni stato ¹⁴,

dove viene espressa in sintesi la dottrina dell'unità dell'Essere; il primo verso infatti allude al *fanā'* e il secondo ristabilisce, in questa unità, la disparità tra il Tu ed il me.

al-Hakīm at-Tirmidī (m. 218/930-220/932)

Il suo nome era Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Alī at-Tirmidī, ma è universalmente conosciuto come al-Hakīm at-Tirmidī, "il saggio di Tirmid", con allusione alla sua città natale, che si trova nell'attuale Uzbekistan. Fu un esperto di *ḥadīth*, ma durante il pellegrinaggio alla Mecca compiuto poco prima dei trent'anni d'età ebbe la sua prima esperienza spirituale, che decise della sua vita. Gli sono stati attribuiti molti maestri, tra i quali Abū Turāb an-Naḥṣabī (m. 245/860); il suo maestro per eccellenza fu però al-Ḥiḍr, il misterioso personaggio che la tradizione islamica identifica con colui che fu anche, per breve tempo, maestro del profeta Mūsā (Mosè), come viene narrato nel Corano (18.65-82). Al-Ḥiḍr, o al-Hāḍir, è del tutto svincolato dalle limitazioni di spazio e di tempo e interviene a iniziare e a istruire nella Via gli spiriti più elevati, come era accaduto nel caso di Uways al-Qaranī.

Tornato nella sua città natale, Tirmidī si dedicò alla pratica ascetica, riunendo intorno a lui un numero progressivamente crescente di discepoli. I temi del suo insegnamento, nel quale l'Amore rivestiva un

ruolo molto importante, gli valsero accuse di eresia da parte di suoi concittadini, ed egli dovette presentarsi a risponderne a un giudice, dal quale tuttavia fu prosciolto. I suoi discepoli sembra abbiano cominciato a chiamarsi *ḥakīmīyān*, "quelli di Ḥakīm", nome che deve essersi perpetuato fino all'epoca di al-Hujwiri, visto che questo autore parla di una scuola con questo nome, derivata appunto dal saggio di Tirmidī.

Discepoli a parte, il santo non aveva quasi frequentazioni: la sua era una vita isolata, in casa o in luoghi deserti, adatti alla meditazione. Sono note le rivelazioni che riceveva per via onirica: visioni che simboleggiavano il suo stato spirituale e davano indicazioni su metodo e dottrina; curiosamente, molte di queste visioni non erano sue, ma passavano attraverso la moglie.

Tirmidī lasciò un numero notevole di scritti, sui vari aspetti della dottrina, che ebbero larga diffusione e ai quali si ritiene sia dovuta gran parte della sua fama e influenza.

Un aspetto particolare del suo insegnamento sta nella dottrina della santità e del suo sigillo: egli fu infatti il primo a porre la questione della complementarità tra Profeta e santo, nel senso che, come la profezia si conclude in un dato momento della storia dell'umanità, lo stesso accade per la santità; occorre cioè che vi sia un santo che eserciti all'interno del Sufismo la stessa funzione che il Profeta ha esercitato sul piano essoterico. Muḥammad è il Sigillo della profezia perché è l'ultimo dei profeti, quindi vi dovrà essere un Sigillo della santità.

Questa dottrina, su cui avremo modo di tornare, sarà poi ripresa e approfondita da Ibn 'Arabī.

IL SUFISMO AL FEMMINILE

Nella società islamica classica la presenza della donna nelle diverse branche della cultura non è mai venuta meno, anche se certamente minoritaria rispetto a quella maschile. A partire dalle mogli e figlie del Profeta, in particolare, rispettivamente, 'Ā'īša (m. 58/678) e Fāṭima, ed altre donne nelle generazioni successive che scelsero di studiare aspetti della religione e le sue scienze, non è trascurabile il numero di coloro che hanno trasmesso le tradizioni del Profeta a un auditorio anche maschile. In questi casi, il rispetto delle regole sociali era garantito ricorrendo a una tenda, dietro la quale l'oratrice si celava alla vista, e poteva liberamente svolgere il suo insegnamento. In certo modo, questo accorgimento serviva a evitare che tra la folla degli ascoltatori ve ne fossero alcuni la cui attenzione si trasferisse dalle

parole alle forme di chi parlava, vanificando la lezione e in certo modo anche svilendo chi la impartiva.

Nell'ambito del Sufismo, ci sono notizie di donne che seguivano l'insegnamento dei maestri, e del cui uditorio facevano parte; a molte di loro i "collegi" di sesso maschile riconobbero un rango spirituale che superava le distanze formali tra uomo e donna. Ci sono stati tramandati degli episodi nei quali due *ṣūfi*, un uomo e una donna, si sono frequentati discutendo aspetti del metodo e della dottrina della *ṭarīqa* fino al momento in cui l'occhio dell'uno coglieva qualche particolare dell'altra che lo faceva accorgere di avere a che fare con una donna; e da quel momento la relazione cessava, non essendo più un aiuto reciproco alla realizzazione, ma diventandone un ostacolo.

Il ruolo delle donne nel Sufismo non si è limitato alla funzione di "supporto" della realizzazione o dell'attività del marito, come suggerirebbe il caso della moglie di al-Ḥakīm Tirmidī; molte ve ne hanno svolto uno indipendente da quello di genitori o del coniuge, e fu loro riconosciuto un ruolo magistrale al quale attinsero molti uomini.

In generale, i repertori dedicano a queste donne notizie piuttosto brevi, nelle quali vengono riportati alcuni aneddoti e sentenze; nella maggior parte dei casi vi è un dato comune: ne viene sottolineata l'ascesi, il molto pianto e lo struggente desiderio della contemplazione dell'Amato.

Fanno per certi versi eccezione le due personalità che seguono, e che in certa misura possono essere considerate emblematiche anche delle altre, benché esse siano ricordate per le loro personalità e il ruolo esercitato nella storia del Sufismo, che ne hanno giustificato notizie più particolareggiate.

Rābi'a al-'Adawīya (m. 185/801)

È la santa più celebre dell'Islām. Nata a Baṣra, era stata una schiava suonatrice di liuto. Suo maestro fu 'Abd al-Wāḥid b. Zayd (m. 177/793), uno dei fondatori del cenobio di 'Abbadān, alla foce del Tigri, e che introdusse l'uso del concetto di *'iṣq*, "desiderio ardente" della Realtà divina.

L'aspetto che caratterizza il percorso di santità di Rābi'a è quello dell'amore per Dio, un amore che deve liberarsi di tutti i resti di individualità che rimangono ancora, dopo che le passioni per le cose del mondo sono state cancellate. Tra questi resti, Rābi'a annovera il timore dell'Inferno e il desiderio del Paradiso. È questo il senso di un aneddoto che viene riportato dagli agiografi, secondo il quale la santa si fece vedere in giro armata di una torcia accesa in una mano e

di un secchio pieno d'acqua nell'altra; a chi le chiedeva cosa intendesse farci, rispondeva che voleva usare la torcia per bruciare il Paradiso e l'acqua del secchio per spegnere l'Inferno: così l'amore per Dio sarebbe finalmente stato puro e non condizionato da timori e speranze che comunque distolgono dall'unico vero scopo ¹⁵.

Questo amore struggente e appassionato per la Realtà divina è stato l'ispiratore di questi versi, che sono un po' l'emblema del percorso spirituale di Rābi'a al-'Adawīya:

Io T'amo di due amori: amore di passione, / e poi d'un altro amore,
perché Ti è dovuto;
Per quel ch'è amore di passione, / m'impegno a menzionare Te,
escludendo chiunque non sia Te;
E per quel che invece Ti è dovuto, / è che Tu sollevi i veli in modo
che Ti veda
Non mia la lode in questo come in quello / ma Tua è la lode in questo
come in quello ¹⁶.

Fāṭima an-Nīsābūrīya (m. 223/838)

Moglie di Aḥmad Ḥidrūya al-Balḥī (m. 240/853-54), venerato maestro nella Via, è nota in particolare per le sue relazioni, di maestro a discepolo, con Dū 'n-Nūn al-Miṣrī e Bāyazīd al-Biṣṭāmī; quest'ultimo disse di lei che tutte le tappe della Via di cui lui le parlava le erano già conosciute per esperienza diretta. La conversazione tra i due, che secondo la tradizione si svolgeva alla Mecca, dove ambedue (e anche Dū 'n-Nūn) erano convenuti per il pellegrinaggio, li coinvolgeva a tal punto che capitava che Fāṭima lasciasse cadere il velo che le copriva il volto, senza che se ne accorgessero né lei né il suo interlocutore. Un giorno, però, Bāyazīd s'accorse che le dita della donna erano tinte con l'henné e da quel momento la relazione non poté più essere la stessa, perché qualcosa di mondano si era intrufolato tra di loro. Si tratta di una leggenda che viene riportata anche in altri casi simili, per cui il suo valore potrebbe essere più esemplificativo che documentario. Di segno opposto, ma probabilmente con lo stesso valore, l'aneddoto riportato a proposito di Dū 'n-Nūn: questi ricevette un giorno da lei un regalo, che rifiutò, perché veniva da una donna che non era sua moglie o familiare; Fāṭima lo rimproverò, perché agendo in tal modo egli aveva agito come chi, vivendo nell'orizzonte della contingenza e della dualità, attribuiva il regalo, e l'atto che l'aveva prodotto, ad altri che a Dio, Colui che unico dona.

La catena dei maestri (*silsila*)

Nelle notizie biografiche che abbiamo dato nel capitolo precedente è capitato spesso di fare allusione alle catene dei maestri. Nel contesto tradizionale islamico, sia nell'ambito essoterico sia in quello esoterico, sia nell'ambito delle scienze religiose sia in quello delle scienze di meno diretta valenza religiosa, in breve per ogni trasmissione di qualsiasi sapere, un elemento fondamentale è dato dall'identificazione del o dei maestri del personaggio che si prende in considerazione: il sapere, qualunque sapere, è infatti una questione di continuità, di un bagaglio il cui arrivo a un dato destinatario deve essere garantito dalla affidabilità e dottrina di un trasmettitore. Poi, come abbiamo visto negli esempi citati nel capitolo precedente, il discepolo che diventa maestro, e quindi un anello di questa catena su cui poggiano le conoscenze, aggiunge spesso qualcosa di suo. Questa aggiunta, che nella trasmissione delle scienze non direttamente religiose può essere anche fortemente innovativa, magari perfino rivoluzionaria, non potrebbe esserlo nelle scienze religiose. Qui l'elemento di novità è costituito da un approfondimento, lo sviluppo di un aspetto precedentemente rimasto in ombra: ma comunque si tratta di qualche cosa che si appoggia ed è coerente con le basi fondamentali della dottrina. Nel Sufismo, considerate le premesse dottrinali sulle quali dichiara di basarsi, una diversa impostazione apparirebbe improponibile: è un aspetto della Rivelazione, e quindi la dottrina vi è contenuta tutta fin dall'inizio; come già abbiamo detto, sono i metodi di applicazione che possono mutare e subire adattamenti e arricchirsi di accorgimenti nuovi, che tuttavia non devono entrare in contraddizione con i dati di partenza.

L'importanza della catena dei maestri è pari, nel diverso dominio, a quella della catena dei trasmettitori della tradizione profetica, la *Sunna*: in ambo i casi, ha la funzione di garantire che si tratta di una trasmissione regolare, continua e non mai interrotta, dal Profeta Muḥammad fino all'ultimo anello di cui si sta parlando.

Vi è differenza, tuttavia, tra i due domini: nel caso della trasmissione della *Sunna*, si tratta di fornire una garanzia storica, cioè che le parole tramandate e arrivate fino allo studente attuale lo sono state di bocca in bocca attraverso le generazioni, e sono proprio quelle pronunciate dal Profeta o dal Compagno o dal Seguace, in modo da non correre il rischio che ne vada perduto il senso esatto, visto il valore normativo del *ḥadīṭ*; nel caso dell'influenza spirituale, ne deve essere garantita l'assoluta continuità di trasmissione perché essa possa effettivamente arrivare al discepolo, visto il suo valore operativo. Questa

differenza è sottolineata anche dal diverso termine usato per le due catene di trasmissione: quella della *Sunna*, come le altre che si riferiscono ad altre trasmissioni di scienza, viene più frequentemente chiamata *isnād*, parola che allude all'“appoggio”, da parte del discente, sull'autorità e competenza del trasmettitore. Il Sufismo preferisce invece parlare di *silsila*, letteralmente “catena”, che sottolinea il legame ben più stretto che si instaura tra maestro e discepolo e, attraverso il primo, con tutti i maestri delle generazioni precedenti, fino al Profeta. Quello tra i vari anelli che formano la catena è infatti un legame che trascende le limitazioni contingenti: ciascun anello è, in certo modo, la “proiezione” di quello che l'ha preceduto; sotto questo aspetto, la *silsila* rivela anche il “colore” dei suoi anelli, cioè quella particolare forma della *ṭarīqa* che ne caratterizza chi la percorre, in conseguenza di quello che abbiamo detto più sopra a proposito della molteplicità delle Vie.

La *silsila* era dunque custodita dal *mutaṣāwawif*, memorizzata prima e messa per iscritto in epoca successiva; poteva partire dall'anello più recente per risalire fino a quello più antico, composto dalla successione *il Profeta Muḥammad – l'arcangelo Gabriele – Iddio*, oppure viceversa. Non essendo di particolare interesse ricercare qui la catena dei maestri di questo o quel personaggio, ma l'articolazione delle varie catene che si sono formate nel tempo, considereremo la linea discendente.

Abbiamo detto più sopra che catene di maestri si sono prodotte a partire da tutti e quattro i Califfi ben Diretti, i quali tutti furono diretti discepoli del Profeta, e della cui “specificità” esoterica abbiamo già detto.

Dal terzo Califfo ben Diretto, 'Uṣmān, non viene fatta derivare nessuna linea di *ḥirqa*, cioè di trasmissione dell'influenza spirituale, che sia giunta fino a noi o di cui abbiamo qualche notizia precisa. Si ha invece notizia di linee discendenti dagli altri tre califfi, Abū Bakr, 'Umar e 'Alī.

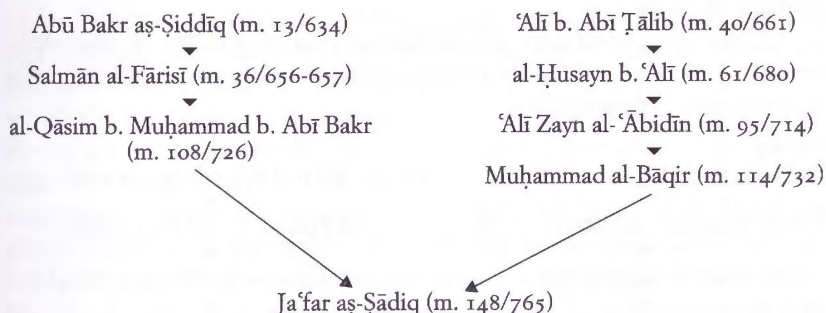
LA *ḤIRQA* DI ABŪ BAKR AṢ-ṢIDDĪQ

La linea di *ḥirqa* che comincia dal primo califfo sembra essere piuttosto minoritaria per diffusione e ramificazioni, ma ne è stata spesso sottolineata la “colorazione” più intellettuale rispetto a quella delle linee discese da 'Alī b. Abī Ṭālib, assai più numerose e articolate.

È questo il motivo di distinzione sottolineato dagli appartenenti alla confraternita Naqṣbandīya, che dall'Asia Centrale si è diffusa in

ogni direzione nel mondo islamico, dall'arcipelago della Sonda e oltre da una parte, all'India, al Mediterraneo e alla Turchia dall'altra. Questo carattere di intellettualità è legato al concetto di *mušābada*, quella contemplazione di cui Abū Bakr è stato considerato l'emblema. La Naqšbandīya, con la sua *silsila* che risale al primo califfo, rivendica conseguentemente questa sua specificità "bakride", che si identifica con il concetto di *jadb*, "rapimento estatico", effetto dell'attrazione che la Realtà divina esercita sull'asceta, il cui intelletto ne risulta immediatamente assorbito.

I primi anelli di questa discendenza spirituale, dalla quale nel XIV secolo nascerà la confraternita, sono i seguenti:



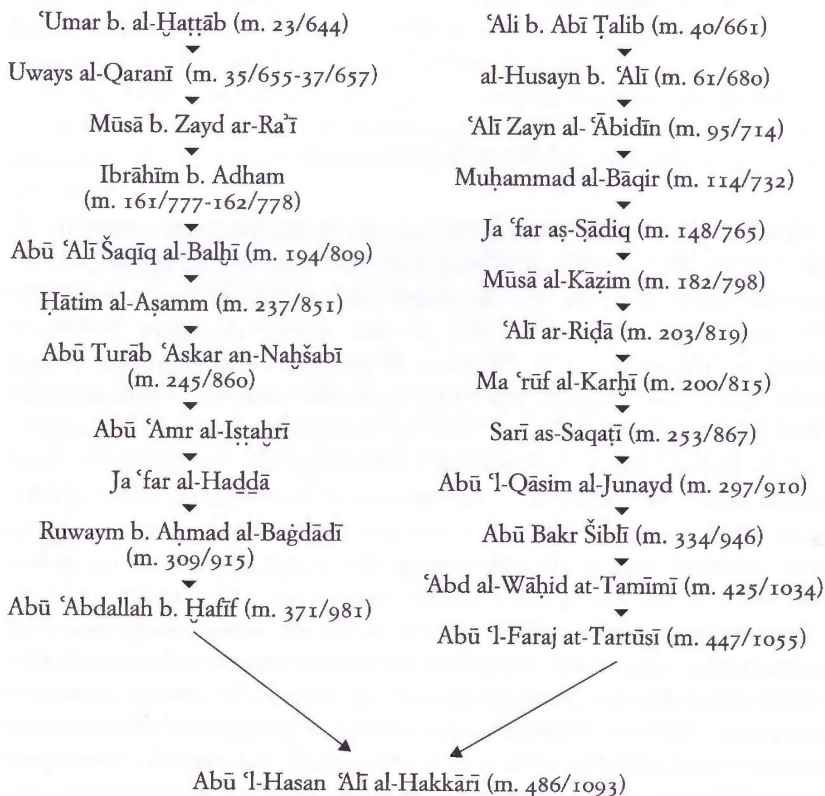
Abbiamo posto nella colonna di sinistra la discendenza spirituale da Abū Bakr, fino a Ja'far aṣ-Ṣādiq; nella colonna di destra abbiamo riportato un'altra *silsila*, che ricollega, per via familiare, lo stesso Ja'far aṣ-Ṣādiq a ʿAlī b. Abī Ṭālib: di fatto, queste due linee di *ḥirqa* si fondono a questo punto. Si tratta di un fenomeno piuttosto diffuso nella storia del Sufismo: era tutto sommato piuttosto normale, dagli inizi fino ai tempi moderni, che un discepolo seguisse più maestri, spesso anche con il consenso del primo; questo cambio può essere determinato da situazioni apparentemente contingenti, come spostamenti dell'uno o dell'altro, o anche perché il metodo praticato da un altro maestro appare alla valutazione del primo meglio corrispondere alle esigenze del discepolo. I motivi contingenti, nel contesto nel quale ci troviamo, vanno considerati tali solo a un'osservazione esteriore, tutto quello che accade in questo dominio non essendo considerato frutto del caso, ma piuttosto la conseguenza della natura stessa del discepolo. Inoltre, attraverso la menzione di più linee di *ḥirqa* un discepolo indica anche le diverse "colorazioni" del metodo che segue. È in fondo il caso che abbiamo riportato nello schema, nel quale la

convergenza delle due linee, bakride e alide, nella Naqšbandīya, caratterizza quest'ultima come luogo in cui si manifestano ambo le modalità di percorso della Via, quella caratterizzata dal rapimento estatico nella contemplazione divina – il *jadb*, eredità bakride –, e quella caratterizzata dalla progressione nel viaggio – il *sulūk*, eredità alide.

LA *HIRQA* DI 'UMAR B. AL-ḤAṬṬĀB

Non sembra, dalle notizie che abbiamo, che la linea di *hirqa* da lui discesa sia stata particolarmente diffusa, se viene riportata la notizia secondo cui 'Uqayl al-Manbajī al-'Umarī (xii secolo) fu il primo a introdurla in Siria.

Quella che riportano qui, nella colonna di sinistra, è una delle linee di trasmissione dell'influenza spirituale che poi confluirà nella confraternita suhrawardīya:



Anche in questo caso l'ultimo anello della catena che rappresenta la discendenza spirituale da 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Abū 'l-Ḥasan 'Alī al-Hakkārī, fu ricollegato anche a una linea di *hirqa* che risale a Junayd e, attraverso questi, ad 'Alī b. Abī Ṭālib, come si può vedere dalla colonna di destra. In questo modo la discendenza spirituale di 'Umar si fonde con quella del suo secondo successore nel califfato. Questa fusione, a ben vedere, era già avvenuta anche con il primo anello di questa catena, Uways al-Qaranī, di cui pure risulta maestro anche 'Alī. Ne consegue che la linea di trasmissione dell'influenza spirituale scaturita da 'Umar è confluita in quella discesa dal genero del Profeta.

Le distanze cronologiche tra i due ultimi anelli della colonna di sinistra rendono altamente problematica la possibilità che vi sia stata una trasmissione maestro-discepolo diretta: tra le date di morte dei due sarebbero intercorsi 112 anni. Non si tratta di un caso unico nelle *silsile* del Sufismo: potremmo ipotizzare che si sia "saltato" un nome; ma potrebbe anche darsi che si debba considerare, in questo caso, una trasmissione di influenza spirituale, o di istruzione spirituale successiva a un ricollegamento "normale", del quale al-Hakkārī era già in possesso: si tratterebbe allora di una trasmissione avvenuta con modalità speciali, magari attraverso una visione onirica; sono possibilità che il Sufismo ammette, e certamente non in contraddizione con la sua concezione del cosmo.

Non sappiamo se 'Uqayl sia stato partecipe di questa linea di *hirqa* o se quella che egli introdusse in Siria fosse un'altra, discesa in modo più diretto e autonomo da 'Umar: in ogni caso, anch'egli è partecipe di questa convergenza, essendo ricollegato ad Aḥmad ar-Rifā'ī (m. 578/1182), il maestro eponimo della confraternita Rifā'iya, tre *silsile* del quale risalgono ad 'Alī b. Abī Ṭālib, suo antenato anche fisiologico.

LA *HIRQA* DI 'ALĪ B. ABĪ ṬĀLIB

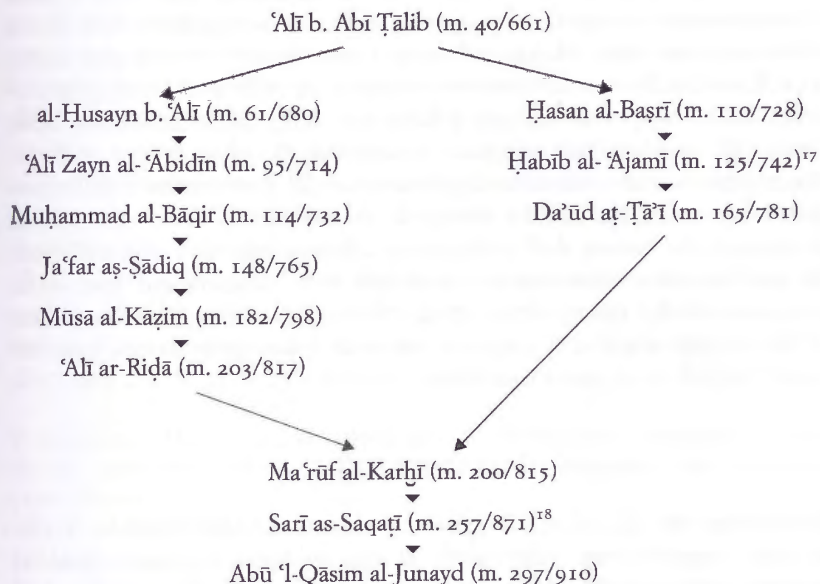
All'importanza del genero del Profeta nella storia e nella dottrina dell'Islām, sotto il profilo essoterico come esoterico, abbiamo già alluso in più occasioni. Quello che interessa qui è il dominio esoterico, anche se vi sono degli ambiti di quello essoterico sui quali appare esercitarsi una più diretta influenza interiore: alludiamo in modo particolare all'immagine di 'Alī quale patrono e all'origine di certe scienze dall'aspetto apparentemente tutto esteriore, anzi profano. Una di queste scienze è la grammatica, la cui nascita sarebbe stata appunto pro-

mossa dal quarto califfo, quale veicolo di una corretta comprensione del testo sacro. Protettore di una scienza che definiremmo oggi speculativa, 'Alī lo è anche, essendone l'emblema nell'Islām, di quel complesso di qualità e doti che vengono considerate costitutive del *mar'*, "uomo", inteso qui nel senso del latino *vir*: e i termini astratti corrispondenti, *muruwwa* e *virilitas*, hanno la stessa valenza. In questo senso la *muruwwa* si affianca, e diviene parte, della *futuwwa*, al di là del senso letterale dei due termini, che potrebbero apparire contrapponibili: il primo indica infatti l'età adulta, il secondo quella giovanile, ma comune è il senso di "bravura", che comprende virtù e valore; in una parola, quel concetto di cavalleria già enunciato quando avevamo stabilito un parallelo tra 'Alī b. Abī Ṭālib e il paladino Orlando unito a un aspetto di san Bernardo di Chiaravalle. Come il primo, 'Alī è il più prode dei guerrieri, ma, come il secondo, è maestro e fondatore di una cavalleria che va intesa nel duplice senso, esteriore e interiore. È a lui infatti che si richiama la *futuwwa* intesa come ordine cavalleresco all'epoca del califfo an-Nāṣir (1180-1225): i primi due anelli della catena sono 'Alī quale stipite e Salmān al-Fārisī, che abbiamo già visto discepolo diretto di Abū Bakr.

In questo caso si tratterebbe di due diverse "specializzazioni". Salmān "il Persiano" è infatti colui che insegna ai musulmani in procinto di essere attaccati dai quraisciti meccani a costruire una trincea per proteggere Medina (ne seguirà la battaglia del Fossato - 5/627 -, che vedrà la rotta dei Qurayš); ed è anche colui che, secondo una tradizione, avrebbe costruito una macchina da guerra che permettesse di aprire una breccia nelle difese della città di Ṭā'if (8/630). Questa caratteristica non è probabilmente estranea al suo ruolo di patrono degli artigiani; lo è però in subordine a 'Alī, suo maestro in questa linea di trasmissione dell'influenza spirituale. Linea di trasmissione che abbiamo detto corrispondere a due diverse specializzazioni, che a loro volta corrispondono ai due aspetti della *futuwwa* nel mondo islamico: l'uno, quello della *futuwwa* come cavalleria, che ha trovato la sua espressione alla corte del califfo e che riporta alle virtù guerriere e di nobiltà del capostipite; l'altro, quello della *futuwwa* che viene definita artigianale e che corrisponde alle organizzazioni di mestiere, di cui conosciamo ancora poco ma all'interno delle quali è assai probabile che accanto ed "internamente" alle attività professionali si svolgesse anche un lavoro spirituale i cui strumenti e processi produttivi diventavano simboli per la meditazione e supporto per la realizzazione. L'azione di magistero di 'Alī comprende dunque questi due aspetti della *futuwwa*, che corrispondono ai due ambiti, socialmente piuttosto lontani, della cavalleria di Corte, aristocratica e guer-

riera da una parte, e delle professioni dall'altra. A questo aspetto interiore della *futuwwa/muruwwa* corrispondeva come riflesso esteriore l'attività di mutuo appoggio e di soccorso ai bisogni della comunità locale, notoriamente esercitata da queste corporazioni, anch'essa una forma di "cavalleria". La *silsila* che dal califfo 'Alī arriva al califfo an-Nāṣir e agli altri principi che vi hanno aderito ci è stata conservata in più versioni, nelle quali si ravvisa una certa confusione: gli anelli della catena in qualche caso sono diversi e non sempre l'identità dei nomi corrisponde a una uguale successione¹⁷.

Al di là di questa *silsila* particolare, 'Alī si trova all'origine dell'assoluta maggioranza delle linee di *ḥirqa*. Due tuttavia sono di particolare importanza, perché convergono nel giro di poche generazioni su al-Junayd, il personaggio che già abbiamo segnalato come centrale per la storia del *taṣāwwuf* delle generazioni successive, le quali nella maggior parte dei casi hanno attinto attraverso di lui alla catena dei maestri:



La colonna di sinistra riproduce la catena familiare, attraverso coloro che furono anche i primi otto imām degli sciiti duodecimani (qui manca il secondo, al-Ḥasan); quella di destra, che comprende un numero più ristretto di anelli, include tuttavia alcuni dei maggiori maestri del primo Sufismo. Un suo antico oppositore, Ibn al-Jawzī (m.

597/1200), osservò che questi personaggi non si erano mai incontrati; non si tratta di una questione di date, ma di luoghi: dal punto di vista del Sufismo, si parla anche in questi casi, come in quello di Dū 'n-Nūn già ricordato, di personalità che fanno la preghiera della notte a Baghdad e quella dell'alba alla Mecca.

Le due catene, già riunite in Ma'rūf al-Karhī, raggiungono poi al-Junayd, dal quale si dipartiranno numerose linee di *hirqa* delle quali sarà partecipe la maggioranza dei *ṣūfi* della discendenza spirituale alide. Questa però non si esaurisce nelle linee che abbiamo riportato: per esempio, quella che converge su alcune grandi personalità del Sufismo nordafricano, e in particolare sul fondatore della confraternita *Ṣādīliya*, è completamente diversa, come si vedrà più avanti.

La caratteristica generalmente riconosciuta alle linee alidi, la loro particolare "colorazione", è, l'abbiamo detto, quella del *sulūk*, del percorso cioè sulla via di Dio che procede per tappe e di cui è sostegno l'amore; la differenza con il *jadb* cui abbiamo accennato non va interpretata nel senso di una inferiorità di una delle due vie. A parte la loro complementarità, sottolineata dalla convergenza in una unica *silsila* nel caso della Naqṣbandīya, si tratta di due metodi che corrispondono alle diverse disposizioni naturali di coloro che intraprendono la via: il supporto emotivo e fideistico caratterizzante alcune delle linee alidi risponde alle esigenze caratteriali di coloro la cui realizzazione passa anche attraverso l'utilizzazione del sentimento e della passione. Le individualità dei discepoli abbracciano l'intera gamma di sfumature che vanno dall'inclinazione all'emozione fino alla più fredda intellettualità. Quest'ultima pare più rara, almeno agli inizi della progressione del discepolo; si spiega forse così la maggiore frequenza di *silsile* alidi, e anche il fatto che fin dalle prime generazioni le stesse *silsile* bakridi vi si siano mescolate.

L'INIZIAZIONE UWAYSĪ

Le trasmissioni di influenza spirituale di cui abbiamo parlato, e che si sono concretizzate nelle *silsile* di cui abbiamo riportato qualche esempio, sono quelle che si possono definire normali, passano cioè da un maestro a un discepolo che sono ambedue in vita e si trovano nello stesso luogo. Anche se, come si è detto, non è necessariamente il maestro che gli ha trasmesso l'iniziazione a istruire il nuovo discepolo, ma questi deve rivolgersi a, oppure è prescelto da, un altro maestro, si tratta sempre di una istruzione che avviene attraverso esseri umani che si frequentano: si parla allora di *ta'lim ar-rijāl*, "istru-

zione degli uomini"; e questo indipendentemente dal fatto che intervengano poi ispirazioni o istruzioni da parte di altri maestri, magari defunti da tempo, prevalentemente, ma non esclusivamente, attraverso apparizioni in sogno. La trasmissione di istruzioni successive all'iniziazione da parte di un maestro vivente, ma residente lontano dal luogo in cui si trova il discepolo, parrebbe restar sempre nell'ambito di questa istruzione degli uomini, perché, in virtù del suo grado di realizzazione, il maestro è in grado di superare i limiti correlati di spazio e tempo, quindi di apparire "in carne e ossa" in più luoghi contemporaneamente, come tutta una letteratura agiografica documenta.

Quando invece l'iniziazione o l'istruzione del discepolo non avviene attraverso la presenza di un maestro umano, ma intervenga un maestro non umano, si parla di *ta'lim rabbānī*, "istruzione che avviene per intervento del Signore" o "istruzione signoriale": a intervenire in questo caso è al-Ḥidr, o al-Ḥādir, personaggio cui abbiamo accennato a proposito di Abū Turāb an-Naḥṣabī.

Il nome al-Ḥidr deriva dalla radice araba il cui senso ruota intorno al concetto di "vegetazione", quindi al colore principale di questa, il verde, tanto che il suo nome è stato tradotto talvolta con "il Verde"; ciò, unito al fatto che secondo la tradizione questo personaggio rinnova a ogni ciclo di 120 anni la sua giovinezza, ha suggerito ad alcuni studiosi l'ipotesi che le sue origini vadano ricercate in un primitivo mito della fertilità, o in una sorta di divinità della vegetazione o comunque di un ciclo vitale.

Il Corano ne parla nella *sūra*²⁰ 18, quando racconta del suo incontro con il profeta Mūsā e del breve periodo nel quale quest'ultimo ne sarà un impaziente discepolo (vv. 65-82). Il testo sacro dell'Islām non ne dà però il nome e lo presenta così:

E trovarono [Mūsā e il suo servo] uno dei Nostri servi, al quale abbiamo donato della Nostra misericordia, e cui abbiamo insegnato una scienza da parte Nostra²¹.

In realtà, sono i commentatori a identificare questa figura con al-Ḥidr, di cui ci viene anche data la spiegazione del nome: il motivo, spiega Mujāhid b. Jabr al-Makkī²² (m. tra il 100/718 e il 104/722), sta nel fatto che quando egli prega la natura intorno a lui prende a verdeggiare. I commenti sufici al versetto coranico citato sottolineano la definizione di servo, che non va intesa qui nel senso più abituale di essere umano qualsiasi, giacché tutti sono, per natura, servi di Dio. Qui, avverte al-Quṣayrī²³, l'espressione va intesa in un senso più ri-

stretto, riferito a qualcuno in posizione analoga a quella del cameriere personale di un sovrano, quindi a lui vicino. In virtù di questa vicinanza al Sovrano, servo significa qui "eletto"; anzi, dicendo "Mio servo", aggiunge al-Quṣayrī, Iddio indica un eletto posto al di sopra degli altri eletti che ha ricevuto in dono un *quid* della misericordia divina da "spendere" in favore degli altri, dispensando di quella scienza ricevuta da Dio a profitto non suo, ma altrui, quelli appunto cui assicura una possibilità verso la Via che le contingenze parrebbero negare.

Queste contingenze possono concretizzarsi nell'isolamento e nella distanza, che varie ragioni non consentono di colmare: il caso emblematico è rappresentato da Uways al-Qaranī, la cui lontananza fisica da Mecca e Medina e la cui tempra spirituale a un tempo lo resero il primo esempio, nella storia dell'Islām e del Sufismo, di questo intervento che possiamo considerare extraumano, anche se di al-Ḥiḍr gli esegeti si sono preoccupati di produrre una genealogia. Che Uways sia mai esistito o che vi sia stata una convergenza di varie leggende e racconti su questo personaggio non fa differenza ai fini della sua immagine agiografica, o meglio simbolica: egli resta il prototipo di questa forma di iniziazione che è appunto chiamata, oltre che nel modo che abbiamo già detto, anche iniziazione *uwaysī*. Egli infatti riempiva tutte le condizioni necessarie per suscitare l'intervento di al-Ḥiḍr.

Questo *ta'lim rabbānī* risponde a condizioni eccezionali: non è sufficiente il desiderio di adire la Via pur essendo bloccati dall'isolamento; ci deve essere un livello spirituale di partenza tale da attirare necessariamente questo intervento dall'alto, che Jalāl ad-dīn Rūmī (m. 672/1273) ci dice essere opera dei cuori di tutti i maestri²⁴, dei quali allora al-Ḥiḍr diventa la figura emblematica. Questo livello spirituale può essere anche virtuale, e inavvertito perfino dal diretto interessato, al punto che questi deve essere reiteratamente spinto a rendersi conto del suo destino prima di intraprenderne il percorso, come nel caso di Ibn Adham, principe di Balḥ, che agli inizi non nutriva preoccupazioni ascetiche. Ecco la storia della sua "conversione" raccontata da Farīd ad-dīn 'Aṭṭār:

Ibn Adham sentì una notte dei rumori provenire dal tetto del suo palazzo e, andato personalmente a vedere, scorse un uomo che ci camminava sopra. Gli chiese che ci facesse, e si sentì rispondere che stava cercando il suo cammello, che aveva perso.

— E lo cerchi lì?! Ma bisogna essere imbecilli!

— Io, eh?! E tu allora, che pensi di cercare Iddio standotene seduto su un trono d'oro?!

Ibrāhīm ne fu spaventato, e passò la notte in preghiera. Il mattino dopo tenne corte, come al solito: ed ecco che entrò nella sala un uomo anziano, invisibile a tutti gli altri, che avanzò fino a lui. Il principe gli chiese che volesse;

– Sono uno straniero – rispose – e son venuto ad alloggiare in questo albergo.

– Veramente, questa è casa mia, non un albergo.

– E prima di te, di chi era?

– Di mio padre.

– E prima di lui?

– Di suo padre.

– E loro dove sono adesso?

– Sono morti.

– E allora, che altro se non un albergo è un posto dove la gente se ne va e il suo posto è preso da qualcun altro?

E si voltò per andarsene; Ibrāhīm gli corse dietro, chiedendogli – nel nome di Dio – chi fosse; ed il vecchio rispose:

– Sono al-Ḥiḍr; Ibrāhīm, è ora di svegliarsi!

E disparve.

Evidentemente non bastò, perché il racconto di Aṭṭār²⁵ prosegue con una battuta di caccia che il principe fece qualche tempo dopo e nella quale la preda gli rivolse la parola, invitandolo a scagliare le sue frecce su di sé e non sulla selvaggina, alludendo alla purificazione della *nafs*. Ibrāhīm b. Adham fu sottoposto a un vero e proprio assedio, finché si arrese al suo destino di santo, abbandonando rango, corte e ricchezze per incamminarsi lungo la Via.

L'agiografia riporta altri casi di intervento di al-Ḥiḍr, diretti o indiretti, in fasi iniziali o successive della realizzazione di un santo; si tratta comunque sempre di un grande santo, questo richiamo ai "cuori dei maestri" essendo esso stesso indice della futura "carriera" del chiamato. Ne è un esempio 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (m. 561/1166), il fondatore della confraternita Qādirīya: interventi indiretti nel suo caso possono essere ipotizzati, sempre nel contesto agiografico, nella voce che lo spinge, ancora adolescente, a lasciare la terra natia del Jīlān per recarsi a Baghdad; un altro, e di altra natura, è l'iniziazione di questo santo, operata da Abū Sa'd Mubārak al-Muḥarramī (m. 528/1134), su disposizione appunto di al-Ḥiḍr. Due interventi diretti di al-Ḥiḍr sarebbero legati alla città di Baghdad, quindi alla missione di 'Abd al-Qādir: nel primo caso, quando arrivò per la prima volta a Baghdad, per ordinarli di non entrare in città, ma di sistemarsene al di fuori per sette anni, sembra che al-Ḥiḍr gli sia apparso esplicitamente; nel secondo, quando gli impedì di abbandonare la città, ap-

parve soltanto come una figura umana anonima che si frappose tra il futuro santo e la porta della città, in totale silenzio, per poi scomparire quando il santo desistette e tornò indietro.

L'iniziazione da parte di al-Ḥidr non esclude una regolarizzazione successiva dell'iniziazione nelle mani di un maestro vivente e vicino, come dimostra il fatto che Uways al-Qaranī, che del *ta'lim rabbānī* è l'eponimo, appare nella *silsila* che abbiamo visto più sopra, come discepolo di 'Umar.

L'età delle confraternite

Con l'XI secolo si può dire sia conclusa la prima fase della storia del Sufismo, quella formativa, nei limiti e con le riserve già indicati. La caratteristica più appariscente del Sufismo che si afferma a partire da questo periodo è la nascita delle grandi confraternite, le *ṭuruq* o *ṭarā'iq*: sono due plurali della stessa parola, *ṭarīqa* ²⁶, che assume qui un significato tecnico. Come già abbiamo visto più sopra, le vie che conducono alla *ḥaqīqa*, pur essendo in realtà tante quante le persone che le percorrono, nei fatti si raggruppano per grado di similarità; quando abbiamo parlato di "colorazione" delle varie linee di *ḥirqa* abbiamo alluso proprio a precise caratteristiche del metodo che meglio si confanno, nel senso che sono più funzionali, alle nature dei discepoli: le confraternite sono appunto la formalizzazione, anche esteriore, di questa particolarizzazione dei metodi di realizzazione, e quindi delle vie, che corrispondono alle diverse colorazioni delle *nafs* da ridurre ai loro limiti naturali.

La definizione "confraternita" non è in realtà particolarmente felice ed è assai probabilmente la conseguenza di una assimilazione, superficiale e per certi versi indebita, di queste istituzioni alle confraternite del nostro Medioevo, che sono arrivate, in parte, fino ai tempi moderni.

La parola "confraternita" fa venire in mente infatti gruppi di laici accomunati da un fervore religioso che si esplica attraverso opere di pietà, dalle flagellazioni o simili (i famosi "battuti" di origine medievale), al trasporto in processione della statua del santo patrono, alle opere di misericordia a favore dei poveri, degli ammalati, dei condannati a morte ecc., o da un certo numero di queste cose insieme. In questa immagine quella che viene definita, soprattutto in francese, come "confraternita religiosa" musulmana non si riconosce granché.

Dal punto di vista etimologico, la somiglianza è fuori discussione: i membri delle confraternite islamiche come di quelle europee sono

fratelli tra di loro, e tenuti a una reciproca solidarietà. Altre analogie si possono riscontrare in certe manifestazioni pubbliche: come nelle confraternite nostrane, i membri delle *turuq* appaiono spesso in prima fila in occasione delle feste religiose più importanti; nell'Islām, anzi, essi sono i soli ad "amministrare" la celebrazione del santo patrono, che è di solito un grande santo della loro stessa confraternita, spessissimo il fondatore.

Quello che è del tutto diverso è il lavoro che vi si svolge all'interno, che è la ragion d'essere di queste istituzioni: la *ṭarīqa* è il luogo in cui un dato maestro del *taṣāwuf* svolge il suo magistero, accettando i discepoli e trasmettendo loro l'influenza spirituale che consente l'ingresso nella Via, e controllandone, seguendoli passo passo, lo sviluppo spirituale; egli inoltre "amministra" i riti collettivi e somministra quelli individuali, che di questo sviluppo spirituale costituiscono l'indispensabile supporto.

Una maggiore affinità sarebbe piuttosto riscontrabile colle organizzazioni di mestiere: anch'esse erano delle confraternite nel senso etimologico dell'espressione, fratellanza e conseguente solidarietà essendo un ingrediente sociale che le caratterizzava, e anche quello che più immediatamente appariva all'esterno. L'analogia però non finisce qui. In Occidente come nell'Oriente islamico, queste confraternite professionali, come si potrebbero definire, svolgevano anche una funzione interiore di organizzazione di un lavoro di carattere spirituale il cui supporto era costituito dal mestiere stesso e dai suoi utensili: supporto di meditazione e probabilmente anche rituale, secondo le modalità che abbiamo più sopra definito connesse all'ermetismo.

Se quindi non è di per sé errato definire l'organizzazione iniziatica musulmana del periodo "classico" *confraternita*, è necessario tuttavia averne ben presenti le differenze e le similarità rispetto a quei fenomeni che lo stesso termine descrive nella nostra storia.

La nascita delle *turuq* viene fissata intorno al XII secolo: non si tratta di un fenomeno improvviso, che rappresenta un momento di rottura nella storia del Sufismo, ma di un processo che si sviluppa nel tempo e matura intorno al XII secolo.

Nel paragrafo dedicato ai luoghi del Sufismo avevamo parlato dei *ribāt* quali luoghi di elezione per la presenza di *ṣūfī* e ne avevamo considerato le ragioni: è in uno di questi che si riconosce quella che fu forse la prima comunità cenobitica sufi, organizzata da 'Abd al-Wāḥid b. Zayd intorno al 150/767 su un'isola nello Ṣaṭṭ al-'Arab, nell'attuale provincia iraniana del Khuzestan, che fu chiamata 'Abbādān ("i pii") proprio in nome di questa comunità. Oggi Abadan²⁷ è uno dei centri di imbarco del petrolio iraniano, ma isola e città dallo stes-

so nome sono state a lungo un centro di grande importanza religiosa, citato da Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996)²⁸, che a proposito dell'importanza spirituale dei vari luoghi riporta quanto segue:

Ho menzionato la preghiera fatta a 'Abbādān a Abū Turāb an-Naḥṣabī, e questi disse: «Un sonno presso il Masjīd al-Ḥarām²⁹ è più meritorio della preghiera fatta a 'Abbādān»; è notorio che un santo ha detto: «Ho visto tutti i luoghi del mondo prostrarsi davanti a 'Abbādān, e ho visto 'Abbādān prostrarsi davanti a Jidda, perché essa è la guardia del territorio sacro e il porto di quelli che ci abitano».

Ancora nella prima metà del xiv secolo, quando ci passa il celebre viaggiatore tunisino Ibn Baṭṭūṭa (m. 779/1377), restano testimonianze della sua rilevanza spirituale:

Ed arrivammo la mattina a 'Abbādān: è un grosso villaggio che si trova su un terreno salsedinoso, privo di colture; vi sono molte moschee, luoghi di culto, e *ribāṭ* per i devoti³⁰.

Non sembra si possa tuttavia parlare ancora di *ṭarīqa* nel senso che abbiamo indicato; è più probabile si trattasse di un luogo nel quale convergevano molti appartenenti al *taṣāwuwf*, senza per questo dare luogo a un raggruppamento specifico.

Abbiamo notizia di maestri che impartivano il loro insegnamento nelle moschee, che quindi era pubblico, come nel caso di Abū Ḥamza al-Ḥurāsānī al-Baġdādī (m. 269/882-883), a Baghdad. Anche in questo caso tuttavia non sembra si possano identificare le caratteristiche di una confraternita, tra le quali vi è la continuità di richiamo, attraverso le generazioni, al maestro fondatore, fino al punto di farne una bandiera, come quella di un esercito sotto la quale marciano i discepoli, secondo l'immagine usata da colui che fu probabilmente il maggiore poeta sufi di lingua araba, 'Umar Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235)³¹.

Di *ṭarīqa* parla al-Hujwīrī nel suo trattato già più volte citato, quando ne prende in considerazione dieci, affermando che esse si differenziano per le pratiche devozionali e per le modalità dell'ascesi, ma non sono affatto in disaccordo sui principi fondamentali basati sulla Legge e sulla proclamazione dell'Unità divina. Questi i gruppi identificati da al-Hujwīrī, con il nome del maestro di riferimento e le caratteristiche salienti dell'insegnamento di questi:

muḥāsibī	al-Ḥarīṭ al-Muḥāsibī	soddisfazione (<i>riḍā</i>) come stato transeunte (<i>ḥāl</i>) e non come stazione permanente (<i>maqām</i>)
qaṣṣārī	Ḥamdūn al-Qaṣṣār (m. 271/884-885)	biasimo (<i>malāma</i>)
ṭayfūrī	Abū Yazīd al-Bisṭāmī	ebbrezza (<i>sukr</i>) e dominazione della Presenza (<i>ḡalaba</i>)
junaydī	Abū 'I-Qāsim al-Junayd	sobrietà (<i>ṣaḥw</i>)
nūrī	Aḥmad an-Nūrī (m. 295/907)	abnegazione (<i>izār</i>)
sahlī	Sahl at-Tustarī (m. 283/896)	sforzo (<i>muḡābada</i>) e asceti (<i>zuhd</i>)
ḥakīmī	al-Ḥakīm at-Tirmidī	santità (<i>wilāya</i>)
ḥarrāzī	Abū Sa'īd al-Ḥarrāz (m. 277/890 o 286/899)	annichilazione (<i>fanā</i>) e permanenza (<i>baqā</i>)
ḥafīfī	Muḥammad Ibn Ḥaffīf (m. 371/981)	l'assenza (<i>ḡayba</i>) e la presenza (<i>ḥuḍūr</i>)
sayyārī	Abū 'I-Abbās Ibn al-Muḥtaḍī as-Sayyārī (m. 342/953 o 344/955)	l'unione (<i>jam'</i>) e la separazione (<i>tafriqa</i>)
ḥulmānī (ḥulūlī)	Ḥulmān al-Fārisī	inabitazione di Dio in un luogo, o incarnazionismo (<i>ḥulūl</i>) e mescolanza delle nature divina e umana (<i>imtizāj</i>)
ḥulūlī	Abū 'I-Qāsim Fāris ad-Dināwarī (m. 340/951)	<i>ḥulūl</i> , <i>imtizāj</i>

Come si vede, la colonna di destra riporta delle caratteristiche tutto sommato eterogenee: in alcuni casi si tratta di indicazioni di metodo, in altri di questioni dottrinali. Al-Hujwiri fa seguire a ciascuna di queste indicazioni un'ampia discussione, che si conclude con l'esposizione della sua opinione; ed è questa discussione che sembra costituire il suo principale motivo d'interesse.

Gli ultimi due gruppi sono definiti eterodossi; tuttavia l'autore

manifesta un certo disagio al proposito, affermando di non sapere quali siano state davvero le dottrine dei due eponimi, limitandosi ad affermare che, comunque stiano le cose, chi proclama dottrine in contrasto con l'autentico *tawḥīd* si pone al di fuori della religione.

I dieci gruppi elencati da al-Hujwiri sembrerebbero indicare altrettante vie, nel senso dell'applicazione di metodi e dello sviluppo di dottrine specifiche, nell'esecuzione delle direttive dei maestri eponimi; fin qui non c'è nulla di nuovo rispetto alle pratiche del Sufismo precedente. Un elemento di novità è l'identificazione di gruppi più o meno ben delineati, che fa pensare alle prime mosse di un processo che poi porterà alla costituzione delle *turuq* come vere e proprie vie iniziatiche organizzate, dalle strutture identificabili anche all'esterno; delle scuole, quindi, cui succederanno le confraternite.

Queste, come abbiamo detto, sorgono nel VI/XII secolo: quello ai cui albori conclude la sua opera, e la sua esistenza terrena, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (m. 505/1111), personalità la cui impronta sullo sviluppo successivo della teologia musulmana è pari a quella esercitata su quello della teologia cristiana da San Tommaso d'Aquino (m. 1274).

A lui la tradizione islamica attribuisce il ruolo di rinnovatore del secolo VI dell'Egira; è, come abbiamo visto, una funzione provvidenziale, le cui conseguenze sulla religione perdureranno per un centinaio d'anni e, in parte almeno, eserciteranno un'influenza più estesa. È quello che si attribuisce appunto ad al-Ġazālī, la cui opera di sistematizzazione della teologia islamica avrebbe comportato la fine dello sforzo interpretativo diretto dei testi sacri, per aprire la via alla serie dei commentari e delle glosse ai commentatori degli stessi testi sacri, e quindi a una "scolastica" curiosamente analoga a quella che un secolo più tardi s'instaurerà nel Cristianesimo dopo San Tommaso e la sua *Summa Theologiæ*. Su questo tema si è già detto più sopra; quello che va sottolineato qui è che l'opera di al-Ġazālī ha avuto un ruolo importante anche nei confronti dei rapporti del Sufismo con la comunità islamica in senso lato. Questa sua azione è la conseguenza della sua stessa esperienza, considerata come successione provvidenziale di situazioni e azioni finalizzata alla sua missione di rinnovatore. Egli infatti condusse per larga parte della sua esistenza una vita di stimato professore dell'Università voluta e aperta dal vizir selgiuchide Nizām al-Mulk (m. 485/1092) per favorire la preparazione di un corpo di teologi e dottori della Legge ortodossi. Nella sua posizione di difensore ufficiale dell'ortodossia, cominciò tuttavia a prendere coscienza dell'inutilità della sua azione, tutta la sua speculazione razionale non riuscendo a fornirgli quelle certezze che solo una conoscen-

za diretta può assicurare. Entrato in una profonda crisi, decise di abbandonare carriera, beni e famiglia e di incamminarsi, come altri avevano fatto prima di lui, nella Via. Da giovane egli aveva avuto dimestichezza con la *tā'ifa*, dato che il padre lo aveva affidato agli insegnamenti di un suo amico sufi, ma fino al momento della crisi non era parso che questa iniziale esperienza avesse avuto un seguito. Ora invece – intorno al 488/1095 e ai 38 anni d'età – si dedicò alla ricerca della realizzazione spirituale, trascorrendo anni di pellegrinaggio tra la regione siriana e le città sante di Gerusalemme, Mecca e Medina, forse toccando anche l'Egitto, conducendo vita ascetica e isolata. Rientrerà quattro anni più tardi nella sua città natale, Ṭūs; riprenderà a insegnare a Nīšāpūr nel 499/1106, su insistenza del figlio di Nizām al-Mulk, anch'egli vizir, per smettere e ritirarsi definitivamente tre anni più tardi.

Muḥammad al-Ġazālī non ha rappresentato una pietra miliare nello sviluppo della dottrina o dei metodi del Sufismo, ma ha svolto un ruolo fondamentale nel suo inserimento nella realtà dell'intera comunità musulmana, ottenendone in pratica il riconoscimento come scienza legittima nell'ambito delle scienze della religione. Anzi, esso è il veicolo della più sicura conoscenza, che si riversa anche nel dominio degli studi essoterici, questi da soli essendo inadeguati a raggiungere la comprensione delle realtà superiori; parlando del livello di comprensione umana a proposito dei nomi divini, al-Ġazālī scrive:

Sappi che chi non è partecipe di alcuna parte nei significati dei nomi di Dio Potente e Glorioso, salvo che per sentirli pronunciare, e comprenderne la spiegazione e la collocazione dal punto di vista linguistico, e per credere fermamente che questi abbiano un senso in Dio Altissimo, ebbene, costui ha una partecipazione ben disgraziata, di grado più basso, e non gli conviene proprio rallegrarsi di quello che ha conseguito. Infatti udire il suono di una parola non richiede nient'altro che il buono stato del senso dell'udito, per mezzo del quale si colgono i suoni; e condivide questo livello anche la bestia.

Quanto alla comprensione della sua collocazione nella lingua, altro non richiede che la conoscenza dell'arabo, e condivide questo livello il letterato esperto della lingua, ma anche molti beduini sprovvisti dal punto di vista delle conoscenze linguistiche.

Quanto al fatto di credere fermamente che abbiano un senso in Dio Eccelso ed Altissimo senza svelamento, questo altro non richiede che la comprensione del significato delle parole e di crederci, e questo è un livello che condivide l'uomo comune, e anche il ragazzo. Infatti, dopo che il discorso è stato compreso, quando questi significati gli vengono proposti, egli li acco-

glie, li afferra prontamente, ci crede di tutto cuore, e persevera. E questi sono i gradi della maggior parte dei dotti, per tacere degli altri.

Non viene misconosciuto il merito di costoro in relazione a chi non condivide questi tre gradi; tuttavia c'è un difetto evidente in relazione al sommo della perfezione. Infatti le buone azioni per i pii sono male azioni per gli approssimati ³².

Gli approssimati sono appunto i *ṣūfī*, che si sono resi, o sono stati resi, vicini a Dio e partecipi, in certa misura, dei suoi segreti. Vedremo come questa, che è la condizione della santità, sia la ragione della loro azione di magistero anche nell'ambito essoterico. Proprio perché nel contesto della conoscenza e comprensione dei nomi divini, che è la conoscenza e comprensione possibile dei segreti di Dio, queste affermazioni di al-Ġazālī ristabiliscono il rapporto gerarchico tra i due domini, esoterico ed essoterico, definendo in termini abbastanza chiari l'insussistenza del secondo senza il legame con il primo, di cui viene riconosciuto appieno il diritto di cittadinanza nell'ambito della società musulmana.

Come già abbiamo osservato, questo diritto riconosciuto di cittadinanza non ha significato la fine di ogni opposizione al Sufismo. Tuttavia, nella maggior parte dei casi, incluso quello di Ibn Taymīya, senz'altro il più accanito avversario dell'esoterismo, gli attacchi non riguarderanno il Sufismo in generale, ma questo o quel maestro, questa o quella pratica o dottrina.

La nuova situazione rende possibile la nascita e lo sviluppo delle *turuq* organizzate, ma le cause di questo fenomeno vanno ricercate altrove. È molto probabile che siano intervenute motivazioni analoghe a quelle che hanno portato nell'ambito sciaraitico alla famosa e famigerata chiusura della porta dell'*ijtihād*, cioè dello sforzo interpretativo direttamente condotto su Corano e *Sunna*. Questo, in estrema sintesi, viene considerato un lavoro già svolto dai maestri delle generazioni precedenti; alle generazioni successive resta il compito di amministrarlo, per così dire, spiegandolo e adattandolo alle esigenze dell'epoca in cui vivono. La convinzione di fondo è che gli uomini, nel corso delle generazioni, continuino a perdere in capacità di penetrazione delle verità rivelate e dei loro testi, in virtù di una decadenza che caratterizza ineluttabilmente ogni comunità e della quale la distinzione di cui abbiamo detto più sopra tra Compagni, Seguaci e Seguaci dei Seguaci rappresenta la prima e più evidente tipificazione. D'altronde, la figura del *mujaddid* risponde a questa concezione della storia.

Questa situazione parrebbe avere richiesto una presenza più evidente dell'aspetto esoterico dell'Islām, per fornire una guida spirituale, anche nell'ambito dell'ortodossia sciaraitica, la cui gestione da parte dei soli dottori della Legge appariva inadeguata anche alle autorità politiche sunnite, preoccupate del dilagare delle dottrine eterodosse. L'azione svolta da al-Ġazālī, prima ma anche dopo la sua adesione al Sufismo, è indicativa di un processo che nel tempo si accentuerà: se non scompariranno certo dalla scena teologi, predicatori e dottori della Legge puramente essoterici, non mancheranno le figure che coniugano funzionalmente i due domini, supplendo alle carenze delle autorità esteriori; si tratta di un fenomeno di cui, coll'avanzare dei tempi, si noteranno sempre più numerosi, e talvolta anche eclatanti, esempi. Anche per rispondere a queste esigenze il Sufismo si organizza in istituzioni con una forte presenza nella società. In tal modo allarga anche la propria base di reclutamento, attraverso la forza di attrazione esercitata dalle personalità fondatrici dei vari ordini, alle quali si rivolgono non soltanto i discepoli intenzionati a impegnarsi nella Via, ma anche molti altri che desiderano beneficiare, per i mille bisogni ordinari e straordinari delle loro esistenze, della *baraka*, la forza spirituale che promana dal santo.

Ciascuna *ṭarīqa* si doterà di una struttura e di una organizzazione che risponderanno a esigenze di tempo e di luogo, nonché di inclinazione del fondatore o dei maestri che si succederanno alla sua testa; inclinazione che, nel contesto nel quale ci troviamo, corrisponde a motivazioni di ordine provvidenziale: ogni maestro è anch'egli una rappresentazione di al-Ĥidr, soprattutto sotto il profilo della misericordia (nei confronti dei discepoli, le funzioni dei due coincidono).

Al di là di queste differenze, ogni *ṭarīqa* possiede delle caratteristiche che sono comuni a tutte le altre, soprattutto dal punto di vista dell'organizzazione in senso lato. Un dato comune è l'immagine del fondatore, personaggio del quale vengono tramandate dall'agiografia, spesso interna all'ordine, ma talvolta anche di altra provenienza, notizie e aneddoti che hanno la funzione di annunciarne e celebrarne la dignità spirituale. Frequenti sono gli aneddoti riferiti alla prima infanzia o, talvolta, anche al periodo prenatale, sotto forma di sogni premonitori della madre: fin dall'inizio della sua esistenza il fondatore presagiva la sua funzione futura, spesso sottolineata, ad un certo punto della sua biografia, dall'intervento di al-Ĥidr.

Il maestro viene indicato come *šayḥ* nei paesi di lingua araba, termine che significa di per sé "vecchio" e che è titolo onorifico con il quale si designava anche il capo tribù o, in tempi più vicini a noi, un sovrano, come quelli di alcuni stati del Golfo Persico, costruiti su

base tribale; *pīr*, anche qui “vecchio”, nei paesi di lingua persiana; *baba*, “padre”, ma anche “nonno”, viene usato nei paesi di lingua turca accanto al nome del maestro come titolo e appellativo di rispetto; *muršid* è l'appellativo con cui se ne sottolinea la funzione di guida.

Comunque sia chiamato, il maestro trasmette la *baraka* e cura l'istruzione dei discepoli. Col tempo, però, alcune *turuq* hanno avuto uno sviluppo tale da rendere praticamente impossibile lo svolgimento di questa funzione da parte di una sola persona, per cui i maestri hanno progressivamente demandato alcune loro funzioni a dei discepoli particolarmente progrediti nel cammino della realizzazione; questo soprattutto nel caso delle organizzazioni che hanno dovuto aprire delle sedi staccate, in taluni casi in tutto il mondo islamico: a capo di queste viene nominato un sostituto del maestro, chiamato *muqaddam*, l'“antistite, quello che è messo davanti”. Col tempo, le “sedi staccate” della *ṭarīqa*, soprattutto le più lontane, o comunque quelle il cui *muqaddam* raggiungeva una personalità spirituale più spiccata, finivano coll'acquisire una sempre maggiore autonomia, fino a diventare indipendenti. In alcuni casi si continuava a riconoscere formalmente una dipendenza dalla casa madre e dal suo *ṣayḥ*, mentre in altri veniva meno anche questo legame. Di norma, nessun *muqaddam* acquistava una maggiore autonomia o addirittura l'indipendenza finché era in vita il maestro che era stato suo *muršid*, salvo che con il suo permesso; questo per evidenti ragioni di *adab*, cioè quel complesso di regole che stabiliscono il corretto comportamento nei rapporti con il maestro, i condiscipoli e i discepoli, e a proposito delle quali la letteratura sufi ha prodotto numerosi trattati, che sottolineano come non si tratti di mere regole formali, sia pure finalizzate a rendere vivibili le relazioni umane, come nel caso della nostra “buona educazione”, ma piuttosto della proiezione esteriore dell'interiorità del *mutaṣāwwiḥ*.

Nel caso dell'acquisizione della piena indipendenza, la nuova confraternita può mantenere lo stesso nome di prima, sottolineando così la sua continuità di metodo e rito con la casa madre, e confinando la sua nuova posizione all'aspetto organizzativo. Quando invece il maestro introduce delle modifiche o degli adattamenti importanti nel metodo e nel rituale, ciò avviene di solito perché ne ha ricevuto l'autorizzazione, ad esempio per ispirazione dal Profeta, in sogno o in stato di veglia, oppure per il tramite di al-Ḥidr. In questo caso si ha una nuova branca della vecchia *ṭarīqa*, al cui nome se ne accosta uno nuovo; oppure si assiste alla nascita di una *ṭarīqa* del tutto nuova, anche nel nome: di solito quest'ultimo è, nell'uno e nell'altro caso, la forma aggettivale del nome del rinnovatore o del fondatore. Così, per

esempio, Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Jazūlī (m. 870/1465), già appartenente alla Ṣādīliya, darà vita alla Ṣādīliya-Jazūliya, che diventerà una delle maggiori *ṭuruq* dell'Islām maghrebino premoderno; altro caso è quello di 'Alī b. Ḥijāzī al-Bayyūmī (m. 1183/1769): affiliato alla Demirdašīya, e successivamente alla Ḥalabīya, branca della Badawīya, fondò una nuova *ṭarīqa*, chiamata appunto Bayyūmīya.

Come anche quest'ultimo caso dimostra, l'adesione a più *ṭuruq* nel corso dell'esistenza di un *mutaṣāwḥif* è un fenomeno praticamente normale: le ragioni sono sostanzialmente le stesse che ispiravano nuove obbedienze nel passato, anche se, forse, il fenomeno tende ad accrescersi nel corso del tempo e, probabilmente, la serie delle motivazioni a variegarsi. Si può dire che il motore di adesioni e cambiamenti è, di principio, pratico; la possibilità di essere seguiti da un maestro che appaia, o sia, miglior *muršid* del precedente è eccellente motivo per cambiare; è ovvio che poi, nella realtà storica degli avvenimenti e delle scelte, convergano altre e più complesse ragioni. Vi sono anche dei casi nei quali una doppia, o molteplice, affiliazione non indica semplicemente la sostituzione di un maestro con un altro, ma la concentrazione in una personalità di più linee di *ḥirqa*, in modo tale che lo stesso maestro possa conferire l'affiliazione, per esempio, alla Qādirīya e alla Naqšbandīya, e forse anche alla Akbarīya, come parrebbe essere il caso di 'Abd al-Ġanī an-Nābulūsī (m. 1143/1731). In altri casi si potrebbe parlare anche di un desiderio di collezionare la *baraka* di quanti più maestri sia possibile: in fatto di benedizioni, "melius abundare quam deficere"; ci si trova qui davanti ad un fenomeno che riguarda, per così dire, i margini del Sufismo, e cioè quel fenomeno, già accennato, di ricerca delle benedizioni del maestro, che è sempre un santo, contando sulla sua forza spirituale, non sempre e non necessariamente ai fini di un *sulūk*. Si potrebbe parlare, al proposito, di una sorta di cerchia esterna di persone che partecipano in misura secondaria alle attività della *ṭarīqa*, alla quale le lega un patto di fedeltà: queste persone costituiscono a un tempo una sorta di filtro e un supporto verso l'esterno, beneficiando all'interno dell'insegnamento spirituale che l'ordine dispensa; è questa una delle applicazioni del senso profondo di quello che è diventato un proverbio d'uso corrente dell'Islām: «Chi non ha un maestro, Satana è la sua guida».

Elemento comune a tutte le *ṭuruq* è, come abbiamo detto, la trasmissione dell'influenza spirituale. Questo atto, che è il rito fondamentale, è anche detto trasmissione della *ḥirqa* (il termine indica letteralmente un mantello, o un pezzo di stoffa rattoppato o sbrindellato, che il maestro impone contestualmente alla trasmissione della *ba-*

raka sulle spalle del discepolo appena divenuto tale); essa richiama il concetto di *faqr*, povertà alle cose di questo mondo, che deve caratterizzare la posizione e le aspirazioni del *murīd*, il discepolo, che da questo momento diventa un *faqīr*, "povero" in spirito. Non tutte le organizzazioni iniziatiche vi ricorrono, e *ḥirqa* ha finito col designare il rito di aggregazione, indipendentemente dal fatto che vi compaia o meno il pezzo di stoffa da cui prende il nome. A questo proposito, si parla in termini generali di due tipi di *ḥirqa*; in realtà se ne annoverano altri, ma questi due vengono citati più spesso, anche se non sempre ne viene data una definizione univoca; riportiamo qui quello che dice al proposito Šihāb ad-dīn Abū Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī (m. 632/1234), una delle maggiori autorità del Sufismo dell'epoca e fondatore della *ṭarīqa* Suhrawardīya:

Sappi che vi sono due tipi di *ḥirqa*: la *ḥirqa al-irāda* e la *ḥirqa at-tabarruk*. Il principio cui fanno riferimento i maestri nei confronti dei discepoli è la *ḥirqa al-irāda*. La *ḥirqa at-tabarruk* è simile alla *ḥirqa al-irāda*. La *ḥirqa al-irāda* è per il discepolo vero, mentre la *ḥirqa at-tabarruk* è per chi gli è assimilato; e chi è assimilato a un gruppo ne fa parte ³³.

Diverso è il regime di vita prescelto dalle varie organizzazioni: i *murīd* potevano essere tenuti a far vita cenobitica, studiando e vivendo in comune, oppure vivere per proprio conto, mettendo su famiglia; o ancora, potevano essere tenuti a vivere nel cenobio soltanto per un certo periodo.

Molto presto le organizzazioni iniziatiche cominciarono a veder crescere il loro patrimonio, non ultimo quello immobiliare; numerose erano le donazioni, da parte di principi come di persone di ogni ceto, per lo stesso scopo che animava le donazioni, testamentarie e per contratto, colle quali la nobiltà medievale cristiana dotava chiese e monasteri: un investimento per l'ultima dimora. Le *ṭuruq* si dotarono di moschee, costruite spesso intorno alla tomba del fondatore, luogo di pellegrinaggio e di pie visite quale ricettacolo della *baraka* del santo, cui si aggiungeva la *madrassa*, cioè la scuola, nella quale erano ricavate sale di studio e di lezione, ma anche gli alloggi per maestri e discepoli, le cucine per sfamarli e, in taluni casi, anche centri di accoglienza e ristoro per viandanti e visitatori, ed anche di cura; ciò in particolare grazie a un'istituzione tipica del mondo musulmano, il *waqf*, una sorta di fidecommisso che "congelava" un dato bene o fonte di reddito, sottraendolo alla proprietà individuale e alle sue vicissitudini e destinandolo al bene pubblico, secondo le modalità decise dal suo istitutore. In tal modo, l'istituzione veniva provvista anche dei

mezzi finanziari necessari a sobbarcarsi le spese di un'attività che, in certi casi, diventava assai complessa.

Una delle incombenze del *murīd*, anche prima di diventare tale a tutti gli effetti, era quella di prestare servizio al maestro: era una forma di gratitudine per quello che questi faceva per lui, e allo stesso tempo era un modo di essergli costantemente vicino e apprendere. Nella nuova forma della *ṭarīqa*, il servizio si dilata proporzionalmente alle dimensioni di questa e si produce una ripartizione delle incombenze, con una sorta di gerarchizzazione delle competenze e degli incarichi; soprattutto là dove le condizioni ambientali lo consentono, come al di fuori delle città, la *ṭarīqa* costituisce di fatto in numerosi casi una comunità a parte, nella quale convivono generazioni di discepoli, colle rispettive famiglie. Proprio in virtù della particolare fraternità che la caratterizza, tale comunità si regge autonomamente rispetto alle istituzioni politiche cui in teoria è sottoposta; anzi, accadeva spesso che, là dove queste fossero assenti, fenomeno non raro nella lunga storia di molte regioni, fosse la comunità sufi, attraverso il suo *ṣayḥ*, a garantire quell'ordine altrimenti venuto meno.

Lo *ṣayḥ* è il capo indiscusso della comunità così costituita, enorme, grande o piccola che sia; ciò è naturale, essendo egli il solo tramite e veicolo per la realizzazione spirituale dei suoi discepoli, e spesso per il benessere spirituale e psichico di tutti coloro che in un modo o nell'altro a lui sono legati. Egli può demandare le attività esteriori a qualcuno di sua fiducia, e progressivamente parte di quelle interiori a colui che egli designa come suo successore, nominandolo suo *ḥalīfa*, "vicario".

La scelta può cadere su uno qualsiasi dei suoi discepoli, di cui egli abbia saggiato la levatura spirituale e l'idoneità al magistero. Nella letteratura agiografica sufi è per esempio diventato un *tòpos* il caso del discepolo, di solito ultimo arrivato, che il maestro tratta piuttosto bruscamente; i condiscipoli più anziani, ma presuntuosi e poco perspicaci, leggono nell'atteggiamento del maestro la prova dell'inadeguatezza del nuovo arrivato e si sentono autorizzati a disprezzarlo e maltrattarlo; poi, come nella favola del brutto anatroccolo, sarà proprio il disprezzato, colui che è stato buttato nell'angolo a essere invece imposto al centro, a guida di tutti. La documentazione storica registra frequenti casi di successione ereditaria, comunque sancita da una designazione preliminare, che non segue alcuna linea di precedenza prestabilita; altrettanto numerosi sono forse i casi nei quali la successione non lo è: tenderemmo a considerare appartenente a quest'ultima categoria il caso della successione suocero-genero – dare la propria figlia in sposa a un discepolo equivale, in fondo, ad un'investitura. Non sempre, tuttavia,

la successione avviene senza scosse. Successione ereditaria o meno, vi possono essere dei casi di contestazione, che talvolta si concludono con la divisione della *ṭarīqa*. Può accadere che il maestro non abbia designato alcun successore o non abbia dato delle indicazioni univoche: di norma, in questo caso, i discepoli più anziani, ricorrendo anche a riti specifici, se necessario, provvedono alla designazione del nuovo *ṣayḥ*; anche in questo caso la situazione può dar luogo a divisioni e separazioni. Le cause possono essere molteplici, e non necessariamente riconducibili all'ambizione o all'avidità personale. Si osserva tuttavia come nessuna organizzazione iniziatica sia immune dal rischio di degenerazione e, quando ciò accade, la conseguenza è un progressivo svuotamento dei contenuti spirituali: diventa allora sempre più facile che vi si intrufolino preoccupazioni che poco hanno a che fare con gli scopi che ne hanno presieduto alla formazione e in tal caso la *ṭarīqa* si trasforma in un centro di potere fine a se stesso, anche se il fenomeno appare assai meno frequente di quanto una pubblicistica non proprio disinteressata pretenda.

La *ṭarīqa* organizzata è un fenomeno che si è diffuso in tutto l'orbe islamico, senza eccezioni, adattandosi alle condizioni ambientali e affrontando le situazioni come si presentavano, offrendo soluzioni variegate ai singoli problemi, che possono anche sembrare contraddittorie rispetto ad altre adottate, e non necessariamente da altri, in luoghi o tempi diversi, di fronte a un problema in fondo solo apparentemente uguale.

Molte organizzazioni hanno avuto uno sviluppo esclusivamente locale o sono fiorite per breve tempo; altre hanno avuto una diffusione capillare in tutto il mondo islamico o hanno svolto un ruolo importante nella storia della comunità musulmana, che le ha rese particolarmente visibili e sono giunte fino ai giorni nostri. Anche a questo proposito si rende necessario fare una scelta e concentrare l'attenzione su quelle che paiono, per varie ragioni, più rilevanti.

LA QĀDIRĪYA

‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (m. 561/1166)

Come osservava, alla fine del XIX secolo, Louis Rinn:

Nessun santo, in effetti, ebbe in così alto grado il potere di far miracoli, e ben pochi hanno dato luogo, dopo la loro morte, ad un tale numero di meravigliose leggende.

In tutti i paesi musulmani si sente invocare il suo nome ad ogni istante: in caso di incidente, vittime ed astanti invocano istintivamente "nostro signore 'Abd al-Qādir!"; la donna nei dolori del parto, l'operaio che si piega sotto il peso accompagnano ogni sforzo con un energico "nostro signore 'Abd al-Qādir!", il che sempre li conforta, li sostiene e li consola.

I mendicanti agli ingressi delle moschee, alle porte delle città, nei mercati, nelle strade, non chiedono mai l'elemosina senza far intervenire il nome di "nostro signore 'Abd al-Qādir...³⁴.

Alle origini di questa fama di intercessore, anche al di fuori degli appartenenti alla confraternita che a lui si richiama, ha certamente contribuito l'immagine che di questo personaggio ha tratteggiato l'agiografia, che allo stesso tempo costituisce una interessante illustrazione delle caratteristiche che la tradizione islamica, qui un tutt'uno colla tradizione sufi, riconosce a un santo. È l'immagine agiografica di 'Abd al-Qādir al-Jīlānī quella che ha lasciato nella tradizione islamica una traccia di dimensioni macroscopiche, dal XII secolo: è questa che continua a manifestare la sua presenza in larghi strati della società musulmana, come il passo che abbiamo riportato da L. Rinn documenta; e non si tratta di un fenomeno concluso con il secolo XIX, se ancora in anni recenti si è sentito il bisogno di scrivere dei testi in omaggio a questo santo³⁵.

È l'immagine che viene tramandata e ripetuta ancor oggi, sintetizzata da una iconografia ingenua, se si vuole, ma efficace, che ne ripropone in improbabili fattezze la figura di un uomo barbuto, in piedi in primo piano, con alle spalle un fiume e, dietro quello, uno sfondo di abitazioni che culmina nella cupola di un santuario, che non pretende riprodurre di necessità il santuario di Baghdad costruito intorno alla sua tomba; il santo non indossa un rozzo mantello di lana, ma abiti tradizionali eleganti, il capo coperto dal turbante; dalla mano destra pende un *tasbīḥ*, il rosario musulmano a 100 grani, che allude alla preghiera, ai nomi di Dio e anche al rituale del Sufismo; nella mano sinistra regge due libri, che l'osservatore è libero di interpretare si tratti del Corano e della *Sunna*, dei libri dell'Autore o semplicemente di un'allusione alla scienza.

'Abd al-Qādir al-Jīlānī nasce nel 470/1077 nel Jīlān da una famiglia che vanta discendenza dal Profeta, attraverso ambedue i figli di 'Alī b. Abī Ṭālib e di Fāṭima az-Zahrā', la figlia del Profeta: Ḥasan e Ḥusayn; questa discendenza è sia patrilineare sia matrilineare. Inoltre, egli annovera tra i suoi antenati anche Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq; quindi ambo i capostipiti delle maggiori linee di *ḥirqa*. La sua esistenza è costellata di prodigi, a partire dal giorno stesso della sua nascita, av-

venuta nel mese di *ramadān*, in cui il musulmano deve digiunare: e il piccolo 'Abd al-Qādir rifiutò il latte fino al tramonto, e così nei giorni seguenti, finché, a fine mese, essendo il cielo velato e non potendo perciò scorgere i segni della luna nuova e del nuovo mese, gli abitanti del luogo si rivolsero alla madre per sapere se il piccolo avesse rifiutato o meno il latte. Voci e apparizioni lo spingono a lasciare il borgo natìo e a raggiungere la capitale dell'impero, Baghdad. Alla fine, col sofferto permesso della madre, rimasta vedova e con qualche difficoltà finanziaria, parte al compimento dei diciott'anni. Per via, la sua carovana viene assaltata dai briganti; potrebbe cavarsela, perché il suo non esaltante peculio è cucito all'interno dell'assai poco appariscente abito che indossa; ma, quando uno dei briganti gli chiede se abbia del denaro, più per abitudine che per convinzione, il giovane risponde di sì e dice anche dove lo tiene; l'ammissione, esplicitamente motivata con l'impegno a dire sempre la verità, ha la conseguenza di convertire il brigante e tutta la sua masnada all'ascesi. Giunto a Baghdad, il giovane 'Abd al-Qādir è impedito, secondo una versione, dall'entrare in città da al-Ḥiḍr, che gli ordina di cercarsi un alloggio tra le rovine che circondano l'opulenta capitale dei califfi e di restarci per i successivi sette anni. Secondo un'altra versione, sono le sue disperate condizioni finanziarie ad impedirgli di trovare un alloggio in città. Il suo luogo di peregrinazione ed esilio, nel quale soffre solitudine, tentazioni e fame, ruota attorno ad al-Madā'in, l'antica Seleucia-Ctesiphon, già capitale dei Seleucidi prima e dell'impero sasanide poi, le cui rovine costituiscono un *tòpos* della letteratura ascetica, per l'ovvia comparazione tra le glorie del passato e la miseria del presente, all'insegna del "sic transit gloria mundi". Il senso di tutto questo sta nella forgiatura della sua personalità, punto di partenza indispensabile per la missione che gli è stata affidata; è egli stesso a dirlo:

ho durato giorni nei quali non chiedevo cibo; un tale mi incontrò e mi diede una borsa nella quale vi erano dei *dirham* ³⁶, e con una parte di essi acquistai del pane bianco e del *ḥabīs* ³⁷, e mi sedetti a mangiarlo. Ed ecco che apparve un cartiglio sul quale c'era scritto: «Iddio Altissimo dice in uno dei Suoi Libri che sono stati fatti scendere: "Ho stabilito le passioni per quelle deboli tra le Mie creature, perché ci si esercitino per compiere gli atti di obbedienza; quanto ai forti, le passioni non son per loro"». Lasciai il cibo e me ne andai...

Non avevano effetto su di me i gravi fardelli, tali che, se fossero imposti alle montagne, queste fenderebbero; e quando i pesi moltiplicavano su di me e il mio fianco si piegava a terra e si contorceva, [pensavo al versetto che dice]: «E certo con la difficoltà arriva la facilitazione; sì, con la difficoltà arri-

va la facilitazione»³⁸; quindi sollevavo il capo e si disperdevano via da me questi pesi...

Il mio abito era una *jubba* di lana, e portavo in testa un pezzo di stoffa; e camminavo a piedi nudi in mezzo alle spine e altrove; mi nutrivò di carrube e di legumi avanzati, e di foglie di lattuga cresciute sulla riva del fiume. E non ho smesso di tenere sotto controllo la mia anima individuale, con la lotta interiore, fino a quando mi giunse il *ḥāl* da parte di Dio Altissimo; e quando mi colse, gridai e vagai come un folle a caso, ed era lo stesso che fossi nel deserto o in mezzo alla gente, e facevo vedere d'essere muto e pazzo; mi portarono in manicomio; e mi colse una serie di *ḥāl*, e morii. Portarono il lenzuolo funebre ed arrivò il lavatore di cadaveri; mi misero sul ripiano da lavaggio per lavarmi, e se ne andarono. E mi alzai³⁹.

È a questo punto che matura la sua decisione di abbandonare la città, e avviene l'incontro con al-Ḥādir nella forma che abbiamo detto. La "via purgativa" del santo non è tuttavia terminata, almeno apparentemente; dopo qualche vicissitudine incontra lo *ṣayḥ* Ḥammād ad-Dabbās (m. 525/1131), che sarà suo maestro; è un incontro che il racconto agiografico lascia intendere essere stato combinato in cielo. Anche nel caso di 'Abd al-Qādir, che ha finora studiato le scienze esoteriche, e in particolare il diritto, si ripete il caso del maestro particolarmente severo, che pare divertirsi a maltrattarlo, presto imitato dagli altri discepoli, che lo respingono considerandolo un estraneo al gruppo; ed anche in questo caso, il maestro li rimprovera:

Voi cani!, Perché lo maltrattate? Per Dio, non c'è nessuno tra voi che gli sia pari; io l'ho trattato male solo per metterlo alla prova, e vedo che è una roccia⁴⁰.

Un passo ulteriore è costituito dall'incontro con il Polo del tempo, Yūsuf al-Hamadānī (m. 535/1140), dal quale viene spinto a iniziare la sua attività di predicatore. Egli comincia così a predicare, raggiungendo in breve tempo una tale fama da non trovare altro posto capace di contenere i suoi uditori che la *muṣallā*, il grande spiazzo, fuori dalle mura cittadine, nel quale si svolgevano le grandi riunioni di pubblico, religiose o meno. A proposito di questi sermoni, che riportavano ogni volta sulla retta via centinaia di persone, la tradizione ricorda come il santo avesse la capacità di commuovere l'uditorio anche raccontando le cose più banali: la sua parola penetrava nei cuori dei presenti con una immediatezza miracolosa.

I suoi agiografi hanno raccolto decine di testimonianze sulle sue capacità di percezione dei pensieri più riposti dell'uditorio, di cui si

serviva per dare avvertimenti e consigli che raggiungevano il destinatario inavvertiti agli altri.

Esperto giurisperito, risolveva questioni che avevano sconfitto la sagacia degli altri dottori della Legge.

In sostanza, riuniva in sé la massima competenza nella scienza religiosa essoterica. Sul versante esoterico, i suoi miracoli e la sua presenza contemporanea in più luoghi, assai distanti tra di loro e davanti a numerosi testimoni, sono prova del suo grado di realizzazione spirituale. Quindi egli divenne il *Qutb*, "il Polo", colui che realizza nel tempo il detto divino espresso in questo versetto coranico:

E quando il tuo Signore disse agli Angeli: «Stabilirò un vicario in terra» ⁴¹.

Il momento dell'ascesa di 'Abd al-Qādir al-Jīlānī a questo grado della gerarchia esoterica nell'Islām è rappresentato dalla pronuncia da parte sua della frase «Questo mio piede sta sul collo di tutti i santi di Dio Altissimo», che diventerà per così dire il motto del santo fondatore della Qādirīya. La tradizione agiografica ci dà questa descrizione dell'avvenimento:

E non rimase alcun santo di Dio Altissimo in Oriente o in Occidente, oltre la montagna, nel mare Oceano o nel monte Qāf ⁴² che non piegasse il collo, salvo un solo uomo a Iṣfahān, che non si comportò in modo corretto con il maestro, e cui fu tolto il suo stato. Hanno riportato la notizia che, nei paesi del Maghreb, lo ṣayḥ Abū Madyan ⁴³ piegò il collo, e gli astanti gliene chiesero la ragione, ed egli rispose: «Il mio signore, lo ṣayḥ 'Abd al-Qādir ha affermato in questo momento "Questo mio piede sta sul collo di tutti i santi di Dio"» ⁴⁴.

Nel brano citato si possono cogliere allusioni ad Adamo e alla sua proclamazione a vicario di Dio in terra; e l'ignoto contestatore di Iṣfahān assume venature sulfuree.

La tradizione agiografica sottolinea il fatto che 'Abd al-Qādir al-Jīlānī fu uno dei discendenti dal Profeta ad assurgere al rango di *Qutb*: tra gli altri vi furono Aḥmad ar-Rifā'ī, Abū 'l-Ḥasan aṣ-Ṣādīlī (m. 656/1258), Aḥmad al-Badawī (m. 675/1276) e Ibrāhīm ad-Dasūqī (m. 676/1277-78) ⁴⁵.

Il valore emblematico della figura del santo di Baghdad sta nel fatto che a lui viene attribuito il possesso di tutte le qualifiche di eccellenza di cui un uomo possa essere rivestito nella società islamica tradizionale, nel dominio essoterico come in quello esoterico. Questa

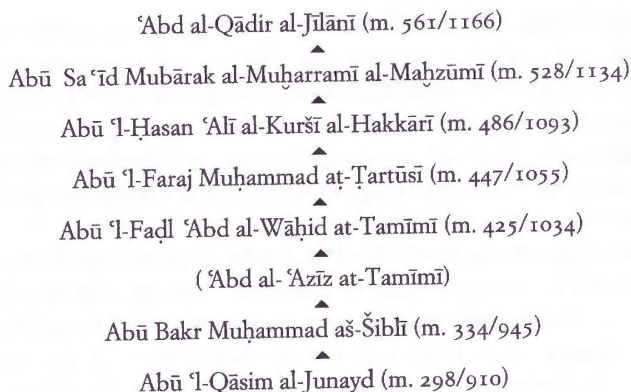
caratteristica della sua immagine agiografica è in un certo contrasto con quella della cronaca storica, che almeno nei primi decenni dopo la sua morte parrebbe dipingerlo come un predicatore piuttosto noto e una persona dedita a pratiche ascetiche, ma nulla più; la natura dell'insegnamento esoterico, come anche una più attenta analisi delle fonti tendono ad attribuire maggior rilievo alla tradizione che lo vuole maestro di *taṣāwuwf* e fondatore di *ṭarīqa*.

In ogni caso, il ruolo di 'Abd al-Qādir al-Jīlānī nel Sufismo sembra essere stato essenzialmente di presenza: benché non si parli di lui come di un rinnovatore del suo secolo, la sua figura di predicatore è senz'altro legata, vista l'insistenza sulle conversioni da lui operate, a un'azione di rinnovamento quantomeno morale. Dal punto di vista della dottrina del Sufismo, egli non ha lasciato grandi trattati di metafisica. Diverso è il caso dei testi che vanno sotto il suo nome, ma che potrebbero essere stata opera di un qualche suo discepolo: tra questi, in modo particolare si segnala il *Sirr al-asrār*, "Il segreto dei segreti" ⁴⁶.

A questo proposito, va detto che non è affatto un fenomeno raro che un trattato composto da un discepolo venga attribuito al suo maestro, o a un anello più lontano della *silsila*, soprattutto se si tratta del fondatore della *ṭarīqa*. A parte il caso abituale del discepolo che si appunta accuratamente tutti gli insegnamenti del maestro, per poi sottometterglieli per una necessaria revisione, nel quale la paternità effettiva dello scritto non appartiene al suo estensore, ma al maestro stesso, c'è il caso di trattati dottrinali scritti da un discepolo anche anni dopo la morte del maestro, ma che tutta la tradizione della confraternita gli attribuisce, con il pieno consenso, e lusingato, dell'autore "storico". Questo accade perché, in questo ambiente, tutto quello che il discepolo sa ed è, è perché gli viene dal maestro, che rappresenta rispetto a lui la totalità della conoscenza e della dottrina di cui egli ha fruito, per così dire, di riflesso: tutto quello che egli possiede, egli già lo possedeva; in proprio si possono possedere soltanto gli errori, perché sono quelli a essere individuali.

La ṭarīqa

Considerata da molti come la prima *ṭarīqa* organizzata nella storia dell'Islām, la Qādirīya prende il nome da 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, alla cui paternità si richiama: egli ne è lo stipite e il punto di riferimento obbligato della *silsila* di ogni discepolo. Questa la *silsila* che risale fino ad al-Junayd:



Il quinto e il sesto anello della catena dall'alto potrebbero essere inesatti; 'Abd al-'Azīz at-Tamīmī è citato solo in alcune, e in altre si parla solo di Abū 'I-Faḍl, che talora viene chiamato 'Abd al-Wāḥid e talora 'Abd al-Waḥhāb e che viene detto figlio di 'Abd al-'Azīz; poi, da al-Junayd, la linea preferita nella *silsila* della *ṭarīqa*, quella di solito riportata nei documenti, passa per Ḥasan al-Baṣrī. Sono linee di *ḥirqa* alidi, ma, attraverso Abū 'I-Ḥasan 'Alī al-Hakkārī, vi è anche la discendenza spirituale da 'Umar.

Dal punto di vista storico, gli inizi della *ṭarīqa* Qādirīya ci sono sostanzialmente sconosciuti. La tradizione afferma che, alla morte del fondatore, la successione nella *madrasa* fu raccolta dal figlio 'Abd al-'Azīz (m. 602/1205-06); egli ed il fratello 'Abd ar-Razzāq (603/1206-07) furono i primi, stando al più tardo e non troppo benevolo 'Abd ar-Raḥmān al-Wāsiṭī (m. 743/1343), a diffondere la via del genitore. Il primo dei due lo fece a Baghdad, dov'è rimasto fino ai giorni nostri il centro della confraternita, riconosciuto per tale anche quando, con una forse lenta ma certo continua penetrazione in tutte le regioni del mondo islamico, la *ṭā'ifa qādirīya* si divise di fatto in una serie di *ṭuruq* autonome.

Il complesso originario di Baghdad si ingrandì man mano che, col diffondersi della fama del santo, aumentavano i pellegrini provenienti da tutto il mondo musulmano, alla ricerca della *baraka* di colui che divenne probabilmente il santo più popolare dell'Islām; col tempo diventò un importante santuario che, dopo i danni subiti in occasione della conquista mongola di Baghdad del 1258, riprenderà le sue funzioni e sarà restaurato, con la ricostruzione della moschea nella sua forma attuale, dal sultano ottomano Süleymân (1520-1566).

Lo *šayḥ* 'Abd al-'Azīz inaugurò una successione ereditaria, di padre in figlio, con qualche eccezione collaterale, sempre tuttavia all'interno della famiglia, fino ad oggi, che ha assicurato la reggenza della *ṭarīqa* dal suo centro di Baghdad. Dall'epoca del sultano Süleymân, i suoi discendenti, gran maestri dell'ordine qadirita, si vedranno attribuire anche il titolo e le mansioni di *naqīb al-ašrāf*, "capo dei nobili", di Baghdad e del suo distretto. I nobili in questo caso sono i discendenti dal Profeta, il cui *naqīb* veniva sempre scelto all'interno del loro novero. Tra le mansioni del *naqīb al-ašrāf* c'era anche quella di riconoscere la legittimità dei pretendenti al rango e al trattamento di discendenti dal Profeta; anche questo titolo, ereditario, restò nella famiglia fino alla fine dell'impero ottomano, passando al regno di Iraq nel corso del secolo scorso, nel quale alcuni esponenti della famiglia hanno rivestito importanti cariche politiche e istituzionali.

Degli altri figli di 'Abd al-Qādir, Šaraf ad-dīn Abū Muḥammad 'Īsā 'Abd ar-Raḥmān (m. 673/1177) diffuse l'obbedienza qadirita in Egitto, dove ebbe un gran numero di discepoli, mentre Dīyā' ad-dīn Abū Naṣr Mūsā (m. 618/1221) la diffuse nella regione di Damasco. Gli altri figli si dedicarono piuttosto agli aspetti essoterici della religione, occupando anche cariche pubbliche. Altri discepoli trasmisero la dottrina del maestro in altre regioni, tra cui lo Yemen. La tradizione attribuisce invece a dei mercanti la diffusione del culto di 'Abd al-Qādir in Asia Centrale e nel Caucaso, aprendo la strada alla diffusione della confraternita, soprattutto nel secondo.

Gli storici rilevano la figura di un pronipote del fondatore, Abū Sulaymān Da'ūd (m. 688/1289), che era noto a Baghdad come *šayḥ al-murīdīn*, cioè maestro di aspiranti alla realizzazione spirituale; è da questo momento che, secondo alcuni, si data la presenza pubblica della Qādirīya e inizia la sua espansione: nel xiv secolo si parla di nuovi centri aperti in Siria; quindi, tra questo secolo e il successivo, in Turchia da una parte, e nel Corno d'Africa e verso il Maghreb dall'altra. Dall'inizio del xv secolo la *ṭarīqa* si diffonde in India, diventando una tra le maggiori nel secolo successivo, all'epoca dell'impero moghul (1526-1858): qui essa si configura come una via di *ašrāf*. Questo termine viene solitamente usato nelle regioni di più antica islamizzazione per indicare i discendenti dalla tribù del Profeta, i Qurayš, o, più particolarmente, dal suo clan, gli Hascimiti; in senso tecnico genealogico, invece, designa i soli discendenti dal Profeta, e più spesso quelli attraverso suo nipote Ḥasan. In India, invece, il termine si è allargato fino a indicare praticamente tutti quei gruppi musulmani che sono entrati in India con le conquiste e sono venuti a costituire qualcosa di assai simile a una casta. Dall'India, la *ṭarīqa* si espan-

derà più a oriente, nella penisola malese, nell'arcipelago della Sonda e oltre.

In alcune zone, la Qādirīya si trovò a competere con la Naqšbandīya, cedendo o conquistando terreno rispetto a essa a seconda delle circostanze. È il caso del subcontinente indiano, della Siria, della regione caucasica e del Kurdistan; nel mondo tataro non vi sarà invece competizione, la Naqšbandīya mantenendo un'indiscussa supremazia. Si segnala tuttavia anche il caso di una sorta di fusione tra queste due vie, nella *ṭarīqa Qādirīya wa Naqšbandīya* fondata da Aḥmad Ḥaṭīb (m. 1289-1292/1873-1875), originario del Borneo, ma vissuto a lungo alla Mecca: la sua *ṭā'ifa*, che fonde elementi rituali prevalentemente delle due da cui prende il nome, è diventata probabilmente quella che vanta al giorno d'oggi il maggior numero di discepoli nell'arcipelago indonesiano.

ʿAbd al-Qādir al-Jilānī svolse sul piano esteriore una funzione di rinnovamento morale dei suoi concittadini, facendosi carico, attraverso la sua attività di predicatore, anche della loro istruzione essoterica. Nel suo caso si è trattato di una funzione eminente, data la sua dignità spirituale e funzionale di santo. La *ṭarīqa* da lui originata ne ha mantenuto l'eredità anche in questo campo, svolgendo, nelle circostanze in cui si è trovata a operare in certe zone, una funzione analoga di sostegno all'ortodossia essoterica. Non è un fenomeno raro, né limitato a questa confraternita, come già s'è detto: nel corso della storia, l'organizzazione iniziatica si è trovata tutto sommato abbastanza spesso nella necessità di sopperire alla carenza di istruzione, protezione e sostegno della popolazione di un determinato luogo o regione.

Questa azione diventa evidente nella zona dell'attuale Congo, dove la penetrazione della confraternita, avvenuta verso il XVIII secolo, a partire da Ujiji, sulla riva opposta nel lago Tanganyika, nell'attuale Tanzania, trovò una popolazione la cui preparazione religiosa era meno che elementare; i qādirī si assunsero anche l'insegnamento religioso di base, accanto all'istruzione della confraternita, attraverso l'opera di suoi aderenti nei villaggi, che furono chiamati *mwalimu*, "maestro" nella lingua swahili; il termine finì per diventare sinonimo di marabutto, *mutaṣāwuwif*.

Altro caso analogo, ma in circostanze diverse, fu quello che si profilò nel secolo scorso con l'occupazione sovietica nel Caucaso e nell'Asia Centrale. La Qādirīya arrivò nella regione nella prima metà del XIX secolo, in un'area in cui già era presente la Naqšbandīya. Quest'ultima guidò la resistenza contro l'invasione zarista e successive rivolte contro l'occupazione russa, alle quali parteciparono anche i qādirī. Dopo la rivoluzione e la sovietizzazione di quelle regioni, le

due confraternite si trovarono a dover ovviare alla politica antireligiosa perseguita dalle autorità sovietiche, che avevano progressivamente sostituito i rappresentanti delle religioni essoteriche con nuovi elementi sfornati dalle scuole religiose poste sotto il controllo ideologico del partito comunista. La popolazione negò abbastanza presto fiducia a questi personaggi, isolandoli e rivolgendosi invece alle confraternite, la cui stessa struttura, e in particolare quella della Qādirīya, meno appariscente all'esterno, meglio si prestava a tenere i fili di una comunicazione per forza di cose clandestina: fu comunque il Sufismo a mantenere in vita qui, dove in pratica l'adesione alla confraternita era diventata un fatto di nascita, clanica o tribale, una continuità della religione alla quale non erano estranei nemmeno alcuni capi politici locali, come le accuse di "mafia" sovente lanciate dalla stampa di regime dell'epoca lasciano trasparire.

Caratteristica comune delle numerose scuole di questa Via è il rituale che corrisponde a quello che la tradizione pone sotto il nome del fondatore; questo non è diverso da quelli della maggioranza delle altre Vie iniziatiche, di cui si parlerà nel capitolo dedicato alla dottrina. Data la vastità del territorio sul quale si trovano gruppi qādirī, è ovvio che vi si siano introdotti adattamenti: ad esempio, il rito del passaggio dell'influenza spirituale prevedeva alle origini l'effettiva imposizione della *ḥirqa* sulle spalle del neofita; questa pratica non si è conservata sempre e dovunque, e di fatto, in più casi, si è ridotta a una semplice stretta di mano.

Vi sono anche, come nel caso, già accennato, della Qādirīya wa Naqṣbandīya indonesiana, delle branche della *ṭarīqa* madre che hanno accentuato le loro caratteristiche peculiari rispetto all'ordine da cui provengono e, come già abbiamo detto in termini generali, si sono dotate di un nuovo nome, aggiunto o meno a quello di Qādirīya. Tra queste, va segnalata in modo particolare la Murīdiya, il cui maestro eponimo, Amadu Bamba (m. 1345/1927), fu iniziato nella Qādirīya intorno al 1889 da un discepolo di Sayḥ Sidiyya Baba (m. 1344/1926), che lo nominò *muqaddam*. Amadu Bamba non rivendicò mai di avere fondato una *ṭā'ifa* separata, anche se molte particolarità della Via che da lui prende forma ne fanno un gruppo assai ben caratterizzato. Il "Servo dell'Inviato di Dio", come Amadu Bamba si faceva chiamare, reclutò i suoi discepoli dapprima nelle campagne senegalesi e poi nelle città. Dopo un periodo di scontro colle autorità coloniali francesi, che condussero alla sua deportazione, dal 1907 iniziò un nuovo sviluppo della Murīdiya, che divenne una sorta di Stato nello Stato, organizzando i discepoli anche economicamente, nella coltura intensiva dell'arachide; essi appartengono per lo più alle classi

popolari, delle cui esigenze sul piano sociale e politico l'istituzione si è spesso fatta portavoce. Oggi il muridismo, come viene chiamato, mantiene un forte legame tra i suoi membri e tra questi e il maestro, legame che assicura coesione e mutua assistenza non soltanto nelle regioni originarie del Senegal, ma anche in terra di immigrazione: una forma di continuità tra i due domini che ripete, in modalità nuove, quella che caratterizzò il fondatore della *ṭarīqa* madre.

Oggi la Qādiriya continua a essere una delle maggiori organizzazioni iniziatiche islamiche, anche se, come tutte le altre, subisce i colpi di una de-spiritualizzazione dell'esistenza quotidiana che pare essere il portato comune delle varie forme di modernismo.

LA RIFĀ'ĪYA

Il fondatore della *ṭarīqa* fu Abū 'l-Abbās Aḥmad ar-Rifā'ī. Non si sa molto della sua vita; dal punto di vista agiografico, si notano degli elementi in comune con 'Abd al-Qādir al-Jīlānī: ambedue discendono dal Profeta attraverso ambo i figli di Fāṭima; ambedue furono protagonisti dello stesso prodigio, rifiutando, in età da allattamento, di bere il latte fino al tramonto nel mese del digiuno; ambedue furono il *Qutb* dell'epoca. Nacque intorno al 500/1106 ad al-Baṭā'ih, nel Sud dell'Iraq, dove visse e dove sorse il centro della confraternita che da lui prese il nome.

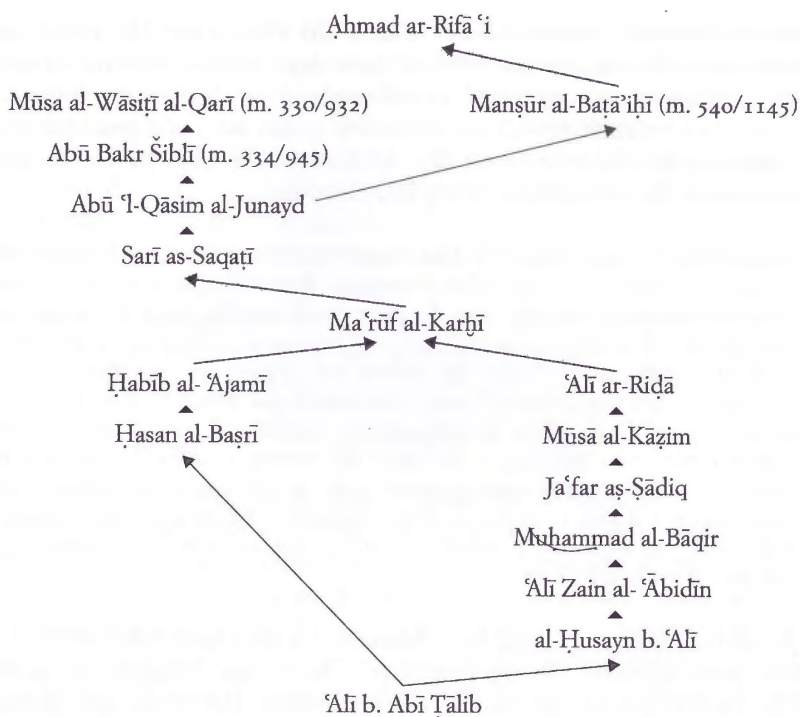
Tra i prodigi (*karāmāt*) che lo riguardano, e che ne definiscono il rango spirituale, ricordiamo il seguente, avvenuto in occasione del suo pellegrinaggio alla Mecca, compiuto nel 555/1160:

Quando fece il pellegrinaggio – Iddio sia soddisfatto di lui –, e si soffermò sulla nobile tomba [del Profeta a Medina], recitò:

«Quand'ero lontano mandavo il mio spirito
a baciare la terra da parte mia, ed esso era il mio sostituto.
Adesso che ci siamo in carne ed ossa,
tendi la tua destra, e con essa rendimi felice il labbro»

e la nobile mano uscì dalla tomba, ed egli la baciò davanti a tutti ⁴⁷.

Il destino di Aḥmad ar-Rifā'ī e della sua *ṭarīqa* si è incrociato spesso a quello della Qādiriya: alcuni hanno ritenuto che la sua *ṭā'ifa* ne fosse un'emanazione, mentre altri parlano di una *silsila* familiare ricevuta da uno zio materno di Aḥmad ar-Rifā'ī, su cui poi si sarebbe inserita la nuova Via. Quella che segue è in ogni caso la catena ufficiale dei maestri del santo di al-Baṭā'ih:



Si tratta di una *silsila* alide; la catena di sinistra è quella indicata come primaria; quella di destra riporta, nella sua parte cronologicamente iniziale, la linea di *ḥirqa* che comprende gli imām sciiti; vi è poi una linea che da al-Junayd arriva allo zio materno di Aḥmad ar-Rifā'ī, Manşūr al-Baṭā'ihī, attraverso degli anelli che non sono stati riportati. Esistono altre *silsile*, in ogni caso secondarie rispetto a questa.

Anche questa *ṭā'ifa* ha trasmesso il magistero in linea ereditaria, mantenendo la sede centrale nei pressi di al-Baṭā'ih; ed anche in questo caso, come in quello della Qādiriyya, i discendenti del fondatore hanno cumulado anche la carica di *naqīb al-aṣrāf* per la regione di Baṣra.

La *ṭariqa* ebbe una grande diffusione nel mondo arabo, in Iran e in Turchia, e di lì nei Balcani ottomani; dal xv secolo si è stabilita in India, dove i suoi aderenti vengono additati come *fakir*, termine che ha assunto in quelle regioni un senso diverso da quello che ha nelle zone centrali dell'Islām, dov'è sinonimo di *mutaṣawwif*; qui il termine sembra alludere più ai fenomeni che siamo soliti chiamare di fachirismo: gli aderenti alla *ṭariqa* in quelle regioni sono infatti spesso men-

dicanti girovaghi, appartengono quindi alle caste basse. In parte, almeno, un reclutamento tra le classi lavoratrici sembra costituisca una delle sue caratteristiche anche in numerose zone del mondo arabo.

La caratteristica principale di questa *ṭārīqa* sta nelle pratiche che ne accompagnano le riunioni di celebrazione del *dīkr*; ce ne dà una descrizione da testimone oculare Ibn Baṭṭūta:

E quando fu trascorso il tempo della preghiera del pomeriggio, si suonarono i tamburi e i *daff*⁴⁸ e i *fuqarā'*⁴⁹ presero a danzare; quindi fecero la preghiera del tramonto, ed offrono il pasto, consistente in pane di riso, pesce e datteri; tutti mangiarono; quindi fecero la preghiera della notte, e presero a fare il *dīkr*, collo *ṣayḥ* Aḥmad che sedeva sul tappeto da preghiera che era stato del suo antenato, che abbiamo menzionato più sopra⁵⁰; quindi cominciarono il *samā'*⁵¹. Avevano predisposto dei carichi di legna da ardere, e le diedero fuoco, ed entrarono a danzarci nel mezzo; e chi ci si rotolava in mezzo, e chi ne mangiava direttamente colla bocca, finché lo spensero del tutto. Questo è il loro costume: la *ṭā'ifa* Aḥmadiya⁵² è caratterizzata da queste pratiche: tra di loro c'è chi prende un grosso serpente e gli addenta la testa fino a mozzargliela⁵³.

Questi fenomeni non sono una caratteristica esclusiva della Rifā'iya, e sono state avanzate diverse ipotesi per darne una spiegazione: quella della mortificazione del corpo, per il contesto nel quale esse hanno luogo, appare poco convincente; questi fenomeni potrebbero essere più plausibilmente imputati allo stato di ebbrezza indotto dal rito collettivo, nel quale tutti i partecipanti sono coinvolti, sia pure a diversi livelli corrispondenti allo stato di ciascuno, e quindi danno libero sfogo ad atti e comportamenti che in condizioni normali sarebbero impossibili.

Di segno diverso sembra essere invece una pratica che caratterizza una branca derivata dalla Rifā'iya, la Sa'diyya o Jibawīya, fondata in Siria da Sa'd ad-dīn al-Jibawī aṣ-Ṣaybānī (m. 736/1335); si tratta della *dawsa*, una pratica che la leggenda vuole sia stata introdotta dal figlio del fondatore, Ṣayḥ Yūnus, quando si trasferì al Cairo diffondendovi la sua *ṭā'ifa*: gli chiesero di dimostrare la sua santità attraverso un prodigio; egli fece disporre lungo un percorso dei bicchieri e altri contenitori di vetro passandoci poi sopra a cavallo senza scalfirne nemmeno uno. Dopo Ṣayḥ Yūnus ai vetri furono sostituiti i discepoli, e la *dawsa* divenne pubblica manifestazione in occasione delle grandi feste, a dimostrazione a un tempo della dedizione dei discepoli e della *baraka* del maestro; fu abolita dalla legge nel 1881.

Tra le *ṭuruq* derivate dalla Via madre possiamo citare un caso abbastanza interessante, soprattutto in presenza di una certa tradizione di competizione che avrebbe caratterizzato i rapporti tra Rifā'iya e

Qādirīya, e di cui i punti in comune delle biografie, certamente agiografiche, dei due fondatori ne sarebbero un riflesso. Si tratta della Qādirīya-Rifāʿīya, nata all'inizio del secolo scorso dalla collaborazione tra due maestri delle due confraternite: *ṣayḥ* Muḥammad al-Anṣārī, rifāʿī, che annoverava tra i suoi antenati sia Aḥmad ar-Rifāʿī, sia ʿAbd al-Qādir al-Jilānī; e *ṣayḥ* ʿAbdallāh Ḥāšimī, qādirī. Quest'ultimo iniziò alla Qādirīya il primo e lo mandò a Istanbul, a rimettere in piedi una vecchia *tekke*⁵⁴ del quartiere stanbulino di Kasımpaşa. Il quinto maestro della *ṭarīqa*, *ṣayḥ* Taner Ansari Tarsusi, che raccolse la successione nel 1993, ha trasferito la sede negli Stati Uniti, anche se la vecchia *tekke* di Istanbul continua a operare sotto la guida di un *ḥalīfa*.

LA ŠĀDİLĪYA

La *tāʾifa* prende il nome da Abū ʿI-Ḥasan ʿAlī aš-Šādīlī (m. 656/1258), marocchino di nascita e discendente dal Profeta attraverso suo nipote Ḥasan b. ʿAlī; come abbiamo visto, è uno dei membri di questa famiglia che rivestirono il rango di *Qutb*. La sua "carriera" spirituale comincia con il viaggio che lo porta ancor giovane a Tunisi; sembra sia qui che abbandona la sua prima pratica, l'alchimia, perché richiede manipolazioni impure. Avviene qui il suo incontro fondamentale con al-Ḥidr, che gli impartisce una lezione di umiltà: in quell'epoca, a Tunisi c'era la fame, e Abū ʿI-Ḥasan desiderò fare qualcosa per sollevare le condizioni dei bisognosi; una voce lo invita a guardarsi in tasca, e ci trova del denaro con cui acquistare del pane; il fornaio, vedendo l'abito di foggia marocchina del giovane, teme di aver a che fare con un falsario e, per dargli il pane, anziché i soldi esige in pagamento alcuni effetti personali; avuto il pane, Abū ʿI-Ḥasan lo distribuisce, e poi si avvia verso la porta della città, per andarsene. Qui incontra uno sconosciuto, che lo rassicura sulla bontà dei soldi che ha in tasca; in effetti, tornato dal fornaio, Abū ʿI-Ḥasan si vede accettare i soldi e rientra in possesso dei suoi effetti personali. Il venerdì successivo, alla preghiera comunitaria nella moschea della Zaytūna, si trova accanto lo sconosciuto incontrato alla porta della città, che gli si palesa per al-Ḥidr e gli fa notare che lui, Abū ʿI-Ḥasan, così desideroso di sovvenire ai bisogni delle vittime della carestia doveva sentirsi più generoso del Generoso: doveva pensare che se Iddio avesse voluto, avrebbe provveduto; e se le cose sono andate come sono andate, è perché Iddio sa meglio di chiunque quale sia la cosa migliore per tutti e per ciascuno. Detto questo, scomparve.

Abū ʿI-Ḥasan fece quindi il pellegrinaggio alle città sante, per poi

raggiungere l'Iraq, alla ricerca del *Quṭb*. Arrivatoci, si sentì dire che doveva tornarsene indietro, nel suo paese; e lì infatti lo trovò, nella persona di 'Abd as-Salām b. Mašīš (m. 625/1228), al quale gli agiografi aggiungono la qualifica *aš-Šarīf al-Ḥasanī*, cioè discendente dal Profeta attraverso suo nipote al-Ḥasan. L'insistenza sulla qualifica di discendente dal Profeta, che abbiamo visto anche a proposito degli altri due fondatori di *ṭarīqa* di cui abbiamo parlato, sottolinea la speciale dignità del santo, che coniuga nella sua persona tutti gli elementi di spiritualità derivati dal Profeta, quello attraverso la trasmissione spirituale della *baraka* e quello attraverso la trasmissione fisiologica della *baraka* personale del Profeta; quest'ultima si può dire quasi richiami virtualmente la prima, la quale rivivifica la seconda. È probabilmente questa la ragione per cui, nel racconto agiografico, 'Abd as-Salām b. Mašīš accoglie colui che diverrà subito suo discepolo con queste parole:

«Benvenuto, 'Alī figlio di 'Abdallah figlio di 'Abd al-Jabbār» mi disse, citando la mia genealogia fino all'Inviato di Dio; poi mi disse: «'Alī, sei venuto da noi privo di conoscenza e di azioni, e riceverai da noi i beni di questo mondo e dell'altro»⁵⁵.

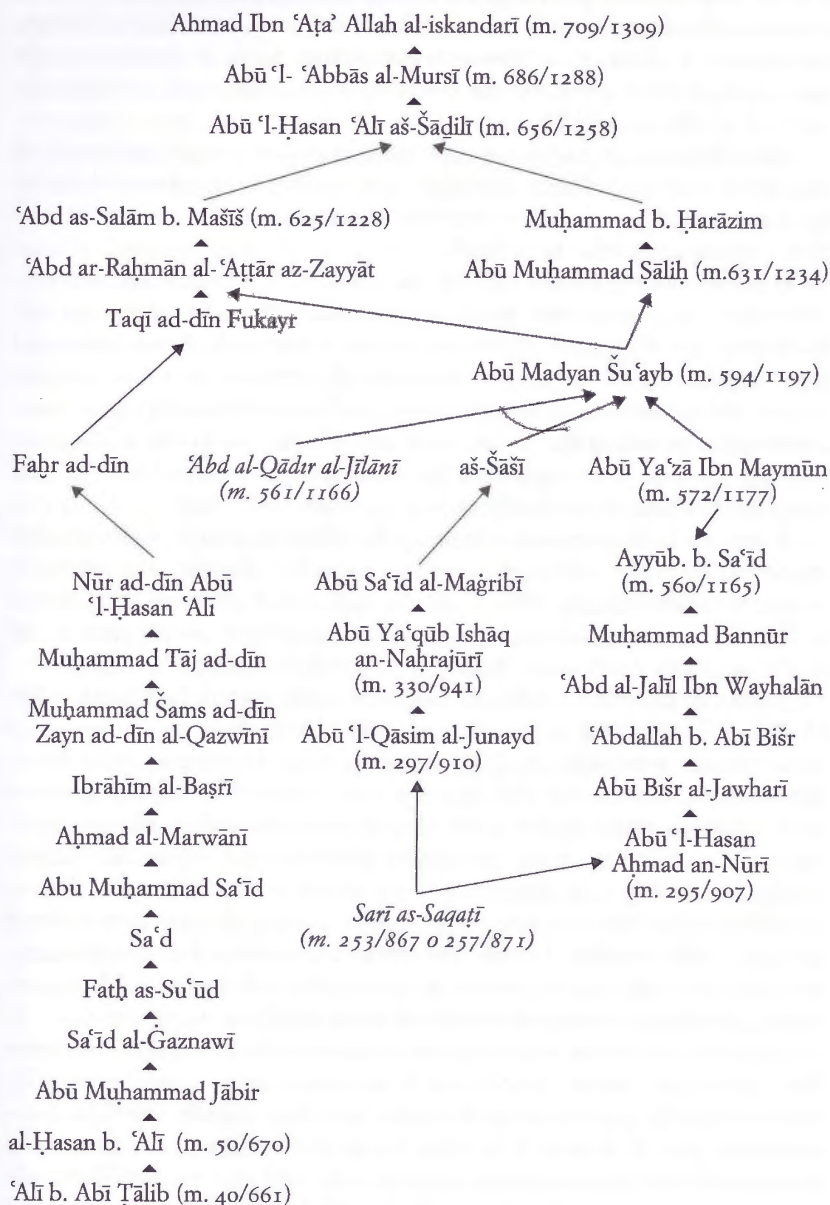
La precisazione genealogica ha valore di sanzione della sua autenticità, riconosciuta appunto da uno *šarīf* dello stesso ramo; sanzione necessaria, visto che alcuni genealogisti hanno sollevato obiezioni al proposito, come altri ne avevano sollevate a proposito di 'Abd al-Qādir al-Jīlānī e, par di capire, qualcuno forse anche di Aḥmad ar-Rifā'ī.

Su ordine del suo maestro Abū 'I-Ḥasan si recherà poi in Tunisia, dove trascorrerà un certo tempo tra le caverne di Šādīla, a sud di Tunisi, donde deriverà il suo nome. Quindi si stabilisce a Tunisi. Oggetto di sospetto presso le autorità, deve emigrare in Egitto, dove pure deve affrontare difficoltà della stessa natura, acquistando però il rispetto del sultano. Compie un altro pellegrinaggio, e poi torna a Tunisi, dove riceverà come discepolo Abū 'I-Abbās al-Mursī, destinato a succedergli nella guida della *ṭarīqa*. Quindi tornerà in Egitto, dove il sultano lo doterà di beni e rendite importanti.

Nel 642/1244 Abū 'I-Ḥasan aš-Šādīlī diventa il *Quṭb* dell'epoca, succedendo ad Abū 'I-Ḥajjāj al-Uqṣūrī, il santo di Luxor.

A lui succede nella guida della *ṭarīqa* Abū 'I-Abbās al-Mursī, che sarà anch'egli *Quṭb*, e a questi Aḥmad Ibn 'Aṭā' Allah al-Iskandarī. Questi primi tre maestri della Šādīliya ne sono sostanzialmente considerati anche gli artefici, coloro che ne hanno determinato le caratteristiche e che hanno dato impulso alla sua espansione. È quindi a partire dall'ultimo di loro che riportiamo la *silsila* della *ṭarīqa*; come ab-

biamo accennato più sopra, si tratta di una *silsila* nella quale convergono sul fondatore più linee:



La colonna di sinistra riproduce la *silsila* ufficiale della Šādīliya. È una *silsila* alide, ma diversa da quelle già incontrate: il collegamento passa attraverso l'imām al-Ḥasan, anziché al-Ḥusayn; i successivi anelli della catena sono dei nomi altrimenti sconosciuti. Abbiamo poi riportato nelle altre colonne i vari collegamenti con altre linee di *ḥirqa*, limitandoci ai punti di riferimento conosciuti. Così, ci è parso inutile riprodurre le linee già note che convergono su al-Junayd, come quella di 'Abd al-Qādir al-Jīlānī.

Abū 'I-Ḥasan aš-Šādīlī e i suoi immediati successori godettero di una fama e di un'autorità spirituale riconosciuta dai maestri delle altre *ṭuruq*: quelli egiziani convenivano ogni anno a una grande assemblea organizzata dallo *šayḥ* šādīlī.

Riguardo all'organizzazione da lui fondata, il primo maestro fu innanzitutto un *muršid*, una guida: si raccontano aneddoti della sua sollecitudine per l'integrità spirituale dei suoi discepoli, in soccorso dei quali interveniva prodigiosamente anche da lontano. Sua è la composizione del celebre *Ḥizb al-baḥr*, una preghiera che accompagna l'esecuzione del rituale della *ṭarīqa*, anch'esso da lui composto e integrato dai suoi immediati successori. A lui risale anche la devozione alla persona del Profeta, il cui ruolo appare centrale nel rituale.

I suoi successori hanno lasciato delle opere di grande interesse dottrinale: al secondo e al terzo maestro, ai quali è riconosciuto un ruolo eminente nello sviluppo della *ṭā'ifa*, va aggiunto il nome di Ibn 'Abbād ar-Rundī (m. 792/1390), del quale ci sono pervenuti alcuni testi e che svolse un ruolo significativo nella diffusione della Šādīliya nel Maghreb.

L'area di diffusione della *ṭarīqa* è essenzialmente il Nordafrica, dall'Egitto al Marocco: è questa l'espansione che data dai primi maestri e tocca tutte le terre nelle quali visse il fondatore. In seguito, varie branche si sono diffuse a sud del Sahara e nel Corno d'Africa; si segnalano inoltre gruppi šādīlī anche nelle regioni europee dell'ex impero ottomano. Non si tratta di un fenomeno esauritosi nel corso del tempo, perché la confraternita appare oggi tra le più vitali e diffuse nell'area, suddivisa nelle varie branche; si può anzi parlare di espansione, come nel caso della Šādīliya Fāsīya, che dalla marocchina Fez è approdata verso la metà del secolo scorso in Sri Lanka, ad opera di Mohamed Macan Marikkar, un commerciante di etnia tamil (m. 1371/1952).

La *ṭarīqa* ha avuto numerose ramificazioni, come s'è detto, alcune delle quali non hanno modificato o aggiunto nomi a quello iniziale, mentre altre si sono individualizzate, fino a costituire una via indipendente; una di queste è la 'Alawīya, di cui si riparerà a proposito del periodo del rinnovamento iniziato nel XVIII secolo. La Wafā'iya, branca egiziana, risale a Šams ad-dīn Muḥammad Wafā (m. 760/

1359); ed uno dei suoi più noti esponenti fu suo figlio 'Alī (m. 807/1404), considerato tra i maggiori maestri del suo tempo.

La Šādīliya Jazūliya è la branca marocchina che risale ad Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Jazūlī (m. circa 869/1465), autore delle *Dalā'il al-ḥayrāt*, celebre raccolta di invocazioni sul Profeta che viene utilizzata come rituale della *ṭā'ifa* e corrisponde a una delle caratteristiche salienti di tutta la Šādīliya, la grande venerazione per il Profeta, di cui troviamo espressione nelle formule del rituale stabilito da Abū 'l-Ḥasan aš-Šādīlī e, come apporto di *pietas* personale, nella celebre poesia detta *Burda*, "il Mantello", composta dallo šādīlī Šaraf ad-dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Būšīrī (m. 695/1296). Il nome con cui questa composizione divenne nota si riferisce ad un episodio della vita del Profeta: Ka'b b. Zuhayr, famoso poeta che aveva scelto il campo opposto a quello dei musulmani e che aveva rovesciato versi ingiuriosi sul Profeta e sui suoi, man mano che questi si palesarono vincitori e conquistatori della penisola araba, si sentì il terreno bruciare sotto i piedi, finché decise di affrontare la situazione: era il 9/631 quando si presentò a Medina davanti al vincitore e gli recitò una poesia laudatoria la cui bellezza gli valse, così vuole la storia, il suo perdono; anzi, il Profeta gli pose sulle spalle un mantello quale veste d'onore, appunto la *burda*, garanzia di immunità. Oltre sei secoli più tardi, al-Būšīrī, composta la sua ode, ebbe in sogno la visione del Profeta che poneva anche sulle sue spalle uguale veste d'onore: fu la seconda *Burda* nella storia della poesia arabo-islamica.

Caratteristica della Šādīliya è quella di aver costituito una Via di sobrietà, sulla linea di Abū 'l-Qāsim al-Junayd, del quale è considerata in certo modo l'erede: *ṭā'ifa* che annovera nelle sue file sapienti dediti alla speculazione intellettuale, è però sempre una via di realizzazione operativa, della quale la speculazione è, per così dire, ancella. Nelle sue riunioni rituali non si praticano le forme estatiche della Rifā'iya, e l'energia spirituale che si espande nella *ḥaḍra* viene controllata dallo *ṣayḥ* e comunque "rientra" al termine della sessione. L'articolazione delle branche in cui si è suddivisa questa *ṭā'ifa* dà anche ragione di situazioni diverse, che corrispondono alle diverse nature dei discepoli. Analoga è la situazione a proposito del *samā'*, l'audizione di musiche di accompagnamento durante la *ḥaḍra*: in ogni caso i diversi ritmi della recitazione sono accompagnati e guidati dal canto dei discepoli che ne sono incaricati.

La *tarīqa* rifugge sostanzialmente da speciali manifestazioni della sua presenza sul territorio, quali fogge particolari di abiti o copricapi. Il discepolo partecipa alla *ḥaḍra*, ma non conduce in genere vita cenobitica; ciò può avere favorito la diffusione della confraternita in parti-

colare nei tempi moderni, non dovunque favorevoli ai "conventi": salve le differenze di tempo e di luogo, in genere gli *ṣādīlī* vivono nella società di cui fanno parte, esercitando le loro professioni ed essendo anche partecipi, in certa misura, della vita sociale. Altra caratteristica della *ṭā'ifa* è la presenza di una larga cerchia esterna di simpatizzanti, persone che partecipano ad alcune delle attività, per usufruire della *baraka* che promana dal maestro, o dai maestri presenti e passati, e che svolgono quella duplice funzione cui abbiamo già avuto modo di accennare. Pur nelle difficoltà che nel mondo arabo in particolare hanno dovuto affrontare le *turuq*, la *Ṣādīliya* continua a godere di una vitalità cui la sua flessibilità organizzativa non è certamente estranea.

LA AKBARĪYA

Si tratta di una Via anomala, nel senso che non si può parlare di una *ṭarīqa* organizzata nello stesso senso di quelle di cui abbiamo parlato finora.

Il nome è quello più frequentemente usato e deriva dall'appellativo con cui fu chiamato il suo iniziatore e punto di riferimento, Muḥyī ad-dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240), comunemente chiamato *aṣ-Ṣayḥ al-Akbar*, "il più grande maestro", per la grandezza, profondità e vastità della sua opera dottrinale, che si è manifestata in un gran numero di opere e trattati, la serie dei cui commenti, continuata nel corso dei secoli, ne dimostra la centralità nella storia dottrinale del Sufismo. Altro nome è *Muḥyawwīya*, appunto da Muḥyī ad-dīn, anch'esso un appellativo che gli è stato attribuito, il cui senso è "Rivivificatore della religione"; è questo il nome con cui la chiama 'Abd al-Gānī an-Nābulūsī, nel suo già citato commento alla *Ḥamrīya* di Ibn al-Fāriḍ, che riportiamo:

Il vessillo dell'armata: è la via tracciata da uno *ṣayḥ* sufi nella quale marciano i discepoli che si impegnano nella lotta contro il loro "io", per percorrerne le tappe fino alla conoscenza del loro Signore.

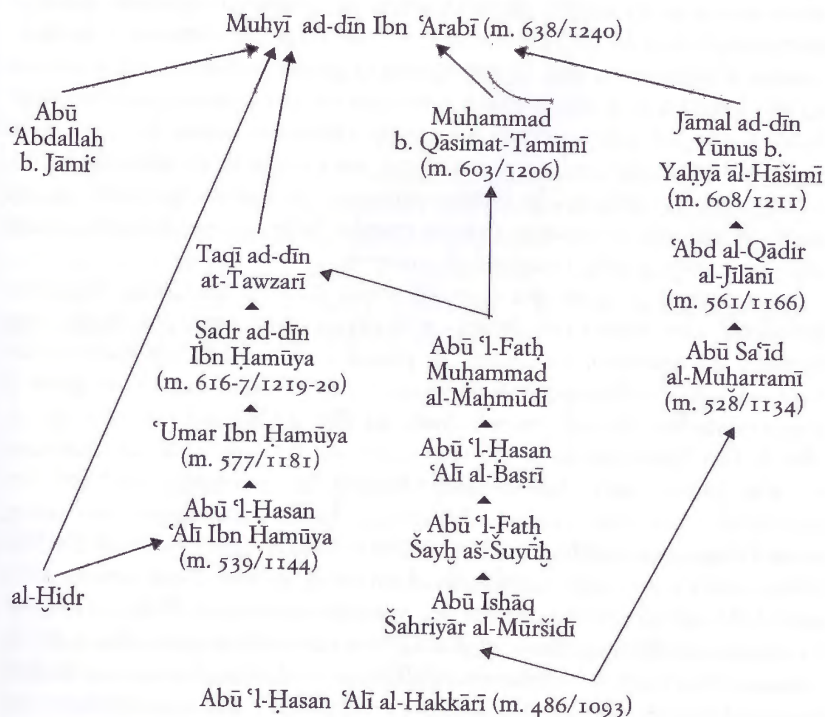
C'è per esempio il vessillo della Qādirīya per coloro che si trovano nella via di 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, via d'umiltà e di mortificazione, il vessillo dell'armata Muḥyawwīya, inalberato dal nostro *ṣayḥ* Muḥyī ad-dīn b. 'Arabī, via di conoscenza benefica e di azione elevata, ed ancora il vessillo dell'armata Ṣādīliya, inalberato da Abū 'l-Ḥasan aṣ-Ṣādīlī, il perfetto conoscitore, per coloro che sono impegnati nella sua via di abbandono del ragionamento discorsivo⁵⁶.

Il passo mette sullo stesso piano questa *ṭarīqa* con due linee di *ḥirqa* ben note, e il suo autore dichiara abbastanza esplicitamente trattarsi della sua via di realizzazione; sappiamo che egli era affiliato anche

alla Qādirīya e alla Naqšbandīya. Il maestro fondatore cui an-Nābulū-sī fa riferimento è comunque, senz'ombra di dubbio, lo stesso maestro fondatore della Akbarīya, cioè Muḥyī ad-dīn Muḥammad Ibn 'Arabī at-Ṭā'ī al-Ḥātīmī, aṣ-Ṣayḥ al-Akbar, andaluso di origine araba, discendente da quella tribù dei Ṭayy che furono celebri fin dall'epoca preislamica per la loro generosità, dote beduina per eccellenza.

Ibn 'Arabī nacque a Murcia, ma abbandonò abbastanza presto l'Andalusia per il Maghreb e di lì proseguì verso oriente, alla Mecca, dove risiedette un certo tempo, quindi nell'Anatolia dei Selgiuchidi, per poi stabilirsi definitivamente a Damasco, dove morì nel 638/1240.

Queste le linee di *ḥirqa* che convergono su di lui, a partire da Abū 'I-Ḥasan al-Hakkārī, che abbiamo già visto discendente spirituale sia di 'Alī sia di 'Umar:



A questa già articolata serie di trasmissioni dell'influenza spirituale si devono aggiungere le relazioni che Ibn 'Arabī ebbe con altri maestri, che furono il tramite per la trasmissione del metodo e del *ta'lim* di Abū Madyan, Ibn al-'Arīf (m. 536/1141), Ibn Barrajan (m. 536/1141) e Ibn Mujāhid (m. 574/1178). Buona parte di queste notizie viene dallo

stesso Ibn 'Arabī, che in tal modo sottolinea il suo ruolo di punto d'arrivo, quindi di ricapitolatore, per sintesi, di tutte le vie del Sufismo, che è di per sé la funzione del sigillo della santità, l'equivalente nel campo esoterico di quello che è il Profeta in quello essoterico. Va nella stessa direzione, ovviamente, il fatto che nel caso di questa *silsila* sono numerose le trasmissioni dell'influenza spirituale a opera di al-Ḥidr, direttamente a Ibn 'Arabī, o attraverso un numero variabile di anelli della catena. Vanno aggiunti gli episodi nei quali il maestro dell'iniziazione *unwaysī* interviene a dare avvertimenti o ragguagli dottrinali; tutti valgono a testimonianza della particolarissima dignità spirituale del santo e della sua funzione di espositore della dottrina esoterica. È da questa sua funzione che deriva anche la particolarità dell'Akbariyya. Ibn 'Arabī fu un fecondissimo scrittore di trattati, ma sarebbe un errore considerarlo un teorico, autore di un sistema di pensiero che non sarebbe compatibile con la prospettiva del Sufismo. La sua dottrina e le ardittissime affermazioni, che hanno suscitato grossi problemi interpretativi e dato luogo a una opposizione e avversione che è stata pari alla venerazione che dal lato opposto gli è stata tributata, erano il frutto della sua esperienza spirituale, e come tale è stata considerata da coloro che, all'interno del Sufismo, lo hanno chiamato "massimo maestro"; e, nei limiti in cui tale esperienza poteva esserlo, fu trasmessa ad altri, i suoi discepoli, com'è nella funzione di maestro.

Conosciamo i nomi dei suoi discepoli, autori a loro volta di trattati metafisici che hanno continuato a illustrare quei temi che erano stati additati dal maestro: tra questi, in primo luogo, 'Abdallah Badr al-Ḥabašī, che gli fu discepolo e compagno per ventitré anni e al quale il maestro dedicò alcuni trattati; Ṣadr ad-dīn al-Qūnawī (m. 672/1274), che di Ibn 'Arabī fu anche figliastro, autore, tra l'altro, di un commento alla prima sura del Corano; Ismā'īl b. Sawdakīn an-Nūrī (m. 646/1248), per non citarne che alcuni. Nelle generazioni successive, sono comunque ricollegati a Ibn 'Arabī i nomi di Mu'ayyad ad-dīn Jan-dī (m. circa 700/1300), attraverso al-Qūnawī, autore di un commento a una delle opere più importanti del massimo maestro, i *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, "i Castoni delle saggezze", analisi delle forme di sapienza incarnate da ciascuno dei profeti riconosciuti dall'Islām e che corrispondono a delle modalità della santità islamica; di 'Abd ar-Razzāq al-Qāṣānī (m. 736/1335-36), autore di un commento esoterico del Corano abitualmente ascritto a Ibn 'Arabī, secondo quel modo di pensare di cui abbiamo già detto; di 'Abd al-Karīm al-Jīlī (m. circa 832/1428), autore di un commento alla massima opera del maestro, le *Futūḥāt al-Makkīya*, o "Rivelazioni Meccane", e del celebre *Insān al-Kāmil*, "L'uomo perfetto", punto di arrivo della realizzazione spirituale.

In alcuni casi i discepoli di Ibn 'Arabī, o comunque i personaggi le cui dottrine sono strettamente collegate alle sue, hanno una *silsila* nella quale egli non appare: è il caso dello stesso al-Qūnawī, secondo anello della linea di *ḥirqa* che da Ibn 'Arabī arriva a Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī (m. 1276/1859), ma che compare come discepolo di un Šihāb ad-dīn al-'Irāqī nella *silsila* che in linea discendente arriva a Murtaḍā az-Zābidī (m. 1205/1791), la cui appartenenza alla scuola di Ibn 'Arabī è ben nota. Conosciamo le affiliazioni di an-Nābulūsī, che pure si proclama esplicitamente discepolo di Ibn 'Arabī. Un altro caso è quello dell'emiro 'Abd al-Qādir (m. 1300/1883), che guidò una resistenza sfortunata all'invasione francese dell'Algeria e trascorse l'ultima parte della sua vita a Damasco: egli ricevette, secondo una tradizione, la *ḥirqa* akbarīya dal padre Muḥyī ad-dīn (m. 1248-9/1833), il quale la ricevette a sua volta dal padre Muṣṭafā, che vi era stato ricollegato da Murtaḍā az-Zābidī. Come anche in altri casi, questa affiliazione sembra essere andata di pari passo con quella alla Qādiriya; situazione analoga a quella di un secolo prima di 'Abd al-Gānī an-Nābulūsī. E altre si osservano riferite sia alla Šādiliya, e in particolare alla Šādiliya Fāsīya, sia alla Naqšbandīya. La *ḥirqa* akbarīya andrebbe quindi identificata in una linea di trasmissione non dell'influenza spirituale iniziatrice, ma di un'istruzione speciale contenente un metodo che conduce ai più alti gradi di realizzazione attraverso maestri che operano all'interno delle *ṭuruq* organizzate, là dove si manifestano le necessarie qualifiche da parte dei discepoli.

LA NAQŠBANDIYA

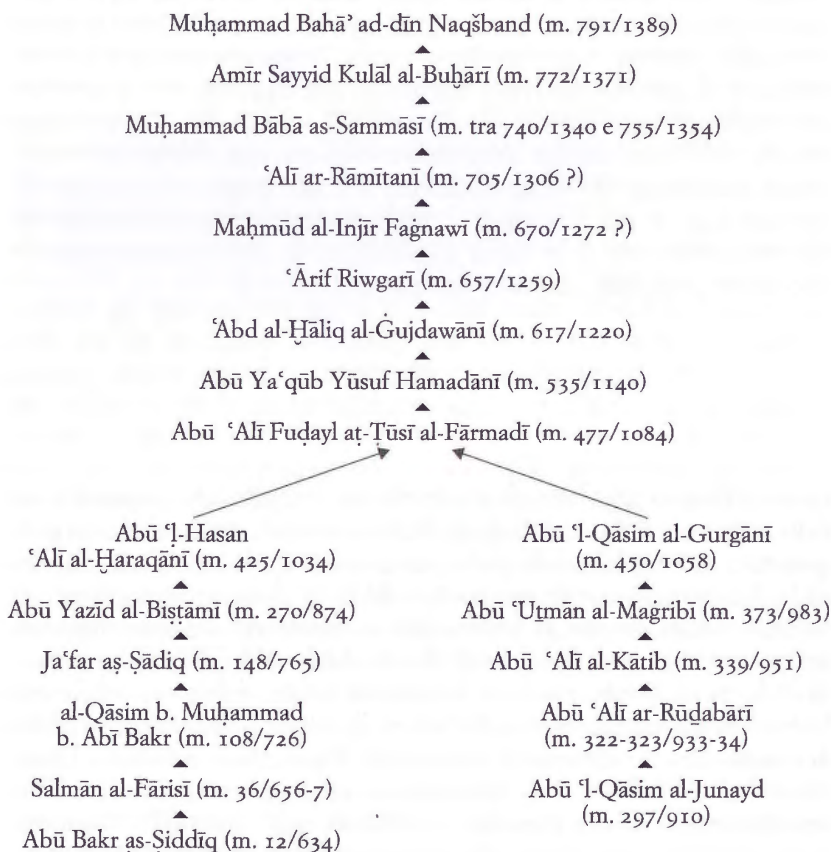
La tariqat-e ḥwājagān

Come abbiamo già detto, la caratteristica distintiva di questa Via sta nella sua origine da Abū Bakr aṣ-Šiddīq, benché, come abbiamo pure osservato, nella *silsila* della *tariqa* sia presente anche una linea di *ḥirqa* alide. L'accento è comunque posto sulla linea di discendenza spirituale bakride, sottolineando la primogenitura spirituale del capostipite rispetto a tutti gli altri Califfi ben Diretti, 'Alī b. Abī Ṭālib incluso. Punto di forza di questa posizione è l'identificazione del primo califfo con la *mušābada*, di cui viene sottolineato il valore di pura intellettualità non commista al sentimento individuale. Di questa è testimone l'invocazione di Abū Bakr, fatta sottovoce, e con la motivazione che abbiamo riportato; a questo episodio i naqšbandī aggiungono che tale modo di invocare fu suggerito ad Abū Bakr quando fuggì assieme al Profeta

dalla Mecca: i due, braccati dai Qurayš determinati a ucciderli, trovarono rifugio in una caverna, alla cui imboccatura un ragno tessé immediatamente la sua tela, distogliendo gli inseguitori dal penetrarvi. Il Corano, alludendo all'episodio, ricorda che Iddio fece scendere su Abū Bakr la pace che viene dalla Realtà divina, e il commentatore aggiunge:

Iddio si è manifestato ai credenti in modo generale ed a Abū Bakr in modo speciale ⁵⁷.

Il nome della *ṭarīqa* rimanda a Bahā' ad-dīn Naqšband, ma la stessa tradizione naqšbandī non lo considera suo fondatore, risalendo invece a Abū Ya'qūb Yūsuf Hamadānī, il *Quṭb* dell'epoca che abbiamo visto spingere 'Abd al-Qādir al-Jīlānī alla predicazione. Questa è la linea di *ḥirqa* ufficiale, con le sue diramazioni:



Su al-Junayd convergono le altre linee alidi che abbiamo riportato più sopra. Abū Ya'qūb al-Hamadānī fu maestro anche di Aḥmad Yasavī (m. 562/1166), fondatore della Yasavīya, che si è sviluppata nei paesi musulmani dell'Asia Centrale, giungendo fino ai giorni nostri. L'altro suo discepolo, 'Abd al-Ḥālīq al-Gujdawānī, è considerato il primo della *ṭarīqat-e ḥwājagān*, la "via dei maestri": è questo il nome con cui la tradizione naqšbandī definisce la propria via prima di Bahā' ad-dīn; la ragione di questa designazione sta nel fatto che fu lui a stabilire la pratica del *dīk'r ḥāfī*, cioè la menzione di Dio occulta, nel senso che non traspare all'esterno, essendo fatta dal cuore e non pronunciata esteriormente, come invece viene praticata dalle altre *ṭuruq*. A lui si devono anche gli otto principi, definiti le *kalīmāt-e qudsīya*, le "parole sante", che, estese poi a undici da Bahā' ad-dīn Naqšband, caratterizzeranno il metodo della *ṭarīqa*:

1. *Hōš dar dam*, coscienza del respiro: controllo che ogni inspirazione ed espirazione sia fatta mantenendo il cuore nella costante Presenza della Realtà divina;
2. *nazar bar qadam*, guardare dove si mette i piedi, cioè prestare assoluta attenzione al proprio procedere, in modo da evitare dispersioni e distrazioni dal proprio scopo, che è la Realtà divina;
3. *safar dar waṭan*, il viaggio verso la patria, che non è il mondo della creazione, contingente, ma quello del Creatore, eterno;
4. *ḥalwat dar anjuman*, isolamento in mezzo alla folla;
5. *yād kard*, rammemorare, cioè compiere il *dīk'r* della negazione e dell'affermazione, ovvero dell'inesistenza di qualsiasi divinità oltre a Dio;
6. *bāz gard*, ritornare col pensiero alla Realtà divina;
7. *nigāh dāšt*, tenere sotto osservazione i pensieri;
8. *yād dāšt*, concentrazione sulla Realtà divina.

I tre principi introdotti da Bahā' ad-dīn sono:

9. *wuqūf zamānī*, controllo delle proprie azioni e situazioni in ogni istante;
10. *wuqūf 'adadī*, controllo quantitativo del *dīk'r*, al fine di controllare la concentrazione nella sua esecuzione;
11. *wuqūf qalbī*, controllo del cuore, che corrisponde allo stato di totale concentrazione sulla Realtà divina ad esclusione di ogni altra cosa.

Bahā' ad-dīn Naqšband (m. 791/1389)

La vita di Bahā' ad-dīn Muḥammad Naqšband, come quella di altri fondatori di *ṭarīqa*, ci è stata trasmessa dall'agiografia, la cui funzione è quella di riportare l'immagine dottrinale del santo e di descriverne

le caratteristiche spirituali, che sono poi quelle che si riprodurranno nella Via da lui fondata. Nasce nel 718/1318 nelle vicinanze di Buḥārā, in un villaggio che allora si chiamava Qaṣr-e Hindūvān, cioè Castello degli Indiani, e che poi prenderà, in suo onore, il nome di Qaṣr-e 'Arīfān, ovvero Castello degli Gnostici, ovviamente nel senso etimologico dell'espressione. Pare che, poco prima della sua nascita, fosse passato di lì Muḥammad Bābā as-Sammāsī, che sentì venire da quel terreno profumo di spiritualità; ne comprese la ragione più tardi, dopo la nascita di Bahā' ad-dīn, che adottò come discepolo, affidandolo poi alle cure del suo *ḥalīfa*, Amīr Sayyid Kulāl. Quest'ultimo fu anche maestro, forse, di Tīmūr, il nostro Tamerlano; è un particolare che viene talvolta sottolineato come anticipazione delle future relazioni tra la *ṭarīqa* e la dinastia timuride, che regnò sull'Asia Centrale (1371-1517). Bahā' ad-dīn ebbe anche un altro maestro yasavī, Ḥalīl 'Aṭā', diventato poi sovrano su una parte della Transoxiana col nome di Qazān Ḥān (1338-1347); ma vi è un'altra relazione maestro-discepolo, che Šāh Naqšband, come venne anche chiamato, considerava di primordiale importanza; è egli stesso a raccontarcela:

Ero agli inizi della via, soverchiato dagli stati, instabile; giravo di notte nei dintorni di Buḥārā, e visitavo le tombe; una notte feci visita a quella dello *šayḥ* Muḥammad b. Wāsi' ⁵⁸, e vi trovai appresso un lume con dentro parecchio olio e una lunga miccia, che però bisognava scuotere un po' perché ne uscisse l'olio e tornasse a far luce. Non mi ci soffermai a lungo, e mi venne l'ispirazione di andare a far visita alla tomba dello *šayḥ* Aḥmad al-Ajafariyū-lī ⁵⁹, e quando ci arrivai, ecco che lì c'era un lume ugualmente acceso; ed ecco che erano arrivati due uomini, che mi cinsero alla cintura due spade, e mi fecero montare un asino, e lo girarono nella direzione della tomba di *šayḥ* Mazdahīn ⁶⁰ – Iddio ne santificò l'intimo segreto. E quando ci arrivammo, vidi un lume come quelli di prima; scesi dalla cavalcatura e mi sedetti rivolto verso la *qibla*, e in quella mi capitò uno stato di occultamento, nel quale vidi che il muro della *qibla* s'era fenduto: ed apparve una pedana elevata sulla quale stava un uomo dalle dimensioni imponenti, davanti al quale pendeva una cortina; intorno alla pedana c'era un gruppo di persone in mezzo alle quali c'era lo *šayḥ* Muḥammad Bābā as-Sammāsī. Mi domandai chi fossero quell'uomo imponente e quelli intorno a lui. Uno di loro mi rispose che l'uomo imponente era lo *šayḥ* 'Abd al-Ḥalīq al-Gujdawānī, e che il gruppo che gli stava intorno erano i suoi *ḥalīfa*, e prese a indicarmi ciascuno di loro, dicendo: «Questi è lo *šayḥ* Aḥmad aṣ-Šiddīq ⁶¹, questi è *šayḥ* al-Awliyā' al-Kabīr ⁶², questi è *šayḥ* 'Arīf Riwgārī, questi è *šayḥ* Maḥmūd al-Injīr Naqū-lī ⁶³, questi è lo *šayḥ* ar-Rāmītanī»; e quando arrivò allo *šayḥ* Muḥammad Bābā as-Sammānī, disse: «E questo lo hai già visto nel suo stato di vita terrena: è il tuo maestro, colui che ti ha dato il berretto; non lo conosci?»; «Cer-

to!», risposi. E tornò alla storia del berretto, da quanto tempo l'avessi, ed io l'avevo dimenticato, e poi disse: «È a casa tua; e in virtù della sua benedizione Iddio ti ha tolto una grande afflizione che ti sarebbe capitata». E il gruppo disse: «L'eccellentissimo grande maestro vuole dirti quello di cui non puoi fare a meno nel procedere sulla via della Realtà». Chiesi loro di poterlo salutare; tolsero la cortina, e gli porsi il mio saluto. E cominciò a parlare di quel che attiene alle condizioni del percorso iniziatico, quelle all'inizio come quelle a metà del percorso, come quelle alla sua fine ⁶⁴.

Questo episodio rivendica a Bahā' ad-dīn un insegnamento ricevuto direttamente dal primo maestro della catena, in particolare per quanto riguarda il *dīkr* silenzioso, e gli otto principi, ai quali egli è in tal modo autorizzato ad aggiungere gli altri tre, in una continuità garantita dalla successione diretta che supera gli altri anelli intermedi che storicamente lo separano dallo *ṣayḥ* 'Abd al-Ḥāliq. È un caso di *ta'īm uwaysī*, di quelli abitualmente "amministrati" da al-Ḥidr.

Bahā' ad-dīn morì del 791/1389 e fu seppellito nel suo villaggio natale; intorno alla sua tomba, alla quale cominciarono ad accorrere i pellegrini da tutta l'Asia Centrale, dove la fama di pietà e di dottrina religiosa dei naqšbandī cominciò a diffondersi, sorse un complesso comprendente moschea, *ḥānqāh* ⁶⁵ e *madrasa*, oggetto della munificenza dei sovrani di Buḥārā. Questi divenne l'oggetto di una venerazione paragonabile a quella tributata a 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Bahā' ad-dīn era invocato soprattutto come protettore dai disastri, ed è alla sua intercessione che la popolazione di Buḥārā attribuì la mancata occupazione russa della città nel 1864, a testimonianza di una dulia immutata nei secoli.

La ṭarīqa Naqšbandīya

I numerosi discepoli che Bahā' ad-dīn Naqšband ebbe in vita ne continuarono e diffusero l'insegnamento, garantendo alla *ṭarīqa* una rapida diffusione nei territori sottoposti alla sovranità timuride, e quindi nel resto dell'Asia Centrale. Le caratteristiche del metodo, accompagnate da una grande attenzione all'ortodossia, cui non fu probabilmente estraneo il contesto di religione di confine, ne favorirono senz'altro l'espansione. I naqšbandī trovarono appoggio e adesione da parte degli appartenenti alle corporazioni dei mercanti, ma ancor più nelle corti dei principi timuridi, presso i quali svolsero la funzione di garanti dell'ortodossia, giungendo anche, come nel caso di Ḥwāja Nāṣir ad-dīn 'Ubaydallah Aḥrār (m. 895/1490), a esercitare un'influenza tale sui sovrani, nella fattispecie Abū Sa'īd (855/1452-873/1459), che

si era fatto suo discepolo, da diventare quasi il vero reggente dello Stato.

Questa stretta relazione con il potere è una caratteristica della Naqšbandīya, all'interno della quale è stato considerato significativo il precedente, già segnalato, di Tamerlano, che fu discepolo di Amīr Sayyid Kulāl.

Questa situazione comportò per la *ṭarīqa* l'acquisizione di grandi ricchezze e beni immobili; ciò fin da subito dopo la morte di Bahā' ad-dīn, il cui santuario era stato oggetto della *pietas* munifica degli emiri di Buḥārā, che lo avevano proclamato protettore della città. Ricchezze e influenza politica furono considerate dai vari maestri che si succedettero nella guida della *ṭā'ifa* come veicolo di affermazione dell'ortodossia e della sua difesa presso i potenti: nelle parole di Ḥwāja Aḥrār, si trattava di

convincere i re a non trasgredire la legge di Dio e a non tormentare il popolo [...]; e avere a che fare con i re e conquistarne l'anima per proteggere i musulmani dal male degli oppressori ⁶⁶.

Una costante, quindi, che accompagnerà la confraternita nella sua diffusione in tutto il mondo islamico, anche se secondo direttrici geografiche che ne privilegiarono la componente turca e gli stanziamenti di questa.

Dopo la caduta del potere timuride, agli inizi del XVI secolo, questa sorta di "rapporto privilegiato" con il potere continuò con i nuovi dinasti Šaybānīdī (907/1501-1006/1599); forse in seguito alle conquiste indiane di Bābur (m. 937/1530), già principe timuride del Fargānā e stipite della dinastia imperiale dei Moghul (932/1526-1274/1858), la *ṭarīqa* si diffuse in India, dove divenne una delle grandi vie ortodosse, assimilate alle caste superiori, come la Qādirīya. Le relazioni con il potere seguirono lo stesso percorso già visto con Ḥwāja Aḥrār, anche se con diverse vicissitudini: i maestri naqšbandī osteggiarono ad esempio il sincretismo religioso promosso dall'imperatore Akbar (1556-1605), mentre migliori furono, almeno agli inizi, i rapporti con il successore, Šāh Jahāngīr (1605-1627).

Altre zone di espansione furono quelle dell'impero ottomano, incluse le provincie arabe, in particolare il Crescente fertile ed il Kurdistan. Anche qui i rapporti con il potere subirono alterne vicende; ad esempio, i naqšbandī sostennero attivamente la politica panislamica perseguita dal sultano Abdülhamit II (1876-1909).

Un'altra regione nella quale si diffuse l'ordine naqšbandī fu quella dell'arcipelago indonesiano. Qui, come accadde nel Kurdistan e nei

territori sottoposti all'espansione russa, i naqšbandī svolsero un ruolo attivo e di guida nella resistenza contro l'occupazione europea, percepita essenzialmente come pericolo per il mantenimento della religione: abbiamo già ricordato il ruolo che la *ṭarīqa* svolse, insieme alla Qādirīya, per la sopravvivenza dell'Islām durante la politica antireligiosa perseguita dalle autorità sovietiche in Asia Centrale. Va qui ricordato come le rivolte antizariste e antisovietiche, ciclicamente protrattesi dal XIX al secolo scorso in Cecenia e Daghestan, siano state frequentemente guidate da uomini della *ṭarīqa*. Un'analoga azione era stata condotta contro l'estensione della presenza cinese nelle provincie musulmane del Nord-Ovest di quell'impero.

Il forte coinvolgimento della Naqšbandīya nelle vicende politiche dei paesi in cui si diffuse, proprio per la continuità e frequenza con cui si manifestò, pure in situazioni e tempi diversi, non ha mancato di sollevare una certa perplessità in qualche osservatore, che ne ha sottolineato un'asserita incompatibilità con un fine totalmente rivolto alle realtà eterne; e, di fatto, non è raro cogliere nelle affermazioni di molti maestri di altre *ṭuruq* un "attivo" disinteresse per i coinvolgimenti politici e, sovente, una robusta diffidenza nei confronti di coloro che esercitano il potere. Si tratta ovviamente di un atteggiamento non unanime, come si riscontra frequentemente nel Sufismo quando si tratti di cose del mondo contingente: l'unanimità sembra farsi piuttosto nel considerare queste contingenze come realtà di per sé neutre, suscettibili di essere "caricate" positivamente o negativamente a seconda delle circostanze e di chi vi intervenga. Nella Naqšbandīya questa attenzione pare però costante, quasi una caratteristica della *ṭā'ifa*. Se si guarda all'immagine agiografica del suo esponente che maggiormente ha incarnato questa caratteristica, Ḥwāja Aḥrār, oltre alle motivazioni che abbiamo citato, vi è un episodio giovanile nel quale gli apparve il Profeta, che gli chiese di portarlo su una collina che sovrastava la città di Tashkent; giunti sulla cima, il Profeta commentò:

Ora sei abbastanza forte da portare il peso della diffusione e del rafforzamento della mia Legge ⁶⁷.

Considerando come la tradizione sufi attribuisca anche a lui la funzione di *Qutb*, dal punto di vista agiografico l'episodio appare ovvio, e suona premonizione della funzione di vicario del Profeta. Tuttavia, l'estensione di questa incombenza all'intera successione di maestri della *ṭā'ifa* sembra rivendicare anche a loro una funzione docetica simile, nella quale essi assumano un ruolo di garanzia e conservazione

dell'ortodossia; il che, dal punto di vista della realizzazione spirituale, porrebbe ciascuno di loro in funzioni analoghe, o comparabili, a quelle del *Qutb*.

La funzione di *Qutb* fu ricoperta anche da un altro grande esponente della Naqšbandīya indiana, lo *šayḥ* Aḥmad al-Fārūqī as-Sirhindī (m. 1034/1624), al quale è riconosciuta anche la funzione di *mujaddid*: egli infatti è noto come *Mujaddid-i Alf-i tānī*, cioè il "Rinnovatore del secondo millennio" dell'Egira. Al di là della specifica funzione, sia nell'ambito dottrinale del Sufismo, sia in quello della ridefinizione dell'ortodossia islamica, l'una propria al *Qutb* e l'altra al *mujaddid*, Aḥmad as-Sirhindī e altre personalità della *ṭarīqa* paiono essere stati investiti di una funzione docetica anche nei confronti dell'Islām essoterico; nell'ambito del Sufismo questo tipo di ruolo potrebbe rientrare nella definizione di "realizzazione discendente". Questa si applica essenzialmente alla figura del Profeta, la cui missione è conseguente alla sua santità; nel caso dei maestri della Naqšbandīya si tratta di una condizione analoga, e quindi ad un livello differente. È comunque una funzione di insegnamento che del resto compare, sia pure con minore continuità ed evidenza, anche in altre *ṭuruq*, come abbiamo visto a proposito della Qādirīya, quando le circostanze lo hanno richiesto.

Aḥmad al-Fārūqī as-Sirhindī è all'origine della linea di *ḥirqa* nota come Naqšbandīya Mujaddidīya, che dall'India e dal subcontinente indiano si è diffusa verso occidente, in Turchia e nelle regioni arabe dell'impero ottomano, in primo luogo la Siria, dove, come abbiamo visto, vi è stato affiliato 'Abd al-Ġānī an-Nābulūsī. Questa sua diffusione ha dato vita a una ripresa della *ṭarīqa* nell'area, che precede l'arrivo dei maestri provenienti dall'ex impero russo dopo la rivoluzione e la guerra civile che ne seguì.

La Naqšbandīya non ha privilegiato la successione ereditaria dei maestri nelle linee di *ḥirqa*, anche se ne ha fornito più di un esempio, cui non sono stati certamente estranei adattamenti alle situazioni locali. A favorirne probabilmente la diffusione ha giovato anche la sua generalmente scarsa gerarchizzazione, per cui le varie branche diventavano abbastanza presto di fatto autocefale. Nel Caucaso e nelle regioni dell'Asia Centrale, come nel Kurdistan, l'adesione è avvenuta, e avviene, attraverso l'appartenenza tribale o clanica, anche se talvolta il processo è stato inverso: qui i discepoli e i gruppi che vi gravitavano intorno hanno finito coll'assumere un'identità clanica. È questo il caso di Tāj ad-dīn, maestro naqšbandī che verso il XIX secolo rese il villaggio di Barzān una sorta di luogo franco per i contadini poveri e fuggiaschi dell'intera regione: da questa nuova aggregazione, che ave-

va evidentemente anche un importante aspetto sociale, sorse la tribù barzānī, alla discendenza del cui maestro e fondatore appartiene l'attuale omonimo esponente politico curdo.

La *ṭarīqa* non sembra aver subito ai giorni nostri grandi danni dall'azione proselitista antisufica dei rappresentanti dell'Islām letteralista contemporaneo, né del più accanito neoislamismo militante; anzi, pare aver trovato nuove adesioni nei paesi occidentali, terra d'emigrazione, anche da parte di convertiti recenti all'Islām: esistono siti internet gestiti da più branche che si richiamano a differenti maestri, con sede in Asia, Europa e America.

Molti maestri della Naqšbandīya hanno svolto un ruolo nell'esposizione della dottrina del Sufismo che ha suscitato un'attenzione al di là dei confini dell'ordine: oltre al già citato *Mujaddid-i Alf-i tānī*, va ricordato qui almeno il nome di Sāh Walīullāh Dihlāvī (m. 1176/1763), su cui torneremo.

Il rinnovamento dei secoli XVIII e XIX

CARATTERI GENERALI

Il XVIII è il secolo nel quale inizia a palesarsi una grave crisi nel mondo musulmano in generale, crisi delle certezze su cui esso si è costruito. Gli elementi più appariscenti si manifestano nell'ambito esoterico, e paiono trovare la loro ragion d'essere in una successione di avvenimenti che, dall'esterno del mondo musulmano, vi si riversano, per così dire, come altrettanti colpi d'ariete che sfondano le difese troppo a lungo ritenute insuperabili di una cittadella che invece appare affastellarsi e crollare con irrimediabile velocità.

Non ne erano mancate le avvisaglie, soprattutto intorno all'Oceano Indiano, ancora nel XVI secolo, all'inizio dell'espansione commerciale europea che aveva intrapreso le vie del mare, con l'apertura di punti d'attracco e di attività mercantile che tendeva, dove possibile, a trasformarsi in occupazione di basi e, progressivamente, di territorio. Ma è agli albori del XVIII secolo che si paleserà la nuova preoccupante situazione, che colpirà ugualmente tutte le regioni della *dār al-Islām*, pur nelle diverse modalità specifiche con cui ciascuna di queste sarà investita.

L'impero ottomano a ovest e gli imperi safawide e moghul a est sono entrati in una fase di decadenza inarrestabile; l'impero dei safawidi sarà il solo a scomparire nel corso del secolo, definitivamente nel 1736, anche se ciò non comporterà la scomparsa di un impero iraniano.

no; le altre due dinastie, moghul e ottomana, si protrarranno rispettivamente fino al 1858 e al 1922, ma sarà una lunga sopravvivenza a loro stesse.

Questo stato di cose coincise con un aumento degli appetiti territoriali da parte delle potenze europee, comunque motivati, che nel tempo porteranno alla nascita del colonialismo e dell'imperialismo.

Nell'Europa orientale prende forma una nuova potenza, la Russia, destinata a esercitare una pressione sull'impero ottomano e sugli Stati musulmani dell'Asia Centrale, anch'essi in fase di difficoltà di fronte alla superiorità militare dei nuovi arrivati. In questo periodo, inoltre, si completa la conquista cinese dei territori musulmani del Nord-Ovest, a opera della dinastia Qin (1644-1912), mentre nel subcontinente indiano l'instabilità politica apre progressivamente la porta al dominio britannico.

Alle difficoltà materiali, conseguenza dell'incapacità delle autorità a mantenere l'ordine e una regolata vita economica, alle invasioni e alle guerre intestine si aggiungeva la sensazione di smarrimento da parte di una società che era vissuta per generazioni nella convinzione di essere inattuabile alla decadenza e alla sconfitta in quanto migliore comunità possibile, alla quale il Corano garantiva successo anche in questo mondo. L'inquietudine generale, destinata ad assumere dimensioni assai maggiori nel secolo successivo, sembra comunque trovare un suo punto di partenza rilevante in questo periodo. Quantomeno, è questa una delle possibili spiegazioni offerte alla coincidenza di un fenomeno che sembra abbia investito l'intero mondo musulmano quasi contemporaneamente, pur nella sua vastità geografica e nella diversità delle situazioni locali: a questo fenomeno è stato dato il nome di movimento *tajdīdī*, cioè di rinnovamento. Un rinnovamento che certamente ha avuto connotazioni diverse nell'ambito essoterico rispetto a quello esoterico, ma che presenta comunque caratteri per certi versi analoghi tra i due domini, nei quali alcuni studiosi, in passato, hanno ritenuto riconoscere un legame di causa ed effetto, tanto da ipotizzare una contiguità, se non una vera e propria continuità, tra il modernismo islamico nelle sue prime fasi e un neosufismo che avrebbe rappresentato una rottura radicale nei confronti di quello precedente, fino a costituirne la negazione. In tempi recenti questo giudizio è stato fortemente ridimensionato.

Un cambiamento rilevante si è comunque prodotto: il problema è stabilire se si sia trattato di modifiche rese necessarie per adattare l'esposizione della dottrina e del metodo alle mutate condizioni ambientali o se invece si sia trattato di imprimere una nuova e del tutto diversa direzione.

Le caratteristiche del neosufismo, secondo gli studiosi che ne hanno ipotizzato il fenomeno, sarebbero le seguenti:

- dal punto di vista organizzativo, la confraternita si costruisce attorno alla figura dello *šayḥ* fondatore e, dopo di lui, dei suoi successori, per lo più appartenenti alla sua discendenza o comunque alla sua famiglia. L'uno e gli altri sono i depositari di una autorità che viene direttamente dal Profeta, che è colui che, in una visione concessa al fondatore, ha ordinato la costituzione della nuova entità;
- a questa derivazione diretta corrisponde, sul piano metodologico, l'accento posto sulla figura del Profeta; di qui l'insistenza sullo studio della *Sunna*;
- per quanto riguarda l'aspetto dottrinale, la metafisica non ha più alcun interesse, o, se ce l'ha, è fortemente ridimensionato; la stessa realizzazione spirituale ne viene modificata, non essendo più la Realtà divina lo scopo del neo-*mutašāwwiḥ*, ma una sorta di non meglio specificata unione spirituale con il Profeta;
- le adesioni alla nuova struttura puntano sui grandi numeri, sulla disponibilità di masse di individui obbedienti da utilizzare essenzialmente su due versanti: quello economico per lo sfruttamento delle possibilità offerte dal territorio, per quanto riguarda sia la produzione sia la distribuzione; e quello politico-militare, da impiegare nella lotta contro le potenze coloniali;
- perché ciò sia possibile, lo *šayḥ* deve disporre di una struttura gerarchica solidamente stabilita e centralizzata, garante della fedeltà di tutti; il discepolo non ha più la possibilità di cambiare maestro; nel contesto dell'ipotizzato neosufismo, ciò significherebbe cambiare "obbedienza", inserendo un elemento di debolezza nella struttura;
- di conseguenza, il rapporto maestro-discepolo viene meno, per mancanza di materiale: alla realizzazione spirituale si sostituisce infatti una attenzione agli aspetti morali e sociali della religione, quindi non più di insegnamento esoterico è il caso di parlare, bensì di istruzione, del resto più generalizzata e rispondente al fabbisogno di una massa obbediente da manovrare.

Si tratta di condizioni teoriche delle quali va verificata l'effettiva presenza sul piano storico. Inoltre, in questo elenco sono compresi elementi che si riscontrano anche nel Sufismo tradizionale: è il caso dell'autorità dello *šayḥ* fondatore e dei suoi successori, che come abbiamo visto possono o meno essere ereditari. Come indice di neosufismo appare fondamentale invece la sostituzione della Realtà divina come punto d'arrivo della realizzazione spirituale con l'unione con lo spirito del Profeta. Gli altri punti non sfuggono a una certa ambiguità: abbiamo già visto casi di intervento politico o sociale da parte di

turuq tutt'altro che neosufi, anche in periodi precedenti alla stessa ipotesi di neosufismo. Identificare in atteggiamenti analoghi dei secoli XVIII e XIX indizi di questo fenomeno appare fuorviante, e di tale procedimento è stata evidenziata di recente l'infondatezza scientifica⁶⁸: bisogna infatti considerare come le fonti coeve a disposizione degli studiosi che hanno ipotizzato l'esistenza del neosufismo fossero principalmente di parte occidentale, consistenti nei grandi repertori della cosiddetta "letteratura di sorveglianza" coloniale, cioè i vari censimenti delle organizzazioni e dei loro stanziamenti sul territorio, integrati da notizie storiche e dottrinali finalizzate comunque a un'utilizzazione pratica del dato; a questi si aggiungano i rapporti degli agenti coloniali, le cui preoccupazioni di obiettività e accuratezza erano conformate alle esigenze del servizio; analoga è la situazione delle fonti missionarie, i cui estensori tradiscono i problemi e l'unilateralità del punto di vista che corrispondeva alle loro intenzioni, e spesso anche il disagio psicologico di fronte all'opposizione e comunque alla diffidenza generalizzata che incontravano, anche perché visti come agenti dell'estranea potenza dominante.

In tempi recenti, nuovi studi, in particolare sugli scritti dei protagonisti di questo neosufismo, hanno rimesso in discussione la plausibilità della stessa definizione del fenomeno. In ogni caso, i punti che abbiamo indicato come prove a suffragio della sua esistenza sono stati applicati soprattutto alle nuove *turuq*, quelle nate tra il XVIII e il XIX secolo. Per quanto riguarda quelle "vecchie", si è cercato di riconoscere la presenza di elementi neosufi nella costituzione di nuove branche; in altri casi, ne è stato ipotizzato un processo preparatorio del quale si sono ravvisati indizi e prove in quasi ogni elemento che rientrasse nei punti che abbiamo elencato più sopra.

Al movimento rinnovatore viene comunemente attribuita la nascita nella penisola araba a cavallo tra XVII e XVIII secolo; particolarmente nelle città sante di Mecca e Medina, meta del pellegrinaggio annuale al quale, come è noto, ogni musulmano che ne sia in grado è tenuto una volta nella vita. Alla Mecca c'è la Ka'ba, la Casa Santa, immagine terrena della Casa celeste, come nel Medioevo cristiano la Gerusalemme terrestre era immagine, proiezione se si vuole, della Gerusalemme celeste. I riti del pellegrinaggio si svolgono tra la Mecca e il monte 'Arafat, a circa una venticinquina di chilometri dalla città, dove culminano; quindi i pellegrini tornano indietro, compiendo i riti previsti nelle tappe intermedie, per poi raggiungere di nuovo la Mecca. Il tutto dura circa una settimana, incluso l'arrivo nel territorio sacro; moltissimi colgono poi l'occasione per recarsi a Medina, a far visita alla tomba del Profeta. Questo è il tempo dei pellegrini

“normali”, per i quali si perpetuerà il ricordo della quindicina di giorni più esaltante della propria esistenza. Ma per molti studiosi della religione e gente della Via, la Mecca e Medina sono state a lungo, e lo sono ancora nel periodo di cui ci occupiamo, il luogo ideale per soffermarsi ben più a lungo: la vicinanza della Santa Casa, il luogo simbolico della Presenza e della tomba del Profeta e di tanti Compagni ne fanno dei ricettacoli dell'influenza spirituale, per così dire accresciuta dal continuo apporto di santi e maestri, che diventano centro di attrazione per tutti coloro che cercano la conoscenza.

Qui sono convenuti da tutto il mondo islamico maestri e discepoli; gli uni vi si sono fermati, per anni, decenni e anche per il resto della vita, dedicandosi alla meditazione e all'insegnamento; gli altri vi hanno portato la loro sete di conoscenza e anche le loro domande, riflesso dei problemi e delle realtà della loro terra d'origine, fermandosi presso uno o più maestri per mesi, o per qualche anno, per poi tornare, maestri a loro volta, nelle regioni da cui erano partiti, diffondendovi appunto le dottrine apprese e le soluzioni prospettate, nelle quali si tende a riconoscere in questo periodo storico una sorta di matrice comune, che è stata appunto chiamata “movimento *tajdīdī*”. Alcune idee e linee d'azione possono essere state concepite altrove, e anche, più o meno contemporaneamente, in più regioni, a problema analogo sostanzialmente prospettandosi una rosa di soluzioni possibili tutto sommato limitata. In ogni caso, resta il fatto che le Città Sante hanno svolto un ruolo di collettore di istanze e di influenze da cui non c'è area del mondo islamico che non sia stata toccata. A questo occorre aggiungere un altro elemento di importanza non trascurabile: non solo i discepoli, ma anche i maestri che hanno dispensato il loro insegnamento a Mecca e Medina provenivano dalle varie regioni dell'Islām; anzi, una delle ragioni della forza di questo fenomeno sta anche nel fatto di aver rappresentato un qualche cosa che si presentava come “prodotto unitario” dell'intera comunità musulmana.

Un elemento che contribuì assai probabilmente all'opinione secondo cui questo spirito di rinnovamento avrebbe rappresentato nel Sufismo la rottura con le istanze metafisiche tradizionali, per diventare una forma di essoterismo mistico, è dato dalla nascita, in questi luoghi e in questo periodo, del movimento wahhabita.

Questo movimento non ha alcuna componente esoterica e il suo ambito di interesse è esclusivamente sciaraitico. Suo fondatore fu Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1791), originario del Najd, la regione nord-orientale dell'attuale Arabia Saudita, la stessa dalla quale è derivata la dinastia regnante degli Āl Sa'ūd, le cui fortune e vicissitudini politiche sono il frutto, dalla metà del XVIII secolo fino

alla proclamazione del Regno saudita nel 1932, e anche oltre, di una sorta di patto di ferro con Muḥammad b. 'Abd al-Waḥḥāb e le sue dottrine. Questi preferiva chiamare se stesso *muwāḥḥid*, "proclamatore dell'assoluta unità divina", e *muwaḥḥidūn*, "unitaristi", i suoi seguaci. L'opinione pubblica preferì chiamarli wahhabiti, dal patronimico del fondatore: un modo per ridurre il movimento alla stregua di una delle tante alzate d'ingegno che nella storia dell'Islām hanno contribuito a confermare il *ḥadīṭ* del Profeta secondo il quale la comunità islamica si sarebbe divisa in 72 sette, delle quali, secondo una versione, una sola eterodossa e tutte le altre ortodosse oppure, secondo un'altra versione, una sola ortodossa e tutte le altre via per l'Inferno. Quale che sia la versione corretta, per la quasi totalità dei musulmani che assistette alle prime manifestazioni dell'intolleranza wahhabita, questa appariva certamente come la setta che conduceva all'Inferno. I wahhabiti si distinsero infatti per la loro intransigenza e ferocia: tutti coloro che non condividevano le loro posizioni erano apostati, quindi passibili di morte.

Elemento fondamentale della dottrina wahhabita è il *tawḥīd*, l'affermazione dell'unità e unicità di Dio: elemento comune a tutto l'Islām, ma dal quale i wahhabiti traevano delle conseguenze estreme, e in particolare la negazione di qualsiasi dottrina esulasse dalla rigida interpretazione letterale del Corano e della *Sunna*, il che escludeva qualsiasi forma di *ta'wīl*, o interpretazione del Sacro Testo, che andasse al di là di quella puramente grammaticale. Un altro punto è l'esclusione di qualsiasi forma di venerazione per qualsiasi creatura, incluso il Profeta e i suoi Compagni, le cui tombe e i cui monumenti furono spianati quando, nel 1218-20/1803-05, i wahhabiti occuparono successivamente Medina e Mecca; pare che la cupola elevata sopra la tomba del Profeta a Medina si sia salvata solo perché parecchi degli entusiasti demolitori precipitarono perdendo la vita, fatto nel quale molti pii musulmani videro la mano di Dio. Il tutto per impedire qualsiasi forma di dulia verso i Compagni o anche lo stesso Profeta, al quale era negato qualsiasi potere di intercessione.

Il Sufismo era colpito sotto più aspetti dalle tesi wahhabite: il divieto di qualsiasi forma di interpretazione simbolica o allegorica dei versetti coranici ne impediva una lettura esoterica; il rifiuto di qualsiasi potere intercessorio entrava in conflitto con il concetto di *baraka* e di benedizione spirituale valida in questo e nell'altro mondo, e minava alla radice, a partire dal Profeta, il culto dei santi, che ne era il corollario; oltre a ciò, era il Sufismo in quanto tale a essere considerato inammissibile innovazione perniciosa, cioè, di fatto, eresia, fenomeno estraneo all'ortodossia islamica, quindi da estirpare alla radice.

Buona parte di queste posizioni riproduce quelle avanzate circa quattro secoli prima dal già citato Ibn Taymīya. Se il culto dei santi e l'introduzione di pratiche non riscontrabili nell'età del Profeta e dei suoi Compagni erano state anche da lui tacciate di eterodossia, nell'opposizione al Sufismo il lontano maestro aveva tuttavia operato dei "distinguo" che, se di fatto lasciavano poco spazio alle dottrine esoteriche, teoricamente almeno non ne mettevano in discussione il diritto ad esistere; il passo sarà compiuto dal wahhabismo.

Tuttavia, l'esistenza di alcuni punti di possibile convergenza, almeno apparente, tra alcune delle tesi sostenute dal wahhabismo e alcune di quelle espresse dal cosiddetto neosufismo hanno fatto pensare a una influenza del primo sul secondo. Inoltre, il militantismo spiegato da alcune *ṭuruq* contro l'occupazione di territori musulmani da parte di potenze esterne, e quindi infedeli, e l'attenzione all'ortodossia religiosa e alla sua salvaguardia soprattutto nelle zone di recente o non conclusa islamizzazione hanno contribuito al formarsi dell'opinione che le nuove confraternite fossero qualcosa di decisamente diverso da quelle che le avevano precedute, e, nel caso di fenomeni analoghi riscontrati in quelle di vecchia data, che vi si dovessero ipotizzare delle riforme che le avrebbero di fatto svuotate dall'interno.

Alla teoria dell'influenza wahhabita, anche tenendo conto della sua irriducibile opposizione, perdurata fino a oggi, a tutto ciò che abbia l'aspetto e financo il nome di Sufismo, è stata affiancata quella di una fonte comune, che avrebbe ispirato sia Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sia i maestri del nuovo Sufismo. E dei possibili maestri comuni si sono effettivamente rintracciati.

In particolare, si è rilevato come il caposcuola dei wahhabiti fosse stato discepolo di Muḥammad Ḥayāt as-Sindī (m. 1163-65/1750-52), celebre esperto di tradizioni profetiche alla cui scuola a Medina accorrevano in molti; si sottolinea come questi sia stato a sua volta discepolo del maestro naqṣbandī Abū Ṭāhīr Muḥammad al-Kurdī (m. 1145/1733), il cui genitore e maestro fu Ibrāhīm b. Ḥasan al-Kūrānī (m. 1101/1690). Tra i discepoli di quest'ultimo si annoverano: az-Zayn b. Muḥammad al-Mizjājī (m. 1137/1725), da cui discendono, dal punto di vista spirituale o quantomeno dell'istruzione: Ma Minxin (m. 1195/1781), il riformatore della Naqṣbandiya cinese; 'Abd ar-Ra'ūf as-Sinkilī (m. 1104/1693), dalla cui scuola deriverà poi il movimento dei "Padri" di Sumatra; e infine Yūsuf al-Jāwī di Makassar (m. 1699), *leader* della resistenza antiolandese. Inoltre, di Abū Ṭāhīr Muḥammad al-Kurdī si ricorda la grande influenza esercitata su Ṣāh Walīullāh Dihlawī.

Viene in tal modo saldato un cerchio di relazioni che accomuna il movimento wahhabita a quasi tutti i fenomeni che sono stati ricondotti al concetto di neosufismo, dalla Cina musulmana all'India, dall'Indonesia all'impero ottomano. Un cerchio di relazioni che tuttavia non entra nel merito della continuità di pensiero tra maestro e discepolo: così, la tradizione islamica non wahhabita ribadisce che le posizioni di Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb suscitavano le ire del suo maestro Muḥammad Ḥayāt, mentre quelle filowahhabite lasciano intendere invece che esse siano state la conseguenza dell'influenza su di lui esercitata da questo maestro.

La maggioranza dei personaggi coinvolti in questa rete di relazioni appartiene alla Naqṣbandiyya, e i sostenitori della teoria del neosufismo ne hanno ricercato gli indizi in riforme che vi si sarebbero introdotte; d'altronde, il solo caso di una nuova *ṭarīqa* più o meno direttamente ricollegabile a questo rapporto di maestri e discepoli che coinvolgerebbe l'ideologia wahhabita pare essere quello della Sammāniyya, il cui fondatore, Muḥammad as-Sammān (m. 1189/1775), fu condiscipolo di Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb presso Muḥammad Ḥayāt al-Sindī.

LE VECCHIE *ṬURUQ*

L'azione sociale e politica

I sostenitori della teoria del neosufismo prendono in considerazione due aspetti molto diversi tra di loro: uno è quello dell'azione svolta dalla *ṭarīqa*, per così dire, sul fronte esterno, e l'altro invece dell'azione al suo interno, riguardante il metodo o la dottrina.

Per quanto riguarda il primo, si parla di spostamento della sfera d'interesse dalla contemplazione o dalla speculazione intellettuale all'ambito delle cose mondane, più specificatamente quella dell'agone politico.

L'intervento presso il sovrano fa parte delle consuetudini della Naqṣbandiyya, come abbiamo visto, fin dai tempi di Ḥwājā Aḥrār. Quello che è mutato nel XVIII secolo, e ancor più nel XIX, rispetto all'età precedente, è la natura del pericolo, o quantomeno la sua percezione: in una società nella quale la vita sociale è regolata da una legislazione che è essenzialmente religiosa, il vuoto politico crea delle situazioni di difficoltà al normale svolgersi dell'esistenza quotidiana, regolata dalla *ṣarī'a* – basti pensare ai giudizi in materia di matrimonio, divorzio, liti ecc. Inoltre la *ṣarī'a*, lo abbiamo visto all'inizio, è il

punto d'appoggio su cui s'innesta la *ṭarīqa*: di conseguenza, se nella dottrina del Sufismo è quest'ultima a poter rivivificare la prima, nondimeno l'erosione della prima toglie terreno alla seconda, facendo mancare le condizioni favorevoli alla sua continuità. Sta qui la ragione essenziale di interesse dei maestri sufi per il "mondo esteriore". Quando poi alla sia pur non molto capace classe dirigente correligionaria si sostituisce, o minaccia di farlo, un dominio estraneo, che per sua natura in caso di conflitto privilegerà la propria fede o ideologia, il livello del pericolo aumenta; quando poi la potenza dominante si presenta anche, o viene percepita, come proselitista a favore di un'altra fede, la reazione si rende obbligata.

Šāh Waliullāh Dihlawī, considerato uno dei maggiori esponenti del rinnovamento del pensiero islamico, non andò oltre l'azione di sollecito a chi potesse provvedere e dare respiro e azione alla *šarī'a*; la parte maggiore della sua opera resta nell'ambito dottrinale, e continua la tradizione della sua *ṭarīqa*, la Naqšbandīya Mujaddidiya.

Decisamente maggiore sembra essere stato l'impegno politico di un altro esponente di questa stessa *ṭarīqa*, ma appartenente a una branca diversa da quella di Šāh Waliullāh: Mawlānā Ḥalīd Bagdādī (m. 1242/1827), curdo divenuto in India discepolo di Šāh Gulām 'Alī Dihlawī (m. 1240/1824), il quale ultimo non sembra essere andato oltre un'ostentata antipatia per gli inglesi. Mawlānā Ḥalīd, invece, che prima del suo discepolato aveva ricevuto una solida preparazione nelle scienze essoteriche, e *in primis* nella scienza del *ḥadīth*, svolse un'azione più direttamente politica, tanto da essere considerato uno dei più cospicui esponenti del movimento rinnovatore; e in questo senso si pone l'accento sul fatto che abbia fondato una branca della Naqšbandīya che da lui prese il nome di Ḥalīdiya, o Ḥalīdiya Mujaddidiya. Questo tuttavia non avvenne come rottura, né in contrasto, colla sua precedente obbedienza. Mawlānā Ḥalīd identificò il punto critico per la comunità islamica nella situazione di debolezza dell'impero ottomano; questo doveva essere puntellato in ogni modo, per evitarne la caduta, che avrebbe portato con sé quella dell'intera ecumene islamica. A tale scopo il solo metodo era quello di rafforzare la religione. Non è qui il caso di seguire le vicissitudini della sua azione politica; quello che interessa è rilevare come l'organizzazione da lui data alla *ṭā'ifa* prevedesse un controllo diretto dei *ḥafīza* inviati in larga parte del territorio ottomano, e questo sia stato interpretato come rispondente a esigenze nelle quali l'azione "esteriore" giocava un ruolo importante, se non addirittura determinante. Comunque, non appare possibile ipotizzare in questo caso una esclusione delle attività e delle preoccupazioni di ordine esoterico: Ahmed Ziyâüddin Gü-

müşhanevi (m. 1311/1893), maestro della medesima *ṭarīqa*, che era stato discepolo di un *ḥalīfa* di Mawlāna Ḥālīd, fu probabilmente l'esponente del Sufismo più in vista nei circoli di corte del sultano Abdülhamit II, della cui politica panislamica era quantomeno sostenitore; tuttavia il suo "impegno politico" non gli impedì di essere un maestro noto per la profondità della sua dottrina metafisica, nel solco della scuola di Ibn 'Arabī, alla cui linea di *ḥirqa* apparteneva.

Un altro versante dell'azione di difesa che ha coinvolto organizzazioni sufi è quello della reazione militante contro l'ingerenza dello straniero, che in questo contesto, e per molto tempo ancora, è tale sotto il profilo dell'appartenenza religiosa, e non etnica o nazionale. Già se ne sono visti degli esempi, nell'ambito della Naqšbandīya soprattutto, ma non soltanto. Prendere le armi per combattere contro l'invasore che intende imporre un governo non musulmano, quindi giuridicamente inaccettabile e rovinoso per la comunità, è un dovere che la *šarī'a* ha da sempre indicato come individuale, a differenza del caso della guerra offensiva, cui il singolo individuo non è di per sé tenuto a partecipare; sappiamo comunque essere lunghissima tradizione sufi la partecipazione alla guerra santa, nelle modalità e con le motivazioni già note: basti pensare al *ribāt* ⁶⁹.

Il caso di Sayyid Aḥmad Brēlwī (m. 1246/1831) è stato invece considerato emblematico del cosiddetto neosufismo, anche perché esso suonerebbe a conferma di quella rete di trasmissioni di influenze dalla matrice comune all'ideologia wahhabita che abbiamo indicato nel precedente capitolo. Sayyid Aḥmad fu infatti discepolo di Šāh 'Abd al-'Azīz Dihlawī (m. 1239/1824), a sua volta figlio e discepolo di Šāh Walīullāh. Inoltre, nella sua propaganda di guerra santa, si richiamava a una *ṭarīqa-yi muḥammadīya*, espressione che aveva usato anche Šāh Walīullāh per indicare la convergenza delle varie scuole e posizioni ortodosse in una unica corrente d'azione: è questa espressione che, soprattutto quando viene adottata dalle nuove *ṭuruq*, è stata considerata indice di neosufismo; in realtà, essa significa semplicemente "la via di Muḥammad", che ha come primo senso quello di indicare la tradizione islamica millenaria.

Nel 1217/1803, gli inglesi della Compagnia delle Indie misero l'imperatore moghul Šāh 'Ālam II (1173/1759-1202/1788, 1203/1788-1221/1806) sotto tutela, riconoscendogli titoli e prerogative ufficiali, ma svuotati dei contenuti; Šāh 'Abd al-'Azīz Dihlawī emanò una *fat-wā*, parere giuridico, che, traducendo in termini sciaraitici le conseguenze dell'avvenimento, dichiarava l'India *dār al-ḥarb*, "casa della guerra", territorio nel quale non c'era più una sovranità islamica. La sua azione si limitò sostanzialmente a questo, in pratica un atto dovuo-

to, a termini di *ṣarīʿa*; non vi aggiunse proclami di rivolta o di boicottaggio delle istituzioni; anzi, più tardi dichiarò possibile a un musulmano assumere alcuni incarichi sotto l'amministrazione britannica.

Sayyid Aḥmad divenne discepolo di Ṣāh ʿAbd al-ʿAzīz intorno al 1806, ma non sembra che sia stata questa esperienza a incidere più profondamente sul suo pensiero. In ogni caso, verso il 1810 lasciò il maestro per andare ad arruolarsi nell'esercito dell'emiro di Tōnk, Nawāb Muḥammad Amīr Ḥān, che lasciò dopo il 1817; passò poi un periodo di vagabondaggio, durante il quale pare abbia accettato discepoli, come un maestro sufi; nel 1819 si recò nella penisola araba, dove rimase circa tre anni; tornato in patria, cominciò la sua attività di guerra santa nel 1826, colla stretta collaborazione di Ṣāh Ismāʿīl Dihlawī, nipote del suo vecchio maestro, il già defunto Ṣāh ʿAbd al-ʿAzīz. La guerra fu rivolta contro lo Stato dei sikh, nel tentativo di costituire un imamato musulmano che avrebbe dovuto fungere da punto di partenza per la cacciata degli inglesi; nel 1831 Sayyid Aḥmad e Ṣāh Ismāʿīl furono uccisi in battaglia.

Nel breve periodo della loro collaborazione, Sayyid Aḥmad e Ṣāh Ismāʿīl avevano dato vita a un sodalizio nel quale il secondo metteva in ordine e per iscritto idee e proclami del primo. Vi venivano messi sotto accusa il culto dei santi e l'eccessivo rispetto che i discepoli e il gran pubblico tributavano ai maestri; inoltre, era condannata la meditazione da parte del discepolo sull'immagine mentale del maestro, che rendeva quest'ultimo l'intermediario obbligato per la realizzazione spirituale del primo, e quindi il suo intercessore: sono questi temi che si possono considerare ispirati all'ideologia wahhabita, che però non appaiono negli insegnamenti di Ṣāh ʿAbd al-ʿAzīz né di altri maestri della *ṭarīqa*, il che fa ritenere che siano il risultato di influenze che Sayyid Aḥmad Brēlwī subì durante il soggiorno nella penisola araba.

L'accento posto sullo studio della tradizione del Profeta, che era pure parte integrante della sua predicazione, corrisponde invece a una diffusissima pratica tradizionale, condivisa sia dai wahhabiti sia dai loro avversari.

Al lato opposto del mondo islamico, in Algeria, abbiamo un altro esempio, più noto in Occidente, di guerra santa condotta da un *ṣūfī* contro le truppe di occupazione coloniale, nella fattispecie francesi. La guerra santa contro di loro fu proclamata nel 1247/1832 dallo *ṣayḥ* Muḥyī ad-dīn, ma sarà guidata da suo figlio, il celebre emiro ʿAbd al-Qādir. Sarà una guerra lunga e sfortunata, che si concluderà nel 1847, con la resa dell'emiro. Il personaggio è noto come un esponente tradizionale della Qādirīya e, come abbiamo visto, della Akbarīya, come suo padre prima di lui. Nella sua opera dottrinale non si

trovano istanze del wahhabismo o a questo in alcun modo ricollegabili, ma piuttosto un interesse metafisico che riconduce al Sufismo di Ibn 'Arabī.

Anche l'Indonesia ebbe una lunga tradizione di resistenza all'occupante olandese, nella quale l'azione di esponenti del Sufismo fu tutt'altro che trascurabile: ci limitiamo qui al caso di Yūsuf al-Jāwī al-Makassarī (m. 1110-11/1699), appartenente alla famiglia che regnava su Gowa nell'isola di Celebes. Iniziato alla Qādirīya, compì anch'egli, come molti, il suo viaggio di istruzione in Arabia in concomitanza con il pellegrinaggio: vi si fermò per una ventina d'anni, durante i quali ricevette la *ḥirqa* della Naqšbandīya, della Ṣaṭṭārīya, della Ḥalwātīya e di altre vie – una trafia del tutto normale all'epoca, ed in consonanza con la tradizione. Quando tornò in patria, non volle vivere sotto il dominio degli infedeli olandesi e si stabilì a Banten, il cui sovrano, Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1682), era suo amico di gioventù. Ci passò una quindicina d'anni di attività di maestro spirituale e autore di trattati su vari aspetti della dottrina, alcuni dei quali di impronta ibnarabiana. Quando, in seguito a dissidi interni nella famiglia reale, gli olandesi intervennero e deposero il sultano, Ṣayḥ Yūsuf organizzò una resistenza militare, che tuttavia si concluse con la sua sconfitta e l'esilio, prima a Ceylon, poi nella Colonia del Capo.

La relazione tra il suo condiscipolo 'Abd ar-Ra'ūf as-Sinkilī (o Singkelī) e il movimento dei *Padri* di Minangkabau, nell'isola di Sumatra, è piuttosto tenue e appare largamente sopravvalutata: egli introdusse a Sumatra la Ṣaṭṭārīya, e sarà un suo discendente spirituale di più di un secolo dopo, Tuanku Nan Tua, ad avere a che fare con questo movimento. Fu infatti un discepolo di quest'ultimo, Ḥājī Miskīn, che, dopo essere tornato da un periodo trascorso nella penisola araba, diede vita al movimento dei *Padri*. Lo stesso nome resta ambiguo: lo si è fatto derivare dal termine che indicava i missionari portoghesi, ma è stata avanzata anche un'altra etimologia, da *orang Pedir*, "gli uomini di Pedir", o Pidie, il porto del territorio di Aceh dal quale partivano le navi dei pellegrini diretti alla Mecca. Il gruppo che Ḥājī Miskīn raccolse era largamente composto da persone che erano state in Arabia, ed effettivamente la loro azione, inclusi i metodi brutali cui ricorsero, pareva largamente ispirata alla Wahhabiya. Il loro scopo era quello di procedere a una rapida islamizzazione delle popolazioni la cui conversione non data da molto tempo, e soprattutto la cui religiosità appariva ai loro occhi inquinata da tutta una serie di elementi autoctoni che non trovavano corrispondenza con l'Islām che avevano conosciuto nella penisola araba; quello che avevano in comune con il loro maestro sembra fosse soltanto l'iniziale volontà di

migliorare il livello di islamizzazione, soprattutto grazie alla diffusione di comportamenti più consoni a un diritto islamico dalla cui osservanza ci si aspettava anche un miglioramento delle condizioni socio-economiche della popolazione. Quando però i *Padri* cominciarono ad adottare metodi di coercizione di stampo wahhabita e a imporre la loro versione di Islām, il maestro se ne dissociò.

In sostanza, non sembra si possa stabilire una identità tra azione politica, anche militare, nei confronti della potenza coloniale o comunque straniera nel senso che abbiamo detto e orientamento neosufi. Almeno per quanto riguarda le “vecchie” *turuq*, i pochi casi in cui si siano potute riconoscere istanze wahhabite non sembrano riconducibili tanto al Sufismo, quanto ad alcune individualità che ne hanno subito l'influenza; quasi certamente nel caso dei *Padri* e probabilmente, almeno a livello di influenze, in quello di Sayyid Aḥmad Brēlwī: il fatto che egli sia stato discepolo di un maestro sufi non è ragion sufficiente per elevarne le azioni o le idee a una dimensione indicativa del Sufismo come dottrina o istituzione, senza un'accurata verifica; il rapporto maestro-discepolo, infatti, comporta tutta una gamma di situazioni diverse, che vanno dall'assoluta fedeltà alla ribellione, passando attraverso tutte le possibilità intermedie.

Il rinnovamento nel metodo: il caso di Ma Minxin

Un caso che è stato messo in diretta relazione con un riformismo di stampo neosufi è quello di Ma Minxin, che come abbiamo visto fu un discepolo indiretto, alla terza generazione spirituale, di quell'Ibrāhīm b. Ḥasan al-Kūrānī che viene additato come lo stipite comune degli innovatori di cui abbiamo parlato più sopra ⁷⁰.

Quando ritornò in Cina, poco dopo la metà del XVIII secolo, Ma Minxin si stabilì nella provincia nord-occidentale del Ganzu presso i confratelli naqšbandī, con i quali entrò in urto fin dall'inizio: egli si presentava come il portatore di una diversa linea di *ḥirqa* rispetto a quella locale e che proveniva dal centro dell'Islām. Predicando una assoluta rinuncia ai beni, egli si opponeva al sistema del *men-huan*, la discendenza spirituale ereditaria, ed all'esazione di tasse da parte dei maestri della *ṭarīqa*: due elementi che parvero minare alla base la struttura esistente. Il primo in particolare è stato messo in relazione dalla studiosa francese F. Aubin con un aspetto specifico della società cinese, legato alle convinzioni sulla permanenza dello spirito degli antenati, evidentemente identificato in qualche modo con la *baraka* del santo, che deve “forzatamente” passare di padre in figlio.

Altro elemento di scandalo presso i confratelli locali fu l'introduzione del *ḍikr jāhrī*, cioè eseguito a voce alta e accompagnato da movimenti del capo e del corpo e da una tecnica di respirazione introdotti *ex novo*: abbiamo visto più sopra come la tradizione naqšbandī identifichi nel *ḍikr ḥāfī*, silenziosamente praticato dal cuore, una sua peculiarità, alla quale attribuisce una valenza fondamentale ai fini della realizzazione spirituale. Questo elemento portò alla spaccatura della Naqšbandīya cinese in due tronconi, che furono chiamati *Ḥāfīya* e *Jāhrīya*, appunto in riferimento alle due modalità di *ḍikr*. Due fazioni l'una contro l'altra armata, pronte a ricorrere alle autorità imperiali cinesi accusando la parte avversa di sovversione. La *ṭā'ifa* di Ma Minxin subì la repressione militare cinese, e lo stesso fondatore venne ucciso. Ma la sua via sopravvisse, con una catena di maestri ereditari, ristabilendo quindi il sistema del *men-huan*; e nel corso del XIX secolo sarà protagonista delle rivolte musulmane antichinesi.

Né nella predicazione della povertà né nell'opposizione all'ereditarietà del magistero si possono riconoscere caratteristiche neosufi: la povertà è stata a lungo la bandiera del Sufismo, che chiama, come abbiamo visto, i suoi appartenenti *faqīr*, "povero"; e nemmeno l'opposizione al *men-huan* costituisce un grande elemento di innovazione, salvo per l'aspetto particolare che assume nel contesto culturale cinese.

L'aspetto dottrinale: il caso di Šāh Walīullāh Dihlawī

Più direttamente riferito alla dottrina è invece il ruolo attribuito a Šāh Walīullāh Dihlawī. La sua appare come la personalità più in vista nella storia del pensiero islamico del XVIII secolo, e la sua colorazione in chiave neosufi dipende largamente da un'interpretazione del suo pensiero fatta alla luce di quel complesso di relazioni maestro-discepolo di cui abbiamo parlato⁷¹, che ne offre una lettura forse affrettata e ne amplia un po' troppo la portata della sua azione politica, rimasta in fondo sempre marginale rispetto ai suoi principali interessi, che furono di ordine dottrinale e metafisico, quindi, per così dire, "vetero"-sufi.

Šāh Walīullāh non ha ricevuto soltanto l'istruzione di cui abbiamo parlato a proposito del suo periodo meccano-medinese, ma, perfettamente in consonanza con una consuetudine dell'epoca, ricevette la *ḥirqa* Naqšbandīya-Mujaddidiya da suo padre 'Abd ar-Raḥīm, che ne era maestro, e quelle delle altre principali vie indiane, Čištīya, Suhrawardīya e Qādirīya; dopo suo padre, ne dispensò l'insegnamento, e, morendo, ne trasmise l'incarico al figlio Šāh 'Abd Al-'Azīz.

La sua azione ha spaziato dall'ambito essoterico a quello esoterico, senza che si possa affermare alcuna preminenza del primo sul secondo, anche se la maggiore attenzione a quello essoterico attribuita da parte di studiosi e commentatori ha finito per lasciare un'impressione diversa. Nei due ambiti, la sua azione è stata condotta all'insegna dell'unità: è questo in fondo il senso che egli pare aver dato all'espressione *ṭarīqa-ye muḥammadiyya*, che abbiamo già indicato sia da intendere non come un nome proprio o un termine tecnico, ma nel suo senso letterale di "via del Profeta Muḥammad", via di unione dei musulmani come concordia operativa di fronte ai pericoli che li circondano. Uno degli ambiti su cui si è esercitata questa azione è quello della *ṣarī'a*, fondamentale in quanto regolatrice della vita quotidiana del musulmano nel suo rapporto con il Signore e con la comunità, intesa nel suo insieme e come la somma di ciascuno dei suoi membri; prendendola in considerazione sotto il suo aspetto di sistema giuridico, Ṣāh Walīullāh sembra proporre una sorta di unificazione delle quattro scuole giuridiche, nella quale egli vede una riduzione di possibili conflitti, anche interpretativi, in un momento storico in cui le divisioni esistenti non paiono più, ai suoi occhi, praticabili. Non è escluso che questa sua posizione sia la conseguenza della teoria della progressiva corrosione delle facoltà intellettuali e spirituali umane nel corso delle generazioni, per cui quella che precedentemente era una benedizione minaccia ora di diventare fomite di difficoltà. Anche per quanto riguarda la riapertura della porta dell'*ijtihād*, che sembra qui essere presa in considerazione soprattutto sotto il profilo giuridico, Ṣāh Walīullāh avverte trattarsi di un'apertura riservata a coloro che sono in grado di trarne vantaggio per se stessi e per la comunità, implicitamente escludendo possibilità compatibili con concetti di "libero esame", forse nemmeno del resto concepibili all'epoca sua.

Questa stessa posizione conciliatoria, su basi tradizionali, sembra avere caratterizzato il suo pensiero anche nell'ambito del Sufismo: nel dibattito che ha opposto i sostenitori della dottrina di Ibn 'Arabī dell'unicità dell'esistenza a quelli della dottrina dell'unicità della contemplazione di Aḥmad Sirhindī, egli assume una posizione conciliativa, affermando che, in sostanza, le due posizioni non sono in realtà opposte e che la controversia, in ultima analisi, è fondata su un uso equivoco delle parole.

Non è questo il solo punto della dottrina metafisica affrontato da Ṣāh Walīullāh, come dimostrano molti suoi scritti, i cui temi e le cui modalità di esposizione non si discostano da quelli di una tradizione secolare; egli appare quindi trovarsi perfettamente all'interno del solco della tradizione esoterica cui appartiene.

LE NUOVE *ṬURUQ*

Tra queste nuove *ṭuruq*, di cui è stata sottolineata una relazione almeno di contiguità con il movimento wahhabita, abbiamo visto esserci la Sammāniya, il cui eponimo, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm as-Sammān, fu condiscipolo di Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb. Di fatto, questo maestro non sembra segnalarsi per atteggiamenti neosufi; pur essendo stato discepolo di Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, nella sua *silsila* egli si richiama a Kamāl ad-dīn Muṣṭafā al-Bakrī (m. 1161/1749), colui che fu chiamato il rivivificatore della *ṭarīqa* Ḥalwatīya; fu anche affiliato alla Qādirīya e alla Ṣādiliya. Per la nuova *ṭā’ifa* da lui fondata, elaborò un nuovo *ḍikr*, con una sua modalità specifica di esecuzione, mirata al conseguimento dello stato estatico: sono tutti elementi che rientrano nella pratica tradizionale del Sufismo. Oltre che nella penisola araba e nella regione sudanese, la *ṭarīqa* si diffuse anche in Indonesia, dove giocò un ruolo nella resistenza antiolandese.

La definizione di neosufismo è stata però più frequentemente usata a proposito delle nuove *ṭuruq* sorte nella penisola araba e nel Nordafrica, i cui fondatori però non sembrano essere stati discepoli di nessuno di quei personaggi che abbiamo visto essere stati messi in qualche modo in relazione con il fondatore del wahhabismo.

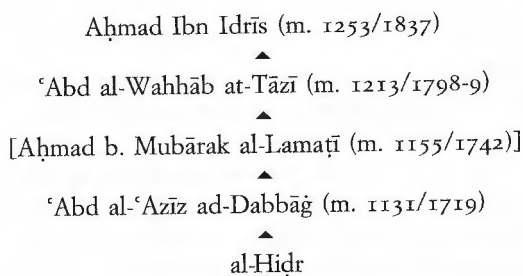
Emblematiche di questa definizione di neosufismo sono le organizzazioni fondate da Aḥmad Ibn Idrīs (m. 1253/1837), quelle dei suoi immediati discepoli, in particolare Muḥammad ‘Uṭmān al-Mirgānī (m. 1268/1851) e Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī (m. 1276/1859), e, oltre a queste, la *ṭā’ifa* fondata da Aḥmad at-Tijānī (m. 1230/1815).

Aḥmad Ibn Idrīs

Aḥmad Ibn Idrīs nacque in Marocco intorno alla metà del XVIII secolo, da una famiglia che vantava discendenza da Idrīs b. ‘Abdallah, pronipote del Profeta attraverso al-Ḥasan b. ‘Alī e fondatore della dinastia che regnò sulla regione tra il 172/789 e il 363/974. Da giovane si trasferì a Fez, la capitale culturale del Marocco, e ci rimase fino ai cinquant’anni, nel periodo in cui sul trono marocchino sedettero Muḥammad III (1170/1757-1204/1790) e Sulaymān II (1206/1792-1238/1822), che svolsero un ruolo rilevante nell’elaborazione del pensiero giuridico-religioso: questo fu infatti un periodo particolarmente fecondo da questo punto di vista. La lunga permanenza di Aḥmad Ibn Idrīs nella città, dove del resto non sembra abbia raggiunto una grande notorietà nell’ambito essoterico, gli ha fatto attribuire il nome al-Fāsī, “l’abitante di Fez”, appellativo del resto più noto presso gli

studiosi europei che presso i suoi contemporanei. Partì quindi verso l'Oriente, come molti altri prima di lui – Muḥyī ad-dīn Ibn 'Arabī ed Abū 'l-Ḥasan aš-Šādīlī, per limitarci a due famosissimi esempi –, giungendo in Egitto pochi mesi prima dell'arrivo delle truppe francesi di Bonaparte, nel 1213/1798. Seguì un periodo di spostamenti tra la Mecca e l'Alto Egitto, finché si stabilì nella città santa dell'Islām, dove la sua fama di maestro richiamò molti discepoli. Una tradizione, che parrebbe tuttavia smentita da una lettera del suo discepolo e *ḥa-līfa* as-Sanūsī, vuole che una sempre più forte opposizione da parte dei dottori della Legge lo abbia costretto ad allontanarsene, rifugiandosi nello Yemen, nel 1242-43/1827-28; circa due anni più tardi si stabilì definitivamente a Ṣabyā, nel 'Asīr, regione tra lo Yemen e l'Arabia Saudita, sul quale un pronipote, Muḥammad b. 'Alī, costituì un emirato di breve durata (1323-24/1906-1353/1934), annesso poi all'Arabia Saudita.

A Fez, Aḥmad Ibn Idrīs indirizzò i suoi studi al Sufismo, frequentandone i maestri; fu lì che ricevette la *ḥirqa*, nella tradizione della Šādīliya e della Ḥalwatīya insieme, dalle mani di 'Abd al-Waḥḥāb at-Tāzī (m. 1213/1798-99); l'iniziazione da lui ricevuta viene riferita a questa *silsila*:



L'anello della catena rappresentato da Aḥmad b. Mubārak al-Lamaṭī, discepolo e biografo dello *ṣayḥ* ad-Dabbāg, non viene sempre riportato; quello che tuttavia appare di maggior interesse è il fatto che questa *silsila* risalga ad al-Ḥidr. Abbiamo visto come l'iniziazione ottenuta in questo modo sia appannaggio di santi il cui ruolo nel Sufismo è di particolare importanza e, in molti casi, di santi destinati a diventare il *Quṭb* della loro epoca: è appunto il caso di *ṣayḥ* ad-Dabbāg, a quanto ci assicura Yūsuf Nabahānī, che annovera Aḥmad Ibn Idrīs tra gli *afrād* ⁷².

Questa è la sola *silsila* che viene riportata, e che divenne nota come *ṭarīqa* Ḥaḍirīya, da al-Ḥaḍir, variante del nome al-Ḥidr; si parla

anche di *ṭarīqa* Muḥammadiyya, con la medesima *silsila*. Nel primo caso, occorre aggiungere che Aḥmad Ibn Idrīs non risulta, allo stato attuale delle conoscenze, avere rivendicato l'appartenenza o il magistero su una *ṭarīqa* Ḥādirīya; sembrerebbe la si debba considerare come una definizione che allude a un metodo particolare, cioè a una via caratterizzata dal *ta'lim* di al-Ḥidr che però, come abbiamo già visto nel caso dell'Aḳbarīya, si inserisce nelle organizzazioni esistenti, nel caso specifico la Šādīliya-Ḥalwatīya. Per quanto riguarda la *ṭarīqa* Muḥammadiyya, invece, sembra che l'espressione indichi qualcosa di diverso dalla Ḥādirīya; se in quest'ultimo caso si tratta di riconoscere una via che si connette direttamente a un iniziatore che sfugge alle limitazioni di spazio e tempo, e le cui caratteristiche già conosciamo, l'altro caso presenta un diverso interesse nel contesto di un asserito neosufismo, del quale ricordiamo una delle caratteristiche essere la sostituzione della Realtà divina con il Profeta, come punto di arrivo delle aspirazioni del *mutaṣàwwif*. Prima di procedere oltre, conviene ricordare come, dal punto di vista di una tradizione sufi, all'epoca ormai millenaria, lo stipite di tutto il Sufismo è stato sempre e comunque il Profeta, al quale tutte le *silsile* convergono, o, più correttamente, dal quale si dipartono. Inoltre, l'imitazione del Profeta è anch'essa un dato connaturato all'Islām, ispirato al versetto coranico che avverte:

Avete nell'Inviato di Dio un buon esempio da imitare, per chi spera in Dio e nell'ultimo giorno e menziona spesso Iddio ⁷³.

I *ṣūfi* si riconoscono in "coloro che menzionano spesso Iddio", quindi il monito coranico li riguarda direttamente: occorre pertanto una certa prudenza nel riconoscere nelle forme di venerazione per il Profeta, o in una possibile tendenza a identificarsi nel comportamento, la presenza di un neosufismo che sostituisca la sua alla contemplazione divina.

Motivo di attenzione dell'agiografia che accomuna i maestri della *silsila* di Aḥmad Ibn Idrīs e lui stesso è l'apparizione del Profeta non in sogno, come tutto sommato accade abbastanza frequentemente nell'agiografia dei santi, ma nella veglia, il che acquista un aspetto di eccezionalità anche in questo contesto; *a fortiori* se si tratta della costante in una *silsila*, come in questo caso. Ma la chiave di lettura non sembra essere quella considerata dai fautori della teoria del neosufismo: lo si evince dall'inizio della biografia che Yūsuf Nabahānī dedica ad Aḥmad Ibn Idrīs, del quale fu discendente spirituale alla quarta generazione, attraverso una catena che passa

attraverso Ismā'īl an-Nawwāb (m. intorno al 1309/1891-2) e Ibrāhīm ar-Rašīd (m. 1291/1874):

Era uno degli *afrād*, uno dei santi dotati di conoscenza che sono apparsi nel secolo tredicesimo [dell'Egira]; è il maestro fondatore della famosa *ṭarīqa* Idrīsiya; tra i suoi più grandi prodigi, che solo gli *afrād* ottengono di compiere, vi è quello di avere incontrato il Profeta – lo benedica Iddio e gli dia pace – in stato di veglia, e di aver ricevuto da lui direttamente i suoi celebri *awrād*, *aḥzāb* ⁷⁴ ed orazioni... ⁷⁵.

Il Profeta appare qui come il vero iniziatore, che trasmette al discepolo i riti della nuova *ṭarīqa*: non è quindi oggetto di contemplazione, ma di imitazione al fine del raggiungimento della Realtà divina.

Lo studio dei testi dottrinali di Aḥmad Ibn Idrīs è ancora agli inizi, ma il fatto che egli sia stato accusato, nel periodo in cui visse nel 'Asīr, di seguire le dottrine di Ibn 'Arabī, lo colloca in una corrente di pensiero assai poco compatibile con i principi cui si ispirerebbe il neosufismo, e questa posizione dottrinale che gli si attribuisce è particolarmente interessante proprio nel contesto delle nuove organizzazioni che ne vengono tacciate. Il fondatore di quella che dopo la sua morte sarà chiamata *ṭarīqa* Idrīsiya aveva espresso, fin dal suo periodo marocchino, delle opinioni che erano in consonanza con l'ambiente culturale nel quale si trovava, e che almeno in parte apparivano simili alle posizioni dei wahhabiti. In particolare il culto dei santi e la conseguente elevazione di cupole sulle loro tombe avevano suscitato la sua disapprovazione; e si era espresso anche contro la tendenza dei dottori della Legge a chiudersi ciascuno nella propria tradizione giuridica, facendone in sostanza una sorta di ideologia a esclusione delle altre scuole canoniche: come nel caso del suo discepolo Muḥammad as-Sanūsī, quello che egli rivendica è il superamento dell'esclusivismo delle scuole giuridiche, e non il superamento delle stesse. Ulteriori elementi che contrastano con i punti che abbiamo visto caratterizzare il neosufismo sono l'estraneità di Aḥmad Ibn Idrīs da azioni politiche o di guerra santa, da un lato, e la costante attenzione da lui dedicata all'istruzione spirituale dei suoi discepoli dall'altro.

Un'indicazione esteriore che potrebbe invece accomunarlo alle posizioni dei wahhabiti è il fatto che egli risiedette tranquillamente a Mecca dopo che la città era stata da loro conquistata e che egli vi abbia potuto proseguire la sua azione indisturbato; d'altronde, la regione del 'Asīr in cui visse i suoi ultimi anni era sotto la loro influenza. Va ricordato che Aḥmad Ibn Idrīs ne condannò le azioni di intol-

leranza e le violenze compiute. Si può dunque parlare di similarità di posizioni su certi temi, magari partendo da motivazioni diverse o addirittura opposte, non in ogni caso di neosufismo.

L'insegnamento di Aḥmad Ibn Idrīs si diffuse prevalentemente nel Corno d'Africa, nel Sudan e nell'Africa settentrionale, e anche nella penisola di Malacca; i suoi principali discepoli hanno dato vita a nuove organizzazioni, che tuttavia si sono sempre richiamate al maestro: tra queste si segnalano in particolare la Mīrḡanīya e la Sanūsīya.

Muḥammad 'Uṭmān al-Mīrḡanī

Discendente dal Profeta, apparteneva a una famiglia originaria di Buḥārā, ma meccana da qualche generazione; il nonno, 'Abdallah al-Maḥjūb (m. 1207/1792-93) aveva fondato la *ṭarīqa* Mīrḡanīya. La tradizione racconta che rimase orfano di madre pochi mesi dopo la nascita, di padre intorno ai dieci anni e che fu allevato da uno zio *ṣūfī*; ragazzino, imparò a memoria il Corano. Studiò profondamente le scienze religiose essoteriche e poi si dedicò a quelle esoteriche, forse in ossequio a una consuetudine familiare. Questi dati biografici si possono considerare emblematici di una personalità spirituale: il fatto di essere rimasto orfano di entrambi i genitori in ancora tenera età e di essere stato allevato dallo zio paterno lo avvicinano alla vicenda umana del Profeta, suo antenato, e si prestano a una lettura agiografica, nel senso di una imitazione del Profeta "per decreto divino", premessa di un destino particolare; l'apprendimento a memoria del Corano in età molto giovane rappresenta un dato assai frequente nel caso di personalità religiose, anche nell'ambito essoterico.

Al-Mīrḡanī fu iniziato a varie *ṭuruq*, prima di diventare discepolo di Aḥmad Ibn Idrīs; dopo esserlo diventato, fu nuovamente iniziato a quelle della cui *ḥirqa* il maestro era depositario. Questi lo incaricò di diffondere il suo insegnamento nella zona del Sudan; tornò nella penisola araba poco prima della morte di Aḥmad Ibn Idrīs, quindi si trasferì alla Mecca, insieme al condiscipolo e, secondo alcune fonti, rivale nella successione, Muḥammad as-Sanūsī, che già da quando si era ritirato nel 'Asīr Aḥmad Ibn Idrīs aveva nominato suo *ḫalīfa*. Nella più o meno ipotetica "concorrenza" con Muḥammad as-Sanūsī pare che Muḥammad 'Uṭmān al-Mīrḡanī abbia potuto contare alla Mecca sul vantaggio che gli derivava dall'appartenenza a una famiglia solidamente impiantata da generazioni in città; in ogni caso, le aree di sviluppo della *ṭarīqa* che si costituì attorno al suo magistero furono quelle della penisola araba e del Sudan, dove ebbe la maggior diffu-

sione, sotto la guida del figlio Ḥasan e dei suoi discendenti, che si stabilirono lì.

La *ṭarīqa* fondata da Muḥammad 'Uṭmān al-Mīrḡanī fu chiamata anche Ḥatmiya, da *ḥatm*, “sigillo”. L'espressione si usa per indicare l'ultimo personaggio che rivesta una determinata funzione: dopo di lui, questa viene appunto sigillata, chiusa per sempre – così il Profeta Muḥammad fu il Sigillo della Profezia, perché è stato, per l'Islām, l'ultimo profeta nella storia dell'umanità, colui con il quale si è conclusa la serie delle rivelazioni. Nel caso di al-Mīrḡanī, l'espressione sembra si debba intendere nel senso che questa nuova Via è la sintesi di tutte le *ṭuruq* nelle quali era stato iniziato, cioè la Naqšbandīya, la Qādirīya, la Junaydīya e la prima Mīrḡaniya, la *ṭā'ifa* fondata da suo nonno. Ciò avviene per ordine del Profeta, il solo che possa legittimare una operazione come questa. Di conseguenza venne fatto divieto ai discepoli di aderire ad altre *ṭuruq*.

Al-Mīrḡanī è ricordato come una persona di grande pietà religiosa e come un *muršid*, maestro e guida che aveva molto a cuore il progresso spirituale dei suoi discepoli. Grande organizzatore, diede vita a una struttura accentrata, nella quale il magistero era ereditario. All'interno, si distinguono tre livelli di insegnamento: quello dello *šayḥ at-taḥqīq*, il maestro che ha ottenuto la realizzazione spirituale ed è la sola vera guida per condurvi i discepoli; lo *šayḥ at-tabarruk*, che del primo è il rappresentante, cioè, secondo le varie denominazioni usate, il *ḥalīfa*, o *naqīb*, o *nā'ib* (questi è l'intermediario della *baraka*, che resta in possesso del solo maestro della realizzazione); e lo *šayḥ al-qirā'a*, il “maestro della lettura (o della recitazione)”, la cui funzione si limita all'istruzione delle fonti della religione e resta quindi essoterica, benché si svolga all'interno dell'organizzazione iniziatica (sembra vi si possa dedurre una funzione simile a quella che abbiamo visto essere stata svolta dai *mwalimu* della Qādirīya congolese⁷⁶, e per ragioni forse analoghe).

La *ṭarīqa* divenne, soprattutto in Sudan, un'organizzazione di massa; i suoi capi svolgevano anche una funzione di *trait d'union* con le autorità politiche ottomane, funzione che continuò anche quando arrivarono gli inglesi e il Sudan divenne un condominio anglo-egiziano (1316/1899-1375/1956). La sua è stata una presenza continua nei due ultimi secoli di storia del Sudan, con il solo intermezzo del periodo della rivolta e della costituzione dello Stato mahdista (1298/1881-1315/1898): le *ṭuruq* non erano ben accette a questo nuovo governo, anche perché, probabilmente, costituivano un centro d'attrazione, quindi di potere alternativo. Da parte sua, la Mīrḡaniya si oppose fin dall'inizio al Mahdī, e, alla vittoria di questi,

i suoi capi dovettero esulare in Egitto. Restaurato il condominio anglo-egiziano sul paese, si affermò all'interno del Sudan una rivalità tra Maḥdīya e Ḥatmīya, portatrici di due visioni religiose e politiche contrastanti, che tuttavia non impedirono convergenze tattiche. Al profilarsi dell'indipendenza, Sayyid 'Alī al-Mīrḡanī (m. 1387/1968) era favorevole all'unione con l'Egitto; il paese divenne invece indipendente e la famiglia Mīrḡanī svolse un ruolo politico ed istituzionale attraverso il People's Democratic Party, co-protagonista insieme agli *Anṣār*, formazione politica mahdista, della vita politica sudanese nelle sue alterne vicende.

Nella Mīrḡanīya Ḥatmīya si possono riconoscere alcuni dei punti che abbiamo elencato più sopra come caratterizzanti il neosufismo: la struttura di massa e la partecipazione alla vita politica del Sudan, fino alla costituzione di movimenti e partiti politici nello scorso secolo sono tra questi. Ma né la personalità del fondatore, né quanto si conosce delle sue dottrine e del metodo inducono a ritenere che si possa parlare di abbandono della prospettiva esoterica tradizionale. Inoltre, il coinvolgimento nelle vicissitudini politiche del paese può trovare spiegazioni diverse dai principi cui si ispirerebbe il neosufismo, come abbiamo visto in più casi: le mutate condizioni esterne possono aver richiesto risposte diverse rispetto al passato.

Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī

Anch'egli di discendenza alide attraverso Idrīs, come già il suo maestro Aḥmad Ibn Idrīs, e anch'egli maghrebino, Muḥammad as-Sanūsī nacque nell'attuale Algeria, nel giorno in cui si festeggia il genetliaco del Profeta; anch'egli, come il condiscipolo Muḥammad 'Utmān al-Mīrḡanī, rimase orfano di entrambi i genitori. Il suo periodo formativo culminò a Fez, nella stessa città in cui aveva soggiornato il suo maestro; diversamente da lui, però, egli sembra aver approfondito durante questo periodo anche le scienze essoteriche; in particolare, è da questo ambiente che egli si sarebbe formato quelle opinioni a proposito delle scuole giuridiche che già abbiamo visto espresse da Aḥmad Ibn Idrīs.

Il periodo meccano di Muḥammad as-Sanūsī va dal 1241/1826 al 1255/1840: qui egli divenne probabilmente il principale discepolo di Aḥmad Ibn Idrīs, che, come abbiamo visto, lo nominò suo *ḥalīfa* quando lasciò la Mecca. Le relazioni tra maestro e discepolo non furono né interrotte né allentate: as-Sanūsī organizzava l'esistenza dei discepoli meccani in quasi costante contatto con il maestro nel 'Asir. Tre anni dopo la morte di questi, egli abbandonò la penisola araba,

per dirigersi a ovest; sulle ragioni di questa decisione si è molto speculato, ma sostanzialmente la sola che sia stata data dal diretto interessato è che si era trattato di un ordine del Profeta, che lo inviava a diffondere in altra zona il suo insegnamento; tra le ragioni che sono state avanzate c'è anche quella di una partecipazione diretta, da parte dello *ṣayḥ*, alla guerra santa di liberazione dai francesi guidata dall'emiro 'Abd al-Qādir, che tuttavia non andò oltre l'invio di rincalzi all'armata dell'emiro.

La Cirenaica fu la regione scelta come centro della nuova *ṭarīqa*, che si diffuse, oltre che nelle oasi dell'Egitto settentrionale, fino in Algeria a ovest e nel Fezzan a sud. Altra zona di diffusione fu quella della penisola araba, in particolare durante il secondo periodo in cui lo *ṣayḥ* vi risiedette, per circa otto anni, dal 1261/1846. Durante la sua vita non si parlava di Sanūsīya, ma di *ṭarīqa* Muḥammadīya, che potrebbe interpretarsi anche come allusione alla linea di *ḥirqa* del suo maestro: Muḥammad as-Sanūsī non soltanto mantenne stretti legami con alcuni discendenti di Ibn Idrīs, ma ne continuò il rituale esoterico. Il suo apporto originale riguardò l'organizzazione di una confraternita che si assumeva in certo modo anche la gestione del territorio: nelle oasi in cui venivano aperte nuove *zawāyā*⁷⁷, o insediamenti, la giurisdizione non riguardava i soli discepoli, ma si estendeva in certo modo anche alla popolazione dei dintorni. Era questa una costante anche del periodo precedente il trasferimento dello *ṣayḥ* dalle Città Sante: qui convenivano numerosi discepoli, molti dei quali, egli temeva, non erano tanto interessati al duro lavoro di politura delle loro anime individuali e al raggiungimento della Realtà divina, quanto all'acquisizione della *baraka* legata al maestro come benedizione, per dir così, generica. Per questa ragione egli aveva deciso di inasprire le pratiche di ascesi e le rinunce dei discepoli, al fine di saggiarne la determinazione attraverso le durezze sopportate e di scoraggiare, e quindi allontanare, coloro la cui volontà era carente, per forza o anche per prospettive; ma tanto dure erano le privazioni cui i discepoli erano sottoposti, che lo stesso Profeta apparve al maestro invitandolo a non caricare troppo i suoi *murīd*. Si tratta di un aneddoto che risponde perfettamente al concetto di "giusto mezzo" della tradizione islamica, di cui appunto il Profeta è esempio.

Di fatto, come accadde nel caso della *ṭā'ifa* sorella, la Mīrḡanīya sudanese, anche la Sanūsīya divenne una organizzazione di massa, nel senso che si fece carico anche della popolazione circostante i propri insediamenti, e coinvolta nelle sue attività economiche; gli insediamenti della confraternita si trovavano lungo le vie carovaniere, il che ne accresceva l'influenza. È da notare come la *zāwiya*, che godeva di

una certa autonomia interna, fosse affidata per le sue mansioni esteriori a una persona diversa dallo *šayḥ*, il *wakīl*, il cui potere decisionale, nel suo dominio, non era sottoposto a quello del maestro spirituale, competente nel proprio foro. Anche l'attività politica, di guida nella guerra contro l'occupazione italiana, sembra sia stata condotta attraverso una ripartizione di compiti. In tal modo si è salvaguardata la ragion d'essere fondamentale della Via, almeno fino al coinvolgimento politico che ha progressivamente portato alla nascita del regno senussita di Libia, che esula dal nostro argomento.

La Tijānīya

Questa *ṭarīqa* non fa parte del gruppo derivante dalla Idrīsīya. Pur essendo, per certe sue caratteristiche, considerata un'espressione del neosufismo, e presentando aspetti simili ad alcuni di quelli riscontrati nelle tre precedenti *ṭuruq*, la sua nascita e la sua affermazione ne restano piuttosto lontane e peculiari.

Il suo fondatore, Aḥmad at-Tijānī, era nato in un villaggio dell'Algeria, nelle vicinanze di Tlemcen, da una famiglia discendente dal Profeta attraverso l'imām Ḥasan. Perse ambedue i genitori intorno ai sedici anni d'età. L'agiografia ci racconta che a sette anni aveva appreso il Corano a memoria: abbiamo già segnalato essere questa una caratteristica rilevata spesso nelle biografie dei grandi maestri dell'Islām, essoterico come esoterico, quale indicazione di una vita dedicata alla religione fin dai suoi inizi; ma occorre anche considerare la valenza del numero sette, primo numero completo, che ricorre assai spesso nella tradizione islamica e che qui viene caricato di valenze simboliche; nei due settenni seguenti, prosegue la tradizione agiografica, Aḥmad at-Tijānī completò la sua istruzione religiosa essoterica, nella città di Fez, come già due dei fondatori di *ṭarīqa* di questo periodo di cui abbiamo parlato.

Conclusa la sua preparazione essoterica, acquisita cioè la conoscenza della *šarī'a* donde si diparte la *ṭarīqa*, at-Tijānī si rivolse al Sufismo, venendo ricollegato alla Qādirīya, alla Nāṣirīya, alla Ṭayyibīya e alla Ḥalwatīya, delle quali divenne *šayḥ*. Anche a lui fu riservato il privilegio della visione in stato di veglia del Profeta, che gli trasmise i riti della nuova *ṭarīqa*, la Tijānīya: secondo la tradizione agiografica, il fatto avvenne nel 1190/1778, quando egli aveva quarant'anni, l'età tradizionalmente attribuita al Profeta all'inizio della sua missione; anche questo un dato che corrobora l'immagine dell'eccezionale elevazione del rango spirituale del santo, e infatti Aḥmad at-Tijānī rivendicò a sé la dignità di Sigillo della Santità, che già aveva rivendi-

cato prima di lui, tra gli altri, Ibn 'Arabī più di mezzo millennio prima.

La Tijānīya rientra per molti aspetti nella definizione di neosufismo; gli elementi che lo giustificerebbero sono sostanzialmente analoghi a quelli già invocati a proposito delle altre *ṭuruq* descritte in questo paragrafo: come già i fondatori dell'Aḥmadīya, della Mīrḡānīya e della Sanūsīya, anche Aḥmad at-Tijānī riceve in stato di veglia la visione del Profeta e in base alle istruzioni così ricevute fonda la Tijānīya; un altro elemento considerato caratterizzante è, come abbiamo visto, l'esclusivismo della confraternita, che non ammette più collegamenti multipli. Di fatto, all'aspirante discepolo tijānī è richiesto l'impegno sui punti seguenti:

- una volta entrato nella *ṭarīqa*, egli non dovrà più uscirne: attraverso il rito d'ingresso, contrae un impegno con Dio;
- una volta entrato nella Tijānīya, non dovrà aderire a nessun'altra *ṭarīqa*: Uno è Iddio, uno è il Profeta, uno è il *muršid*;
- deve rispetto a ogni santo di Dio, ma è tenuto a rendere omaggio soltanto ad un santo tijānī;
- deve compiere le cinque preghiere quotidiane prescritte dalla *šarī'a* possibilmente insieme ai condiscipoli;
- deve onorare i genitori;
- deve eseguire i riti prescritti dalla *ṭarīqa*.

Se si eccettuano i primi tre punti, si tratta di regole che corrispondono, in generale, al comportamento richiesto al *murīd* di praticamente ogni confraternita. Per quanto riguarda i primi punti, la ragione va ricercata, ci sembra, nella funzione che Aḥmad at-Tijānī ha rivendicato, quella cioè di essere il Sigillo della Santità; tale caratteristica va vista in analogia con quella del Profeta dell'Islām, Sigillo della Profezia: la religione da lui portata all'umanità non può che essere la più perfetta e quindi l'ultima della storia, e analogamente la via del Sigillo della Santità sarà l'ultima e la più perfetta. Se si considera poi la presenza nel rituale quotidiano di questa *ṭarīqa* di una preghiera sul Profeta, quale indicazione di quella particolarità del neosufismo di sostituire il Profeta alla Realtà divina come aspirazione del *mutaṣāwwif* tijānī, occorre aggiungere che questa formula segue quelle della richiesta di perdono a Dio e l'affermazione dell'unicità di Dio: tutte e tre compaiono anche nel rituale della Šādīlīya, ad esempio, e fin dall'inizio della sua costituzione, quindi in tempi ben lontani da qualsiasi suggestione di neosufismo.

La Tijānīya si diffuse in tutto il Nordafrica occidentale, diventando nel corso del XIX secolo la più importante per numero di discepo-

li. Di lì si estese con una certa rapidità nell'Africa subsahariana, attraverso l'azione di *muqaddam* locali, inizialmente discepoli venuti da quelle regioni e poi tornativi con l'incarico di *ḥalīfa* o *muqaddam*. Tra questi celebre fu al-Ḥājj 'Umar al-Futī (m. 1279/1864), all'origine di un processo di diffusione della via di Aḥmad at-Tijānī nell'area che va dal Senegal fino al Sudan occidentale; questa diffusione andò di pari passo, intorno alla metà del secolo XIX, con l'affermazione di un impero da lui costruito prima sconfiggendo e annettendosi il regno Bambara, poi espandendosi in direzione ovest, verso il Senegal. Lo scontro con i francesi ne determinò la fine.

L'occasione del pellegrinaggio alla Mecca sembra avere contribuito molto alla diffusione della *ṭarīqa* anche al di fuori dell'area africana, che tuttavia resta la più importante zona d'espansione ancor oggi, in particolare a sud del Sahara. Uno degli aspetti di questa diffusione è la sostanziale indipendenza dei vari raggruppamenti che si riconoscono in uno stesso maestro: restano comuni riti e regole generali, ma lo *ṣayḥ* delle varie branche appare autocefalo.

Se si comparano le caratteristiche della Tijānīya che abbiamo descritto con i punti caratterizzanti il cosiddetto neosufismo, troviamo che ne compaiono alcuni, e ne mancano altri; manca in particolare l'elemento che da solo discrimina tra un Sufismo tradizionale e un neosufismo che ne deve costituire la negazione: l'abbandono della prospettiva esoterica.

La dottrina

Lo scopo del Sufismo

Scopo del Sufismo è la realizzazione spirituale, cioè la conoscenza della Realtà divina: conoscenza diretta e certa, non teorica, ma “sperimentata”.

Una conoscenza che supera e non può essere attinta dall'orizzonte abituale delle percezioni umane, intessute delle sensazioni che gli organi di senso ricevono dall'ambiente circostante e poi le facoltà interne elaborano e sistematizzano fino a rendere possibili, attraverso la ragione, leggi generali che consentono una conoscenza razionale, cioè logica e discorsiva, quindi limitata alla sua natura contingente, mentre la Realtà di cui la Rivelazione annuncia l'esistenza si trova al di là di queste facoltà di percezione. La conoscenza umana resta quindi rigorosamente quantitativa, conseguentemente limitata al quantificabile. È questo il senso dell'affermazione di al-Gazālī¹, secondo cui l'ambito di percezione del significato dei nomi di Dio non varia qualitativamente tra il ragazzo che principia questi studi e il dotto che ne ha svolto lo studio per decenni; la differenza di libri letti tra i due estremi di questa categoria è certamente grande, ma solo dal punto di vista delle nozioni ricevute; ambedue non si sono però mossi dal piano dal quale erano partiti, perché i loro mezzi a disposizione non sono in grado di conoscere di conoscenza certa ciò che è al di là del contingente; la ragione opera nell'ambito della dualità, che è contrapposizione tra soggetto ed oggetto: in fondo, negazione dell'Unità, che è la dimensione di Dio.

Al-Gazālī afferma che per superare questa barriera altrimenti invalicabile occorre un intervento “esterno”, che faccia fare all'uomo quel salto qualitativo che solo darà nuova dimensione alla sua conoscenza: tale intervento è appunto quello che produce il Sufismo, grazie al quale l'uomo è avvicinato al suo Signore per mezzo dei Suoi nomi, e ne ha parte nelle modalità che seguono:

1. La conoscenza di questi significati attraverso lo svelamento e la contemplazione, finché siano loro [a coloro che cercano] manifeste le loro [=dei nomi] realtà attraverso la prova che non ammette errore, ed appare loro chiaro che Iddio Potente e Glorioso ne è qualificato, con la stessa evidenza e chiarezza che dà luogo alla certezza che l'uomo ha delle proprie qualifiche interne, che egli raggiunge attraverso l'osservazione del proprio foro interno, non attraverso una percezione sensibile esteriore. E quale comune misura vi è tra questo ed un credo ricevuto dai genitori o dai maestri, per imitazione, anche perseverando, e sia pure unito a prove argomentative di carattere teologico?!

2. Il fatto che essi considerino gli attributi della maestà [divina] apparsi loro così grandi che, a partire da tale considerazione, ne sia suscitato il loro desiderio ardente di esserne qualificati, per quanto sia possibile, per essere vicini alla Realtà attraverso di essi, per vicinanza di qualità e non di luogo, ed acquisiscano, per il fatto di esserne qualificati, somiglianza con gli Angeli approssimati a Dio Potente e Glorioso. Non è immaginabile che il cuore si riempia della importanza o della illuminazione attribuita ad una qualità senza che ne segua il desiderio ardente di questa qualità, e quindi la passione per quella perfezione e maestà e la brama di essere adorno di quella qualità, completamente se ciò fosse possibile per chi la considera così immensa; e se non è possibile averla per intero, sorge senz'alcun dubbio il desiderio ardente di conseguirla per quanto è possibile.

[...]

3. L'impegno per acquisire il possibile di questi attributi, assumerne le caratteristiche e adornarsi delle loro buone qualità: così il servo diventa correlato alla Signoria divina, cioè prossimo al Signore, l'Altissimo, e diventa compagno del rango più elevato degli Angeli, quelli che si trovano sul tappeto della Prossimità ².

Questa acquisizione, di cui sono indicati qui tre momenti, che corrispondono a tre gradi diversi e successivi, può essere considerata emblematica del Sufismo; i nomi divini sono infatti l'oggetto possibile della conoscenza, l'essenza divina nella sua semplice integralità non essendo attingibile dall'essere umano: la Realtà divina si manifesta attraverso i Suoi attributi, che si riflettono nella creazione. Ogni creatura è quindi partecipe di qualche attributo divino, colla sola eccezione dell'uomo, che potenzialmente è partecipe di tutti gli attributi, a lui essendo stata conferita da Dio, nella persona di Adamo, la funzione di Suo vicario: per esserlo, egli deve possedere, sia pure in forma riflessa, tutti gli attributi. Non ogni uomo venuto in vita si trova in questa condizione, che pur corrisponde alla sua natura profonda; ma la coscienza di questa sua realtà gli è preclusa fintantoché egli si disperde nella molteplicità delle apparenze del mondo che percepisce, dalla quale non è in grado di liberarsi da solo. Lo scopo del Sufismo è appunto questo, di fornire all'uomo comune la possibilità di attualizzare questa sua potenzialità,

che in realtà non ha mai davvero perduto, ma che è come avesse perduto finché non ne acquista la coscienza: in quest'ordine di idee, conoscere è realizzare, nel duplice senso dell'espressione, di "comprendere" e "rendere reale". Il livello di coscienza di questa potenzialità, come abbiamo visto all'inizio, è diverso da individuo a individuo, a seconda della natura di ciascuno. Come il passo citato suggerisce, vi sono coloro che desiderano conoscere queste realtà, e questo desiderio fa da catalizzatore di energie spirituali che si concretizzano poi nel contatto con un maestro, e il conseguente avvio lungo la Via, attraverso la progressiva politura della propria individualità, rappresentata dall'anima imperiosa, fino al conseguimento dello stato umano primordiale rappresentato da Adamo, l'uomo antico (*al-insān al-qadīm*), colui che si colloca al centro del cerchio che abbiamo già descritto ³ come immagine simbolica del mondo, e quindi al conseguimento dello stato più elevato della Prossimità, che è quello dell'uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*), la cui più pura rappresentazione, nell'Islām, è data dalla figura del Profeta Muḥammad, che abbiamo già visto essere oggetto di imitazione secondo il Corano ⁴.

Il Sufismo prende il suo punto d'appoggio nella pratica tradizionale esteriore, quella dell'ambito della *ṣarī'a*, che svolge la funzione iniziale indispensabile di mantenimento dell'individuo nel solco tracciato dalla Rivelazione e che svolge il lavoro iniziale di politura delle tendenze inferiori della *nafs*, l'anima individuale, quella imperiosa il cui ambito di riferimento è quello del contingente sensibile, la cui caratteristica è quella di distogliere da ciò che lo trascende, relegando tutto l'orizzonte umano a quello della individualità, dominio della molteplicità transeunte, riducendo lo spazio alla personalità, dominio della natura profonda, e quindi dell'unità.

Poiché la progressione lungo la Via trova il suo punto di partenza nella condizione di quello che viene talvolta chiamato l'uomo comune, cioè l'individuo nel senso che diamo abitualmente a questa parola, occorre seguire questa progressione partendo da lì, anzi da ciò che a questa condizione presiede, secondo le dottrine del Sufismo: in breve, che cosa è l'uomo, quale sia la realtà nella quale vive e quale sia la sua relazione con l'altra Realtà, quella divina.

Individualità e personalità

Utilizziamo questi termini perché frequentemente usati a proposito della relazione tra il mondo della contingenza e la Realtà. *Grosso modo*, potremmo dire che, nelle concezioni del Sufismo, l'individuali-

tà corrisponde all'ambito del creato, quindi contingente, in tutti i suoi livelli, generali e particolari; la personalità invece va riferita all'ambito che trascende queste limitazioni, e nell'uomo, che ci interessa qui come protagonista della via di realizzazione, costituisce il legame con la Realtà.

Dato fondamentale di questa dottrina è che il mondo ⁵ non ha la sua ragion d'essere in se stesso, perché non è né autoprodotta né, quindi, eterno: è creazione di Dio e sussiste grazie a Lui. Di conseguenza, quella dell'uomo è un'esistenza relativa, tant'è che tutte le sue componenti sono soggette al cambiamento, a partire dalla nascita fino alla naturale conclusione della morte.

La Realtà vera, quindi, è Dio, e non il mondo: non è un caso che nel Sufismo il nome con cui Iddio viene più frequentemente indicato è "il Vero", "la Realtà", *al-Haqq*. Si può affermare che questa denominazione di Dio abbia una funzione di contrapposizione, a scopo didattico: Egli è la sola Realtà, mentre il mondo è, in senso stretto, *'adam*, inesistenza. Infatti, l'idea di Dio che più o meno tutti condividiamo, e che trova puntuale corrispondenza nel concetto dell'unità divina, è quella dell'Essere infinito; di Dio si dice infatti che è assoluto, libero (s'intende, da qualsiasi tipo di limite): la sola Realtà, dato che qualunque altra realtà Gli si possa accostare costituirebbe una limitazione, una riduzione della Sua infinità, che cesserebbe di essere tale. È questo il senso del *tawhīd* inteso come Unità divina. Per questo al-Gazālī ha combattuto la filosofia araba, derivata dalla greca, che non dà spazio alla creazione *ex nihilo* del mondo, finendo col l'ammettere l'eternità di quest'ultimo: in tal modo esisterebbe un qualcosa di coeterno a Dio ed esterno a Lui, che allora subirebbe una limitazione alla Sua infinità.

Per la dottrina del *tawhīd* nulla esiste al di fuori di Dio: quindi Egli è il solo che si possa dire esistente. Quanto al mondo, puro nulla di fronte alla Realtà divina, gode tuttavia di una forma di esistenza: essa è stata spesso paragonata a quella delle immagini riflesse in uno specchio, che non hanno alcuna realtà se poste a confronto con colui che vi si specchia, ma, all'interno dello specchio, godono purtuttavia di un'esistenza illusoria, che però, per le loro possibilità di percezione, è la sola esistenza vera, o quantomeno tangibile. Altra immagine, che riproduce lo stesso concetto, è quella del teatro delle ombre (*ḥayāl az-zill* nel mondo arabo, *kara göz* in quello turco), analogo per quel che ci interessa qui a quello delle marionette: lo spettatore vi vede svolgersi delle storie i cui protagonisti sono ben reali rispetto a esse, ma appaiono nel contempo anche nella loro qualità di ombre

proiettate sul muro, mero riflesso privo di realtà propria di chi vi si riflette, o di chi maneggia i fili.

Si parla di immagine riflessa nello specchio a ragion veduta. Limitandoci all'uomo e alle sue possibilità di realizzazione, potremmo dire che questa consiste nel prendere coscienza del fatto di essere immagine, cioè parte di un qualche cosa che alla sua capacità di percezione di partenza gli appare esterno e di cui in realtà si ritrova all'interno, unica sua ragione di esistenza: prima di questa realizzazione, nel duplice senso che abbiamo indicato più sopra, l'uomo resta nella dualità, quindi nello stato dell'individualità; il Sufismo gli fornirà i mezzi per uscirne, e raggiungere l'unità, il che significa passare dallo stato di individuo a quello di persona.

Nella concezione del Sufismo, l'uomo e Dio sono separati da veli, che allo stesso tempo velano e rivelano la riflessione dell'immagine; ecco come li definisce Qāsim b. Ṣalāḥ ad-dīn al-Ḥānī (m. 1109/1697-98), nel capitolo dedicato appunto ai veli che s'interpongono tra servo e Signore:

Sappi che lo Spirito supremo, cioè lo spirito umano, che procede dall'ordine del mio Signore, è un segreto tremendo, ed una realtà sottile riferita al Signore, la cui essenzialità non conosce altri che Iddio Altissimo. È Lui a possedere nomi e luoghi di manifestazione nel macrocosmo e nel microcosmo, cioè nel mondo dell'uomo.

I Suoi nomi e luoghi di manifestazione nel macrocosmo sono: la prima Intelligenza, il Cālam supremo, la Tavola ben custodita, la realtà muḥammadiana, lo spirito muḥammadiano, la luce e l'anima universale, a proposito della quale Iddio Benedetto ed Altissimo ha detto:

«Gente, temete il vostro Signore che vi ha creato da un unico essere individuale, e a partire da questo ne ha creato la consorte, ed ha disseminato molti uomini e donne a partire da loro due; e temete Iddio, nel nome del quale chiedete l'uno all'altro, ed i legami di sangue, giacché Iddio vi sta ad osservare» [Cor. 4.1].

I Suoi nomi e luoghi di manifestazione nel microcosmo, e cioè l'uomo più interiore e l'uomo interiore, il segreto del segreto, il segreto e lo spirito, il cuore e l'anima razionale, e lo stato umano sottile.

E cioè: per spirito supremo intendo la prima cosa esistente che Iddio Altissimo abbia creato ed esistenziato, e questo è il vicario maggiore, ed il segreto supremo, la prima delle Sue discese dalla stazione occulta più occulta; e dopo di questi, il cuore. E comprendi.

Sappi che il cuore è esso stesso lo spirito supremo ed il vicario maggiore, quello che è disceso a questo grado, ed è quello che gestisce il corpo umano che gli è correlato della correlazione che lega l'amante all'amato; e ciò attraverso l'intermediazione dello spirito vitale, espressione colla quale intendo l'anima concupiscente menzionata nell'introduzione: infatti lo spirito menzio-

nato si trova nel limite dello stato sottile, ed il corpo in quello dello stato grossolano.

Lo spirito vitale si trova tra lo stato sottile e quello grossolano, e perciò conviene che sia in posizione intermedia tra lo spirito supremo dopo la sua discesa ed il corpo; e per l'intreccio dello spirito coll'anima concupiscente viene chiamato cuore, ed ha due facce: una rivolta al mondo della percezione sensibile e l'altra al mondo della santità e dell'invisibile. L'anima concupiscente diventa, rispetto al suo stato grossolano, come cosa grossolana percettibile ai sensi, alla quale sia attaccato un singolo pezzo di vetro, in modo che ne veda l'immagine sull'altro lato.

Perciò il cuore è la cosa più nobile e più grande, ed il luogo delle manifestazioni, il deposito dei segreti di Dio Altissimo, ed il luogo dell'incisione delle realtà riferite al Vero e riferite alla creazione, che Iddio Altissimo ha descritto colla Sua Parola:

«In questo c'è un monito per chi ha un cuore o presta attenzione ed è testimone» [Cor. 50.37].

Il senso di cuore nel versetto non è il pezzo di carne che si trova all'interno dell'uomo, giacché tutti gli animali lo hanno ⁶.

Il passo stabilisce una serie di corrispondenze tra macro e microcosmo, che si riproduce poi anche all'interno del composto umano, poiché tutto il creato è legato da un rapporto di continuità tra i diversi livelli di esistenza. E sono queste corrispondenze a garantire la possibilità della realizzazione spirituale: se non esistessero queste, non esisterebbe quella.

Il primo elemento, indicato fin dalle prime righe, è dato dall'indicazione della presenza onnipervasiva, nel macrocosmo-creato come nel microcosmo-uomo, dei Nomi di Dio e dei luoghi in cui essi si manifestano.

Occorre aggiungere a questo proposito che questa serie di corrispondenze non è sempre riportata in questi stessi termini presso tutti gli autori; come abbiamo già avuto modo di accennare agli inizi di questo libro, il Sufismo è innanzitutto conoscenza diretta, quindi esperienza delle realtà di cui viene offerta la descrizione, secondo le modalità particolari dell'esperienza, cioè della realizzazione, di chi le descrive. In primo luogo, queste descrizioni corrisponderanno ai diversi livelli di realizzazione conseguiti, e anche alla natura di chi li consegue. Abbiamo infatti affermato sovente che ogni aspirante percorre una via che gli è propria, perché corrisponde alla sua natura; pur essendo la dottrina unica, come sottolineano i suoi esponenti, e come afferma esplicitamente il *ḥadīṭ qudsī* che abbiamo citato a p. 38, le modalità di percezione sono molteplici: è da tutti i punti sulla circonferenza che vi attingono i percorritori della *ṭarīqa*. Lo

stesso vale per l'enunciazione e la numerazione degli stadi del percorso spirituale. È soltanto al momento del capovolgimento di prospettiva, quando cioè il *ṣūfī* si è posto al centro del cerchio, e ha raggiunto lo stato del suo primo progenitore, che egli s'accorge dell'Unità di cui è diventato il riflesso sul mondo: egli infatti è diventato la persona su cui si regge il mondo. Avendo superato le condizioni individuali, egli è vicario di Dio in terra, come Adamo, nel quale sostanzialmente si identifica.

Maestro e discepolo

NECESSITÀ DELL'APPRENDIMENTO DA UN MAESTRO

Limitato dalla propria individualità, il *murīd*, l'aspirante alla realizzazione spirituale, non può intraprendere da solo la via che vi conduce, la *ṭarīqa*: il suo modo di conoscere passa obbligatoriamente attraverso le percezioni sensibili, veicolo indispensabile anche per l'elaborazione razionale; anche per il raggiungimento di conoscenze di ordine più elevato, le possibilità di acquisizione gli debbono essere trasmesse da un soggetto esterno a lui, con il quale comunicare attraverso le modalità normali di ogni comunicazione, in altri termini un maestro in carne e ossa. Questa è ovviamente la condizione di partenza normale.

Abbiamo già visto come il maestro costituisca, preliminarmente a ogni istruzione, il punto di partenza indispensabile per la trasmissione dell'influenza spirituale senza la quale non avviene l'attivazione delle possibilità latenti nell'essere umano⁷.

L'altra funzione, altrettanto indispensabile, del maestro è quella di guida e istruttore, il *muršid* appunto. Maestro in carne e ossa nei casi abituali di discepoli normali, maestro che interviene comunque attraverso le modalità di comunicazione sensibile nei casi eccezionali, nei quali le percezioni sono fin dall'inizio meno limitate che in quelli normali.

L'intervento di un maestro è una costante in tutta la storia dell'umanità, a partire dalla creazione. Il Corano⁸ ci racconta come, appena creato, Adamo ricevette direttamente da Dio la conoscenza, attraverso la rivelazione dei nomi di tutte le creature; quindi, come spiega 'Abd al-Qādir al-Jīlānī:

Quando Iddio Altissimo lo creò [Adamo], gli insegnò tutti i nomi, e diede inizio alla cosa, e lo mise in condizione simile a quella del discepolo con il maestro, e gli disse: «Adamo, questo è un cavallo, questo è un mulo, e questo è un asino», finché gli ebbe insegnato “scodella” e “scodelletta”. Quindi,

quando ne ebbe concluso l'istruzione e la preparazione, lo fece maestro, insegnante, *ṣayḥ* e sapiente, e lo rivestì d'ogni specie d'abiti ed ornamenti, e l'incoronò, e lo fece sedere su un seggio nel Giardino; quindi gli fece schierare gli Angeli intorno, e disse: «Adamo, informali sui loro nomi» [Cor. 2.33], dopo che ti sia apparsa evidente la loro inadeguatezza e mancanza di conoscenza, ed essi ebbero detto: «Che Tu sia esaltato! Non abbiamo altra conoscenza che di quello che ci hai insegnato» [Cor. 2.33]; e gli Angeli divennero discepoli di Adamo, e Adamo il loro maestro; e li informò dei nomi di tutte le cose, secondo quel che ne testimonia il Corano; e si rese manifesta la sua superiorità su di loro, ed egli divenne di maggior merito e più nobile presso Iddio e presso di loro, e divenne colui che essi seguivano, ed essi i seguaci ed imitatori – che le benedizioni di Dio siano su di loro. E quando successe quel che successe, il mangiar dall'albero e l'uscita dal Giardino, ed il passaggio ad un'altra condizione e ad una diversa dimora, non gli fu concessa la sua conoscenza [...].

E quando raggiunse la sua nuova dimora e percorse la terra, ne ebbe timore, e vi vide quello che non vi aveva mai visto prima; e gli piombarono addosso fame e sete e caldo ed angoscia per tutto quello che non aveva mai incontrato prima. Aveva bisogno di un maestro, che fosse guida, insegnante, istruttore, precettore, avvertitore. E Iddio Altissimo mandò Gabriele a metterlo in condizione di affrontare la situazione; e gli fece conoscere quelle cose che gli erano oscure nella conduzione della nuova dimora. E gli diede il frumento, e gli comandò di spargerlo per la semina; poi gli comandò di metterlo, quindi di spularlo e macinarlo, e gliene provvide i mezzi; quindi gli comandò di fare il pane, ed egli lo fece; poi di mangiare, ed egli mangiò; e poi, quando il cibo cercò di uscire dallo stomaco, si trovò pieno e non sapeva che fare: aveva ancora bisogno di un maestro. E gli insegnò come andar di corpo, e come purificarsi, e come adorare Iddio Altissimo nella dimora; e gli insegnò come conseguire il biancore del corpo che già era trasmutato dal suo colore e dalla sua lucentezza nella nerezza e tenebrosità, e gli ordinò di digiunare nei giorni chiari del mese, 13, 14 e 15, ed il suo colore ritornò alla luminosità. E gli insegnò altre scienze ed altre regole; e Adamo divenne discepolo di Gabriele, e questi fu suo insegnante e maestro, dopo che Adamo era stato maestro a lui ed agli Angeli tutti [...].

E Šīṭ figlio di Adamo apprese da suo padre Adamo, e poi i suoi figli da lui, ed allo stesso modo il profeta Noè insegnò ai suoi figli; Abramo – su di lui la pace – insegnò ai suoi figli [...] ed ugualmente Mosè e Aronne insegnarono ai loro figli ed agli Israeliti, e Gesù insegnò ai suoi discepoli. Quindi Gabriele insegnò al nostro Profeta [...].

Quindi i Compagni appresero da lui; quindi i Seguaci da loro, ed i Seguaci dei Seguaci da questi ultimi, secolo dopo secolo, da un'epoca all'altra; e non c'è mai stato profeta che non avesse un compagno che si facesse condurre attraverso la sua guida, e ne seguisse la traccia e ne seguisse ed imitasse il modo di agire, e quindi gli succedesse e ne prendesse il posto, come Mūsā b. 'Imrān ed il suo servo e figlio di sua sorella Yūsā' b. Nūn – la pace sia su di loro –; e i discepoli con Gesù, e Abū Bakr e 'Umar con il Profeta, e

ugualmente 'Utmān e 'Alī e gli altri Compagni. E non sono da meno i santi, i veritieri, gli *abdāl*, ugualmente tra la condizione di maestro e di discepolo, come Ḥasan al-Baṣrī ed il suo discepolo 'Utba al-Ġulām, e Sarī as-Saqāṭī ed il suo servo e figlio di sua sorella Abū 'l-Qāsim al-Junayd ed altri di cui sarebbe lunga l'esposizione⁹.

Il passo citato contiene molti elementi di interesse. In primo luogo, ed è quello che ci interessa qui, è ribadita la convinzione dell'impossibilità dell'autoapprendimento: il percorso che va dall'acquisizione delle modalità di soddisfacimento delle esigenze del corpo passa attraverso l'apprendimento di quelle dell'assolvimento dell'impegno contratto con Dio – le pratiche religiose trasmesse attraverso l'insegnamento dei Profeti insieme alle rivelazioni –, e culmina colla conoscenza della vera condizione umana e della sua corrispondenza con il macrocosmo; è in sostanza un unico percorso, un *continuum*, indipendentemente dal fatto che non tutti vi procedano fino in fondo. È questo che indica 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, quando descrive il rapporto maestro-discepolo nello stesso modo pur nella diversità dei tre domini in cui esso si esplica.

Perciò, senza il maestro, il discepolo non diverrà mai tale. Anzi, un diffusissimo adagio assicura che chi non ha un maestro trova in Satana il suo maestro.

LE FUNZIONI DEL MAESTRO

Il maestro è indispensabile prima di tutto perché, come abbiamo già visto in più occasioni, rappresenta, anzi è, la chiave che apre la porta della *ṭarīqa*. A tal fine, il maestro deve essere in grado di riconoscere nell'aspirante il possesso delle qualifiche che gli permetteranno di percorrerla, almeno fino a un certo punto. La tradizione fa spesso allusione a un periodo di saggiatura dell'aspirante, che frequenta la *ṭā'ifa* o vi convive, sovente con mansioni di servizio, in particolare dove è organizzata una vita cenobitica.

Il maestro ha inoltre a sua disposizione delle scienze tradizionali: tra queste la fisiognomica (*'ilm al-frāsa*), che si basa sul principio secondo cui le forme corporee di un individuo ne denunciano alcuni caratteri psicologici e disposizioni spirituali; di questa ebbe a dire il Profeta:

Temete la fisiognomica del credente, perché egli vede con la luce di Dio Altissimo¹⁰.

Qui per “credente” si intende colui che ha raggiunto quel livello di fede interiore che è proprio dell’amico di Dio; di queste persone l’agiografia sottolinea spesso le capacità di penetrazione psicologica dello stato degli individui ai quali rivolgono la loro attenzione: si tratta quindi di una capacità inerente al loro grado di realizzazione spirituale e allo stesso tempo di una scienza con le sue regole e metodi di applicazione. Altro mezzo utilizzato al fine di riconoscere l’esistenza o meno di qualifiche spirituali da parte del postulante è quello della scienza dell’interpretazione dei sogni, il *‘ilm at-ta’bīr*, per lo più accompagnata alla pratica detta di *istihāra*, paragonabile entro certi limiti a quella greco-romana dell’*incubatio*: l’aspirante compie l’abluzione rituale per purificarsi, quindi recita una preghiera, accompagnata da un’invocazione *ad hoc* al momento di coricarsi; le cose da lui sognate costituiranno altrettante indicazioni delle sue caratteristiche e inclinazioni individuali, dalle quali lo *šayḥ* trarrà le sue deduzioni.

Lo *šayḥ* possiede anche altri mezzi di investigazione, fornitigli dalle scienze tradizionali, che si basano sempre sull’analogia fra i vari livelli di manifestazione, di cui abbiamo dato qualche indicazione più sopra. Tutti questi, utili all’identificazione delle possibilità effettive dell’aspirante, lo saranno anche in seguito, quali indicatori del progresso spirituale del *murīd*.

L’altra funzione del maestro è quella già indicata di *muršīd*, cioè di guida nei passi iniziali del *murīd* nella Via. Il maestro, si sottolinea da parte dei trattatisti del Sufismo, deve avere raggiunto un certo grado di realizzazione spirituale, in difetto del quale egli non avrebbe granché da insegnare: la via del Sufismo è infatti, come abbiamo più volte ribadito, una pratica, la pratica della politura del cuore, cioè della superficie dello specchio che abbiamo usato come immagine simbolica del mondo e della sua realtà relativa rispetto alla realtà assoluta del Vero. Il *muršīd* deve conoscere molto bene il suo discepolo, per dirigerlo nel suo periodo iniziale, che riproduce in certo modo una discesa agli inferi, nel senso che consiste nell’analisi e nel lavoro sulle sue qualità inferiori individuali per costringerle entro i limiti che ne impediscano l’espansione, la quale porterebbe al soffocamento delle possibilità di coscienza superiori. È un compito complesso, nel quale il maestro fa appello alla propria conoscenza e anche alla propria esperienza.

Muḥyī ‘d-dīn Ibn ‘Arabī afferma che i maestri sono i rappresentanti della Realtà divina nel mondo, allo stesso modo dei Profeti, ma con la differenza che essi non hanno una funzione legislativa, che invece caratterizza la missione di questi ultimi. Questa è la definizione che ne dà il massimo maestro:

In particolare, essi sono del novero dei conoscitori di Dio, e sono l'equivalente del medico in quanto conoscitore della scienza della natura, il quale però non la conosce se non nella misura in cui questa dirige il corpo dell'uomo in modo specifico, mentre colui che conosce la scienza della natura la conosce in modo assoluto, anche se non è un medico; e può anche darsi che il maestro riunisca le due competenze. Tuttavia, la parte della conoscenza di Dio propria al magistero sta nel conoscere le modalità e le origini delle azioni degli uomini, ed i pensieri, quelli biasimevoli come quelli lodevoli, ed il modo in cui vi penetra l'ambiguità dell'apparizione del pensiero biasimevole nella forma di quello lodevole.

Egli conosce i respiri e lo sguardo, e ne conosce le caratteristiche, e sa come essi comprendano insieme del buono che è gradito a Dio e del cattivo che Lo contraria. E conosce i difetti ed i rimedi; e conosce i tempi, l'età, i luoghi, gli alimenti, quello che va bene per il temperamento umano e quello che invece lo guasta; la differenza tra l'intuizione reale e quella illusoria; conosce la manifestazione divina; sa istruire, e riconoscere il passaggio del discepolo dall'infanzia alla giovinezza alla maturità. Egli sa quando smettere di esercitare il controllo sulla natura del discepolo ed esercitarlo invece sul suo intelletto, e quando il discepolo debba dar credito ai suoi pensieri; egli sa quali siano le determinazioni dell'anima individuale e quali quelle di Satana, e cosa si trovi sotto il potere di Satana. Egli conosce i veli che preservano l'uomo dalla penetrazione dei demoni nel cuore; e sa quello che l'anima individuale del discepolo tiene nascosto senza che nemmeno lo stesso discepolo ne sia a conoscenza, e distingue per il discepolo, quando avviene per lui l'illuminazione nella sua interiorità, tra l'illuminazione spirituale e quella divina; conosce il profumo di quelli, tra coloro che seguono la Via, che ne sono adatti e di quelli che non lo sono; conosce gli ornamenti di cui è adorna l'anima dei discepoli che sono le spose del Vero ¹¹.

La trasformazione dei discepoli in "spose" del Vero è una delle immagini simboliche della relazione uomo-Dio, nella quale il Maggiore viene figurato come il marito e, appunto, il minore come la sua sposa. Altra immagine frequentemente usata, soprattutto nella poesia di ispirazione sufi, è quella dell'Amante e dell'Amato: in questo caso Iddio è l'Amato, in quanto oggetto del desiderio del *murid*, appunto colui che vuole raggiungere l'unione. Una terza immagine, anch'essa abbastanza frequente nella poesia araba, che si innesta in una tradizione di immagini collaudata anche nell'ispirazione profana fin dall'inizio della produzione poetica in questa lingua, è quella dell'innamorato di una donna assai simile alla Dama della poesia amorosa del nostro Medioevo: una donna di cui non vengono mai descritte le fattezze, sempre irraggiungibile e dalla quale l'amante mendica uno sguardo, magari anche un rifiuto, pur sempre meglio dell'assoluta indifferenza. Appare evidente che si ha a che fare in questi casi con la descrizione

di un processo non ancora concluso, nel quale viene sottolineata la distanza della condizione umana rispetto alla Realtà divina, rappresentata qui come inarrivato oggetto del desiderio.

Tornando al maestro spirituale, la descrizione delle sue caratteristiche nel passo riportato dallo *Ṣayḥ al-Akbar* è anche la descrizione delle sue funzioni, quindi delle capacità che gli sono richieste per condurre l'istruzione, il *ta'lim*, del discepolo; egli prosegue avvertendo che non tutti i santi sono dei buoni maestri, dal punto di vista "didattico". Se il raggiungimento di un elevato livello di realizzazione, superiore senz'altro a quello cui deve condurre il discepolo, è condizione necessaria, non è tuttavia sufficiente, e vi sono dei santi la cui totale attenzione alla contemplazione li rende poco adatti all'insegnamento. È la ragione per la quale, nelle *turuq* organizzate in modo più evidente, non tutti i vicari di uno *ṣayḥ* vengono incaricati dell'istruzione dei discepoli.

In ogni caso, dalla descrizione che abbiamo riportato è evidente che l'esperienza costituisce uno degli ingredienti principali della funzione magisteriale: il *ta'lim* è operativo, e non speculativo; la dottrina è, per così dire, sperimentata, e solo così diventa conoscenza. In questo senso, il Sufismo, come abbiamo detto all'inizio, è essenzialmente una pratica.

IL DISCEPOLO

Dalla descrizione delle funzioni del maestro è facile dedurre come l'atteggiamento del discepolo nei suoi confronti debba essere di assoluta soggezione: la tradizione sufi gli impone di essere come il cadavere nelle mani del lavatore di cadaveri, cioè come corpo morto che il lavatore gira e rigira a suo talento; è in fondo la stessa situazione, colla differenza che qui si tratta di polire anime, e non di lavar corpi. Fa parte di questa soggezione, là dove l'istituzione esiste, che il discepolo conduca vita cenobitica, nella quale presta il suo servizio al proprio maestro, anche quale dimostrazione di gratitudine per quello che egli fa per lui, che è certamente impagabile.

Elemento essenziale della condizione del discepolo è l'assoluta fiducia che egli deve nutrire nei confronti del maestro, che deve essere tale da andare anche oltre le apparenze che gli organi dei sensi gli offrono. È quanto raccomanda 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, che la tradizione islamica celebra grande santo e guida spirituale:

Quanto alle regole di buon comportamento con il maestro, gli è fatto obbligo di evitare di dissentire dal suo maestro nel foro esteriore, e di opporglisi

in quello interiore; chi è ribelle esteriormente è colui che viene meno alla regola di buon comportamento, mentre chi coltiva l'opposizione nel suo intimo, si trova davanti alla sua perdita; anzi, diventa avversario del suo maestro a proprio danno per sempre. Si tenga lontano dal dissentire con lui nel foro esterno come in quello interno, e moltiplichi la recitazione della Parola di Dio Potente e Glorioso:

«Signor nostro, perdona a noi ed ai nostri fratelli che ci hanno preceduto nella fede, e non mettere nei nostri cuori rancore contro i credenti, nostro Signore, giacché Tu sei pietoso e misericordioso» [Cor. 59.10].

E quando gli appaia qualcosa del maestro che gli ripugna a proposito della Legge, cerchi di informarsi al proposito, ricorrendo all'analogia ed all'allusione, e non lo divulghi, per non avere la meglio su di lui con questo mezzo; e se scorge in lui un difetto, lo deve tenere nascosto, e lo deve portare ad accusa contro se stesso, e dare un'interpretazione favorevole al maestro nella Legge ¹².

In ogni caso, prosegue 'Abd al-Qādir, il discepolo deve mantenere un atteggiamento di assoluto rispetto e fiducia, anche quando dovesse accorgersi che non esistono scusanti, a termini di disposizioni della *šarī'a*: il discepolo fa meglio a dubitare delle sue capacità di percezione, anche perché il suo orizzonte è di gran lunga più limitato di quello del maestro; nel suo caso infatti intervengono altre ragioni che ne spiegano, e giustificano, le eventuali apparenti infrazioni:

Tutto ciò è semplicemente disattenzione ed accidente, un intervallo tra due stati; giacché ogni coppia di stati ha un intervallo, ed un ritorno alle indulgenze ed alla permissività della Legge, ed all'abbandono della determinazione e della forza, come il disimpegno tra due dimore ¹³.

I due stati cui allude il passo sono degli stati di contemplazione, di intossicazione anche prodotta dall'irruzione nel cuore della Presenza divina; l'intervallo di cui si parla qui è quello tra due di questi fenomeni, quello appena concluso e del quale resta l'impressione se non il chiaro ricordo e quello che è lecito attendersi segua, e l'attenzione e la trepidazione con cui il *mutašāwīf* ne spia i segni premonitori o ne prefigura l'evenienza sono sufficiente ragione di disattenzione dalle incombenze della situazione presente, la cui stessa natura di intervallo tra due contemplazioni la rende ai suoi occhi secondaria. È interessante osservare come, a proposito di questo mondo, che è il mondo nel quale si esercita il dominio della *šarī'a*, 'Abd al-Qādir parli di "indulgenze e permissività", contrapponendole alla "determinazione e forza" che sono invece necessarie nella *ṭarīqa*: la Legge costituisce infatti un involucro protettivo, i cui stessi rigori costituiscono ausilio

e indirizzo; in fondo, il *mutaṣàwwif* è, in quest'ordine di idee, un acrobata che opera senza rete.

Il discepolo che non riesca a concepire questa necessità di attribuire alle apparenti infrazioni del proprio maestro ragioni pienamente soddisfacenti, sia pure per lui incomprensibili, o che non sia in grado di fugare i suoi dubbi, deve lasciare il suo maestro e sceglierse ne un altro, nel quale riporre la sua completa fiducia; senza questa, ogni progresso è quasi certamente compromesso.

Infatti, una tradizione attribuita a Sayyidnā 'Īsā, ovvero Gesù nella tradizione islamica, afferma che

Non entrerà nel regno dei cieli e della terra chi non sarà stato generato due volte: intendo la prima come generazione dai genitori, e la seconda come generazione dal maestro ¹⁴.

Il passo riproduce per sintesi il discorso di Gesù a Nicodemo, come si trova nel Vangelo di S. Giovanni, 3.3-8, dove l'espressione usata è "nascere dall'alto", ed è seguita dalla precisazione che si tratta di nascere da acqua e da Spirito. Questa citazione nel contesto islamico non deve stupire; infatti 'Īsā è considerato nell'Islām uno dei profeti maggiori, lo Spirito di Dio, e soprattutto incarna un tipo di santità sufi. Rispetto al testo evangelico, sicuramente noto a chi l'ha citato all'origine, la distanza è più apparente che reale, questa versione cogliendone l'aspetto essenziale nel contesto specifico: quello della rinascita intesa come nascita alla conoscenza della Realtà divina. L'espressione "generazione dal maestro" appare meno lontana da quella evangelica dal momento che il maestro di cui si parla è in realtà lo stesso Spirito che alberga nel cuore del *mutaṣàwwif*, anzi secondo le corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo che abbiamo visto nell'esposizione di al-Hānī ¹⁵ è lo stesso cuore, o meglio il suo interno, liberato dall'incrostazione che ne impediva la vista. Si parla a questo proposito di "figlio simbolico", espressione con la quale intendiamo rendere l'originale arabo *tifl al-ma'ānī*, letteralmente "il bambino dei significati", che il maestro ḥalwatī 'Umar ar-Rawṣānī (m. 892/1487) spiega così:

L'*imām* 'Alī ha detto: «Se non fosse per il mio educatore, non conoscerei il mio Signore»: è questo l'educatore interiore, che risulta però da un'istruzione esterna, basata sull'insegnamento orale, giacché i profeti e i santi istruiscono la forma, mentre l'istruzione dei cuori non ha luogo attraverso l'istruzione impartita da loro, bensì per istruzione da parte di Dio Altissimo: è un

altro spirito, cioè il *figlio simbolico*, del quale il signor nostro, l'imam 'Umar b. al-Haṭṭāb ha detto: «Il mio cuore ha visto il mio Signore»¹⁶.

L'esplicita indicazione che l'istruzione è interiore, ma basata su un insegnamento esterno, che viene riferito alla forma, è una chiara indicazione della realtà del maestro, che nello stato della dualità che caratterizza il punto di partenza nella Via è come la proiezione esteriore del figlio simbolico, che a questo punto è un tutt'uno con il *maestro interno*, che il *murīd* non sarebbe comunque in grado di percepire prima del raggiungimento di uno stato di perfezione del cuore che glielo consenta. Sul piano delle relazioni umane, la devozione al maestro si protrae al di là del raggiungimento di questo stadio, ma, nel suo foro interno, il *mutaṣāwwif* ha preso coscienza dell'identità funzionale dei due, e prosegue da solo; questo anche se uno scambio di esperienze e di informazioni che giungano attraverso le forme esteriori umane sarà sempre utile e perciò ricercato fino al raggiungimento della realizzazione.

I riti esoterici

L'INIZIAZIONE

Questo, come abbiamo già visto, è il rito fondamentale nel Sufismo, quello cioè che ne garantisce l'ingresso al questuante. Ne abbiamo già parlato in più occasioni¹⁷; qui ci limitiamo a ricordare come questo rito, indipendentemente dalle forme esteriori che assume e che, come dice 'Abd ar-Razzāq al-Qāṣānī, comprendono elementi necessari e non necessari, rappresenti, sul piano interiore della vita del discepolo, un punto di passaggio obbligato, nel quale passa l'influenza spirituale che sola determina uno stato particolare che agisce sul discepolo; è stata non a caso usata l'immagine di una forza spirituale che fluisce dalle mani benedette del maestro a quelle del postulante, che ne trasforma la condizione con la forza inebriante del vino spirituale.

Rito fondamentale e irrinunciabile, ma che tuttavia non produce di per sé e da solo che una possibilità, esso apre la porta, ma il primo passo nel percorso, come quelli successivi, sono a carico del discepolo. Tale percorso, il *sulūk*, passa attraverso le azioni di contenimento dei propri desideri carnali, intendendo con questa espressione ogni desiderio che abbia per oggetto cose appartenenti allo stato grossolano, cioè riconducibili in qualche modo al mondo fisico, e che costituiscono altrettanti impedimenti a spiccare il volo verso obiettivi che

stanno al di là dell'orizzonte umano abituale: a questi il *mutaṣāwif* deve essere morto, e nascere invece a quelli che indirizzano verso il superamento della condizione umana di partenza. Fa parte dell'iniziazione, o meglio della *ḥirqat al-irāda*, come l'abbiamo vista definire da Suhrawardī¹⁸, la guida del maestro lungo questo percorso, attraverso i suoi consigli e le sue istruzioni, ma anche attraverso gli altri riti che caratterizzano la Via.

IL WIRD

Il termine significa propriamente “discesa all'abbeveratoio”: è quindi un mezzo per attingere alla fonte della conoscenza. Abbastanza frequentemente l'espressione “prendere il *wird*” è usata come sinonimo di iniziazione: e in effetti la prima cosa che il nuovo discepolo riceve dal suo maestro subito dopo il rito di iniziazione è appunto la o le formule del *wird*, la cui importanza, quantomeno in alcune *ṭuruq*, tra le quali la *Ṣādīliya*, è considerata fondamentale. Esso infatti diventa la preghiera quotidiana del discepolo, di solito da compiersi agli estremi della giornata, ma anche, a seconda dei metodi delle varie *ṭuruq*, in altri momenti, in particolare quelli che precedono o seguono la preghiera canonica. Il *wird* può anche variare nei diversi momenti della giornata, o nei diversi giorni della settimana. Consiste in una o più formule, da recitare un determinato numero di volte per occasione, spesso un centinaio. Nel caso della *Ṣāṭiriya*, o *Ṣaṭṭāriya*, una *ṭariqa* sviluppatasi in India nel xv secolo e poi diffusasi anche nel Vicino Oriente, il *wird* è costituito dal pronome di terza persona maschile, *Huwa*, riferito alla Realtà di Dio, accompagnato da una coppia di nomi divini, diversi in ciascuna delle occasioni giornaliere in cui dev'essere recitato, dopo le cinque preghiere obbligatorie: in questo caso, il numero di volte in cui va ripetuta l'invocazione si conta in migliaia, pur essendo ammessa la possibilità di ridurlo alle centinaia. Si trovano tuttavia anche *wird* (pl. *awrād*) assai lunghi e complessi, difficilmente distinguibili dal *ḥizb*, altra forma di preghiera sufi di cui tratteremo.

In ogni caso, si tratta di una preghiera individuale, nel senso che viene confidata dal maestro al discepolo come mezzo destinato a favorirne il lavoro di politura dell'anima individuale, quindi il controllo di quest'ultima.

Si possono trovare casi nei quali queste formule vengano insegnate anche a persone che vivono intorno ma, per così dire, esternamente alla *ṭariqa*: in questi casi, l'effetto che ci si attende è quello di qual-

siasi altra preghiera non istituzionale, e ben diverso da quello prospettato per il discepolo accettato da un maestro.

IL *HIZB*

Il termine indica originariamente un "gruppo di persone" che un interesse comune tiene insieme, e anche le loro riunioni; in senso derivato, indica anche la porzione di un testo da recitare, come nel caso del Corano: qui, almeno secondo una consuetudine non unanime, ma diffusa in alcune aree del mondo islamico, per esempio nordafricano, la porzione così chiamata è 1/60 del testo sacro dell'Islam. Si tratta, in questo caso, di un senso tecnico che, insieme a quello generale, pare convergere nella pratica delle *ṭuruq*.

Il *ḥizb* (pl. *aḥzāb*) del Sufismo è una preghiera che viene recitata, che potremmo però considerare, in una certa misura, anche come l'inno di una *ṭarīqa*. Esso è opera sovente del maestro fondatore, che ne compone più d'uno, come nel caso di Abū 'I-Ḥasan aš-Šādīlī, fondatore della Šādīliya, cui si deve il celebre *ḥizb al-baḥr*, o "del mare", ma anche molti altri. Si tratta quindi di preghiere che caratterizzano la *ṭarīqa*, anche se, a un primo sguardo, i numerosissimi *aḥzāb* composti dai maestri sufi appaiono abbastanza simili tra di loro, tanto da essere stati tacciati da qualche studioso di scarsa originalità.

Dal punto di vista formale, sono composizioni piuttosto lunghe, e, come abbiamo accennato, non sempre distinguibili dal *wird*. Sono composizioni in prosa, rimata e ritmata, al duplice scopo di favorirne la memorizzazione e di accentuarne la sonorità ritmica: si tratta infatti di preghiere che sono d'abitudine salmodiate, se non propriamente cantate, con o senza accompagnamento di strumenti musicali, durante la *ḥaḍra*, cioè la riunione dei discepoli intorno al loro maestro per il compimento del rituale specifico della *ṭarīqa*. In più casi, l'esecuzione cantata del *ḥizb* accompagna e, per così dire, sollecita lo svolgimento del rito principale, il *dīkr*, stabilendone il ritmo, che è sempre un *crescendo*, fino a cessare improvvisamente nell'ultimissima fase. In questi casi, i partecipanti sono divisi in due categorie numericamente disuguali, quella dei cantori e quella, maggioritaria, degli esecutori del *dīkr*.

Le funzioni di questa preghiera non si esauriscono qui: esistono *aḥzāb* diversi, composti per le varie circostanze e momenti della giornata, della settimana o del mese, o per circostanze speciali, alle quali è limitata la recitazione corale.

L'importanza di queste preghiere, si tratti di *ḥizb* o di *wird* lungo, è da considerarsi sotto più aspetti: oltre a quello che abbiamo descritto, vi è anche quello del potere incantatorio, o meglio teurgico, della loro recitazione; esse sono ritenute essere rivestite di un particolare potere di benedizione, che è legato alla dignità spirituale del maestro che le ha composte, che viene direttamente collegata alla sua capacità di intercessione; allo stesso *ḥizb* è attribuito un potere di intercessione "diretta" presso Dio o, meglio, presso quegli aspetti e qualifiche di Dio che sono ascritte ai suoi nomi che in queste orazioni vengono esplicitamente invocati, secondo l'ordine coranico riportato nel versetto che dice:

A Dio appartengono i Nomi più belli; con quelli invocateLo ¹⁹.

Agli *ahzāb* considerati più potenti da questo punto di vista si attribuisce la presenza di un'invocazione al supremo nome di Dio, la cui menzione è considerata veicolo di sicuro ottenimento della grazia richiesta. Benché la recitazione di queste preghiere sia strettamente collegata all'ambito del Sufismo e, come abbiamo visto, all'interno delle singole confraternite e ne sia sottolineata la funzione corale, non ne è tuttavia esclusa la recitazione individuale, per la ricerca di una grazia o di un supporto non necessariamente solo spirituale.

Un altro motivo di interesse di queste composizioni sta nei loro contenuti; questi consistono sostanzialmente di una successione di versetti coranici, nomi divini e richieste precise o generali il cui tenore è in diretta corrispondenza con il versetto citato o il nome invocato: per fare un esempio, l'invocazione al nome divino *al-Ġānī*, "il Ricco" nel senso che è Colui che non abbisogna di alcunché, visto che tutto l'esistente, in atto e in potenza, è già Suo, comporterà la richiesta di essere liberato dalle catene di un bisogno che sia magari causa di distrazione e impedimento al progresso lungo la Via, e potrà concludersi con una richiesta esplicita che al recitante sia accordata una ricchezza il cui senso dipenderà dal grado di spiritualità del questuante. La scelta dei versetti coranici e dei nomi divini invocati, non essendo affatto casuale, corrisponde di fatto agli aspetti della dottrina e del metodo che caratterizzano la *ṭarīqa* in cui se ne fa uso.

Una composizione analoga al *ḥizb* sotto l'aspetto appena indicato è la *manzūma* sui nomi divini: si tratta di una composizione poetica vera e propria, nella quale ogni verso abbina uno o più nomi divini a una richiesta di grazia; questa di solito è espressa da una parola derivata dalla stessa radice del nome divino invocato, creando un'asso-

nanza assai difficilmente riproducibile in traduzione. Ce ne sono molte, opera spesso di grandi maestri del Sufismo.

IL *DIKR*

È il principale rito del Sufismo. Il termine significa “ricordo” e “menzione”, il che in ultima analisi riporta allo stesso concetto. Vi sono numerosi versetti coranici nei quali si parla di questa menzione divina, come il seguente:

Nella creazione dei cieli e della terra e nell'avvicinarsi della notte e del giorno ci sono certamente dei segni per coloro che son dotati d'intelletto, /

I quali menzionano Iddio in piedi, seduti o coricati su un fianco ²⁰.

I *ṣūfi* si riconoscono nella figura di “coloro che sono dotati di intelletto”, come si riconoscono in coloro che, in qualunque luogo o posatura si trovino, praticano il *dikr*. Così risulta dal commento che di questi versetti fa al-Quṣayrī, che a proposito dei fenomeni atmosferici astronomici che sono sotto l'occhio di tutti gli uomini osserva:

I versetti con cui la Realtà di Dio Altissimo ed Eccelso si fa conoscere alle masse sono quelli che fan parte delle meraviglie su cui meditare, mentre invece i segni con i quali Si fa conoscere agli eletti sono quelli che si trovano nelle loro anime. Ed i segni esteriori sono causa della scienza della certezza razionale, mentre i segni interiori lo sono della certezza della percezione diretta ²¹.

È in particolare nell'indicazione di questa rammemorazione continua, in tutte le posizioni, cioè in tutte le situazioni nelle quali l'orante si viene a trovare, che viene riconosciuta la caratteristica del rito principale del Sufismo; seguiamo ancora Quṣayrī:

Il loro *dikr* assorbe tutto il loro tempo; se sono in piedi Lo menzionano, e se sono seduti o dormono o si prostrano, la totalità delle loro condizioni è interamente perduta nelle realtà del *dikr* ²².

È questa la condizione del *dikr* presso coloro che lo hanno interiorizzato al punto che questo, per così dire, “funziona” da solo. All'inizio, la sua esecuzione è opera del discepolo, che seguirà le indicazioni del maestro sulle modalità da seguire, ma che richiederà comunque uno sforzo e un'applicazione attenta da parte sua. Come tutti gli inse-

gnamenti sottolineano, il problema principale è concentrarvisi, ed evitare il pericolo che viene spesso additato ai principianti di lasciare in qualche modo che la pronuncia del *dikr* da parte degli organi di fonazione prosegua per proprio conto, mentre la mente viene invece occupata da pensieri e immagini che vanno in tutt'altra direzione; oppure, ad uno stadio senza dubbio più avanzato, ma ancora, per così dire, abbastanza preliminare, la mente pone attenzione agli aspetti esteriori delle formule che vengono pronunciate, continuando così a stabilire una distinzione tra invocante e invocazione, che rende difficile a quest'ultima di imboccare la via del cuore. È anche a questo che allude l'esegesi del versetto coranico:

Ricordati del tuo Signore quando abbia dimenticato ²³,

spesso citato e del quale viene proposta un'interpretazione che, come in molti altri casi, è condotta analogicamente attraverso i vari livelli di realizzazione spirituale. Il più basso e più ovvio allude alla dimenticanza da parte dell'individuo della sua vera natura e quindi del suo Signore; la proiezione delle sue facoltà e dei suoi interessi all'esterno, voluta dall'anima imperiosa, fa dimenticare e distrae dall'adorazione pura. Ad un livello superiore, si tratta della dimenticanza del corretto rapporto dell'uomo con il suo Signore, quale esce dal patto primordiale del giorno di *a-last* ²⁴. A un livello ancora più elevato, dimenticare è anche concentrarsi sulla menzione e sul menzionatore, anche se in rapporto alla menzione stessa, fino a dimenticare il Menzionato, nel senso che Egli non è più il solo a occupare l'intera coscienza dell'orante, che continua a mantenere una propria individualità separata che si rifiuta di lasciarsi assorbire.

Se ne ricava l'immagine, corroborata dalle messe in guardia che si trovano negli insegnamenti dei vari maestri, di un lungo processo di esecuzione di questo rito, irto di difficoltà e trabocchetti, tesi da un'anima individuale che riconosce, diremmo d'istinto, in questo rito il più implacabile nemico della sua libera espansione, e quindi s'ingegna ad ostacolarne l'azione. È esperienza comune, che troviamo raccontata in numerose opere della letteratura mistica (anche nel senso proprio dell'espressione), appartenenti alle diverse tradizioni, quella di una quasi inspiegabile difficoltà a compiere questo tipo di rito, che si tende a procrastinare o comunque a evitare e che, quando alla fine viene eseguito, lo è con difficoltà, perché la mente tende a vagare e ad appigliarsi altrove. Altri generi di difficoltà, anche se analoghi ai primi, ma corrispondenti ai diversi livelli di spiritualità raggiunta, continueranno a prodursi, fino a che la menzione del Vero arriverà a

stabilirsi nel cuore del *mutaṣāwwiḥ*: da quel momento, essa non cesserà più e diventerà un tutt'uno col respiro dell'orante, del quale marcherà in certo modo il ritmo. È questo il grado a partire dal quale la menzione di Dio, si dice, prosegue autonomamente, senza che le facoltà umane inferiori, quelle cioè limitate all'ambito della dualità, vi intervengano più.

Dal punto di vista formale, il *dīkr* è per lo più costituito dalla formula della prima parte della *ṣahāda*, la dichiarazione di fede che attesta che "non vi è dio oltre a Dio", da uno o più nomi divini, nel novero dei quali viene incluso il pronome di terza persona maschile singolare. Può essere costituito dalla stessa formula che attraverserà con il discepolo tutte le fasi del suo percorso spirituale, oppure può essere cambiato, ricorrendo a un altro nome divino, a seconda dei diversi gradi di realizzazione spirituale, che corrispondono alle varie tappe della Via.

Costituendo il rito fondamentale del *mutaṣāwwiḥ*, il *dīkr* lo è anche della *ḥaḍra*, la riunione cioè dei discepoli intorno al loro maestro in un momento stabilito della giornata, che varia, anche come frequenza settimanale, da una *ṭāʾifa* all'altra. Con modalità diverse anche per quanto attiene all'esecuzione corale, che può essere accompagnata o meno dal canto di un *ḥizb* cui si aggiungano o meno strumenti musicali, può essere eseguito stando seduti o in piedi, o prima seduti e poi in piedi, adottando particolari pose o meno: si tratta di variazioni che attengono alle diversità di metodo di ciascuna confraternita. L'esecuzione del rito ha un andamento dal lento al veloce, in genere, raggiungendo alla fine un livello spesso descritto come parossistico; l'invocazione corale del nome divino infatti ne determina l'irruzione nel cuore dell'invocante, che dà luogo, talvolta, a delle manifestazioni di perdita di autocontrollo, che sta al maestro, al centro del cerchio costituito dai suoi discepoli, governare e incanalare, anche attraverso manifestazioni del tipo di quelle che abbiamo descritto a proposito della Rifaʿīya²⁵, e la cui funzione potrebbe essere di valvola di sfogo della tensione prodotta dall'entrata in contatto con un aspetto della Realtà che il composto umano ha difficoltà a reggere. L'effetto su colui che ne fa l'esperienza è analogo, anche se, ovviamente, di incomparabilmente minore potenza distruttiva, a quello esercitato dalla manifestazione divina sul creato, di cui ci dà un esempio il testo coranico, là dove dice che Iddio, alla richiesta del profeta Mūsā sul Sinai che gli Si mostrasse, Si manifestò invece a una montagna, che ne fu subito ridotta in polvere, mentre lo stesso Mūsā cadde come fulminato²⁶.

Il rito, collettivo d'abitudine, può essere compiuto anche da soli, adottando accorgimenti suggeriti dal maestro per la sua esecuzione, in modo da evitare, o padroneggiare, le possibili conseguenze.

Le modalità descritte qui riguardano quasi soltanto il *dīkr jabrī*, quello cioè pronunciato colla lingua, a voce alta o moderata, caratteristico della maggior parte delle *turuq*; non però della Naqšbandīya, che come abbiamo visto utilizza invece il *dīkr ḥāfī*, silenzioso, segreto, che il discepolo impara a recitare prima colla mente, per avviarlo subito al cuore: viene infatti chiamato anche *dīkr del cuore*.

Al *dīkr* è attribuito un grande potere di azione sulla purificazione iniziale del discepolo, come sulla sua successiva progressione come *mutaṣāwwiḥ*. Questo potere trova la sua ragion d'essere nel *ḥadīṭ qudsī* nel quale Iddio promette a chi si avvicini a lui attraverso quella pratica surerogatoria di avvicinarsi a sua volta al servo molto di più di quanto faccia, o meglio possa fare, quest'ultimo. Perché questo potere di richiamo dell'attenzione divina funzioni, però, è necessario che sia preceduto dal conferimento della *baraka* attraverso l'iniziazione.

Ma vi è anche un aspetto "tecnico" da considerare: il *dīkr* consta essenzialmente di nomi di Dio e di quella formula a essi assimilata che è la prima parte dell'attestazione di fede. Abbiamo citato più sopra il versetto coranico nel quale il credente è invitato a rivolgersi a Dio attraverso i suoi nomi più belli; secondo la dottrina del Sufismo, che da questo, come dagli altri versetti del testo sacro dell'Islām, prende il suo punto di partenza, sono questi nomi a costituire la manifestazione della Realtà divina attingibile all'uomo: essi sono, in certo modo, i punti di contatto possibile tra Iddio e l'uomo. Certamente, l'attributo della sapienza alluso dal corrispondente nome divino è condiviso dall'uomo in misura incommensurabilmente infima rispetto alla divinità: è nondimeno attraverso questa infima partecipazione che al primo diventa possibile entrare in contatto con questo aspetto della Realtà, proprio in virtù di questa sbilanciata condivisione. Se si aggiunge che la creazione, nella sua interezza, è in certo modo manifestazione dei nomi divini nel loro insieme, il raggiungimento da parte dell'uomo della sua condizione di partenza, quella adamica, non potrà passare che attraverso la loro acquisizione, magari attraverso alcuni di essi, quelli invocati, che per lui diventano in certo modo progressivamente rappresentativi di tutti gli altri: è così che egli realizzerà il suo scopo di riacquisire la posizione di colui cui furono insegnati tutti i nomi, Adamo, requisito indispensabile per porsi al centro del cerchio simbolico di cui abbiamo parlato più volte, e diventare il vicario di Dio in terra. La reiterata invocazione di questi nomi richiama

quindi la potenza degli attributi che vi sottendono; questa, installandosi nel cuore del recitante, ne vivifica lo spirito, conducendolo verso l'acquisizione anche delle altre potenze, rappresentate dagli altri attributi; e quando, come abbiamo detto più sopra, il *dīkr* diventa il respiro stesso del *ṣūfī*, egli ne completa l'assimilazione, diventandone in certo qual modo egli stesso le potenze.

LA HALWA

Il termine significa "isolamento", e indica una pratica molto comune all'interno del Sufismo, fin dai suoi inizi. Non era infatti inusuale nemmeno presso gli arabi preislamici: chi decideva di compierla si muniva di provviste, raggiungeva un luogo isolato, preferibilmente elevato, e vi trascorreva alcuni giorni, in meditazione o in preghiera. Anche colui che diventerà il Profeta dell'Islām prese l'abitudine di farlo, a un certo punto della sua vita, in una caverna sul monte Ḥirā', non lontano dalla Mecca: fu qui che ebbe la prima rivelazione della sua missione e della prima *sūra* del Corano che, come dicono i musulmani, scese tra gli uomini, la 96^a 27. 'Ā'īša, vedova del Profeta, del quale ha trasmesso numerosi *aḥādīth*, riportò che egli era solito dedicare a questa pratica l'ultima decade del mese di Ramaḍān.

Nel Sufismo, la *ḥalwa* è considerata un elemento essenziale nella progressione del discepolo; ha una durata limitata, e dev'essere compiuta con il permesso e sotto la guida del maestro. Durante il suo svolgimento, il discepolo deve essere in stato di purità rituale e cibarsi con parsimonia, limitandosi allo stretto necessario; le sole interruzioni ammesse sono quelle esatte dai bisogni corporali. Può aver luogo più volte, ma ne è esclusa una continuità che renderebbe la *ḥalwa* simile a un eremitismo di tipo monastico, che l'Islām esplicitamente rifiuta per i propri aderenti: la tradizione infatti riporta affermazioni del Profeta che lodano chi si ritira dal mondo per preservare se stesso e i propri simili dalle occasioni di tentazione e altre, di segno contrario, che invitano a vivere la propria vita di credente in mezzo agli altri credenti. La *ḥalwa*, così com'è praticata, risponde ad ambedue le esigenze, rendendole complementari: essa costituisce l'occasione di un più diretto contatto con Dio, libero dalle tentazioni alla dispersione del mondo circostante, al termine del quale la persona che ne ha beneficiato ne può in certo modo partecipare il vantaggio alla comunità, sia essa quella dei confratelli nella *ṭarīqa* o quella che lo circonda, si direbbe quasi per mera presenza. La *ḥalwa* potrebbe essere intesa in modo analogo al periodo di esercizi spirituali intro-

dotto nel XVI secolo da Ignacio de Loyola (m. 1556) nell'ordine gesuita, all'istituzione dei quali alcuni ritengono non siano estranee alcune pratiche sufi. Ovviamente, il contesto esoterico del Sufismo non consente di andare oltre una analogia esteriore, diremmo quasi formale: nella progressione lungo la Via, infatti, la *ḥalwa* svolge quasi la funzione di punto di passaggio tra le diverse tappe.

Le tappe lungo la Via

Come abbiamo sottolineato in più occasioni, il Sufismo è essenzialmente una pratica: esso è infatti, in sostanza, la trasmissione di esperienze che, finalizzate al raggiungimento dell'unione con Dio, nei limiti riconosciuti all'incommensurabilità tra Creatore e creatura, vengono "passate" dal maestro al discepolo e le cui modalità di espressione, e anche di prospettiva, discendono direttamente dalle loro nature, secondo quanto abbiamo già detto più sopra ²⁸.

Questa caratteristica si ripercuote nelle descrizioni che vengono date nelle differenti *ṭuruq* dei vari aspetti della progressione spirituale, e anche della dottrina, che, pur nella sua identità sostanziale, si presenta tuttavia sotto sfumature diverse che meglio corrispondono alle diverse disposizioni naturali. Il risultato è spesso una differenza nel numero delle tappe, o descrizioni non coincidenti dei diversi aspetti del metodo, e nell'importanza accordata ai vari elementi ritenuti utili alla progressione spirituale.

Ne troviamo un esempio nel celebre trattato di Hujwiri, che già conosciamo, a proposito della povertà, che abbiamo visto costituire, proprio in virtù della sua valenza simbolica, un dato importante nella dottrina e nella pratica sufi: essa è considerata un po' la bandiera del *mutaṣāwīf*, proclamata dall'abito che tradizionalmente gli viene attribuito; abbiamo infatti detto che egli è il *faqīr*, il "povero", per antonomasia.

Ciò simboleggia da un lato il suo stato di persona che manca di qualche cosa di essenziale, cioè la visione beatifica della Realtà divina, da lui continuamente ricercata: la visione cioè del "solo davvero Ricco" (*al-Ġānī*, uno dei 99 nomi più belli di Dio, secondo la tradizione islamica), Colui che non ha bisogno di nulla e di nessuno, mentre tutto e tutti hanno bisogno di Lui, e sono quindi *naturalmente* poveri. Se questa povertà congenita all'essere umano non è messa in discussione da nessuno, la superiorità della povertà sulla ricchezza non è comunque un dato acquisito assoluto; nel suo *Kaṣf al-mahjūb* ²⁹, al-Hujwiri riporta opinioni diverse sull'argomento, anche se conclude

schierandosi tra coloro che considerano la povertà di maggior merito. Le tesi a favore della ricchezza ruotano tutte intorno al concetto "partecipativo" del nome divino al-Ġānī, che nella creatura, tuttavia, è ricondotto al nome divino corrispondente, *al-Muġnī*, "Colui che dà ricchezza"; ed è su questo tema che al-Hujwīrī conclude l'argomento: salvo restando il dato assoluto che il solo vero Ricco è Iddio e che ogni uomo innanzi a Lui è rigorosamente povero, ricchezza e povertà sul piano terreno sono in fondo neutre di per sé, essendo ambedue doni divini; è l'atteggiamento del cuore umano a determinarne in realtà la positività o negatività; quest'ultima alligna anche nella povertà, se questa è fomite di invidio desiderio, cui corrisponde, sul versante della ricchezza, la tendenza a dimenticare la propria assoluta connaturata povertà, anticamera della protervia. Per i puri di cuore, aggiunge Hujwīrī citando al-Quṣayrī, povertà e ricchezza sono del tutto equivalenti. La scelta sul piano delle contingenze, e quindi agli inizi della Via, sarà quindi diversa a seconda della diversa natura del *murīd*; la migliore sarà comunque quella che offre all'anima individuale meno tentazioni e meno distrazioni dell'altra.

Si tratta di un esempio, sufficiente tuttavia a chiarire come le varie suddivisioni che leggiamo nei trattati scritti dai vari maestri del Sufismo non possano essere considerate di valore assoluto, né che le frequenti discrepanze al proposito debbano essere intese come espressione di divergenze sulla dottrina fondamentale.

IL ḤĀL (PL. AḤWĀL)

Ḥāl significa "situazione, condizione": in questo contesto, designa uno stato di presenza divina nel cuore del *mutaṣāwwif*, che avviene improvvisamente, nel senso che non è la conseguenza "meccanicamente" prodotta di una qualsiasi azione. È uno stato di grazia che è allo stesso tempo una grazia, gratuita concessione di sé da parte della Realtà divina. Abbiamo detto non meccanicamente prodotta perché, essendo considerata una grazia, è escluso possa essere direttamente provocata; in realtà, è la conseguenza dell'azione generale e continuata di purificazione da parte del *murīd*, perché in tal modo, come assicura il *ḥadīṭ qudsī*, Iddio si avvicina al servo che Lo invoca e si rivolge a Lui come suo unico oggetto di attenzione con una sollecitudine maggiore di quella dello stesso servo, colmandolo delle grazie della Sua presenza.

Per questa sua natura di grazia dovuta alla libera volontà divina, il *ḥāl* sfugge a ogni definizione o classificazione: esso sopravviene e ba-

sta. Si può affermare che esso possa capitare più frequentemente durante la *ḥaḍra*, nella quale avviene la recitazione collettiva del *dīkr*, in occasione della quale si potrebbe ipotizzare una sorta di “accumulo” di *baraka*; ma tutte le fonti insistono sull’assoluta gratuità del suo prodursi. In quanto tale, esso è anche passeggero. È spesso paragonato allo stato di ebbrezza prodotto dal vino, i cui effetti, visti dal di fuori, possono essere considerati simili. E come all’intossicazione dell’ebbrezza subentra la calma dello stato di sobrietà, anche il *ḥāl* è passeggero: le intuizioni, le percezioni, e anche lo stato di ebbrezza che lo hanno accompagnato, restano forse come ricordo, e probabilmente come aspettativa di un’altra, futura, occasione.

Non costituisce comunque una vera e propria acquisizione di conoscenza, ma, si potrebbe dire, una possibile anticipazione.

IL MAQĀM (PL. MAQĀMĀT)

Il senso proprio del termine è “stazione”, luogo nel quale ci si sofferma, si fa tappa; nel Sufismo, è appunto una tappa lungo la Via, che costituisce un punto d’arrivo definitivo, nel senso che la conoscenza che vi si riferisce è acquisita una volta per sempre e il suo perfezionamento diventa avvio e introduzione alla stazione, o alla tappa, successiva. A differenza del *ḥāl*, il *maqām* è considerato acquisizione ottenuta con il proprio sforzo dal *mutaṣāwwiḥ*. Nel contesto islamico, nel quale l’ortodossia teologica si è costruita intorno alla assoluta sovranità di Dio, senza che alcuno spazio davvero autonomo di azione e rivendicazione sia riconosciuto all’uomo, questa acquisizione dallo sforzo personale va considerata più per distinguerla dal *ḥāl* che per affermarne una tutto sommato poco plausibile acquisizione umana, negli stessi termini volontaristici e magari prometeici nei quali ce ne figuriamo l’idea. Potremmo dire che una stazione è la naturale conseguenza, in presenza delle qualifiche richieste e di un lavoro di purificazione, anch’esso conseguente alla natura specifica di colui che lo compie, di un processo il cui avvio e il cui svolgersi sono all’insegna della misericordia divina che si identifica al nome divino ar-Raḥīm, “Colui che la dispensa” a coloro che la suscitano in virtù di una natura e secondo modalità da Lui prestabilite; o, per tornare alla differenza di realtà che separa le immagini nello specchio da chi vi si specchia, il decreto divino, assolutamente simultaneo alla cosa decretata nella Realtà, diventa successione temporale e apparente alea nel dominio della contingenza.

Queste stazioni, o gradi di conoscenza acquisita, sono rappresentate e codificate in modo diverso. In alcuni casi, la loro suddivisione è ridotta al minimo, con soli tre gradi, che corrispondono alla condizione del discepolo principiante, di colui che si trova a metà strada e di colui che è giunto al termine della Via, quale che sia il punto che viene riconosciuto come tale.

Più frequentemente, si parla di sette stazioni, diversamente descritte, a seconda delle specificità metodologiche delle singole Vie.

Ad esempio, il manuale scritto da Qāsim al-Ḥānī³⁰ considera sette stazioni, che sono identificate con sette diversi aspetti della *nafs*, propedeutici l'uno all'altro, e di cui l'autore analizza gli elementi costitutivi.

Il primo grado, e più esteriore, è quello della *nafs al-ammāra*, l'anima imperiosa, il cui ambito, o luogo di operazione, è il mondo della *ṣarī'a*, della manifestazione sensibile, delle inclinazioni umane, e la cui collocazione simbolica nel corpo umano è il petto.

Il secondo è quello della *nafs al-lawwāma*, l'anima che rimprovera e mette in guardia, il cui mondo è quello intermedio (*'ālam al-barzakh*), nel quale si salda la separazione, e la giunzione, tra il mondo degli spiriti e quello dei corpi; la sua collocazione nell'organismo umano, ovviamente simbolica, è il cuore; la sua condizione è l'amore (*maḥabba*); e il suo luogo di operazione è la *ṭarīqa*.

Il terzo è quello della *nafs al-mulhama*, l'anima ispirata, il cui mondo è quello degli spiriti; la sua collocazione nell'organismo umano è lo spirito *rūḥ*; la sua condizione è l'amore appassionato (*'iṣq*); e il suo luogo di operazione è la conoscenza, *ma'rifa*.

Il quarto è quello della *nafs al-muṭma'inna*, l'anima pacificata, il cui mondo è quello della realtà muhammadiana, cioè della perfezione creaturale; la sua collocazione nell'organismo è nell'ulteriore grado di interiorizzazione del cuore, il *sirr*, intimo segreto; la sua condizione è la vera pace; e suo luogo di operazione sono alcuni dei segreti della *ṣarī'a*.

Il quinto è quello della *nafs ar-rāḍiya*, l'anima soddisfatta, il cui mondo è quello di *Lāhūt*, il mondo cioè dei nomi e degli attributi divini; sua collocazione nell'organismo è il segreto del segreto, il *sirr as-sirr*; sua condizione è l'annichilazione (*fana'*) della propria entità separata; a questa stazione non è attribuito alcun luogo di operazione.

Il sesto è quello della *nafs al-mardīya*, l'anima che accontenta, il cui mondo è di nuovo il mondo della manifestazione sensibile; la sua collocazione è nell'interno occulto del cuore; sua condizione è l'accet-

tazione dello sconcerto che ha accompagnato l'annichilazione della stazione precedente; il suo luogo di operazione è di nuovo la *šarī'a*, ma questa volta non più dal punto di vista esteriore, ma da quello della sua produzione: a ulteriore precisazione, al-Ḥānī aggiunge che l'anima in questa stazione torna a volgersi al mondo sensibile, con il permesso divino, per beneficiare le creature con le grazie che Iddio le ha infuso. È la stazione di quella che viene definita come "realizzazione discendente": in essa si è compiuto il percorso ascendente e il *šūfi* ha raggiunto lo stadio nel quale si realizza la condizione definita dal *ḥadīṭ qudsī*,

e non cessa il Mio servo di avvicinarMi con le opere surerogatorie, finché lo amo; e quando l'ho amato, sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina ³¹,

diventando il velo attraverso il quale agisce nel mondo la Realtà divina.

Il settimo è quello della *nafs al-kāmila*, l'anima perfetta, il cui mondo è quello della molteplicità nell'unità e dell'unità nella molteplicità insieme; la sua collocazione rispetto al composto umano è quella del segreto più occulto, il cui rapporto con l'intimo segreto è analogo a quello tra lo spirito e il corpo; la sua condizione è la permanenza; e suo luogo di operazione è conseguentemente la sintesi di tutti i luoghi di operazione delle stazioni precedenti.

Le stazioni, come già abbiamo detto, possono di fatto coincidere con le sette *latā'if*, (pl. di *latīfa*), in questo contesto "centro sottile": sottile nel senso di difficile da percepire con i mezzi consueti di percezione, ma anche nel senso di "non grossolano", cioè non limitato all'ambito corporeo. Un centro sottile è un punto nodale che si "appoggia" simbolicamente al corpo umano, il cui risveglio rappresenta l'acquisizione di un grado di conoscenza, che è appunto una stazione. In un anonimo "libro d'appunti e istruzioni" scritto da un *murīd* tra il XVII ed il XVIII secolo troviamo questa suddivisione:

Uno dei massimi maestri ha detto:

«Il centro sottile della mia individualità, cioè il petto, che è proprio alla gente comune, è connesso al mondo di *Nāsūt*, e la forma di *ḍikr* che gli è propria, è quella della lingua;

il centro sottile del mio cuore, che è proprio alla generalità dei credenti, è connesso al mondo di *Malakūt*, e la sua forma di *ḍikr* è quella del cuore, eseguita ininterrottamente e senza distrazioni, come fanno gli Angeli;

il centro sottile del mio spirito, ossia l'interno del cuore proprio agli eletti, è connesso al mondo di *Jabarūt*, e la sua forma di *dīker* è continuità di contemplazione della Realtà di Dio in tutte le cose, finché colui che l'abbia conseguita non oda se non col Suo udito – Egli è il Glorioso e l'Altissimo –, non veda se non colla Sua vista – Egli è il Glorioso e l'Altissimo –; e così in qualsiasi situazione: quest'estinzione è chiamata estinzione vittoriosa.

L'estinzione dell'estinzione è al di sopra di questa stazione, e non giunge al mondo di *Lāhūt*.

Il centro sottile del mio intimo segreto è connesso al mondo di *Lāhūt*, cioè Iddio: la sua forma di *dīker* è assenza di *dīker*, né ci si accorge della negazione della negazione; anzi, mancano del tutto tali considerazioni.

Il centro sottile dell'occulto, quello dell'occulto per eccellenza, e quello di purezza, si situano al di sopra di ciò che sta sopra al mondo di *Lāhūt*, e sono connessi alla rivelazione e alla sperimentazione inesprimibile»³².

I mondi cui fa riferimento questa suddivisione corrispondono ai diversi livelli di realtà dell'essere: il mondo di *Nāsūt* è quello dell'uomo e delle forme; il mondo di *Malakūt* è il mondo angelico, della manifestazione informale; *Jabarūt* è il mondo dei nomi e degli attributi divini; il mondo di *Lāhūt* è il mondo della divinità come Essere assoluto. Queste definizioni, va precisato, sono corrispondenti alla esposizione dottrinale derivata dalla prospettiva che il nostro autore condivide; nella letteratura sufi si possono infatti trovare diverse definizioni, come anche nomi diversi, della gerarchia dei mondi: una ennesima dimostrazione del fatto che il Sufismo non è un sistema filosofico, ma una pratica di acquisizione delle realtà esposte dalla dottrina, secondo le possibilità e prospettive di ciascuno.

In altre sistematizzazioni, come nel caso della Naqšbandīya Mujaddidiya, le *laṭā'if* sono considerate sotto un diverso aspetto, quello della struttura del composto umano; in questo caso costituiscono due coppie di cinque, delle quali la seconda è l'aspetto esteriore della prima: i cinque centri sottili, appartenenti al mondo dell'ordine creatore di Dio (*'ālam al-amr*), e i cinque elementi sottili, che fanno parte del mondo della creazione. I primi sono il cuore (*qalb*), lo spirito (*rūḥ*), l'intimo segreto (*sirr*), l'occulto (*ḥafī*) e il più occulto (*ahfā'*), o l'occulto dell'occulto; i secondi sono: l'anima (*nafs*), quindi aria (*bād*), acqua (*āb*), fuoco (*ātīš*) e terra (*ḥāk*)³³.

Nella stessa *ṭarīqa* si parla pure di dieci *maqāmāt*, designate dalle virtù di cui ciascuna riveste il *mutaṣawwif*: pentimento (*tawba*, *ināba*), disciplina spirituale e ritiro (*riyāda*, *'uzla*), scrupolo e timor di Dio (*warā'* e *taqwa*), obbedienza e applicazione costante nella menzione di Dio (*tā'at* e *mulāzamat-i dīker*), asceti e temperanza (*zuhd* e *qanā'a*),

attenzione spirituale e speranza (*tawajjuh* e *raġā*), pazienza e fiduciosa sottomissione (*ṣabr* e *taslīm*), remissione e affidamento (*tawakkul* e *i'timād*), lode e ringraziamento (*ḥamd* e *ṣukr*), soddisfazione e compiacimento divino (*ridā* e *ḥuṣnūdī*)³⁴. Sette sono invece, in questa sistematizzazione, le sfere del percorso di realizzazione, all'interno di alcune delle quali sono previste ulteriori suddivisioni.

È dunque normale che le diverse *ṭuruq* adottino definizioni diverse per lo stesso oggetto o argomento, o anche organizzino in modo diverso, le une rispetto alle altre, le tappe dell'ascensione spirituale, seguendo ciascuna un proprio metodo, cui corrisponde un adattamento alle esigenze di un gruppo di nature, come abbiamo già detto. Questo dà ragione anche del fatto che la successione delle varie virtù, e anche la scelta tra tutte le virtù possibili, non sia uguale e omogenea in tutti i casi.

La santità (*walāya*)

Il concetto di santità espresso dal termine *walāya* può essere riferito unicamente all'ambito del Sufismo. Non che l'Islām non riconosca una forma di dignità spirituale ad altre manifestazioni eroiche di fede, come nel caso dei martiri: è un aspetto, questo, comune anche al concetto di santità cristiana, che fa riferimento alle virtù eroiche, espresse generalmente nell'azione. È noto come l'Islām riconosca al martire la certezza della beatitudine eterna, purché il suo martirio abbia luogo nei limiti e nelle modalità stabiliti dalla *ṣarī'a*, che, in quanto tale, si riferisce appunto all'ambito dell'azione: infatti egli è celebrato dall'appellativo di *ṣahīd*, "testimone", e la sua è una condizione diversa da quella del santo vero e proprio, tanto che un *ḥadīth* avverte che

nel giorno del giudizio saranno pesati l'inchiostro dei sapienti ed il sangue dei martiri; e l'inchiostro dei sapienti peserà di più del sangue dei martiri³⁵.

Il termine qui usato per "sapienti" è *'ulamā'*, che, come termine tecnico, indica i dottori della Legge, ma che è il plurale di *'alīm*, parola che ha come senso primo quello di "sapiente". La sapienza *'ilm*, riferita alla stessa radice, è ugualmente impiegata per indicare la scienza nel senso più generale dell'espressione, da un lato, e, dall'altro, per indicare la forma di sapienza considerata da molti nel Sufismo come

superiore alla stessa *ma'rifa*, che indica di solito la conoscenza che si consegue lungo la *ṭarīqa*.

Questa conoscenza, comunque definita, è un tutt'uno con la *walāya*, in virtù della quale il santo è chiamato *walī*.

Walī è un termine dai molti significati, tutti complementari tra di loro e che, insieme ad altri termini derivati dalla stessa radice, contribuiscono a chiarire il senso profondo di questa espressione.

Walī è in primo luogo uno dei 99 nomi più belli di Dio: in questo senso esprime la sovranità, verso il cui detentore viene tributata l'obbedienza più assoluta e totale. Il termine comprende nei suoi significati anche quelli derivati dall'esercizio dell'autorità, che sono quelli di protezione, di cura degli interessi di colui che al *walī* si affida. Si dice infatti abitualmente che Iddio è il miglior *walī* nel senso di miglior patrono, cioè benevolo soccorritore e conoscitore di bisogni di chi si trova sotto la sua protezione: i commentatori sottolineano come ne consegua necessariamente la prossimità del protettore al protetto; prossimità in ogni senso, che include quello dell'affezione: tutte sfumature di senso contenute nel termine *walī*.

Dal punto di vista della creatura, il senso immediato di *walī* che corrisponde al primo che abbiamo attribuito alla divinità, quale suo complementare, è quello di "servo"; servo obbediente e fedele, che ama il suo Signore, e perciò Gli è vicino. Il *walī*, allo stesso modo del *mawlā*, parola derivata dalla stessa radice e dal significato fortemente affine nel contesto che ci interessa qui, è indicato come servo personale, intimo, del suo Padrone, e che quindi gode della Sua prossimità e della Sua fiducia: come tale, nei limiti della sua posizione inferiore, Gli è amico, totalmente rimesso alla Sua volontà. La santità, *walāya*, va quindi considerata nella sua essenza come *prossimità*, nel cui concetto include tutti gli altri sensi, per così dire ausiliari, che abbiamo indicato. E come un padrone affida al suo servo fidato i compiti più delicati, il possesso della *walāya* comporta anche quello della *wilāya*, altro aspetto della santità, che si esprime nella reggenza del mondo su incarico del suo Signore. È questo il livello, come già abbiamo visto, nel quale il santo si identifica con la funzione di Adamo, di vicario di Dio in terra.

La tradizione sufi annovera diversi livelli di santità: quella minore viene identificata con lo stato di prossimità a Dio come punto di arrivo e è caratterizzata dall'ebbrezza della contemplazione; è però nello stato della santità maggiore che il *sālik*, colui che percorre la Via, raggiunge la contemplazione della prossimità al suo signore, ancora imperfetta, ma foriera del raggiungimento dello stadio successivo, quello della santità suprema, nella quale gli attributi e i nomi divini sono

percepiti come emanazione dell'Essenza. È questa la definizione che ne danno i maestri della Naqṣbandiyya.

Esistono poi diversi tipi di santità, che corrispondono a un diverso punto di vista. Non più quello della progressione spirituale, ma quello delle modalità, per così dire, operative. Il riferimento per questa classificazione, che troviamo nelle esposizioni di Ibn 'Arabī, è ai profeti che la tradizione islamica riconosce. Ciascuno di questi è stato portatore di una saggezza specifica, che è quella corrispondente alla sua natura, la quale determina, per così dire, il colore della lente che riflette la volontà divina; Ibn 'Arabī usa l'immagine del castone di un anello, che circonda una saggezza, identificata con una perla: è questo che, attraverso la propria, dà la forma della saggezza che riveste.

In ogni santo si possono riconoscere delle modalità particolari di metodo ed azione, che sono raggruppabili in tipologie che li assimilano ai profeti, secondo un'affinità di natura, nel senso che abbiamo già indicato a proposito delle specificità della Via di ciascuno³⁶. Ibn 'Arabī parla a questo proposito di "eredità", *wirāṭa*, di questo o quel profeta; questa si traduce, nel metodo come nelle manifestazioni esteriori, in una tipologia nella quale si riconoscono le caratteristiche tradizionalmente attribuite a quel profeta: se le modalità di conoscenza non sono percepibili all'esterno della comunità esoterica, lo sono invece le azioni esteriori, e in particolare le *karāmāt*, i "prodigi", termine con il quale sono indicati i suoi miracoli, che avvengono con il permesso di Dio. Questi sono diversi dai miracoli dei profeti, le *mu'jizāt*, che li accompagnano a prova della verità della loro missione. Ad esempio, tra le manifestazioni della santità di tipo mosaico vi è la luminosità accecante del volto, che riporta alla luminosità che emanava dal volto di Mūsā quando scese dal Sinai; manifestazione invece della santità di tipo cristico saranno i miracoli di restituzione della vita³⁷.

I santi musulmani ricevono queste eredità attraverso il Profeta Muḥammad, il quale, in quanto Sigillo dei Profeti, li sintetizza tutti, e fin dall'inizio delle rivelazioni. Non si tratta dunque di eredità riferite alla tradizione incarnata dai vari profeti, ma soltanto delle caratteristiche personali del profeta in questione; caratteristiche che possono anche essere ereditate parzialmente.

Capita anche che un santo abbia rivestito forme diverse in periodi diversi della sua vita spirituale, passando, per esempio, dalla tipologia cristica e quella mosaica, o di qualche altro profeta. La forma più perfetta, è, naturalmente, quella che si eredita dal sigillo della Profezia, cioè la santità muhammamica.

LA GERARCHIA ESOTERICA

Come abbiamo visto, il percorso della santità è un percorso ascendente. Arrivato allo stadio di maggiore prossimità possibile alla Realtà divina, il *ṣūfī* non ha tuttavia concluso il suo cammino: arrivato al culmine di quella che possiamo chiamare la realizzazione ascendente, gliene resta un'altra da compiere, che è chiamata realizzazione discendente. Nel testo di al-Ḥānī dal quale abbiamo tratto la descrizione dei gradi dell'anima ³⁸, questa realizzazione discendente sembra essere ascritta non all'ultima stazione, che è quella della permanenza, ma a quella che immediatamente la precede: assai probabilmente non perché a chi vi si trovi manchi ancora un grado di progressione ascendente, ma perché questa discesa, che è definita sempre come accettazione volontaria di un compito, è un aspetto della dignità spirituale del santo che viene considerato separatamente solo rispetto alla funzione, e non alla personalità di chi la esercita. Una delle caratteristiche di questa stazione è quella di avere come luogo di operazione il mondo della *ṣarī'a*: è lo stesso del grado iniziale, quello della *nafs al-ammāra*; ma qui il punto di vista è quello opposto: la stazione della *nafs al-ammāra* si pone, per così dire, dal punto di vista della foce della *ṣarī'a*, mentre quello di cui stiamo parlando ora è quello della sua sorgente, che fa tutt'uno con la Realtà. Come dice il *ḥadīṭ qudsī* che abbiamo citato al proposito, è la forma di colui che ha raggiunto questo grado ad agire come riflesso della volontà divina nel mondo; il che ci riporta a quanto abbiamo detto a proposito dell'uomo che si colloca al centro della manifestazione ³⁹. È questa la condizione di colui che viene inviato da Dio a diffondere una rivelazione, funzione esaurita, nell'Islām, dall'apparizione del Profeta Muḥammad, dopo il quale non vi sarà altro profeta.

Il santo che raggiunge questo stadio attua una realizzazione discendente nella quale svolge delle funzioni che si richiamano ai vari aspetti di quella vicegerenza del creato, nell'ambito esoterico quanto in quello essoterico. Abbiamo visto come quella di rinnovatore secolare vada annoverata tra queste funzioni; ma ve ne sono altre, che costituiscono la gerarchia esoterica vera e propria, e le cui funzioni, note all'interno della *tā'ifa*, esercitano il loro effetto anche sul mondo esteriore, anche se questo, si avverte, non ne ha percezione.

Il culmine di questa gerarchia è rappresentato dal *Qutb*, "Polo", chiamato anche *Gawt*, "Soccorso"; di fatto, si parla di un *Qutb al-aqtāb*, che potremmo tradurre con "il Polo supremo": questo è definito da al-Qāṣānī come il più elevato grado della santità, al di là del quale vi è solo il grado della realtà profetica del Sigillo della Profezia,

cioè quella realtà muhammadiana, la *ḥaqīqa muḥammadīya*, che rappresenta l'essenza stessa della profezia, alla quale tutti i profeti della storia hanno attinto. Egli è anche colui che esercita la giurisdizione sul mondo.

Vi è poi il *Quṭb az-zamān*, il "Polo del tempo", le cui funzioni di reggitore del mondo si limitano a un tempo definito. Alcuni aggiungono una ulteriore suddivisione, attribuendo un Polo, o un Soccorso, a ogni rivelazione. È comunque il solo Polo del tempo a essere chiamato anche *Gawṭ*.

Al di sotto di questo grado esistono altre figure, che vengono per lo più indicate nella gerarchia che segue:

- 3 *nuqabā'* (pl. di *naqīb*), "sovrintendenti";
- 4 *awṭād* (pl. di *watīd*), "picchetti";
- 7 *abrār* (pl. di *barr*), "pii";
- 40 *abdāl* (pl. di *badal*), "sostituti";
- 300 *abyār* (pl. di *ḥayr*), "migliori".

Ogni grado inferiore di questa gerarchia rappresenta la "riserva" di quello superiore: alla morte di uno dei santi di quest'ultimo, è in quello immediatamente inferiore che viene scelto il sostituto.

Il numero dei componenti di ciascun grado e, talvolta, anche la sua collocazione nella gerarchia appare incerto, fonti diverse fornendo numeri diversi. È il caso, per esempio, del numero degli *abdāl*: esso varia, a seconda delle fonti, da 7 a 40, e anche fino a 70. Trattandosi di una gerarchia "a piramide", il diverso numero di appartenenti attribuito a ciascun grado comporta anche una collocazione diversa: mantenendo lo stesso esempio degli *abdāl*, coloro che attribuiscono a questo grado 7 membri lo collocano anche al posto occupato nel nostro schema dagli *abrār*.

Di notevole interesse è la relazione che viene stabilita tra questi gradi, la loro santità essendo, per così dire, conformata sul cuore di tre profeti e di tre angeli ravvicinati a Dio, cioè Adam, Mūsā (Mosè) e Ibrāhīm (Abramo) tra i profeti, e Jibrīl (Gabriele), Miḥā'īl (Michele) e Isrāfīl (Raffaele) tra gli angeli. Sembra trattarsi qui di un elemento differente rispetto a quello delle tipologie di santità di cui parlavamo precedentemente.

Categoria a se stante è quella degli *afrād* (pl. di *fard*), i "singoli", santi il cui numero è variabile, ma comunque sempre dispari, che si situano al di fuori della gerarchia dei santi, e che non sono sottoposti quindi alla giurisdizione del *Quṭb*. Spesso capita che essi stessi siano all'oscuro di questa loro dignità spirituale, indice presumibile di una loro eccezionalità. Sono stati tuttavia riportati dei casi di sostituzione del *Quṭb* defunto o, se si preferisce, in ogni senso reintegrato nella

Prossimità divina, con uno degli *afrād*, come nel caso di Abū Ma-dyan, grande maestro già citato, secondo quello che ne riporta Ibn 'Arabī.

SANTI E PROFETI

La dottrina dell'eredità dei santi dai profeti costituisce una chiara definizione di anteriorità dei secondi sui primi che non è tale soltanto dal punto di vista cronologico, almeno per quanto riguarda i santi musulmani, di cui ci occupiamo qui; ereditare o acquisire delle caratteristiche e modalità equivale ad attingere a un modello, il quale, come tale, è superiore a colui che vi attinge.

Alcuni, tuttavia, partendo dalla considerazione che l'ambito di azione dei profeti è il mondo della *šarī'a*, mentre la tensione dei santi è rivolta alla Realtà divina, la *Ḥaqīqa*, hanno ipotizzato una superiorità del santo sul profeta. Al-Hujwirī, che dedica all'argomento un capitolo del suo manuale, non ci dà alcun nome, limitandosi ad attribuire genericamente questa idea a quelli che chiama antropomorfisti e colloca nella regione nord-orientale iraniana del Ḥurāsān. Ricordando come ogni santo si trovi a dipendere dal profeta, iniziatore della catena di trasmissione della *baraka* in virtù della quale è potuto diventare tale, al-Hujwirī risolve abbastanza rapidamente la questione; inoltre, osserva come ogni profeta sia stato un santo, mentre non si può dire l'opposto. La profezia pone dunque un santo in un grado superiore; che questo sia in virtù della sua santità in quanto condizione preliminare, nulla toglie poi alla superiorità della funzione legislatrice esercitata dai profeti e incarnata dai santi che percorrono la realizzazione discendente in funzioni subordinate a quelle che erano appartenute al Profeta Legislatore.

Tra santi e profeti esiste dunque una relazione assai stretta, per cui santità e profezia sono due aspetti non equivalenti, poiché il secondo ingloba il primo, ma comunque due parti di un tutto. E come vi è il Sigillo della Profezia, vi è anche il Sigillo della Santità. Si parla in realtà di due sigilli: quello della santità universale, attribuito universalmente nell'ambito sunnita a 'Īsā (Gesù) nella sua seconda venuta anticipatrice della fine dei tempi come *Masīḥ*; e quello della santità muhammadica, colui cioè che ricapitola, per così dire, la dottrina esoterica dandole l'ultima "forma". Più d'uno tra i santi dell'Islām ha rivendicato questa funzione, tra cui Ibn 'Arabī e il fondatore della *ṭarīqa* Tijānīya, Aḥmad at-Tijānī.

Si tratta a prima vista di una contrapposizione, una valutazione corretta la quale non sarebbe tuttavia possibile senza tenere conto della caratteristica del Sufismo su cui abbiamo spesso insistito, quella cioè di essere essenzialmente una pratica, e quindi di riflettere contesti e punti di vista complementari e compatibili, ciascuno riflettendo un determinato grado di realtà.

Ad esempio, da un certo punto di vista, ogni maestro fondatore di una *ṭarīqa* è, per i suoi discepoli, un Sigillo della Santità, la sua forma di santità essendo quella trasmessa loro attraverso la catena dei maestri intermedi; questa non può essere mutata, restando nella stessa via, ma essere integrata da adattamenti e aggiunte; l'introduzione di una nuova forma comporterebbe la nascita di una nuova *ṭā'ifa*.

Con analoga facilità viene risolta un'altra questione: quella della superiorità dei santi e dei profeti sugli angeli. Qui la questione sorge sulla differenza di natura tra le due categorie, di luce quella degli angeli, di terra quella degli uomini: l'elemento terreno è senz'altro inferiore all'espressione più pura dell'elemento fuoco, cioè la luminosità, e quindi si deve concludere per la superiorità degli angeli. Occorre considerare però che la realtà umana, nella sua massima espressione, non si esaurisce nel materiale contingente di cui è rivestita: in essa infatti è stato insufflato l'alito del Misericordioso e ne è uscito l'Adamo cui sono stati rivelati tutti i Nomi e al quale gli angeli hanno ricevuto da Dio l'ordine di prostrarsi. Profeti e santi sono la realizzazione dello stato adamico, quindi sono partecipi di una superiorità indiscutibile: è infatti con gli uomini, e non con gli angeli, che è stato stretto il Patto di *a-last*, punto iniziale di tutta la storia dell'umanità.

Waḥdat al-wujūd e waḥdat aš-šuhūd

Queste due espressioni designano due dottrine sovente considerate contrapposte all'interno del Sufismo, ma che, come abbiamo accennato a proposito di Šāh Waliullāh Dihlawī⁴⁰, sono complementari e conciliabili, l'apparenza di irriducibilità poggiando piuttosto su un equivoco lessicale.

Waḥdat significa propriamente il fatto di essere uno, da solo, e definisce quindi l'"unicità". *Wujūd* è termine dalla resa più complessa: indica quel che c'è, che esiste; e, conseguentemente, anche quello che, essendoci, si può trovare, ovvero percepire. Nel linguaggio dottrinale l'espressione può, e di fatto sembra, avere dato luogo a diverse sfumature di senso: se si parla di unicità dell'Essere, si intende che esiste un solo e unico Essere e che non ne esistono altri; se si

parla di unicità dell'esistenza, significa che tutti gli esseri che ci sono condividono la medesima esistenza, o ne sono partecipi; se si parla infine di un solo "trovato", ovvero "percepito", significa che uno solo è l'oggetto della conoscenza.

La dottrina che va sotto questo nome è riferita a Ibn 'Arabī, che ne ha dato la più completa esposizione; ma se ne può riconoscere la presenza anche prima: la Realtà di Dio è la sola realtà, Iddio essendo il solo a esistere per sé. Egli è il solo Essere, gli esseri essendo l'effetto della Sua creazione: il che significa che a essi è stata concessa un'esistenza ordinata in un suo svolgersi che comprende il ciclo nascita-sviluppo-decadenza-morte, caratteristica della contingenza di *dunyā*, il mondo di quaggiù. A questa definizione, che corrisponde anche all'ortodossia essoterica, possiamo aggiungere le considerazioni che ne derivano dal punto di vista filosofico: nessun essere che non abbia in se stesso la propria ragion d'essere può essere detto pienamente esistente. In fondo, la più chiara esposizione del limite e della relatività dell'esistenza degli esseri creati è quella che li paragona alle immagini riflesse in uno specchio, di cui già abbiamo detto ⁴¹.

La dottrina della *wahdat al-wujūd* definisce questa interpretazione della realtà, riferendola al punto di vista divino: al di fuori di Lui nulla effettivamente può esistere, non potendovi essere alcuna collocazione al di fuori del Tutto, l'infinito che non ha confini; l'Essere è uno, infatti, e l'esistenza anche può essere soltanto una, non potendo essere riferita che all'unico Essere. Quindi, tutto ciò che esiste non può esistere che all'interno dell'unico Essere dall'unica esistenza. Non si tratta però di una condivisione, o di una partecipazione piena all'esistenza: una dottrina che lo affermasse finirebbe per dover concludere che l'unica esistenza è la somma degli esistenti, e che l'Essere sarebbe, se non proprio la somma, almeno la *summa*, degli esistenti, finendo col cadere in una concezione panteistica, assolutamente incompatibile con la dottrina islamica, alla quale il Sufismo di Ibn 'Arabī rimane assolutamente ancorato; il Corano afferma infatti a chiare lettere che «Nulla Gli è uguale» ⁴².

L'esistenza degli esseri non può quindi che essere relativa, e in quanto tale sostanzialmente illusoria – esattamente come quella delle immagini nello specchio – quando sia considerata rispetto a Dio, e reale nel suo ambito proprio, la cui esistenza relativa non è non-esistenza.

A questa dottrina, sostanzialmente inconfutabile dal punto di vista teoretico, sono state avanzate delle critiche, in particolare dal grande maestro indiano Aḥmad al-Fārūqī as-Sirhindī ⁴³. Queste si riferiscono in modo particolare all'aspetto pratico della realizzazione spirituale;

per Sirhindī, la definizione della illusorietà dell'esistenza umana si traduce in uno stadio imperfetto di conoscenza, quello nel quale l'amante, accecato dalla luce dell'Amato, vede soltanto Lui: è come chi, fissando l'occhio al sole, ne risulta forzatamente abbacinato, e tutto quello che percepisce è il sole – luna e stelle non ci sono più. Al di là di questo stadio si colloca invece chi, pur contemplando il sole nella sua assoluta diversità rispetto alla luna e alle stelle, ne percepisce l'esistenza non come entità separate, ma attraverso di esso: è questa, in estrema sintesi, la dottrina della *waḥdat aš-šuhūd*, l'unità di contemplazione, elaborata da Sirhindī.

La differenza di posizione tra Ibn 'Arabī e Sirhindī è stata forse accentuata fino a trasformarla in un'opposizione, che di fatto non sembra esserci stata: Sirhindī, che visse quattro secoli dopo il maestro andaluso, ci ha lasciato interessanti commenti a numerosi passi dottrinali di quest'ultimo; certamente considerava la sua opera pericolosa per i principianti, che potevano essere facilmente indotti in errore da una comprensione errata e parziale delle dottrine ibnarabiane; di qui una riserva che fu condivisa anche da molti altri maestri, che ritenevano che la conoscenza di queste dottrine andasse limitata a coloro che erano in grado di riceverle. Si tratta di una riserva assai frequente in un contesto nel quale la conoscenza è un'acquisizione graduale, nella quale ogni grado, che è anche di coscienza, in certo modo, superando il precedente, ne sconvolge la prospettiva: ogni acquisizione dev'essere raggiunta attraverso una necessaria propedeuticità.

Le due unità, di esistenza e di contemplazione, si rivelano in fondo complementari e rappresentano probabilmente due punti d'arrivo metodologicamente differenti, e la cui descrizione in termini di dottrina/pratica è conseguentemente differente; ma, come lascia intendere un maestro della stessa *ṭarīqa* che fu di Sirhindī, il già citato Šāh Walīullāh Dihlawī, è di due aspetti della stessa dottrina che qui si tratta e le opposizioni sono più di forma che di sostanza.

Il Sufismo nella società e nella cultura islamica

Il Sufismo nella società islamica

Dai numerosi esempi che abbiamo citato nel corso dei capitoli precedenti, e in particolare in quelli dedicati alla descrizione storico-dottrinale delle singole *turuq*, emerge con sufficiente chiarezza come il Sufismo, pur avendo come suo ambito precipuo di interesse la sfera più propriamente spirituale dell'attività umana, non ha tuttavia mancato di esercitare una certa influenza sulla società circostante.

Come abbiamo visto, il Sufismo rivendica tra i propri aderenti i primi musulmani, i Compagni del Profeta nella loro maggioranza, e in particolare gli *ahl aṣ-ṣūffa*, coloro che servivano la comunità e il suo Profeta sia verticalmente, attraverso la costante preghiera, sia orizzontalmente, svolgendo le diverse mansioni che l'Inviato di Dio affidava loro, tra le quali spiccava quella dell'istruzione delle tribù appena convertite all'Islām; insieme a questi i Califfi ben Diretti, dei quali abbiamo già descritto il ruolo all'interno della dottrina e della pratica del Sufismo¹ e il cui ruolo nella società di cui si trovavano a capo è evidente. Più tardi, il Sufismo rivendicò come propri aderenti anche i fondatori delle quattro scuole canoniche del diritto musulmano, quelle cui si deve la struttura giuridica sulla quale si è regolata la società musulmana fino alla recente affermazione di un diritto laico, mutuato alle istituzioni giuridiche dei paesi europei quando furono costituiti gli Stati moderni nel mondo musulmano.

L'appartenenza al Sufismo di parte almeno di queste personalità è stata messa in dubbio, sia dagli studiosi, sia da esponenti a vari livelli della società musulmana; una tendenza "negazionista" che è andata di pari passo con l'opposizione al Sufismo, presente lungo tutta la storia dell'Islām, ma fortemente accentuatasi nell'ultimo paio di secoli, in concomitanza con la diffusione della teoria dell'estraneità sostanziale del Sufismo all'Islām. Questa teoria, avanzata dagli studiosi dell'età

positivista, veniva in certo modo a saldarsi con l'ostilità al Sufismo di alcuni dottori della Legge, per i quali diventava impossibile accettare l'idea che di questo preteso corpo estraneo avessero fatto parte proprio quelle personalità cui la società islamica doveva in larga parte la sua più che millenaria struttura. D'altronde, anche escludendo che alcune delle personalità rivendicate al Sufismo ne avessero davvero fatto parte, come nel caso dei fondatori delle quattro scuole giuridiche, ve ne sono altre che hanno influenzato il pensiero religioso islamico, e ne hanno determinato le caratteristiche nella società. Ci limitiamo a ricordare i nomi di Ḥasan al-Baṣrī, importante esponente del Sufismo il cui insegnamento nel dominio sciaraitico ha determinato in certa misura la posizione dell'ortodossia rispetto alla nascente scuola "teologica" razionalista dei mutaziliti, e di Muḥammad al-Gazālī, il rinnovatore secolare del XII secolo, che ha dato la sua impronta al pensiero teologico e religioso dell'Islām che ne sarebbe seguito e che portò a compimento il processo di superamento di quella scuola mutazilita i cui primi passi erano stati mossi in opposizione all'ortodossia sunnita incarnata quattro secoli prima da Ḥasan al-Baṣrī.

Un'influenza che andrebbe valutata caso per caso nel suo impatto sui vari aspetti del pensiero e della società islamica è stata anche esercitata da tutte quelle personalità, note e meno note, che hanno svolto, accanto alle funzioni di maestro della Via, anche quelle di collazionatore e commentatore di *ḥadīṭ*, oltreché di maestro di diritto, come nei casi di Sufyān at-Tawrī (m. 161/777) e di Abū Zakariyā' Yahyā an-Nawāwī (m. 676/1277). Altri furono celebri predicatori, la cui presa sulle masse viene riportata dai biografi attraverso numerosi esempi, come nel caso di colui che la tradizione venera come fondatore della *ṭarīqa* più diffusa in tutto il mondo islamico, 'Abd al-Qādir al-Jīlānī.

Come abbiamo visto, molti furono i *ṣūfī* che svolsero una parte attiva nella guerra santa, per un periodo della loro vita, o raggiungendo questa forma di martirio: ricordiamo al proposito la figura di Ibn al-Mubārak, che era stato discepolo di Sufyān at-Tawrī e che morirà nel 181/797 sulla via del ritorno da una spedizione.

Un aspetto particolare è quello del rapporto tra esponenti del Sufismo e autorità politiche: abbiamo già visto come Ibn 'Arabī attribuisca a più d'un califfo anche la suprema autorità nella gerarchia esoterica², il cui presupposto è ovviamente quello di essere un *ṣūfī*, e anche nel senso più pieno dell'espressione. Al di là da questi casi, vi sono quelli delle diverse relazioni intercorse tra sovrani e maestri del Sufismo: lungo tutta la storia dell'Islām vi sono sultani ed emiri che si fanno discepoli di questo o quel maestro; abbiamo già visto, in due momenti diversi della storia, i casi di Ḥwāja Aḥrār e di Mawlānā

Ḥalīd, rispettivamente alle corti timuride (xv secolo) e ottomana (xix secolo), riferiti alla tradizione della Naqšbandīya. Ma vi sono stati anche altri, numerosi casi, riferiti ad altri santi e ad altre *turuq*. Sovente il sovrano chiedeva al santo la soluzione dei propri problemi spirituali, ma anche la legittimazione del proprio potere politico, in un contesto nel quale le dinastie si avvicinavano l'una all'altra spesso in breve volgere di tempo e nel quale la successione non avveniva sulla base di bene o mal collaudate leggi o solide consuetudini, ma su quella della capacità individuale e di quella versione musulmana della *fortuna* che era il favore divino. I sovrani per lo più riconoscevano l'importanza dei *ṣūfi*, da un lato come intermediari presso una divinità alla quale apparivano più vicini di quanto si potesse dire dei dottori della Legge (anch'essi, comunque, oggetto e soggetto di reciproca legittimazione con i sovrani attraverso l'"amministrazione" della Legge); e, da un altro lato, ne riconoscevano l'influenza sulla popolazione con la quale venivano in contatto, direttamente o per fama della loro santità, e della *baraka* di cui erano conseguentemente portatori, ed alla quale la popolazione attingeva volentieri. Avevano quindi di che sperare nel loro favore o nella possibilità di dimostrare ai sudditi di goderne; e avevano di che temere, perché la loro eventuale condanna proclamata nelle piazze o anche un'aperta rivolta da essi capeggiata diventava un'eventualità pericolosa. Questi due aspetti contrastanti sono esemplificati nel racconto agiografico del grande santo magrebino Abū Madyan, che morì nel 594/1197 a Tilimsān (= Tlemcen, attuale Algeria) mentre si recava alla corte del sultano almohade Ya'qūb al-Manṣūr (580/1184-595/1199); le tradizioni esistenti riportano due motivi per questa convocazione, tra loro opposti: il sultano cercava sollievo per la propria coscienza dopo aver dovuto condannare a morte un fratello, oppure voleva imprigionare e condannare il santo come possibile pericoloso oppositore.

Sappiamo che molti, se non la maggior parte, dei sultani ottomani erano collegati al Sufismo, attraverso maestri di varie *turuq*; abbiamo già accennato alla munificenza del sultano Qanuni Süleyman (il Solimano il Magnifico della storiografia europea) e al suo favore nei confronti delle famiglie dei maestri della Qādirīya e della Rifā'īya³; non si trattò di un caso singolo, né isolato a questo personaggio. Nell'Egitto della dinastia Mamlūk, tra il 1250 e il 1517, i partiti o gruppi che si succedevano al potere e si disputavano spesso anche l'ascesa a un trono assumevano come loro bandiera il nome di un santo, di cui rivendicavano la protezione additandolo nel contempo alla generale venerazione, e conseguentemente dotandone la tomba e finanziandone le feste per l'anniversario della nascita.

Le feste popolari erano per lo più legate a queste celebrazioni del santo, la cui tomba sorgeva sul territorio, meta di pellegrinaggi la cui area di provenienza dipendeva dalla sua notorietà e dalla diffusione della Via da lui fondata o che comunque a lui faceva riferimento: i fedeli, facessero o meno parte della gente della Via, accorrevano a rendere omaggio al santo, a raccoglierne la *baraka* o a chiederne l'intercessione presso Dio per tutta una gamma di favori e di interventi, sostanzialmente analoga a quella che intesse le richieste che nel Cristianesimo vengono fatte ai vari santi la cui fama di miracoli e grazie ottenute fa accorrere i pellegrini. Nel caso dell'Islàm vengono coinvolti i successori del maestro venerato, quali depositari della sua dottrina, e quindi della sua facoltà di benedizione e intercessione. È questo che viene indicato come Sufismo popolare, fatto di manifestazioni di preghiera e venerazione e richieste di intercessione che è stato talvolta contrapposto a un Sufismo dotto e cervellotico, che poi sarebbe il Sufismo di quelle dottrine ed esperienze del divino di cui l'aspetto popolare, quello dei miracoli e delle grazie impetrate e ricevute, delle mediazioni e delle protezioni assicurate, è la conseguenza in termini di energia spirituale: appunto, la *baraka*.

La presenza del Sufismo nella società islamica è anche un fatto di penetrazione capillare, coloro che scelgono di percorrere la Via non costituendo, nella maggior parte dei casi, gruppi chiusi di cenobiti o singoli eremiti (se non per breve tempo), ma continuando a esercitare la loro professione e quindi vivendo in mezzo ai loro consimili, il che rende possibile quell'azione di presenza sostenuta dalla loro condizione spirituale. Il Sufismo era presente nelle organizzazioni di mestiere, quali le gilde dei mercanti, ma anche nelle corporazioni che abbiamo visto essere state poste sotto la protezione di 'Alī b. Abī Ṭalīb; sappiamo che esse mantenevano dei legami con maestri del Sufismo che sembrano costituire una vera e propria istruzione spirituale, stando alle numerose indicazioni che ne possediamo, e che meriterebbero di essere approfondite. Un altro aspetto a questo legato è quello del rapporto di alcune di queste corporazioni con forme locali di *futuwa* e con organizzazioni più o meno spontanee che, nei frequenti momenti di crisi o di latitanza delle autorità costituite, si facevano carico del mantenimento dell'ordine pubblico del quartiere o magari dell'intera città.

In particolare nelle montagne del Maghreb, dove il fenomeno è stato ben documentato dai ricercatori francesi, ma anche altrove, in ambito specialmente rurale o tribale, i marabutti o i santi che conducevano una vita semianacoretica erano spesso il punto di riferimento obbligato non solo per un'intercessione presso Dio al fine di una gra-

zia, un consiglio, la soluzione di un problema, ma anche per un arbitrato tra persone o tra tribù, diventando i garanti della pace locale.

Nello stesso ordine di idee si potrebbero annoverare i casi, frequenti soprattutto a partire dal XIX secolo, e che abbiamo già visto in Sudan, Libia e altrove, nei quali le *turuq* hanno svolto un importante ruolo politico e/o economico nello sviluppo dei vari paesi.

Un ruolo particolare è stato svolto dal Sufismo nell'islamizzazione di vaste regioni, ruolo che va sottolineato sia per le sue modalità, sia perché suona abbastanza evidente smentita all'accusa di estraneità all'Islām. Questo caso è facilmente assimilabile a quello della diffusione dell'Islam attraverso i mercanti musulmani, che non di rado erano anche *mutaṣāwif*. Si tratta di una penetrazione non sostenuta dalle armi, e nemmeno da una volontà specifica di proselitismo, ma piuttosto di una azione di presenza nella quale esempi di santità di vita hanno sortito effetti maggiori di una programmata volontà di conversione. È il caso, ad esempio, dell'Islām indonesiano: Marco Polo, che visitò l'arcipelago durante il suo viaggio di ritorno dalla Cina, parlando dell'isola di Giava afferma:

Sapiate che, perché mercatanti saracini usano in questo reame co lor navi, ànno convertita questa gente a la legge di Maomet. E questi sono soli quelli de la città; quelli de le montagne sono come bestie, ch'elli mangiano carne d'uomo e d'ogn'altra bestia e buona e rea. Elli adorano molte cose, che la prima cosa ch'elli veggono la mattina, si l'adorano ⁴.

La tradizione locale affianca ai mercanti i *ṣūfī*, ed è in particolare a questi ultimi che attribuisce l'islamizzazione dell'interno, nel XVI secolo; si parla infatti di nove santi – le cui tombe sono tutt'ora meta di pellegrinaggi – che avrebbero portato l'isola all'Islam: che si sia trattato di personaggi effettivamente esistiti con i nomi e le storie loro attribuite ha tutto sommato abbastanza scarsa importanza; sull'esistenza stessa di Sunan Kalidjaga, il più venerato dei nove, sono stati avanzati dei dubbi, ma è la sua immagine agiografica, quindi il significato del suo personaggio, ad assurgere a grande importanza quale figura emblematica dell'islamizzazione di queste regioni.

Suo padre era un importante funzionario del regno hindu di Majapahit (1293-circa 1500), già impero regionale in avanzata fase di decadenza nell'ultimo quarto del XV secolo. Era un giovane scioperato, chiamato Raden Jaka Sahid (*"Signore Giovane Sahid"*), che prima sperperò in vino, donne e gioco i beni della madre, lasciandola in miseria, e poi si diede al furto e alla rapina, per poter continuare. Un giorno incontrò Sunan Bonang, un altro dei nove santi, che aveva at-

tirato la sua attenzione per gli abiti sfarzosi e i gioielli che aveva addosso; il tentativo di rapina, immediatamente messo in opera, andò male: Sunan Bonang gli rise in faccia e gli diede dimostrazione ad un tempo di grande potere, facendo apparire all'istante un albero d'oro carico di gioielli dove prima c'era un fico, e di totale disinteresse per le cose del mondo. Il giovane ne fu colpito e gli chiese allora di istruirlo nella sapienza. Sunan Bonang lo invitò alla fermezza e alla pazienza, e il nuovo discepolo passò anni immobile, nella foresta, a meditare in attesa del ritorno del maestro; quando questi tornò, ne verificò la maturazione spirituale e lo autorizzò a diffondere l'Islàm nell'isola. L'Islàm di questo santo, che assunse il nome con cui è noto e venerato, Kalijaga, "colui che fa la guardia al fiume", fu dunque una illuminazione interiore, che trova un suo antecedente in Uways al-Qaranī⁵. Si tratta, come si vede, di una biografia emblematica, che corrisponde all'immagine del santo nel contesto che l'ha prodotta; è stato sottolineato⁶ come questa biografia rappresenti, attraverso la figura di un personaggio, la transazione dalla tradizione hindu-buddhista a quella islamica, che caratterizzerà la religiosità dell'isola: Sunan Kalijaga appartiene per nascita alla tradizione di Majapahit, che appare in questo periodo avere concluso il proprio ciclo; in questo contesto, la funzione di Kalijaga è stata quella di fornire una nuova cornice alla stessa sapienza, ora non più vitale. Va precisato al proposito che la cornice dà la forma alla tradizione, analogamente all'immagine del castone dell'anello, come l'ha utilizzata Ibn 'Arabī per definire le tipologie della santità; non è infatti un caso che il maestro di Kalijaga, nel quale probabilmente più d'uno identificherebbe un inviato di al-Ĥidr, sia detto essere di origine araba, anche se, stando ad altre tradizioni, il legame con il centro arabo andrebbe invece riferito ai maestri del padre. Un altro dei nove santi, Sunan Gunung Jati, "incarna" altre caratteristiche, che tuttavia appaiono complementari a quelle di Kalijaga, riproducendone in diverso modo il significato: egli si recò a Mecca a ricevere l'iniziazione di quelle che saranno poi le principali *turuq* in questa parte dell'Indonesia, cioè Kubrawīya, Naqšbandīya, Šādīliya e Saṭṭāriya; tornato in patria, ne diffonderà gli insegnamenti, insieme all'Islàm. L'aspetto di continuità con le precedenti istituzioni consiste nell'essere diventato il santo fondatore delle due dinastie di Banten (1552-1748) e Cirebon (dal 1550 circa), nelle quali impronta islamica e tradizione precedente convivono, nei termini ovviamente di un'assimilazione e nei limiti da questa consentiti.

È questo un aspetto che si rileva frequentemente nei processi di islamizzazione condotti da esponenti del Sufismo. Lo stesso accade, al lato opposto dell'ecumene islamica, nell'Africa subsahariana; qui

la presenza del Sufismo, che si è spesso manifestata nella forma del marabuttismo, ha portato a una progressiva e non traumatica islamizzazione delle popolazioni locali, per le quali al potere intercessorio dello sciamano è subentrato quello sostenuto dalla *baraka* del santo: agli oggetti ed alle pratiche del primo si sono sostituite le invocazioni ed i versetti coranici del secondo, quindi alla religione precedente l'Islàm.

La caratteristica fondamentale di questo Islàm è la sua tolleranza nei confronti delle tradizioni preesistenti e la scelta di operare adattamenti, là dove i principi lo consentono, tali da permettere un passaggio a una nuova cultura, a un nuovo modo di essere, progressivo e non traumatico. Caratteristica degli esponenti del Sufismo è stata quella di considerare ogni culto reso a Dio come qualcosa di profondamente affine alle loro proprie inclinazioni, e in ogni caso un culto reso allo stesso Dio, potremmo dire al di là di quello che lo stesso orante può ritenere: l'atteggiamento che ne consegue nei confronti dei praticanti le altre tradizioni è quello di condurre all'Islàm attraverso quello che il neoconvertito già conosce, e comunque vede nell'esempio che si trova davanti.

Le regioni nelle quali l'Islàm si è stabilito attraverso il Sufismo sono quelle abitualmente considerate "periferiche" rispetto a quello che viene definito talvolta come l'Islàm "centrale", nel quale si è impiantato nei primi secoli, attraverso le conquiste, e che coincide con le regioni oggi definite arabe. La storia di questi due diversi ambiti geografici e culturali è stata diversa, anche se le diversità non vanno esagerate: un immediatamente avvertibile carattere di islamicità comune a tutte le regioni a maggioranza musulmana lo dimostra ampiamente. Dobbiamo tuttavia precisare che nemmeno in queste aree centrali si può parlare di imposizione dell'Islàm attraverso metodi coercitivi. Quando si parla di un Islàm diffuso sulla punta delle lance, si intende soltanto parlare dell'Islàm come istituzione politica, cioè estensione a queste regioni della sovranità dei califfi islamici, quali che fossero le appartenenze religiose delle popolazioni soggette; il fatto che queste si siano islamizzate molto velocemente pare abbia colto i dominatori arabi musulmani impreparati e abbia anzi creato qualche problema alle autorità.

Oltre all'islamizzazione di nuove regioni, il Sufismo ha giuocato un ruolo spesso di primo piano nell'opposizione, anche militare, all'invasione colonialista. Ne abbiamo riportato qualche esempio, ma ricordiamo qui in particolare quello dell'emiro 'Abd al-Qādir, che condusse una annosa e sfortunata guerra santa di liberazione dai francesi fino a quando divenne impossibile proseguire; negli anni se-

guenti, le organizzazioni iniziatiche che si trovavano nei territori sottoposti al controllo coloniale europeo dovettero venire a patti con la realtà, accettando una presenza che era diventato impossibile eliminare e cercando di ridurre i danni al minimo, con quello spirito di flessibilità e adattamento di ciò che è meno rilevante per mantenere intatto ciò che è essenziale. Una caratteristica propria di una prospettiva che privilegia l'eternità sull'immediato, e per la quale l'interiore è di gran lunga più importante dell'esteriore.

In particolare nel mondo arabo-islamico ha cominciato a diffondersi, a partire dall'ultimo quarto del XIX secolo, un'ideologia nazionalista araba che se alle sue origini sosteneva un'unità degli arabi su base etnica, al di là delle differenze di fede religiosa, ha in certo modo dovuto far proprie, per potersi sviluppare, le istanze di una maggioranza musulmana e quindi conciliare le esigenze di questa con il principio nazionalista. Proprio per le sue origini extraislamiche, questo nazionalismo arabo tinteggiato di Islām ha finito col diventare veicolo di introduzione nelle concezioni musulmane di molte istanze del pensiero europeo; una delle conseguenze è stato un ulteriore indebolimento della posizione del Sufismo nella società. Abbiamo già accennato alla teoria dell'estraneità sostanziale del Sufismo rispetto all'Islām, sostenuta dagli studiosi positivisti che avevano attribuito praticamente tutti gli elementi costitutivi della società e della cultura islamiche a matrici esterne, di cui diventavano acquisizione più o meno posticcia. In certo modo, la traduzione di questa teoria nella costruzione ideologica del modernismo musulmano, nelle linee generali comuni alle varie forme che questo ha assunto, è quella dell'inquinamento della pura religione delle origini, dovuto all'introduzione del pensiero delle religioni di provenienza delle masse di convertiti dei primi secoli: questi, assumendo un ruolo primario nell'elaborazione delle dottrine, vi avrebbero introdotto concetti estranei, che si sarebbero tradotti nella progressiva deislamizzazione dell'Islām, fino alla sua quasi totale estraniatura, alla vigilia dell'affermarsi della supremazia europea. A questa valutazione, che annoverava il Sufismo tra i primi e più subdoli elementi di inquinamento della religione, a causa di tutta una serie di elementi nuovi e inauditi che vi aveva introdotto, andava aggiunta l'accusa che già aveva caratterizzato la polemica laica in Europa contro gli ordini contemplativi, accusati di inutilità perché non partecipavano allo sviluppo sociale e culturale; e là dove l'azione, come nei numerosi casi che abbiamo visto, non era negabile, veniva imputata a motivazioni egoistiche. Tra le ragioni di accusa rivolte al Sufismo e alle sue organizzazioni, ha avuto grande spazio, soprattutto presso alcuni regimi di impostazione genericamente socialista, o co-

munque ideologicamente orientata, quella di essere stato complice del colonialismo o di connivenza con regimi o personaggi dei regimi locali dell'età coloniale, in particolare da parte di coloro che nel nuovo regime si riconoscevano. Questa situazione, che talvolta ha assunto anche i toni della persecuzione, come sotto il regime wahhabita e altri in cui forte era il richiamo nazionalista e progressista, si è manifestata quasi con maggiore evidenza nel mondo arabo; in particolare, è il neoislamismo ad apparire più apertamente in opposizione al Sufismo e alle sue dottrine, che appaiono ai suoi occhi come la negazione di quel puro Islām della prima generazione che costituisce il suo punto di riferimento ideologico.

Negli ultimi anni sembra si stia affermando una diversa attenzione alle dottrine e alla pratica di questo aspetto importante della religiosità islamica; se non si può affermare che il Sufismo stia riacquistando quella posizione per molti versi centrale nella società musulmana che è stata sua in molti luoghi per molto tempo, si può tuttavia affermare che oggi, in molti paesi musulmani, è tornato a diventare una delle componenti di una società oltremodo variegata, nella quale convivono aspetti della tradizione e spinte alla modernità, intesa nel senso di una laicizzazione della società islamica che è già tale in larga parte delle istituzioni e della legislazione, nonché della cultura.

EXCURSUS: A PROPOSITO DEL SUFISMO IN OCCIDENTE

Quasi nello stesso momento in cui il Sufismo veniva considerato una superstizione superata negli ambienti più inclini all'acquisizione pura e semplice della cultura e del pensiero occidentale, e la sua posizione presso l'opinione pubblica soprattutto arabo-musulmana veniva progressivamente scemando, nuove regioni si aprivano alla sua penetrazione: l'Europa e l'America. Una diffusione che ha seguito due direttrici diverse tra loro e con scarsi reciproci contatti; quella più ovvia è quella avvenuta al seguito delle immigrazioni: uno dei casi più frequentemente citati è quello della Murīdiyya senegalese, della cui specificità abbiamo già detto; ma anche altre *turuq* hanno accompagnato o più tardi seguito i flussi migratori dei loro aderenti.

La seconda direttrice è quella che ha interessato europei e americani autoctoni. Si tratta naturalmente di minoranze probabilmente anche sparute, ma spesso organizzate e che si avvalgono di mezzi di comunicazione e, talvolta, di attrazione più moderni; a capo di queste organizzazioni possono trovarsi dei maestri provenienti dal mondo musulmano, con una *silsila* regolare che ne attesta la legittimità, come

anche rappresentanti europei (e americani) da loro nominati, con l'autorizzazione a dare l'iniziazione. Essendo stato il Sufismo, sia pure in misura minore rispetto alle dottrine hindu, per un certo periodo a noi vicino "di moda", è anche possibile che esistano delle organizzazioni che hanno abusato di questo nome e hanno lasciato intendere di possedere dei legami con organizzazioni iniziatiche musulmane che in realtà non avevano, o comunque che non erano autorizzate a trasmettere alcunché. Non è negli scopi di questo lavoro operare una distinzione tra le varie categorie di organizzazioni presenti nel mondo occidentale, che esigerebbe accurate verifiche del resto non sempre agevolmente possibili.

Le origini di questo processo di diffusione iniziato intorno alla metà del secolo scorso si fanno risalire all'opera di René Guénon, un francese divenuto musulmano e *ṣūfī* con il nome di 'Abd al-Wāḥid Yahyā (m. 1370/1951), vissuto al Cairo a partire dal 1930, dove aderì alla branca Hāmidiya della Ṣāḍiliya, fondata dallo *ṣayḥ* Salama ar-Rāḍī (m. 1357/1939). La sua notorietà è legata a una serie di pubblicazioni che ne hanno illustrato le dottrine; paradossalmente, la parte della sua produzione dedicata all'Islām è quantitativamente trascurabile, benché, probabilmente seguendo il suo esempio, forse la maggioranza di coloro che hanno inteso dare un seguito operativo all'acquisizione delle dottrine da lui esposte si è rivolta al Sufismo. Tema degli scritti di René Guénon è una metafisica unica che sottende a tutte le tradizioni; le dottrine che hanno caratterizzato ciascuna di esse sono quindi adattamenti alle caratteristiche dei vari popoli, secondo un principio analogo a quello che abbiamo descritto a proposito della diversità di Vie per un unico Sufismo. Il *taṣāwwuf* che costituisce il nocciolo interiore di ciascuna di queste tradizioni, secondo la definizione che ne abbiamo dato nel capitolo iniziale di questo libro, è il dominio nel quale si fa più palese questa unità sostanziale, proprio perché più direttamente derivato da ciò che viene definito come la tradizione primordiale. L'opera di René Guénon ha avuto una vastissima diffusione, testimoniata anche dalle continue riedizioni nelle varie lingue europee e da moltissime pubblicazioni a lui dedicate, che vanno dall'appassionato sostegno e venerazione fino all'opposizione e alla più acrimoniosa denigrazione tanto delle dottrine che egli espose quanto della sua persona. La polemica su questi temi pare tutt'ora viva, e le poche pubblicazioni scientifiche che negli ultimi anni hanno affrontato questi argomenti non sembrano essere riuscite a sottrarsene, almeno in parte. Quello che a noi interessa qui non è una descrizione della personalità di questo autore, ma la centralità della sua figura nel fenomeno della diffusione del Sufismo in Occi-

dente. Al di là delle analisi specifiche di questo o quel tema da lui trattato, quello che riteniamo opportuno osservare in questa sede è che le dottrine esposte nell'opera di Guénon risultano corrispondere, a volte con rimarchevoli similarità di immagini e di linguaggio, alle esposizioni dottrinali che si possono leggere nei testi dei maggiori maestri del Sufismo; al proposito, si possono fare i nomi di Ibn al-'Arīf, di Ibn 'Arabī, di al-Hānī. Sulla correttezza o, se si preferisce, sulla compatibilità delle dottrine da lui esposte con il Sufismo a lui contemporaneo, cioè con il Sufismo vivo contrapposto all'acquisizione libresca secondo certi critici, riteniamo che la ventennale consuetudine dello *ṣayḥ* 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā con i maestri e i discepoli della *tā'ifa* Ḥāmīdiyya sia una indiscutibile dimostrazione di integrazione vissuta e, dal nostro punto di vista, suffragio della attendibilità scientifica dei suoi scritti, mai disconosciuti, anche a proposito del Sufismo.

È a partire dall'opera di René Guénon che vari gruppi di persone in Europa prima, e in America poi, hanno cercato e ottenuto la *ḥirqa* in terra d'Islām, trasportandone poi un'organizzazione in Europa; vi è stato anche il caso di una *tā'ifa* fondata espressamente in Occidente intorno agli anni sessanta dello scorso secolo, la Maryamiyya, a opera di *ṣayḥ* 'Isā, il cui nome d'origine era Frithjof Schuon (m. 1419/1998), già *muqaddam* della *ṭarīqa* 'Alawīya, agli inizi basata a Losanna, in Svizzera, e poi negli Stati Uniti, a Bloomington, Indiana.

Altre organizzazioni si sono formate nel corso degli anni, e soprattutto negli Stati Uniti d'America si è diffuso un fenomeno di adesione, prevalentemente in ambito giovanile o studentesco, a una sorta di Sufismo "bricolage", la cui connessione con l'Islām è addirittura insospettata a molti dei suoi aderenti. Si tratta di un fenomeno che va ascritto più a uno dei multiformi aspetti del movimento *new-age* che a una qualsiasi connessione, sia pure ormai lontana, con organizzazioni sufi regolari. Si tratta di fenomeni che in ultima analisi interessano più il sociologo che lo studioso della tradizione islamica.

Il Sufismo nella cultura islamica

FILOSOFIA E SCIENZE

Non utilizziamo qui il termine "cultura" nel senso che gli è stato dato in sede etnografica, ma in quello che ci sembra estensibile, in genere, a tutte le culture: un complesso che comprende tutte le manifestazioni "coscienti" di una data società. E in questo senso la presenza del

Sufismo in tutti i momenti e ambienti della storia del mondo musulmano è un fatto acclarato, anche per l'influenza esercitata sulla sistematizzazione della *šarī'a* e sulla morale, che costituiscono la trama del quotidiano del mondo musulmano classico, precedente cioè l'occidentalizzazione delle istituzioni. E ciò vale anche, come abbiamo potuto vedere ampiamente, nell'ambito della cultura religiosa in generale: è stata in larga parte imputata al Sufismo la marginalizzazione di certe forme di sapere nel mondo islamico, come quella della filosofia di derivazione greco-ellenistica, la *falsafa*, alcuni assunti fondamentali della quale erano anche fortemente sospetti all'ortodossia; al *šūfi* al-Gazālī è stata attribuita la responsabilità di avere sostanzialmente impedito un ulteriore sviluppo della filosofia in terra d'Islām, dopo che ne aveva discusso e condannato gli elementi incompatibili con la religione di cui si era eretto a difensore: la filosofia greca non aveva un'idea di Dio come creatore *ex nihilo*, né di conseguenza negava l'eternità del mondo e, aggiungeva al-Gazālī, i filosofi arabi che a queste teorie si erano ispirati non erano riusciti a risolvere senza ambiguità queste evidenti incompatibilità con la dottrina islamica. Sufismo e filosofia seguivano in realtà vie del tutto diverse, anche se apparentemente avvicinabili, come un aneddoto autobiografico di Ibn 'Arabī lascia intendere:

Un giorno, a Cordoba, andai a far visita al *qādī* della città, Abū 'l-Walīd Ibn Rušd ⁷. Egli desiderava incontrarmi, perché gli era arrivata voce della rivelazione che Iddio mi aveva fatto durante il mio ritiro spirituale, ed aveva manifestato meraviglia per quello che aveva sentito. Mio padre mi mandò da lui con il pretesto di una qualche faccenda; infatti era uno dei suoi amici. All'epoca ero un giovanotto dal volto ancora imberbe. Quando entrai da lui, si alzò per venirmi incontro manifestando affetto ed amicizia, e mi abbracciò. E disse: «Sì». Risposi: «Sì». La sua gioia aumentò per il fatto che avevo compreso; poi, avendo compreso che cosa lo aveva fatto felice, aggiunsi: «No». Ed egli si irrigidì, cambiò colore, e dubitò di se stesso e chiese: «Come avete trovato la risposta alla questione dello svelamento e dell'emanazione divina? È quella che ci ha fornito l'osservazione razionale?»; risposi: «Sì, no»; e tra il sì ed il no volano via gli spiriti dalla loro materia e le nuche dai loro corpi. La sua cera ingiallì e lo colse il tremito, e sedette mormorando: «Non c'è forza né potenza che in Dio Altissimo» ⁸: sapeva cosa intendessi ⁹.

Sul tema dei limiti delle percezioni umane senza lo svelamento che viene da Dio abbiamo già visto l'opinione di al-Gazālī ¹⁰, al cui significato può affiancarsi quello che si desume da questo aneddoto. Indiscutibilmente le due forme di conoscenza rimasero separate; è tuttavia riconoscibile un certo apporto del linguaggio della filosofia al

Sufismo, in particolare nei trattati dottrinali del XII secolo e successivi: si tratta di un apporto strumentale, nel quale, inoltre, l'utilizzo di un vocabolario mutuato dal *kalām* e dalla *falsafa* in particolare è stato adattato per esprimere concetti che non potevano essere ricondotti a quelli dell'ambito da cui erano stati presi.

Al Sufismo sono in genere collegate quelle che vengono chiamate scienze tradizionali, nel senso che si tratta di saperi che oggi non vengono ammessi al rango di scienza; anche nella classificazione arabo-islamica delle scienze, queste non sono generalmente chiamate *'ulūm* (pl. di *'ilm*), "scienze" vere e proprie, termine riservato di solito alle scienze speculative: in questo caso, trattandosi di applicazioni di principi cosmologici a realtà grossolane, appariva più consoni il termine di *ṣinā'āt* (pl. di *ṣinā'a*), "arti", termine dal senso più vicino a quello in uso nel nostro Medioevo che a quello attuale; potremmo infatti parlare di "scienze applicate": si tratta di quei metodi che consentivano, per esempio a un maestro, di inferire a partire dalle caratteristiche fisiche del postulante l'esistenza o meno delle qualifiche a diventare suo discepolo; in questo caso chirografia e fisiognomica giuocavano un ruolo fondamentale. Com'è noto, si tratta di "scienze applicate" che facevano parte del bagaglio culturale del mondo ellenistico come delle altre civiltà, inclusa l'occidentale fino all'età umanistica e oltre, come, per esempio, il nome di Gerolamo Cardano (m. 1576) potrebbe suggerire. Queste *ṣinā'āt*, che nel nostro Occidente rinascimentale saranno legate alla filosofia e alla medicina, trovano nel Sufismo la loro ragion d'essere nel rapporto di analogia che esiste tra i vari piani dell'esistenza universale, piani di diversa, ma omologa irradiazione dell'Essere, in grazia della quale le realtà dello spirito si riflettono nel piano dell'anima individuale e quindi della corporeità grossolana secondo leggi precise, che sono le leggi del simbolismo. Di qui la possibilità di riconoscere, attraverso dei segni, che si riscontrano nelle caratteristiche di un corpo e nei rapporti tra le sue membra, o nei lineamenti di un volto o ancora nella forma di una testa, la natura di un individuo. Analoga nelle motivazioni che ne autorizzano l'uso è l'arte della chiromanzia, che riconosce nelle linee che attraversano il palmo della mano altrettanti segni delle caratteristiche più profonde del suo proprietario: una diffusissima tradizione riconosce nelle linee centrali del palmo delle due mani l'indicazione del numero dei Nomi più belli di Dio, che come abbiamo già osservato ricapitolano la totalità del creato —: nelle linee della mano sinistra sono infatti riprodotte le cifre arabe che indicano l'81 e nella destra il 18, per un totale, appunto, di 99. Si tratta di una tradizione che trova il suo riscontro nella tradizione cristiana che nello stesso palmo riconosce la

presenza della lettera “M”, in questo caso interpretata come “Maria”, madre di Gesù. Analoga è ugualmente la ragion d’essere dell’onirotica, cioè l’interpretazione dei sogni.

La pratica del chirografo non era quella di leggere il futuro, quanto piuttosto di identificare le caratteristiche presenti di un soggetto, a dei fini pratici; va da sé che l’identificazione delle caratteristiche salienti di una persona consentano poi, razionalmente, di ipotizzare delle probabilità di comportamento futuro di fronte a certe circostanze, magari prevedibili di per sé. Analoga deve essere stata l’utilizzazione dei dati dell’astrologia, presso quei maestri che ne fecero uso, pur in un contesto di cui abbiamo riferito le riserve; al di fuori del Sufismo, essa serviva a trarre auspici, non solo sull’avvenire di singoli individui, ma anche su interi Stati e tradizioni.

Un altro aspetto dell’applicazione del principio di analogia tra i vari piani dell’esistenza e le loro realtà è quello rappresentato dalle pratiche che potremmo definire genericamente teurgiche, il cui scopo è quello di ottenere determinati risultati utilizzando le forze che si corrispondono da un piano all’altro; ne fanno parte l’arte dei talismani, che utilizzano formule che richiamano, per così dire, energie che esistono ai vari livelli dell’essere e la cui conoscenza ne consente la manipolazione, quale che ne sia lo scopo: puramente spirituale, o contingente. Si tratta di procedimenti assai complicati, nei quali il confine tra l’applicazione sapienziale operata nel Sufismo e la magia appare di difficile definizione: il caso che potremmo definire emblematico di questa difficoltà è quello di Aḥmad b. ‘Alī al-Būnī (m. 622/1225), autore di un certo numero di trattati che potremmo definire magici, nei quali vengono messe in opera varie forme di quest’arte. Nella maggiore delle sue opere, il *Šams al-ma‘ārif*, che potremmo tradurre, con scarsa adesione filologica, ma forse maggiore efficacia di senso, con “Il sole della sapienza occulta”, egli cita, quasi per ognuna delle arti di cui il libro tratta, tutta una serie di maestri sufi, di cui egli sarebbe il punto di arrivo¹¹; e vengono citati i maggiori nomi della storia del Sufismo. Di fatto, al-Būnī è generalmente considerato dall’opinione pubblica colta come un esponente del Sufismo, anche se il suo nome non appare mai in connessione con organizzazioni sufi, al punto che si è anche dubitato della sua esistenza, considerando piuttosto il suo nome come una sorta di pseudonimo collettivo sotto il quale sono stati raccolti testi di provenienza diversa dal soggetto comune. Il riferimento ai maestri del Sufismo costituisce tuttavia, e specialmente nel caso sia vera la seconda ipotesi, la riprova di come questo genere di arti sia percepito nella sua forma più elevata e rispettabile come prerogativa del Sufismo. Va da sé che, in questo con-

testo, il fabbricante di oroscopi, magari collettivi, destinati a prevedere il futuro più che a descrivere l'attuale, o la lettura della mano da crocicchio allo stesso scopo vanno annoverati, anche nel contesto della cultura premoderna, come i cascami di queste "scienze applicate".

Un posto a parte va riservato all'alchimia, che citiamo qui come rappresentante delle altre arti utilizzate nel contesto di quello che abbiamo chiamato ermetismo¹². Qui si tratta di "sapienze applicate", le cui preoccupazioni sono del tutto estranee a quelle della produzione dell'oro, o di qualche altro metallo: benché non si tratti di una manipolazione fine a se stessa, ma considerata come supporto di realizzazione spirituale attraverso la meditazione, ovviamente guidata, sulle operazioni svolte, accanto a questa è sempre convissuta la pratica sperimentale dalla quale è poi nata la chimica moderna. Anche a questo proposito, l'identificazione dei confini tra quella che i criteri attuali riconoscerebbero come antenata di una scienza positiva e una pratica invece rivolta ad altri fini, che i suoi operatori consideravano assai meno contingenti, è tutt'altro che agevole. La relazione tra Sufismo e alchimia resta comunque abbastanza complessa, dato che al proposito vi sono accenni non del tutto positivi, come a proposito di Abū Ḥasan aš-Šādīlī, che avrebbe abbandonato presto una iniziale attenzione a questa pratica, considerandola come intrusione in un dominio nel quale era bene non entrare; altri maestri, tuttavia, sono stati associati a quest'arte.

LETTERATURA

La presenza del Sufismo nella letteratura delle lingue islamiche è decisamente rilevante. Secondo una convenzione, si tende a considerare tale presenza come preponderante nella lingua araba come prosa e in quella persiana come poesia. La poesia persiana di ispirazione sufi fu senz'altro notevole, al punto che ci si è trovati di fronte alla necessità di distinguere tra ispirazione sufi "autentica" e poesia che invece, sull'onda dell'apprezzamento generale dei suoi temi e dei suoi simboli, ne costituiva semplicemente l'imitazione, favorita dal fatto che questi temi si prestano a più letture. Tuttavia si può affermare che anche nella produzione poetica araba la presenza dell'ispirazione sufi è assai importante.

Per quanto riguarda le opere in prosa, queste si possono dividere in più categorie. Vi sono le raccolte agiografiche, che contengono le biografie dei santi esposte a fini, quindi da un punto di vista non strettamente storico documentario ma di testimonianza e asseverazio-

ne della dignità spirituale del santo: esse in genere abbondano di fatti meravigliosi, quelle *karāmāt* che a un tempo attestano la vicinanza del protagonista alla Realtà divina e coniugano spesso il prodigio a un insegnamento dottrinale o a un ammaestramento morale. Si tratta di testi che vanno compresi nel genere delle *ṭabaqāt*, cioè delle “classificazioni”: vi vengono citate, ordinate per secolo, per città o secondo altri criteri, le personalità che si sono illustrate in questo o quel settore del sapere umano. Le *ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* fanno dunque parte di un genere letterario più ampio, anche se peculiare allo scopo di questi testi è il modo di descrivere tali personalità. Ne abbiamo citato qualche passo nelle sezioni dedicate ad alcuni di questi santi.

Intorno al x secolo cominciarono a essere composte delle *summae* di Sufismo, dei trattati nei quali venivano esposti gli elementi fondamentali della dottrina, solitamente partendo dai principi fondamentali e poi attraverso delle schede più o meno articolate dedicate ai termini più importanti del gergo del Sufismo; aspetto, quest'ultimo, che sarà più tardi trattato specificatamente nei testi di *Iṣṭilāḥāt*, dizionari ragionati. Di queste *summae* abbiamo più volte citato l'opera in persiano di Hujwiri; in arabo sono celebri, tra gli altri, la *Risāla* (“Trattato”) di al-Quṣayrī, alla quale pure abbiamo attinto, e, precedente, il *Qūt al-qulūb* (“L'alimento dei cuori”) di Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996).

Le raccolte degli insegnamenti dei vari maestri, a volte composte da loro stessi in forma di trattati, generali o specifici, a volte raccolte dai discepoli e poi sottoposte agli stessi maestri per il controllo e la conseguente approvazione, costituiscono forse la maggiore produzione della letteratura sufi nelle varie lingue islamiche, anche se l'araba ha giuocato un ruolo preponderante, garantendo una diffusione in tutto l'orbe islamico. La redazione di queste opere e la loro diffusione è legata all'istituzione del *sama'*, l'audizione pubblica, nella quale l'autore, o qualcuno da lui incaricato o da lui autorizzato da un documento scritto chiamato *ijāza* che ne garantiva la competenza come interprete, la leggeva, sostanzialmente dettandola, a un auditorio più o meno ampio: quando questo superava la capienza di una stanza, o questa era molto grande, chi trovava posto lontano dalla portata di voce del maestro usufruiva di un altoparlante naturale, costituito da uno o più ripetitori. Possediamo esempi di copie scritte in questo modo che riportano data e luogo della copia, e anche i nomi di altri redattori presenti, a reciproca garanzia della correttezza del testo e della liceità della copia al tempo stesso. Questa pratica non riguardava soltanto gli scritti di maestri sufi, ma costituiva la forma normale di diffusione di un testo. Possediamo trattati dottrinali, anche molto

importanti, la cui attribuzione a un maestro sappiamo non essere corretta; non si potrebbe parlare però di un falso o di un plagio, perché la “falsa attribuzione” era ben nota. Si tratta di un fenomeno abbastanza diffuso nell’ambito sufi: nel caso in cui un discepolo di un grande maestro, anche non necessariamente diretto, scriva un trattato su un aspetto della dottrina che questi aveva discusso, o applicandone lo stesso metodo di analisi, si considera nell’ambiente che quello che il discepolo ha scritto è in realtà il frutto dell’insegnamento del precedente maestro, e quindi va sotto il nome di quest’ultimo; anzi, si può addirittura considerare lusinghiero per un discepolo che una sua opera venga ascritta al suo maestro: equivale a consacrare l’aderenza alle sue dottrine, quindi la sua ortodossia.

Benché questi trattati siano in prosa, non di rado essi comprendono delle poesie, che possono essere state composte dall’autore, o anche appartenere al patrimonio comune, ma che risultano adatte a illustrare il dato dottrinale espresso in prosa. La funzione di queste inserzioni poetiche non è estetica, ma concettuale: è infatti opinione spesso enunciata che il verso riesca a far comprendere quello che la prosa non riesce a spiegare compiutamente. Ibn ‘Arabī afferma esplicitamente nel suo trattato principale, le monumentali *Futūḥāt al-Makkiya* (“Le rivelazioni meccane”), che è nei versi con i quali inizia ogni capitolo che sono racchiusi i significati più profondi (e sintetici) della dottrina che poi viene esposta in prosa. Questo per la natura stessa della poesia, il cui linguaggio è allusivo e riesce perciò a colpire più direttamente l’intelletto dell’ascoltatore.

Questi scritti, come gli *awrād* e gli *aḥzāb* di cui abbiamo detto a proposito dei riti del Sufismo, avevano una circolazione tutto sommato limitata, alla *ṭarīqa* o comunque all’interno del Sufismo: la loro diffusione presso un pubblico più vasto sembra essere un fenomeno più recente, testimonianza di un nuovo interesse oggi in fase di nuova espansione. Sono invece le composizioni poetiche ad aver raggiunto una più vasta eco, inserendosi perfettamente in un contesto che tradizionalmente ha sempre manifestato di apprezzare e amare la poesia.

Quello tra Sufismo e poesia è un connubio favorito dalle circostanze, in particolare nel caso della poesia araba: questa infatti si presta egregiamente per i suoi contenuti all’espressione dei concetti cari al Sufismo. La più antica poesia araba che conosciamo, e della quale riesce impossibile arrivare a una datazione men che generica, la poesia preislamica, sembra nata per cantare la nostalgia del *muṭaṣāwif* per quella Realtà divina, l’Amato, dal quale la sua attuale collocazione nel mondo velato dalla dualità e dalle apparenze lo isola, causa del suo rimpianto: è questo il tema d’apertura della composizione prei-

slamica classica, la *qaṣīda*, del quale riportiamo uno degli esempi più celebrati, quello della più nota composizione del principe e poeta Imrū 'l-Qays, forse contemporaneo dell'imperatore romano d'Oriente Giustiniano I (527-565):

Fermatevi, piangiamo al ricordo di un'amica e di una dimora / là
dove finisce la linea delle sabbie, tra ad-Daḥūl e Hawmal
e Tūdiḥ e al-Miqrāt ¹³, la cui traccia non è cancellata / quando il ven-
to le ha tessute da sud e da nord ¹⁴.

È questo il *nasīb*, il preludio amoroso, nel quale convergono gli elementi che ritroviamo qui: il protagonista, accompagnato da due testimoni (il "Fermatevi!" del verso citato è al duale), giunge troppo tardi all'accampamento dell'amata; la tribù – siamo in un ambiente nomade – è già partita, e lei con essa; restano soltanto delle tracce, che non sono direttamente della donna amata, ma dell'insediamento temporaneo tribale, o al più della sua tenda; non resta che il rimpianto per il bene perduto. Il *nasīb* è una componente essenziale e quasi sempre presente nella *qaṣīda*, ma anche, sembra, una pura convenzione poetica. Infatti di questa poesia risalente all'età preislamica non è possibile stabilire una cronologia delle composizioni: quelle che ci sono pervenute non testimoniano di una evoluzione: si presentano tutte già formate, e la loro struttura appare già definitiva. A questo punto, il *nasīb* è "di maniera", senza che se ne possa identificare l'origine, visto che di quest'amore struggente non resta più, stavolta davvero, alcuna traccia pochi versi più in là. Resta però ipotizzabile che all'origine fosse un *topos* che verrà ripreso dalla poesia dei primi tempi dell'età islamica, con composizioni poetiche nelle quali il *nasīb* si dilata fino a costituire il motivo dell'intera *qaṣīda*. E si costruiscono leggende intorno agli autori di quelle poesie che celebreranno l'amore udrita, così chiamato perché i poeti in questione appartennero alla tribù dei figli di 'Udra, cantori di un amore senza speranza, perché circostanze esterne ne impediscono ineluttabilmente il soddisfacimento: così è il caso di Jamīl per la sua Buṭayna, e soprattutto Majnūn, il pazzo d'amore ¹⁵ per la sua Laylā, diventato il simbolo del martirio d'amore. Presto anche questo diventerà maniera, che caratterizzerà la poesia dell'età aurea degli scribi di corte, nella quale si arriverà all'assurdo di un poeta che comincerà a cantare nei suoi versi – così vuole la leggenda – la propria moglie solo dopo averla ripudiata; sarebbe stato infatti sconveniente cantare un amore soddisfatto, o comunque attingibile.

Le immagini dell'amante disperato, che mendica uno sguardo dalla dama lontana o che, quand'anche riamato, non può sperare nemmeno in uno sguardo perché lei è lontana, maritata a un altro, e i sentimenti che questa situazione suscita nel poeta ben si attagliano a descrivere le condizioni del *sālik*, colui che percorre la Via, e in particolare di uno dei suoi stati, il *qabḍ*, quel restringimento del cuore sotto la morsa dell'angoscia causata dall'ennesima dimostrazione di inattingibilità dell'Amata, che è qui immagine, come in altre tradizioni poetiche, della Realtà divina.

Un trattato dottrinale sufi conterrà dunque citazioni di poeti "profani" senza difficoltà, se uno dei loro versi descrive nel modo più immediato quello che l'autore vuole intendere.

Ma vi è anche una copiosa produzione poetica da parte di maestri del Sufismo la cui bellezza compositiva li ha resi famosi ben al di là dell'ambito degli uomini della Via; è il caso dei versi che abbiamo citato di al-Hallāj e di Rābi'a al-'Adawīya, e di moltissimi altri, in ogni lingua praticata nel mondo musulmano.

Tra gli arabi, il poeta più celebrato, salutato principe degli Amaniti, è 'Umar Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1234), egiziano che trascorse una larga parte della sua esistenza alla Mecca, dove ottenne l'illuminazione, e che in una *qaṣīda* lunga più di 700 versi, intitolata appunto *Nazm as-sulūk*, "l'ordinamento del percorso iniziatico", descrive, sotto i veli simbolici di un amore che potrebbe anche essere considerato puramente umano, quello che conduce alla realizzazione spirituale; ne riproduciamo qui i versi iniziali, in una traduzione che, se consente di farsi un'idea dei contenuti, non può tuttavia riprodurre la musicalità del verso, frutto di un paziente lavoro di cesello sostenuto da una sicura padronanza della metrica che purtuttavia dà un'impressione di immediatezza compositiva e di spontaneità:

L'occhio mio m'ha dato a bere lo spirto inebriante dell'amore / e la mia coppa è il volto di chi della bellezza è assai più sopra
 E feci pensare ai miei compagni che il bere il loro vino, / per esso fosse il gioire del mio intimo, nella mia ebbrezza, con un'occhiata.
 E colle pupille disdegnai il mio bicchiere, e dalle / sue qualità innate e non dal mio vino messo a rinfrescare deriva il mio esser ebbro
 E nella bettola della mia ebbrezza arrivò la mia riconoscenza a dei compagni / per mezzo dei quali fu facile per me celare la passione, pur colla mia nomea.
 E quando ebbe termine la mia sobrietà, reclamai il pagamento della sua unione / e non mi sopravvenne, nella sua espansione, il serrar del mio timore.

E le svelai quel che vi era in me, senza che impedisse, immediatamente a me vicino, / un che attenda a lei, conseguendo nell'isolamento di toglierle il velo.

Dissi, ed il mio stato era testimone di tenero affetto / ed il mio essere innamorato di lei era ciò che mi cancellava, ed il cercare ciò che mi consolidava.

Dona, prima che annienti di me l'amore quanto rimane / con cui vederti, a me l'occhiata di chi si volge premuroso.

E concedi al mio udito il favore d'un «Non» – se escluderai che / ti veda; che prima di me, ad altri che a me, fu delizioso ¹⁶.

Ibn al-Fāriḍ fu accusato da alcuni dottori della Legge di libertinaggio per questi ed altri versi, che venivano evidentemente interpretati come puramente mondani, più o meno malevolmente, giacché questo poeta fu, dopo la morte, uno di quei santi “bandiera” di uno di quei gruppi politici dell'Egitto *mamlūk* cui abbiamo accennato più sopra ¹⁷. A un secolo dalla sua morte, la sua poesia fu oggetto di commenti dottrinali che lo avvicinarono a Ibn 'Arabī, suo contemporaneo e che la tradizione vuole abbia incontrato alla Mecca, anch'egli autore di una raccolta di poesie, il *Tarjumān al-ašwāq* (“L'interprete dei desideri”), nella quale descrive, attraverso l'immagine dell'amore per la figlia del suo padrone di casa alla Mecca, gli aspetti della realizzazione spirituale; anche nel suo caso non mancarono le accuse di libertinaggio, qua e là giustificate dall'ambiguità di linguaggio, per ovviare alla quale egli stesso aggiunse subito un commento esoterico.

Ibn al-Fāriḍ divenne rapidamente popolarissimo, e la sua tomba luogo di pellegrinaggio, dove, in occasione delle feste a lui dedicate, venivano recitati versi dalla sua raccolta poetica, all'ascolto dei quali accorrevano folle, spesso, come assicurano i cronisti, ammaliati dalla loro potenza espressiva veicolo della *baraka* del santo; la loro recitazione viene infatti utilizzata come supporto rituale presso alcune *ṭuruq*.

Un altro genere di composizione poetica sufi in lingua araba è quello della *ḥamrīya*, la poesia bacchica, il che può stupire in un contesto religioso che proibisce il vino. L'immagine del vino è tuttavia fondamentale nella simbologia del Sufismo, perché nulla meglio dell'ebbrezza causata dal vino rappresenta l'immagine di quella causata dall'irruzione della presenza divina nel cuore dell'amante: i sensi ne sono immediatamente obnubilati e, come in una solenne sbornia, la realtà esterna perde consistenza e gli stessi organi di sensazione non sono più in grado di percepire correttamente. Per questa ragione, la *ḥamrīya* diventa una composizione autoincensatoria, nella quale l'autore rivendica come vanto il favore divino della sua intossicazione: un'allusione, del resto, si trova nei primi versi della poesia di Ibn al-

Fāriḍ che abbiamo citato, là dove si parla di “spirito inebriante”, il cui termine arabo corrispondente allude al vino; e nel secondo verso la qualità del vino, ovvero della contemplazione dell'autore è messa in vantaggioso confronto con quella dei compagni. Di questo genere di composizione è un esempio illuminante la seguente composizione che la tradizione della Qādirīya attribuisce al suo fondatore, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, e nella quale si adombra la sua dignità di *Quṭb*:

M'ha abbeverato l'amore con le coppe dell'unione / e dissi al vino: a me, altissimo!

Accorse ed avanzò verso me dentro coppe / e vagai ebbro in mezzo ai compagni,

E dissi al resto dei Poli: raccoglietevi / presso la mia taverna ed entrate: voi siete uomini miei.

Estasiatemi e bevete: voi siete le mie schiere; / e il coppiere, per compiutezza, corse da me.

Avete bevuto il mio resto, dopo la mia ebbrezza, / ma non raggiungete la mia altezza e la mia unione.

Il vostro luogo è elevato nell'insieme, però / il mio sta sopra al vostro, e la mia eccellenza non scema.

Io sono solo al cospetto della Prossimità: / trasmuta me e il mio valore il Signore della Maestà;

Io sono il Falcone grigio di ogni maestro: / a chi mai tra gli uomini fu dato alcunché di simile?

Appresi la scienza fino a diventare un Polo, / e ottenni il successo dal Signore dei compagni;

Mi rivestì d'una veste ricamata di fermezza, / e m'incoronò dei diademi della perfezione;

Mi mise a conoscenza d'un segreto primordiale, / mi conferì potere e soddisfece alla mia richiesta;

I miei tamburi in cielo e terra furono fatti rullare: / l'araldo della beatitudine mi s'era mostrato.

Io sono il discendente di Hasan, e la cortina è il mio luogo, / e i miei piedi poggiano sui colli degli uomini.

E mi ha fatto autorità sopra i Poli tutti quanti, / e il mio ordine è applicato in ogni stato.

Ho guardato il paese di Dio tutto insieme / come un grano di senape sul potere della mia unione.

E se gettassi il mio segreto sopra il fuoco / si spegnerebbe ed estinguerebbe nel segreto del mio stato;

E se gettassi il mio segreto sopra un morto / si levarebbe, in forza del Signore mio sostegno;

E se gettassi il mio segreto alle montagne / s'appiattirebbero a scomparire tra le sabbie;

E se gettassi il mio segreto sopra i mari / diventerebbe il tutto un fondo in estinzione.
 E d'ogni luna ed epoca non c'è nulla / che trascorra e spiri, che non giunga a me,
 E m'informi di ciò che arriva e viene / e mi faccia sapere; astienti dal disputare con me!
 Il paese di Dio è mio possesso sotto il mio comando / ed il mio tempo, già prima che io fossi, era a mia disposizione.
 Mio discepolo, non temere delatori, perché io / sono un fermo combattente nello scontro;
 Mio discepolo, non temere: il mio Signore Iddio / mi ha concesso un rango tale da raggiungere le vette;
 Mio discepolo, estasiati, sii lieto, vaga e canta / fa' quel che ti pare, che il Nome è eccelso
 Ed ognuno che Gli è amico, è autorità; ed io / sto sull'autorità dell'Inviato, luna di perfezione;
 Io, il mio nome è Muhyi ad-din al-Jili, / e i miei segni stanno sulle cime dei monti;
 'Abd al-Qàdir è il più noto mio nome / e il mio antenato è signore della stessa perfezione ¹⁸.

A queste composizioni altre vanno aggiunte, come alcune preghiere sui nomi divini e composizioni in onore di un santo o del Profeta; la più famosa tra queste è senz'altro la già menzinata *Burda* di al-Buṣīrī ¹⁹, ma non certo la sola: sovente, queste composizioni sono arricchite da una sorta di sovrappiù di regole compositive rispetto a quelle considerate obbligatorie dalla metrica e dalla retorica, risolvendosi talora in acrostici il cui valore e la cui sonorità si perderebbero immediatamente in traduzione.

La lingua persiana è quella nella quale ha composto i suoi canti il celeberrimo Jalāl ad-dīn Rūmī, il fondatore della *ṭarīqa* Mevleviyya, la famosa Via dei dervisci danzanti di Qonya; riportiamo alcuni versi sul tema della "cerca" e della realizzazione spirituale:

Io ero, nel tempo in cui non erano i Nomi, e nessuna traccia v'era di esistenza d'esseri,
 E il ricciolo dell'Amico eterno era l'unica traccia di Vero, e l'unico oggetto era Dio.
 E tutti gli oggetti e i nomi promanaron da Me, in quell'attimo eterno quando né Me, né Noi v'era!
 E in quell'attimo antichissimo e primo mi prostrai a Dio, quando ancora Gesù non fremeva in seno a Maria.
 Da un capo all'altro percorsi tutta la Croce e tutti i Nazareni conobbi: sulla croce non v'era!

Nella Pagoda andai, nel tempio dei monaci antico andai: nessun colore, colà m'apparve di Lui.
 Le redini della ricerca volsi allora alla Ka'ba, ma là, in quella mèta di giovani e vecchi, nulla v'era.
 E viaggiai verso Heràt, e viaggiai verso Qandahàr, e sotto cercai, e sopra cercai; ahimè, anche là non era!
 E volli spingermi ancora fino alla cima dei monti Qàf ai confini del Mondo; della Fenice eterna, là, traccia non v'era!
 E ne chiesi allora alla Tavola di Diaspro e al Calamo di Dio, ma e l'uno e l'altro, muti, non fecer parola.
 E l'occhio mio capace solo di Dio non vedeva dovunque altro che qualità e forme estranee all'Eterno.
 E infine mi fissai lo sguardo sul cuore, ed ecco, là io Lo vidi, in nessun altro luogo che là Egli era!
 E per vero così perplesso, stupefatto ed ebbro ne fui, che un atomo solo dell'essere mio più non si vide: io più non ero! ²⁰

Al Sufismo appartiene quello che viene genericamente indicato come il più grande poeta persiano, Šams od-dīn Moḥammad di Šīrāz, noto come Ḥāfeẓ (m. 791-792/1389-90), le cui composizioni sono intessute di immagini simboliche, divenute nel tempo peculiari a questo genere di poesia, e che anche in questo caso, come in quello dell'arabo Ibn al-Fārid, possono pur sempre essere lette come descrizioni di una passione profana: e, in effetti, Ahmed (o Mehmed) Sudi-ye Bosnavi (m. 1000-06/1592-98), forse unico, ne diede un'interpretazione non esoterica. Profittiamo dell'ottima recente edizione e traduzione del *Canzoniere* hafeziano per riprodurre una composizione nella quale si riproduce il giuoco tra senso letterale e senso nascosto, del resto caratteristica, come s'è visto, della poesia di ispirazione sapienziale:

La tua corte è nell'arco di sguardo di questi miei occhi: sii benevolo, e scendi, che questa dimora è la tua!
 Con negri tratti leggiadri rubasti tu il cuore a chi sa: sottigliezze da far meraviglia nascondono l'esca e la trappola tue!
 Sia il tuo cuore lieto, usignolo dell'alba, d'incontro con rosa, perché ovunque nei prati risuona il tuo canto d'amore.
 Affidà alle labbra la cura di questo mio cuore malato: nel tuo forziere soltanto è il rubino che dona salute.
 Non è il gracile corpo all'altezza di starti al beato cospetto, ma l'anima mia non è altro che polvere a quella tua soglia.
 Non son uno che dà la moneta del cuore a ogni volto ridente: il tuo sigillo, il tuo segno sta impresso alla porta di questo tesoro.
 Prodigio sei tu, cavaliere regale ai dolcissimi modi, che al tuo scudiscio obbedisce la volta celeste selvaggia!

Che dir dunque di me, se anche il cielo, quel gran giocoliere, di fronte alla borsa tua colma di trucchi vacilla.

La musica del tuo convito ora spinge a danzare anche il cielo, ch  il verso di questo poeta al soavissimo eloquio   il tuo inno ²¹.

Anche la letteratura turca annovera tra i suoi primi e maggiori poeti la figura di un *  f *, anch'egli come sovente accade in questi casi, notissimo personaggio della cui biografia nulla o quasi si conosce. Si tratta di Yunus Emre, forse morto intorno al 720/1320; turco d'Anatolia, viene indicato da una tradizione come discepolo di Hacci Bekta , il fondatore della * ar qa* Bekta iyya, la confraternita dei Giannizzeri, il gi  potente esercito ottomano frutto di una forma particolare di coscrizione obbligatoria; e che, bench  abolita e dispersa da un decreto del sultano Mahmud II (1808-1839) del 1826, come conseguenza della distruzione dei Giannizzeri,   sopravvissuta fino ai nostri giorni in molte aree dell'ex impero ottomano, particolarmente in Albania, dove s'era identificata con una larga parte della popolazione ed era stata poi oggetto della feroce repressione di Enver Hoxha, dalla fine della seconda guerra mondiale fino alla morte, avvenuta nel 1985. Riportiamo questi versi di Yunus Emre, nei quali la sua individualit  si annulla nella realt  del Signore dell'essere, di cui ogni cosa   il riflesso:

Colui che mi invi  quaggi  sa perch  son venuto. La mia sede non   questo mondo: venni con un incarico ed andr  via.

Molte volte son venuto e son partito. Mi sono attaccato al lembo della veste dei Santi. Ho udito la voce della Potenza; ribollendo sono entrato in effervescenza.

Con parole di gelo ho distrutto i cuori; divenni fuoco ed arsi le anime. [...]

Fui Mos  e salii sul monte; fui montone e venni al sacrificio [di Isacco]; fui 'Ali, brandii la spada e venni a combattere sull'arena.

[Io sono] la piana lungo il mare; sono il secchio che sale e scende nel pozzo. Fui la preghiera sulla bocca di Ges : con lui venni all'opera.

La mia strada trov  in te una tappa.   Dio che parla al mattino.

Sulla lingua di Yunus Emre   il Vero: son venuto a cadere sulla lingua ²².

Altre letterature, per esempio urdu, bengali, pashto, debbono al Sufismo poeti autori di immagini di grande bellezza, coniugate a una profondit  dottrinale spesso inavvertibile a una prima lettura;   del resto il caso dei pochi esempi che abbiamo qui riportato a scopo puramente indicativo di una reale presenza del Sufismo in tutti gli aspetti della realt  del mondo islamico.

Note

I

Origini e significato

1. G. Devoto, G. C. Oli, *Il Dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1995³, p. 1215.
2. Definizione tratta da www.mistica.it, il 2 febbraio 2006, a cura di don Roberto Tarquini, teologo docente di Letteratura mistica.
3. Ibn Ḥanbal 2/358 cit. dalla raccolta di Z. ‘Amīrāt, *al-Aḥādīṭ al-qudsīya aṣ-ṣaḥīḥa*, Beirut s.d., p. 21.
4. Interposto tra due nomi, *b.* sta per *bin*, “figlio di”.
5. ‘Abd al-Wahhāb aṣ-Ṣa‘rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo 1953, I, p. 120. Se ne può leggere un'altra traduzione italiana in *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di Virginia Vacca, TEA, Milano 1988, p. 163.
6. Da qui in avanti indicheremo la corrispondenza tra le due ere con la formula era islamica/era cristiana.
7. La corrispondenza di un anno dell'era islamica con parti di più d'uno dell'era cristiana è la conseguenza della diversa durata dell'anno islamico rispetto a quello cristiano: il primo è lunare, va cioè dalla notte in cui compare la luna nuova fino a quella successiva, mentre l'anno cristiano è solare; conseguentemente, l'anno musulmano è più breve di circa una dozzina di giorni.
8. Ibn ‘Arabī Muḥyī ad-dīn, *Tafsīr*, Beirut 1422/2001, 2, p. 169.
9. Kalābādī Abū Bakr Muḥammad, *at-Ta‘arruf li-maḍhab ahl at-taṣawwuf*, testo arabo e trad. it. a cura di Paolo Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p. 3 del testo arabo.
10. Le lettere sottolineate corrispondono alle consonanti, che hanno valore numerico, mentre le altre, vocali aggiunte, non ne hanno alcuno.

2

L'organizzazione del Sufismo

1. Date di regno, come nel caso degli altri califfi o sovrani.
2. Morto tra il 466/1073 e il 469/1076, autore di uno dei primi trattati sul Sufismo, il *Kaṣf al-maḥjūb li-arbāb al-qulūb* (*Lo svelamento di quel che è velato per coloro che hanno cuore*).

3. Citato in A. Scarabel, *Considerazioni su silsila e genealogia in 'Abd al-Qādir al-Jīlānī*, in "Rivista di Studi Orientali", 51 (1977), p. 94.
4. *Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo 1373/1954, I, p. 32.
5. an-Nawawī Abū Zakariyā' Yahyā, *Il Giardino dei Devoti. Detti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990, p. 131.
6. Ivi, p. 115.
7. al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, 2.38.
8. Ivi, *K. at-tawḥīd*, 15.35.
9. Se ne troveranno alcune citate in *Bibliografia nella traduzione italiana*.
10. Citato dalla raccolta di Z. 'Amīrāt, *al-Aḥādīth al-qudsīya aṣ-ṣaḥīḥa*, Beirut s.d., p. 22; da Buhārī, ar-Riqāq, 38.
11. *Kaṣf al-mahjūb*, cit., p. 136.
12. Cor. 7.172.
13. Cor. 15.70.
14. Citato in M. Zakī Mubārak, *at-Taṣawwuf al-islāmī fī 'l-adab wa 'l-aḥlāq*, Beirut s.d., vol. 1, p. 159.
15. Da 'Abd al-Wahhāb aṣ-Ṣā'rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo 1953, trad. it. a cura di Virginia Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, TEA, Milano 1988, p. 106.
16. Citato da Mubārak, *at-Taṣawwuf* cit., pp. 213-4.
17. Così le diverse linee di trasmissione che convergono sul califfo an-Nāṣir, riprese da Franz Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Artemis Verlag, Zürich-München 1979, pp. 100, 214-5, 386-7.
18. La data riportata si trova in Y. Nabahānī, *Jāmi' karāmāt al-awliyā'*, Cairo 1394/1974³, 2.20. Altre date sono 119/737 e 156/772 (Kalābādī Abū Bakr Muḥammad, *at-Ta'arruf li-maḍhab abl at-taṣawwuf*, testo arabo e trad. it. a cura di Paolo Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p. 313).
19. Oppure 253/867 (ivi, p. 324).
20. Il termine indica un capitolo del Corano, ciascuno dei quali può comprendere un numero assai diverso di versetti.
21. Cor. 18.65.
22. Fu uno dei Seguaci, considerato una fonte primaria dai commentatori coranici, quale discepolo di Ibn 'Abbās, trasmettitore di tradizioni profetiche, in particolare quelle che commentano e spiegano versetti coranici.
23. Abū 'l-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (m. 465/1074), di famiglia iraniana ma di origine araba, fu un celebre trasmettitore di *ḥadīth* e *ṣūfī*; è in particolare autore di un trattato sul Sufismo, noto come la *Risāla* ("trattatello"), e di un commento al Corano, che abbiamo utilizzato qui, insieme al commento detto di Ibn 'Arabī.
24. *Maṭnawī*, 1.2974.
25. Una versione più articolata si trova nella traduzione francese di Pavet de Courteille alla versione uigur, dal titolo *Le mémorial des saints*, Editions du Seuil, Paris 1976, pp. 112-4.
26. La definizione è a p. 10.
27. Questa è la grafia "internazionale" moderna.
28. Nel *Qūt al-qulūb*, Cairo s.d., 1.128.
29. È la moschea sacra di Mecca, nel cui cortile si trova la Ka'ba.
30. *Riḥla*, Beirut, p. 189.
31. Nel verso 17 della poesia detta *Hamriya*, tradotta in francese da E. Dermenghem, *L'éloge du Vin (al Khamriya)*, Les Editions Véga, Paris 1980.
32. al-Gazālī, *al-Maṣṣad al-asnā fī ṣarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, arabic text edited with introduction by Fadlou Shehadi, Dar el-Machreq, Beyrouth 1971, p. 42.
33. *Awārif al-ma'ārif*, Beirut 1420/1999, p. 63.

34. L. Rinn, *Marabouth et Kouans*, Jourdan, Algiers 1884, p. 176.
35. Ibrahima Boye, *Sayyidi Abdal Qadr Djilani Imam suprême de la "walaya"*, Publisud, Paris 1990; Yūsuf Zaydan, *ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, bāz Allāh al-Aṣḥab*, Dār al-Jil, Bayrūt 1411/1991.
36. Moneta argentea.
37. Dolce fatto di datteri e burro chiarificato.
38. Cor. 95.5-6.
39. M. Šablanjī, *Nūr al-abṣār fī manāqib al bayt an-Nabī al-muḥtār*, Cairo 1367/1948², p. 257.
40. Š. Dahabī, in D. S. Margoliouth, *Contribution to the Biography of ʿAbd al-Kādir of Jīlan*, in "Journal of Royal Asiatic Society" (1907), pp. 267-310.
41. Cor. 2.30.
42. Il mare Oceano è la distesa d'acqua che circonda il mondo abitabile e il monte Qāf si trova analogamente ai confini del mondo.
43. Abū Madyan Šuʿayb al-Anṣārī (m. 594/1198), una delle più grandi figure del Sufismo magrebino.
44. Šablanjī, *Nūr al-abṣār*, cit., p. 261.
45. Ivi, p. 252, che tuttavia ricorda che esistono altre versioni.
46. Ne esiste una traduzione italiana, a cura di P. Urizzi, L'Ottava, Catania 1994.
47. Šablanjī, *Nūr al-abṣār*, cit., p. 253.
48. Tipo di tamburo a sonagli.
49. Plurale di *faqīr*, povero "in spirito", secondo la definizione che abbiamo già dato.
50. Il riferimento è al fondatore, Aḥmad ar-Rifāʿī, nominato nella pagina precedente.
51. Letteralmente "audizione", è l'esecuzione del *dīkr* cantato, di solito a velocità crescente, nel corso del quale si manifestano i segni dell'ebbrezza spirituale.
52. Altro nome con cui viene chiamata, dal nome proprio del fondatore.
53. *Rihla*, p. 184.
54. È uno dei tanti modi in cui vengono chiamati le sedi delle confraternite; altro termine frequentemente usato è *ḥanqā*; *zāwiya* è prevalentemente usato in ambito linguistico arabo.
55. Ibn as-Sabbāḡ, *Durrat al-asrār wa ṭuhfa al-abrār*, che citiamo dalla versione inglese di Elmer H. Douglas, a cura di Ibrahim M. Abu-Rabi', *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, State University of New York Press, New York 1993, p. 15.
56. Dalla trad. fr. di Dermenghem, *L'éloge du Vin*, cit., pp. 190-1.
57. *Ḥadīṭ* citato da al-Quṣayrī, *Tafsir*, cit., 1.422.
58. Forse contemporaneo di Ḥasan al-Baṣrī e Mālik b. Dīnār. Ne parla ʿAṭṭār, *Le mémorial des saints*, cit., pp. 67-8.
59. Ignoto, e trascrizione solo teorica.
60. Ci è ignoto.
61. Qualcuno lo identifica con ʿArif Riwwarī, che però è nominato più sotto.
62. Da identificare con al-Qalb al-Mubārak Ṣayḥ al-Awliya' al-Kabīr, figlio di ʿAbd al-Ḥālīq al-Ġujdsawānī.
63. Altrove Faḡnawī.
64. Nabahānī, *Jāmi' karāmāt*, cit., 1.241-242.
65. Il luogo nel quale si impartisce l'istruzione sufi.
66. *Manāqib-e Khwāja Ahrār*, di Maulānā Shaykh, cit. in H. Algar, *A Brief History of the Naqshbandī Order*, in *Naqshbandis*, a cura di M. Gaborieau, A. Popovic e T. Zarcone, Isis, Istanbul-Paris 1990, p. 14.

67. *Ibid.*
68. Cfr. in particolare R. S. O' Fahey, Berndt Radtke, *Neo-Sufism Reconsidered*, in "Der Islam", 70 (1993), pp. 52-87.
69. Cfr. PAR. *I luogbi del Sufismo*, pp. 35 ss.
70. Cfr. p. 113.
71. *Ibid.*
72. Nabahānī, *Jāmi' karāmāt al-awliyā'*, cit., rispettivamente 2.173 e 1.566.
73. Cor. 33.21.
74. Sono due termini tecnici che indicano altrettante preghiere che costituiscono parte del rituale del Sufismo.
75. Nabahānī, *Jāmi' karāmāt al-awliyā'*, cit., 1.566.
76. Cfr. p. 82.
77. Il termine è il plurale di *zāwiya*, lett. "angolo" di un'abitazione, dedicato al culto, donde poi il senso di "cella" e, per estensione, "centro sufi".

3 La dottrina

1. Cfr. pp. 71-2.
2. al-Gazālī, *al-Maqṣad al-asnā fī ṣarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, arabic text edited with introduction by Fadlou Shehadi, Dar el-Machreq, Beyrouth 1971, pp. 43-4.
3. Cfr. pp. 11-2.
4. Cor. 33.21, cit. a p. 124.
5. Per semplificazione, utilizziamo questa parola per indicare la creazione.
6. al-Ḥānī Qāsim, *as-Sayr wa as-sulūk ilā malik al-mulūk*, Beirut 1423/2002, pp. 94-5.
7. Cfr. p. 15.
8. Cor. 2.31.
9. 'Abd al-Qādir al-Jilānī, *Kitāb ḡunya li-tālib tariq al-Ḥaqq*, Cairo 1375/1956, 2.165.
10. *Ḥadīṭ* citato nella *Risāla Quṣayrīya*, Cairo 1379/1959², 115.
11. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut s.d., 2.365.
12. 'Abd al-Qādir al-Jilānī, *Kitāb ḡunya*, cit., 2.164.
13. *Ibid.*
14. La tradizione è riportata, dall'opera già citata di Suhrawardī, in un manuale sufi anonimo da noi pubblicato nella "Rivista di Studi Orientali", 1979, pp. 95-118, che ne attesta la diffusione.
15. Cfr. pp. 137-8.
16. Ivi, p. 104.
17. In particolare alle pp. 73 ss.
18. *Ibid.*
19. Cor. 7.180.
20. Cor. 3.190-191.
21. al-Quṣayrī, *Tafsīr*, Beirut 1420/2000, 1.188.
22. *Ibid.*
23. Cor. 18.24.
24. Cfr. p. 48.
25. Cfr. p. 90.
26. Cor. 7.143.

27. Le sure non sono ordinate nel Corano secondo l'ordine cronologico della loro discesa, ma sulla base di una classificazione formale, *grosso modo* dalla più lunga alla più breve, con l'eccezione della prima, la *Fātiḥa*, "l'Aprente".

28. Cfr. p. 37.

29. *Kašf al-mahjūb*, cit., pp. 47 ss.

30. al-Ḥanī, *as-Sayr wa as-sulūk ilā malik al-mulūk*, cit.

31. Cit. dalla raccolta di Z. 'Amīrāt, *al-Aḥādīṯ al-qudsīya aṣ-ṣaḥīḥa*, Beirut s.d., p. 22; da Buhārī, ar-Riḡāq, 38.

32. *Il Kitāb muštamil 'alā ṭalāt ṭarā'iq*, in "Rivista di Studi Orientali", 53 (1979), pp. 95-118, alle pp. 109-10.

33. Shāh Abū 'l-Ḥasan Zaid Fārūqī Naqshbandī Mujaddidī, *Delucidazioni sulla via iniziatica e accesso ai gradi delle virtù interiori*, a cura di Thomas Dähnhardt, in "Indoasiatica", 3 (2005), VAIS, pp. 44-5.

34. Ivi, pp. 67-8, con qualche nostra modifica alle traduzioni dei termini tecnici.

35. Dal *Jāmi'* *aṣ-ṣagīr* di Suyūṭī, n. 10026.

36. Cfr. pp. 36 ss.

37. Cfr. pp. 44 ss.

38. al-Ḥanī, *as-Sayr wa as-sulūk*, cit., pp. 159-160; il riferimento al grado specifico è a p. 160.

39. Cfr. pp. 135 e 154.

40. Cfr. p. 121.

41. Cfr. pp. 135 ss.

42. Cor. 112.4.

43. Ne abbiamo parlato alle pp. 106 ss.

4

Il Sufismo nella società e nella cultura islamica

1. Cfr. pp. 25 ss.

2. Cfr. p. 16.

3. Cfr. pp. 85 e 89.

4. Marco Polo, *Milione. Le divisament dou monde. Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana*, a cura di Gabriella Ronchi, Mondadori, Milano 2000⁴; abbiamo riprodotto il passo nella versione toscana (162.8-10), a p. 226.

5. Si noterà, per un altro verso, come vi sia una certa somiglianza con il Buddha, che pure si isolò in meditazione sulla riva del fiume.

6. C. Geertz, *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 58-61.

7. Si tratta del celeberrimo Averroé (m. 595/1198), che fu *qādī*, giudice, a Cordoba.

8. Formula di rassegnazione che viene pronunciata in occasione di un avvenimento inatteso o spiacevole.

9. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkīya*, Dār Ṣādir, Beirut s.d., I, pp. 153-4.

10. Cfr. pp. 71-2.

11. Alle pp. 620 ss. dell'edizione al-Manār, Tunisi s.d., ma *ante* 2004.

12. Cfr. p. 29.

13. Sono i nomi di quattro località.

14. *Mu'allāqa*, vv. 1-2; una traduzione italiana di queste composizioni è stata pubblicata da D. Amaldi, *Le Mu'allāqāt*, Marsilio, Venezia 1991.

15. *Majnūn* in arabo significa “pazzo”.
16. Ibn al-Fārid, *Dīwān*, Dār Šādir, Beirut s.d., pp. 46-7.
17. Cfr. p. 173.
18. Il verso allude alla sua discendenza dal Profeta. La composizione è contenuta nella raccolta intitolata *al-Fuyūdāt ar-rabbānīya fī 'l-ma'alīr wa 'l-awrād al-qādirīya*, Cairo 1340 dell'Egira, opuscolo che raccoglie poesia e formule di uso rituale della *ṭarīqa*, e presumibilmente destinato a una circolazione interna alla stessa; si trova alle pp. 45 ss.
19. Cfr. p. 95.
20. Trad. di A. Bausani, in A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Milano 1968, pp. 257-8.
21. Ḥāfez, *Canzoniere*, a cura di Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia, Ariete, Genova 2005, p. 43.
22. Traduzione e scelta antologica di A. Bombaci, *La letteratura turca*, Sansoni-Accademia, Milano 1969, p. 276.

Glossario

a-last (giorno di -), il giorno “prima di tutti i giorni” nel quale Iddio si fece riconoscere come Signore di tutti gli uomini, com'è detto in Cor. 7.172.

āb l'elemento acqua.

abdāl (pl. di *badal*), “sostituti”, figura della gerarchia esoterica; il termine allude probabilmente al fatto che, ogni volta che un appartenente al grado superiore muore, viene sostituito da un appartenente al grado ad esso immediatamente inferiore.

abjad parola mnemonica costituita dalle prime quattro consonanti (ʿa-b-j-d) di una forma di alfabeto arabo, nel quale ogni lettera ha il valore numerico corrispondente alla sua posizione. È utilizzata anche per trarre auspici, con valore teurgico, per definire analogie tra parole che esprimono concetti apparentemente diversi ecc.

abrār (pl. di *barr*), “pii”, una delle figure della gerarchia esoterica.

adab il complesso di regole che guidano il comportamento del *mutaṣawwif* in tutte le occasioni della sua esistenza.

ʿadam “inesistenza”, nel Sufismo è riferito alla creazione, rigorosamente nulla di fronte alla sola Realtà, quella divina.

afrād cfr. *fard*.

ahfāʿ “il più occulto”, uno dei centri sottili del composto umano.

ahl aṣ-ṣuffa “la gente della veranda”, indica i Compagni del Profeta che alloggiavano nella veranda della moschea a Medina, nei quali il Sufismo riconosce i suoi primi rappresentanti.

ahyār (pl. di *hayr*), “migliori”, figura della gerarchia esoterica, di cui sembra occupare il grado inferiore.

ʿalam “mondo” in senso lato; ʿālam al-amr mondo dell'ordine creatore di Dio; ʿālam al-barzakh è il luogo della separazione e della giunzione tra il mondo degli spiriti e quello dei corpi.

ʿarīf chi possiede la conoscenza; sultān al-ʿarīfīn, “il sultano di coloro che hanno la conoscenza”, cioè colui che la possiede al più alto grado; così era chiamato Abū Yazīd al-Biṣṭāmī.

ātiš l'elemento fuoco.

awtād (pl. di *watid*), "picchetti", una delle figure della gerarchia esoterica.

baba "padre", ed anche "nonno"; in turco titolo di rispetto per indicare il maestro.

bād l'elemento aria.

baqā la permanenza nello stato di contemplazione della Realtà divina dopo l'annichilazione della propria individualità (*fanā*, cfr.) in quel che si oppone alla pura contemplazione.

baraka nel Sufismo, è energia spirituale che promana da un santo, ed anche l'influenza spirituale legata a certi riti, e in particolare a quello dell'iniziazione.

Califfi ben Diretti i primi quattro Califfi della comunità musulmana, così chiamati perché, in quanto *Compagni del Profeta* (cfr.), possedevano, secondo la tradizione, un elevato livello di conoscenza religiosa e spirituale. Il Sufismo li annovera tra i suoi rappresentanti.

Compagni del Profeta cfr. *ṣaḥāba*.

daff tipo di tamburo a sonagli.

dār propriamente "dimora", è usata nelle formule *dār as-salām*, "dimora della pace", che indica il territorio dove governa la comunità musulmana, e *dār al-ḥarb*, "casa della guerra", non sottomesso all'autorità musulmana; sostanziale sinonimo della prima è *dār al-Islām*, "dimora dell'Islām".

dawsa cerimonia della *ṭarīqa* Sa'dīya o Jibawīya che avveniva al Cairo fino al 1881, in occasione di feste religiose importanti: il maestro percorreva a cavallo un tratto di strada "pavimentato" dei suoi discepoli.

derviscio adattamento dal persiano *darweš*, "povero", è sinonimo di *faqīr* (cfr.).

dikr letteralmente "menzione", è la ripetizione dei nomi di Dio o di altre formule, e costituisce il rito fondamentale del Sufismo. Può essere *ḥāfī*, silenzioso, o *jabrī*, eseguito a voce alta.

dirham moneta argentea.

dunyā questo mondo, contrapposto all'aldilà.

falsafa espressione che indica la filosofia araba derivata da quella greco-el-lenistica.

fanāʾ estinzione delle facoltà individuali nella contemplazione della Realtà divina.

faqīr (pl. *fuqarāʾ*), letteralmente “povero (in spirito)”; altro termine con cui i *ṣūfī* si definiscono.

faqr “povertà” in spirito, nel duplice senso di coscienza della propria miseria davanti a Dio, unico Possessore di ogni cosa, e di rinuncia ai beni del mondo; è la caratteristica del *faqīr* (cfr.).

fard (pl. *afrād*), “singolo”, grado della gerarchia esoterica, chi ne fa parte è in possesso di una particolare conoscenza concessa da Dio in modo esclusivo.

futuwwa la “cavalleria” spirituale, che si manifesta attraverso diverse forme nei vari ambienti sociali (cfr. anche *muruwwa*).

ḡalaba la dominazione vittoriosa sul cuore del *mutaṣawwif* da parte della Presenza divina che vi irrompe nel *ḡāl* (cfr.).

ḡawt letteralmente “soccorso”, è praticamente sinonimo di *quṭb az-zamān* (cfr.).

ḡayba assenza dalle cose del mondo, ed anche da sé nel momento della presenza divina nel cuore.

ḡabīs dolce fatto di datteri e burro chiarificato.

ḡadīt (pl. *aḡādīt*), aneddoto riferito al Profeta; è l'unità di misura della *Sunna* (cfr.). *Ḥadīt qudsī*, “santo”, è detto quello nel quale è Iddio a parlare al Profeta, in una sorta di “rivelazione personale” non inclusa nel Corano.

ḡaḍra letteralmente “presenza”, indica la riunione rituale sufi.

ḡafī la parte interiore, occulta, per esempio del cuore. È uno dei centri sottili del composto umano.

ḡāk l'elemento terra.

ḡāl (pl. *aḡwāl*), letteralmente “stato”, nel Sufismo è riferito ad un'esperienza di visione o manifestazione della Presenza divina nel cuore del *mutaṣawwif* (cfr.) i cui effetti sul piano esteriore possono apparire simili allo stato di ebbrezza.

ḡalīfa “vicario”, “rappresentante” di un maestro; frequentemente sinonimo di *muqaddam* (cfr.).

ḡalwa ritiro spirituale del *mutaṣawwif*, sotto la guida del maestro.

ḡamd la lode rivolta al Signore.

ḡamrīya nel Sufismo, genere di poesia nella quale l'autore magnifica il proprio stato spirituale, utilizzando immagini che rimandano all'ebbrezza prodotta dal vino.

ḥanqā utilizzato prevalentemente in ambito linguistico persiano, indica un centro sufi.

ḥaqq nel Sufismo, indica la Realtà assoluta, e allo stesso tempo il più citato dei nomi divini.

ḥaqīqa la verità, che nel Sufismo indica l'unica autentica Realtà, quella divina. La *ḥaqīqa muḥammadīya* è l'essenza stessa della profezia, cioè la natura profonda di cui è espressione la missione profetica del Sigillo della profezia.

ḥatm "sigillo", indica colui che chiude, sigilla, un ciclo; si parla quindi di un *ḥatm an-nubuwwa*, "sigillo della profezia", riferito a Muḥammad, ultimo dei Profeti per l'Islām, e di un *ḥatm al-walāya*, "sigillo della santità", che chiude il ciclo dei santi, la cui funzione e la cui identificazione nel Sufismo è piuttosto complessa.

ḥawf timore di Dio.

ḥayāl az-zill il teatro arabo delle ombre.

ḥirqa originariamente il mantello che veniva posto sulle spalle del discepolo al momento del ricollegamento con una *ṭarīqa* (cfr.), passato poi ad indicare il ricollegamento stesso. *Linea di ḥirqa* è sinonimo di *silsila* (cfr.). Si parla di *ḥirqa al-irāda* quando la trasmissione dell'influenza spirituale è direttamente finalizzata all'istruzione del discepolo da parte del maestro che gliel'ha trasmessa; si parla invece di *ḥirqa at-tabarruk* quando non è al momento prevista tale istruzione.

ḥizb (pl. *ahzāb*), preghiera in prosa rimata e ritmata che viene recitata e cantata nelle riunioni sufi; composta in genere dal fondatore della *ṭarīqa*, ne costituisce in un certo senso l'emblema.

ḥudūr la presenza divina nel cuore.

ḥulla l'accettazione di tutto ciò che Iddio, l'Amico nell'immagine del Sufismo, decreta per il Suo servo.

ḥulūl la dottrina, eterodossa, dell'incarnazione divina in un essere contingente.

ḥušnūdī compiacimento divino.

ijtibād l'impegno interpretativo delle fonti sacre dell'Islām per dedurne diritto, regole comportamentali e dottrine.

iḥsān è il grado più profondo di fede, basato sulla percezione intellettuale della presenza divina.

ijāza documento con il quale un maestro attesta che il discepolo ha acquisito le conoscenze oggetto del suo insegnamento; nel Sufismo attesta la relazione maestro-discepolo.

ilm (pl. *ulūm*), "scienza"; *ilm al-firāsa* è la scienza della fisiognomica; *ilm al-ḥurūf* è la "scienza delle lettere" che stabilisce connessioni di significato

tra parole dall'apparente senso diverso, ma avvicinate tra loro anche concettualmente dallo stesso valore numerico delle consonanti che lo compongono (cfr. *abjad*); *ilm at-ta'bīr* è l'onirocritica.

imām nella *Šī'a*, indica il capo e la guida della comunità islamica, in virtù di speciali poteri e conoscenze trasmessegli da Dio; la loro successione termina con un *Imām*, diverso a seconda delle diverse obbedienze in cui la *Šī'a* si è suddivisa, di cui è affermata la sopravvivenza in stato d'occultamento (*l'imām* nascosto), finché non riapparirà alla fine dei tempi come *Mahdī* (cfr.).

īmān la fede del credente; rappresenta un grado più profondo ed interiore di quella detta del sottomesso, espressa dalla parola *islām* (cfr.).

imtizāj mescolanza della natura divina e di quella umana; è una dottrina eterodossa.

ināba pentimento.

incubatio procedimento rituale praticato nell'antichità classica allo scopo di farsi penetrare dalla potenza del dio.

insān "uomo"; il Sufismo parla de *al-insān al-qadīm*, "uomo antico", riferendosi ad Adamo quale prototipo dell'uomo nello stato della primordiale dimora nel giardino dell'Eden; e di *al-insān al-kāmil*, "l'uomo perfetto", il cui prototipo è il Profeta, e rappresenta il grado della realizzazione spirituale completa.

irfān indica la conoscenza esoterica; il termine è prevalentemente usato in ambito linguistico persiano; in ambito scita può essere riferito ad una conoscenza auto-prodotta attraverso la meditazione e l'ispirazione dell'*imām* (cfr.).

islām il suo significato primario è "sottomissione", e indica per derivazione la religione musulmana.

isnād la catena dei trasmettitori del *ḥadīṭ* (cfr.).

išq amore appassionato per la Realtà divina; più forte di *maḥabba* (cfr.).

istiḥāra procedimento rituale destinato a suscitare un responso attraverso una tecnica analoga a quella dell'*incubatio*.

iṣṭilāḥāt sono così chiamati i testi dedicati alla spiegazione dei termini tecnici del Sufismo.

īlār l'abnegazione, che porta a sacrificare se stessi, agli altri e alla comunità di appartenenza.

ītimād l'affidamento delle proprie sorti al Signore.

jabarūt è il mondo dei nomi e degli attributi divini (cfr. anche *lābūt*).

jadb rapimento estatico, che comporta il totale assorbimento della coscienza del *mutaṣawwif* nella contemplazione della Realtà divina.

jafr le conoscenze e la tecnica delle proprietà esoteriche delle lettere dell'alfabeto (cfr. *abjad*) quale metodo di meditazione ed azione sulle realtà divine.

jam^c l'unione del cuore con le realtà superiori; a seconda del grado di realizzazione raggiunto, l'unione può riguardare diversi oggetti della conoscenza.

jibād "sforzo, impegno", per antonomasia, "l'impegno sulla via di Dio"; viene tradotto con "guerra santa", intendendo sia la guerra interna, condotta dal fedele contro le proprie inclinazioni, sia quella esterna, cioè il confronto militare con il nemico della comunità musulmana; quest'ultima è un obbligo individuale solo in caso di guerra difensiva.

jism corpo.

Ka'ba costruzione cubica che la tradizione islamica vuole discesa dal cielo, e nel tempo ricostruita più volte; rappresenta l'immagine terrena della Casa di Dio (è chiamata anche la Casa Santa); attorno ad essa si svolge uno dei riti fondamentali del pellegrinaggio.

kalām termine comune che indica il metodo, e con esso le scuole che se ne sono avvalse, della controversistica religiosa nell'Islām; viene frequentemente, anche se non esattamente, reso con "teologia musulmana".

kalimāt-e qudsīya "le parole sante", sono le formule che nella Naqṣbandīya definiscono i principi del metodo.

kara göz è il nome del teatro delle ombre nell'area linguistica turca.

karāma (pl. *karāmāt*), "prodigio", è usato per indicare i miracoli compiuti dai santi.

kunya è un tecnonimico diventato presto convenzionale nell'onomastica araba; usato come appellativo di rispetto, viene attribuito agli uomini liberi anche in mancanza di figli.

lāhūt nella gerarchizzazione dei mondi, il mondo dei nomi e degli attributi divini (cfr. anche *jabarūt*).

latīfa (pl. *latā'if*), sono i centri sottili del composto umano, e corrispondono a diversi gradi di conoscenza; sono in numero variabile, a seconda delle scuole.

lubb "polpa", per esempio, di un frutto; indica la realtà interiore delle cose, contrapposta all'apparenza esteriore, *qiṣr* (cfr.), "buccia".

madhab il termine indica la "scuola giuridica", cioè uno dei quattro sistemi giuridici elaborati dai dottori della Legge a partire dalle fonti normative (Co-

rano, *Sunna* (cfr.) e consenso della comunità), tra i sunniti, ed un quinto, quello sciita, chiamato anche, dal nome del sesto *imām*, Ja'far aṣ-Ṣadiq, *al-madhhab al-jā'farī*.

madrasa “scuola”, indica anche il complesso edilizio nel quale avviene l'istruzione dei discepoli di un maestro sufi.

maḥabba “amore”, nel linguaggio sufi sempre inteso come amore per Dio.

Mahdī personaggio escatologico che verrà sulla terra a ristabilire l'ordine, per condurre l'umanità alla fine dei tempi ed al giudizio universale. Per la maggioranza dei *sunniti* (cfr.) è identificato con Gesù (il profeta ʿĪsā), mentre per gli sciiti è identificato con l'*imām* (cfr.) nascosto.

malakūt il mondo angelico, della manifestazione informale.

malāma letteralmente “biasimo”, nel Sufismo indica un comportamento diretto ad occultare la propria dignità spirituale, fondendosi con gli strati meno considerati della società; è indice di altissimo livello di realizzazione.

maqām (pl. *maqāmāt*), indica una stazione spirituale, definitivamente conseguita dal *mutaṣawwif* (cfr.).

mar' “uomo”, in connessione alla *futuwwa* (cfr.) ed alla *muruwwa* (cfr.) inteso nel possesso delle virtù virili.

ma'rifa è la conoscenza esoterica, talvolta, ma non sempre, contrapposta alla scienza, *ilm* (cfr.), che in alcuni casi le è considerata superiore.

mawlā (pl. *mawālī*), figura analoga a quella del “liberto” romano; nei primi due secoli dell'Islām i non arabi che si convertivano alla nuova religione si affiliacono ad una delle tribù, o famiglie, arabe originarie, diventandone i liberti.

men-huan principio in base al quale la santità si trasmette per via ereditaria, accettato dall'Islām cinese.

mihna sorta di tribunale inquisitorio istituito dal califfo al-Ma'mūn nel 218/833 per imporre l'accettazione della dottrina del Corano creato; la sua fine fu decretata dal califfo al-Mutawakkil a partire dal 234/848-9.

mī'rāj l'ascensione al cielo del Profeta alla presenza divina, viaggio notturno cui accenna Cor. 17.1.

muhāsaba nel Sufismo, indica l'analisi delle proprie azioni e delle pulsioni dell'anima individuale.

mujaddid rinnovatore secolare, che la Provvidenza divina suscita ciclicamente per restaurare la purezza della dottrina adattandone la comprensione e l'applicazione ai tempi.

mujāhada lo sforzo dell'ascesi, tipificato dalla lotta contro le pulsioni inferiori dell'anima individuale.

mu'jiza (pl. *mu'jizāt*), il miracolo compiuto da un profeta quale prova della verità della sua missione.

mulāzamat-i dīkr applicazione costante nella menzione di Dio.

mu'min “credente”, dalla fede profonda e consapevole (*īmān*, cfr.).

munāfiq “ipocrita”, il termine venne applicato agli inizi agli oppositori occulti dell'Islām a Medina, che simulavano adesione tramando nascostamente con i nemici esterni della nuova comunità; in seguito indicarono coloro la cui adesione alla religione era insincera.

muqaddam chi fa le veci dello *ṣayḥ* (cfr.), lo sostituisce per certe mansioni, in particolare riguardo ai discepoli; ne è il vicario nelle sedi staccate della *ṭarīqa* (cfr.).

murābīṭ originariamente, il volontario della guerra santa che vive nel *ribāt*; quindi l'asceta che vive nell'edificio; in seguito, “marabutto”, sinonimo di santone.

murīd il discepolo di un maestro sufi.

muršīd appellativo del maestro sufi in quanto “guida”.

murūwva designa il complesso delle caratteristiche e virtù dell'uomo, *mar'* (cfr.).

mušābada la contemplazione delle realtà divine.

muṣallā grande spiazzo ai margini della città, utilizzato per varie occasioni, religiose o meno.

muslim “musulmano”, nel duplice senso, quello etimologico di “sottomesso”, e quello tecnico di aderente alla religione musulmana. Indica anche il semplice fedele, in contrapposizione al *mu'min* (cfr.), “credente”.

mutaṣawwif colui che procede lungo la via; viene utilizzato a preferenza di *ṣūfī* (cfr.), che allora viene riservato a coloro che hanno raggiunto la realizzazione spirituale.

muwahḥid (pl. *muwahḥidūn*), letteralmente, “unitarista”, nel senso che afferma l'unità divina (*tawḥīd*, cfr.): autodefinizione di più scuole e gruppi nella storia dottrinale dell'Islām; tra i più recenti (XVIII sec.), quello che gli avversari, ed in seguito quasi tutti, chiamano wahhabiti.

mwalimu derivato dall'arabo, con il senso di “maestro”, è usato nell'area linguistica swahili; in Kenya è usato come titolo di rispetto. Sinonimo di maestro sufi nell'area centrale africana.

nafs anima, soprattutto intesa nel Sufismo come anima individuale. *An-nafs al-ammāra* è “l'anima imperiosa”, che tende ad imporre la sua volontà soggiacente alle tentazioni; *an-nafs al-kāmila*, “l'anima perfetta”, allo stadio della completa realizzazione spirituale; *an-nafs al-lawwāma* è “l'anima biasimatrice”, la coscienza che rimorde ed induce al pentimento; *an-nafs al-mardīya*, “l'anima che accontenta”, rivolta al mondo della Legge, ma dal punto di vi-

sta della sua emanazione, riferita alla realizzazione discendente; *an-nafs al mulbama*, l'anima ispirata dalle realtà spirituali; *an-nafs al-mutma'inna* è l'"anima pacificata", libera dalle tentazioni e rivolta alla contemplazione; *nafs ar rāḍiya* è l'"anima soddisfatta" nella contemplazione della Realtà divina.

nā'ib sostanziale sinonimo di *naqīb* (cfr.).

naqīb (pl. *nuqabā'*), indica il rappresentante, di un gruppo o di un'autorità; è una delle figure della gerarchia esoterica; *naqīb al-aṣrāf* sostanzialmente il capo della nobiltà, cioè dei discendenti dal Profeta, di una data regione; è nominato dal sovrano, presso il quale ne è il rappresentante e portavoce; a lui spetta il riconoscimento, e quindi lo scrutinio, dell'effettiva appartenenza alla discendenza dal Profeta.

nasīb è il preludio amoroso che apre la *qaṣīda*, nel quale il poeta lamenta la partenza dell'amata.

nāsūt il mondo dell'uomo e delle forme.

padri il termine, dall'etimologia discussa, indica il movimento di islamizzazione e di opposizione al colonialismo olandese sviluppatosi nella prima metà dell'Ottocento a Sumatra.

pār "vecchio", indica il maestro sufi nei paesi di lingua persiana.

qabḍ il restringimento del cuore dell'amante a causa dell'inaccessibilità dell'amata; è usato nel Sufismo in riferimento all'amore per Dio.

qalb cuore, in senso generale e, nella simbologia sufi, sede della conoscenza equiparata a quella del principiante.

qanā'a temperanza.

qaṣīda è la composizione classica della poesia araba, i cui più celebri esempi risalgono all'età preislamica.

qīṣr "buccia", per esempio di un frutto; indica l'apparenza esteriore delle cose, contrapposta a *lubb* (cfr.), "polpa", che ne indica la realtà interiore.

quṭb "Polo", è il capo della gerarchia esoterica; è colui su cui poggia la gestione del mondo; alcune scuole parlano di più Poli, con "giurisdizioni" limitate nel tempo (è il *Quṭb az-zamān*, "Polo del tempo"); il *Quṭb al-aqtāb* è il "Polo supremo".

rajā speranza.

ribāt fortificazione posta sul confine dell'impero musulmano come base per le razzie in territorio nemico, o come struttura difensiva; vi convenivano i

combattenti volontari della guerra santa. Col tempo, indicò anche il luogo in cui si ritirava in meditazione un santo.

riḍā nel Sufismo indica il “compiacimento” nel caso di Dio, e nel caso dell'uomo, l'accettazione e l'accontentamento per ciò che Iddio gli ha riservato.

riyāda disciplina spirituale.

rūḥ lo spirito, sovraindividuale.

ṣabr pazienza.

ṣafā “purezza”, nel senso di non contaminazione con le cose di questo mondo; è uno dei possibili etimi di *ṣūfi* (cfr.).

ṣaff “rango, fila”, in questo caso dei beati in Paradiso; tra i possibili etimi di *ṣūfi*, che nel Paradiso costituiranno il primo rango.

ṣaḥāba è il collettivo di *ṣāḥib*, “compagno”, ed indica i “Compagni del Profeta”, coloro che si convertirono all'Islām nelle sue mani, o comunque durante la sua vita, ed ebbero modo di vederlo.

ṣaḥāda la formula dell'attestazione di fede, che consiste nell'affermazione che non vi è dio oltre a Dio, e che Muḥammad Ne è l'Inviato; la sua pronuncia davanti a due testimoni, se fatta con cognizione del suo significato, sancisce l'adesione all'Islām.

ṣaḥīd chi dà testimonianza della propria fede sacrificandosi; martire per la fede.

ṣaḥw “sobrietà”, indica il ritorno allo stato di autocontrollo dopo lo stato di ebbrezza della contemplazione della realtà divina, ed anche il controllo delle proprie manifestazioni; è la caratteristica dei maestri sufi che hanno trasmesso un'analisi accurata degli stati e delle condizioni del percorso della Via.

samā letteralmente “audizione”, è l'esecuzione del *dīkr* cantato, di solito a velocità crescente, nel corso del quale si manifestano i segni dell'ebbrezza spirituale.

ṣarī'a la Legge religiosa islamica, cioè il complesso di norme che regolano la comunità musulmana, elaborate nel corso delle generazioni dai giuristi musulmani a partire dal Corano, dalla *Sunna* (cfr.) del Profeta, e dall'accordo della comunità stessa. Il suo rapporto con la legislazione degli attuali paesi a maggioranza musulmana è molto differenziato.

ṣarīf (pl. *aṣrāf*), “nobile”, riferito ai membri della parentela del Profeta, cioè ai membri della tribù dei Qurayš, oppure, in senso più ristretto, al clan ha-scimita, o ancora, alla discendenza dal Profeta attraverso la figlia Fāṭima, o, in un uso tecnico genealogico, specificatamente ai discendenti del figlio di quest'ultima, al-Ḥasan b. 'Alī; in India designa i discendenti dei gruppi musulmani entrati in India con le conquiste.

ṣaṭaḥāt “manifestazioni teopatiche”, consistenti in affermazioni ed azioni conseguenti ad un *ḥāl* (cfr.).

ṣayḥ letteralmente, “vecchio”; nel Sufismo, indica il maestro spirituale, ed il capo di una *ṭarīqa*. *Ṣayḥ al-murīdīn*, “il maestro dei discepoli”, è chi si occupa dell’istruzione degli aspiranti, o dei neofiti. Nella *Sanūsīya* sono usati i termini: *ṣayḥ at-taḥqīq*, riferito al maestro che deve condurre verso la realizzazione spirituale; e *ṣayḥ al-qirā’a*, incaricato dell’istruzione basilare religiosa.

sayyid “signore”, oggi utilizzato come normale appellativo; nell’ambito tribale, come in alcune formazioni statali, indica il capo o il sovrano; nella genealogia, è appellativo riservato ai discendenti dal Profeta, e, più specificatamente, dal nipote al-Ḥusayn b. ‘Alī.

sciiti cfr. *ṣī’a*.

Seguaci indica i musulmani della generazione successiva a quella dei *Compagni del Profeta* (cfr.); *Seguaci dei Seguaci* sono gli appartenenti alla terza generazione dell’Islām, che hanno appreso dai Seguaci come questi ultimi hanno appreso dai Compagni. Con la terza generazione si esaurisce la speciale influenza spirituale del periodo iniziale dell’Islām.

ṣī’a “partito”, per antonomasia, quello di ‘Alī, cugino e genero del Profeta, e quarto califfo; indica il complesso di dottrine che si sono costruite intorno ad una iniziale posizione politica che rivendicava a lui il diritto di successione al Profeta alla guida della comunità musulmana.

silsila la catena che assicura la trasmissione della influenza spirituale dal Profeta, di maestro in maestro.

ṣinā’āt (pl. di *ṣinā’a*), sono le arti, espressione che abbraccia i settori di attività nei quali le conoscenze trovano applicazione pratica.

sirr “segreto”, simbolicamente interno del cuore dove si produce la conoscenza; *sirr as-sirr* indica un interno ulteriore, dove si manifestano i nomi e gli attributi divini.

ṣūfi come sostantivo, designa chi aderisce al Sufismo; come aggettivo, qualunque cosa o persona vi sia correlata. *Ṣūfīya* è il pl. collettivo.

sukr “ebbrezza”, generalmente conseguente ad un *ḥāl* (cfr.).

ṣukr ringraziamento, azione di grazie.

sulūk il percorso in ascesa e per gradi verso la realizzazione spirituale.

Sunna il complesso degli aneddoti ed episodi della vita del Profeta dell’Islām, che hanno valore normativo per la comunità musulmana. Per gli sciiti comprende anche le tradizioni degli *imām*.

sunṇiti è il gruppo maggioritario nell’Islām, che ha riconosciuto la successione dei *Califfi ben Diretti* (cfr.) e si affida alla *Sunna* (cfr.) del solo Profeta.

sūra ciascuno dei 114 capitoli del Corano.

ṭāʿa obbedienza.

ṭabaqāt “classificazioni”, indica un genere letterario, che consiste in una serie di più o meno brevi biografie di personalità che si sono illustrate in vari campi, preferibilmente del sapere, classificate per provenienza geografica, o per generazioni, od altro; le *ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya* riportano le biografie dei maestri del Sufismo.

tafrīqa è la separazione dalla Presenza divina dopo un *ḥāl* (cfr.).

tāʾifa “gruppo, parte”, nell’uso, altro nome con cui viene indicata l’organizzazione iniziatica.

tajdīdī aggettivo riferito ai movimenti di rinnovamento nel mondo musulmano; la presenza di tale tipo di movimento nel Sufismo è controversa.

taʿlīm “istruzione, insegnamento”, nel Sufismo si parla di *taʿlīm ar-rijāl*, “istruzione degli uomini”, trasmessa cioè da un maestro vivente ad un discepolo, e di *at-taʿlīm ar-rabbānī*, “insegnamento dal Signore”, attraverso al-Ḥidr, e comunque maestri defunti.

taqwa timor di Dio.

ṭarīqa (pl. *ṭuruq*, *ṭarāʾiq* e, soprattutto nelle aree non arabe, *ṭarīqāt*), letteralmente “via”, indica il percorso spirituale dei *ṣūfī*, ed anche l’organizzazione iniziatica.

taṣawwuf nelle lingue islamiche indica qualunque esoterismo; *at-taṣawwuf al-islāmī* indica propriamente quello che noi chiamiamo Sufismo, e cioè l’esoterismo islamico.

tasbīḥ rosario islamico a 33 o a 100 grani, utilizzato nei riti del Sufismo per la recitazione del *wird* (cfr.).

taslīm fiduciosa sottomissione.

tawajjuh attenzione spirituale.

tawakkul fiduciosa remissione a Dio.

tawba pentimento.

tawḥīd l’affermazione (*confessio*) dell’unità divina.

tekke in ambito linguistico turco, indica un centro sufi.

ṭifl al-maʿānī letteralmente, “il piccolo dei significati”, cioè figlio simbolico: è l’immagine del maestro interiore di ogni *mutaṣawwif*, che dev’essere “allevato” attraverso la sua “proiezione” esteriore, il maestro in carne ed ossa.

ʿulamāʾ (pl. di *ʿalīm*), ha come primo senso “sapiente, dotto”, ed in senso tecnico indica i Dottori della Legge; *ʿulamāʾ ar-rusum* letteralmente, “i dottori delle tracce”: termine con cui nel Sufismo sono indicati i Dottori della Legge, il cui ambito è quello del mondo delle apparenze, appunto le tracce della Realtà divina.

ʿuzla ritiro, solitudine.

uwaysī è così chiamata l'iniziazione, o anche l'insegnamento, trasmessi attraverso l'intervento di al-Ḥiḍr, o di altri intermediari defunti (cfr. *(at)-ta'lim ar-rabbānī*).

wahda "unità"; nel Sufismo, *wahdat al-wujūd* è la dottrina che pone l'accento sull'unità dell'Essere, e *wahdat aš-šuhūd* quella che pone l'accento sull'unità dell'Oggetto di contemplazione.

wakīl nella Sanūsīya, è l'incaricato della gestione degli "affari esteriori" di una *zāwiya* (cfr.).

walāya santità, identificata con la condizione del *ṣūfī*.

walī come nome di Dio, ne esprime la sovranità, e la tutela nei confronti delle creature; riferito ad esseri umani, è, sul piano giuridico, il patrono; su quello politico-istituzionale, il governatore; nell'ambito religioso, e in particolare del Sufismo, indica il santo.

waqf istituzione giuridica islamica in base alla quale un bene immobile o una rendita vengono costituiti in una sorta di fidecommisso a beneficio della comunità, quale una scuola, un albergo per i viandanti ecc.

warāʿ scrupolo.

wilāya la santità considerata sotto l'aspetto della gestione del mondo, in virtù del fatto che il santo realizza lo stato di vicario di Dio in terra.

wirāṭa l'eredità profetica, cioè l'analogia tra le caratteristiche di un profeta e la modalità nella quale si esplica la santità di un santo.

wird (pl. *awrād*), formula di preghiera che fa parte del rito sufi, e consta nella ripetizione di nomi di Dio e formule.

wujūd ciò che c'è, esiste.

zāhid (pl. *zubbād*), asceta, termine, talvolta sinonimo di *mutaṣawwif* (cfr.).

zāwiya (pl. *zawāyā*), indica un centro sufi; prevalentemente usato in ambito linguistico arabo.

zuhd ascesi.

Bibliografia

La bibliografia sul Sufismo, anche considerandola nelle sole lingue occidentali, è ormai vastissima, tale da non poter essere raccolta nell'appendice di un volume, anche limitandoci alle sole monografie, ed evitando gli articoli scientifici apparsi sulle numerose riviste. Il lettore interessato ad una documentazione più puntuale ha a sua disposizione repertori bibliografici, primo di tutti l'*Index Islamicus*, i cui volumi raccolgono una larghissima porzione delle monografie e degli articoli pubblicati in lingue occidentali sul mondo islamico, ordinati per argomento, nonché per area geografica: questi i volumi pubblicati, distribuiti dalla Brill Academic Publishers: I, 1906-55; II, 1956-60; III, 1961-65; IV, 1966-70; V, 1971-75; VI *a-b*, 1976-80, in due parti, rispettivamente dedicate agli articoli ed alle monografie; il periodo 1977-1993 è stato coperto dalla pubblicazione dell'*Index Islamicus Quarterly*; successivamente, sono usciti volumi annuali. Sono stati inoltre pubblicati due volumi che raccolgono la bibliografia di soli articoli pubblicati tra il 1665 ed il 1905. I dati riferiti alla produzione del XX secolo sono ora disponibili in CD-ROM.

Citeremo qui soltanto le pubblicazioni che possono costituire un punto di riferimento, ed uno spunto per ulteriori approfondimenti, sui vari temi legati al Sufismo. Abbiamo inoltre privilegiato le monografie, considerandole di più agevole approccio degli articoli sparsi sulle varie riviste scientifiche, di cui il lettore interessato troverà comunque notizia, oltre che nelle pubblicazioni dell'*Index Islamicus*, nelle appendici bibliografiche delle monografie citate.

Abbiamo considerato la possibilità di proporre sezioni differenziate per temi, ma l'abbiamo respinta considerando come, in molti casi, vi siano delle monografie che affrontano diversi aspetti del fenomeno Sufismo, e che avremmo allora dovuto riportare più volte in diverse sezioni; abbiamo ritenuto più funzionale una bibliografia parzialmente ragionata, aggiungendo cioè al titolo, laddove ci è parso utile, qualche precisazione.

Abbiamo preferito invece distinguere la letteratura scientifica sull'argomento dalle traduzioni in lingue europee di opere di autori sufi, limitandoci a quelle da noi citate nel corso di questo libro, ed aggiungendone alcune che consideriamo particolarmente significative, ed utile integrazione informativa.

Per i nomi degli autori della prima sezione è stata adottata la trascrizione scientifica, mentre per gli autori della seconda sezione abbiamo considerato

più opportuno limitarci a riportare la grafia utilizzata in intestazione dei loro volumi.

TRADUZIONI IN LINGUE EUROPEE DI FONTI PRIMARIE

- ‘ATTĀR FARĪD AD-DĪN, *Le mémorial des saints*, trad. fr. di A. Pavet de Courteille, Editions du Seuil, Paris 1976. Questa traduzione è stata condotta sulla versione uigur dell’originale persiano delle *Tadkīrāt al-awliyā’*.
- AL-BISTĀMĪ ABŪ YAẒĪD, *Les dits de Bistami*, trad. fr. delle *Ṣaṭṭahāt*, a cura di Abdelwahhab Meddeb, Fayard, Paris 1989.
- FĀRŪQĪ NAQSHBANDĪ MUJADDIDĪ SHĀH ABŪ ‘L-HASAN ZAYD, *Delucidazioni sulla via iniziatica*, trad. it. delle *Manābij as-sā’ir*, a cura di Thomas Dähnhardt, numero monografico di “Indoasiatica”, n. 2, 2005.
- ḤĀFEẒ, *Canzoniere*, a cura di Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia, Ariele, Genova 2005.
- AL-ĞAZĀLĪ ABŪ HĀTIM MUḤAMMAD, *Le Livre de l’Amour*, trad. fr. a cura di Marie-Louise Siauve, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1986. Il testo consiste nella traduzione, annotata e preceduta da un’interessante introduzione, del 40° libro dell’*Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, *La rivivificazione delle scienze religiose*, intitolato *Kitāb al-maḥabba wa aš-ṣawq wa al-uns wa ar-riḍā*.
- ID., *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trad. ingl. del *Maqṣad al-asnā fī ṣarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*, a cura di David B. Burrell e Nazir Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge 1992.
- ID., *La vigilanza e l’esame di coscienza*, trad. it. del *Kitāb al-murāqaba wa al-muhāsaba*, Libro 42° dell’*Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, a cura di Marco Aurelio Golfetto, Il leone verde, Torino 2005.
- HUJWIRĪ ABŪ ‘L-HASAN ‘ALĪ, *Somme spirituelle*, trad. fr. del *Kaṣf al-mahjūb li-arbāb al-qulūb*, a cura di Djamshid Mortazavi, Sindbad, Paris 1988.
- IBN ‘ARABĪ MUJIBĪ AD-DĪN, *L’interprète des désirs*, trad. fr. del *Tarjumān al-ašwāq*, a cura di Maurice Gloton, Albin Michel, Paris 1996.
- ID., *Il libro del Sé divino*, trad. it. del *Kitāb al-ya’ wa huwa kitāb al-Huwwa*, a cura di Chiara Casseler, con un saggio introduttivo di Paolo Urizzi, Il leone verde, Torino 2004.
- ID., *Le livre des contemplations divines*, trad. fr., con testo arabo in appendice, del *Kitāb al-maṣāhid al-qudsīya*, a cura di Stéphane Ruspoli, Sindbad, Paris 1999.
- ID., *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l’Egyptien*, trad. fr. di *al-Kawkab ad-durrī fī manāqib Dī’n-Nūn al-Miṣrī*, a cura di Roger Deladrière, Sindbad, Paris 1988.
- ID., *Le voyage spirituel*, trad. fr. del cap. 367 delle *Futūḥāt al-Makkīya*, a cura di Moreno Giannini, Academia, Louvain-la-Neuve 1995.
- IBN AL-‘ARIF, *Le sedute mistiche*, trad. it. delle *Maḥāsin al-majālis*, a cura di Paolo Urizzi, L’Ottava Edizioni, Giarre 1995.
- IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH AL-ISKANDARĪ, *The Key to Salvation. A Sufi Manual of Invo-*

- cation, trad. ingl. del *Miftāḥ al-falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1996.
- IBN AL-FĀRIḌ ʿUMAR, *L'éloge du vin*, trad. fr. annotata a cura di Emile Dermenghem, Les Editions Véga, Paris 1980². Traduzione del poema baccico di questo importante maestro sufi, preceduto da un saggio introduttivo sul Sufismo.
- IBN AS-SABBĀĠ, *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, trad. ingl. della *Durrat al-asrār wa ṭuhfa al-abrār*, di Elmer H. Douglas, a cura di Ibrahim M. Abu-Rabi', State University of New York Press, Albany 1993.
- AL-JĪLĀNĪ ʿABD AL-QĀDIR, *Il segreto dei segreti*, trad. it. del *Sirr al-asrār*, L'Ottava Edizioni, Giarre 1994.
- AL-JUNAYD, *Enseignement spirituel*, trad. fr. di Roger Deladrière, Sindbad, Paris 1983. Traduzione annotata con introduzione di vari scritti di Junayd.
- KALĀBĀDĪ ABŪ BAKR MUḤAMMAD, *Il Sufismo nelle parole degli Antichi*, testo arabo e trad. it. di *at-Ta'arruf li-madhab ahl at-taṣawwuf*, a cura di Paolo Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002.
- AL-QĀSĀNĪ ʿABD AR-RAZZĀQ, *La domanda essenziale*, trad. it. della *Risāla al-Kumayliya*, a cura di Alberto Grigio, Il leone verde, Torino 2001.
- RŪMĪ JALĀL AD-DĪN, *Le Livre du Dedans*, trad. fr. di *Fihī mā fihī*, a cura di Eva de Vitray-Meterovich, Sindbad, Paris 1982².
- AŠ-ŠĀRĀNĪ ʿABD AL-WAḤHĀB, *Vite e detti di santi musulmani*, trad. it. antologica delle *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, a cura di Virginia Vacca, TEA, Milano 1988.
- AS-SULAMĪ ABŪ ʿABD AR-RAḤMĀN, *Introduzione al Sufismo*, trad. it. della *Muqaddima fi t-taṣawwuf*, a cura di Demetrio Giordani, Il leone verde, Torino 2002.
- AT-TIRMIDĪ, AL-ḤAKĪM, *Exposé de la différence entre la poitrine, le coeur, le tréfonds et la pulpe*, trad. fr. annotata del *Bayān al-farq bayna aṣ-ṣadr wa al-qalb wa al-fu'ād wa al-lubb*, a cura di Isitan Ibrahim, Albouraq, Beyrouth 1423/2002.

MONOGRAFIE E MANUALI IN LINGUE EUROPEE

- ADDAS CLAUDE, *Ibn ʿArabī, ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris 1989.
- AÏNĪ MEHMMED ALI, *Un grand saint de l'Islam. Abd-Al-Kadr Guilānī*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1967¹. Scritta da un professore universitario turco, questa biografia, che contiene un'ampia antologia dalle opere del santo baghdadino, rientra nell'ambito della letteratura agiografica.
- AMIR-MOEZZI MOHAMMAD ALI (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, préfacé par Roger Arnaldez, Peeters, Louvain-Paris 1996.

- ANAWATI GEORGE C., GARDET LOUIS, *Mystique musulmane: aspects et tendances; expériences et techniques*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1976³; trad. italiana, *Mistica Islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecniche*, SEI, Torino 1960. Dopo una breve introduzione storica, costituita da una sorta di schede sui principali esponenti del Sufismo antico, il testo prosegue analizzando alcuni temi delle dottrine, discutendoli dal punto di vista cristiano.
- BENTOUNÈS CHEIKH KHALED, *Le Soufisme, coeur de l'Islam*, avec la collaboration de Bruno et Romana Solt, Paris 2005⁴. Una sintesi sul Sufismo ad opera di un maestro sufi contemporaneo.
- BOYE IBRAHIMA, *Sayyidi Abdal Qadr Djilani, Imam suprême de la «Walaya»*, Publisud, Paris 1990. Un caso non frequente di volumetto agiografico scritto direttamente in una lingua occidentale, per un pubblico musulmano europeo.
- CHITTICK WILLIAM C., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany 1994.
- ID., *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989.
- ID., *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*, State University of New York Press, Albany 1983.
- ID., *Sufism. A Short Introduction*, Oneworld, Oxford 2005⁵.
- CHODKIEWICZ MICHEL, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Editions du Seuil, Paris 1992.
- ID., *Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine de Ibn 'Arabî*, Gallimard, Paris 1986.
- CORBIN HENRY, *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Editions Presence, Paris 1971.
- ID., *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, Aubier Montaigne, Paris 1993; trad. it. a cura di Leonardo Capezzone, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005. Pubblicato per la prima volta nel 1958, questo famoso saggio espone l'interpretazione dello studioso francese di un aspetto fondamentale della dottrina di Ibn 'Arabî.
- DEMEERSEMAN ANDRÉ, *Nouveau regard sur la voie spirituelle d' 'Abd al-Qâdir al-Jilânî et sa tradition*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1988.
- DEPONT OCTAVE, COPPOLANI XAVIER, *Les confréries religieuses musulmanes*, Jourdain, Algiers 1897; facsimile, Maisonneuve, Paris 1987. È forse il manuale quantitativamente maggiore e più celebre scritto sul Sufismo nell'ambito della "letteratura di sorveglianza" coloniale; presta particolare attenzione alla distribuzione delle confraternite sul territorio, in specie maghrebino.
- DERMENGHEM EMILE, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, Paris 1982². Pubblicato per la prima volta nel 1954, questo lavoro nulla ha perduto del suo interesse.
- EVANS-PRITCHARD EDWARD E., *The Sanusi of Cyrenaica*, trad. it. *Colonialismo*

- e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale. I *Scuissi di Cirenaica*, a cura di M. Strano, Edizioni del Prisma, Catania 1979.
- GABORIEAU MARC, POPOVIC ALEXANDRE, ZARCONI THIERRY (eds.), *Naqshban dis. Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Editions Isis, Istanbul-Paris 1990.
- GEERTZ CLIFFORD, *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia 1973.
- GEOFFROY ERIC (éd.), *Une voie soufie dans le monde, la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris 2005. Lavoro collettivo che traccia la storia ed espone alcuni aspetti dottrinali della *ṭarīqa*.
- GRIL DENIS, *Scritti su Ibn 'Arabî*, Edizioni Hadra, Touzeur s.d.
- GUENON RENÉ, *Aperçu sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, Paris 1973^r.
- HOMERIN TH. EMIL, *From Arab Poet to Muslim Saint. Ibn al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine*, University of South Carolina Press, Columbia (SC) 1994.
- ISUTZU TOSHIHIKO, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, trad. it. dell'omonimo originale francese a cura di Alberto Ventura, Marietti, Genova 1991.
- JOHANSEN JULIAN, *Sufism and Islamic Reform in Egypt. The Battle for Islamic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- KARRAR ALI SALIH, *Sufi Brotherhood in the Sudan*, Northwestern University Press, Evanstone 1992.
- KNYSH ALEXANDER D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany 1999.
- LEVISOHN LEONARD (ed.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London-New York 1992, 2 voll. Opera collettiva su vari aspetti del Sufismo, non soltanto persiano.
- LORY PIERRE, *Alchimie e mystique en terre d'Islam*, Gallimard, Paris 2003.
- ID., *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî*, Les Deux Océans, Paris 1980.
- MASSIGNON LOUIS, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1968². Uno dei testi fondamentali della letteratura scientifica sul Sufismo, che ne analizza personaggi e terminologia dei primi secoli.
- ID., *Opera minora*, a cura di Y. Moubarak, Dar el-Maaref-Liban, Beyrouth 1963, 3 voll.
- ID., *La Passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris 1975^r.
- MOLÉ MARIJAN, *I mistici musulmani*, trad. it. dall'originale francese a cura di Giovanna Calasso, Adelphi, Milano 1992.
- NWYIA PAUL, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrouth 1970.
- ID., *Ibn 'Atâ Allâ (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie Šādīlīte*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrouth 1986².

- PEREGO MARCELLO, *Le parole del Sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Mimesis, Milano 1998. Raccoglie le definizioni e le traduzioni date ai termini tecnici, prevalentemente arabi, del Sufismo.
- POPOVIC A., VEINSTEIN G. (éd.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Chemine-ments et situation actuelle*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1986. Lavoro collettivo, concepito come un aggiornamento della parte dedicata da Trimmingham (cfr.) alla storia e distribuzione delle *turuq* nel mondo islamico dal punto di vista geografico.
- ID., *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996. Lavoro collettivo di importanti dimensioni, diviso in 5 parti, dedicate rispettivamente alla storia, ad aspetti della dottrina e del metodo, all'organizzazione ed ai rapporti con la società circostante, e alla descrizione storico-organizzativa di alcune *turuq*.
- AL-QAŠĀNĪ ʿABD AL-RAZZĀQ, *Traité sur la prédestination et le libre arbitre précédé de quarante hadiths*, trad. fr. della *Risāla fī 'l-qadar wa al-qadā*, a cura di Stanislas Guyard, Editions Orientales, Paris 1978.
- RADTKE BERND, O'KANE JOHN, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon Press, Richmond 1996. Lavoro principalmente rivolto allo studio dei trattati di al-Ḥakīm Tirmidī sull'argomento indicato nel titolo.
- RINN LOUIS, *Marabouts et khouans. Etude sur l'Islam en Algérie*, Jourdan, Alger 1884. Con il più ampio lavoro di Depont, Coppolani (cfr.) rappresenta uno dei punti di riferimento della "letteratura di sorveglianza" coloniale sul mondo sufi dell'area.
- SCHIMMEL ANNEMARIE, *As through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, Columbia University Press, New York 1982. Un'ampia analisi della poesia sufi nelle varie lingue dell'Islam, con numerose citazioni in traduzione inglese.
- ID., *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975. Ad un sintetico inquadramento storico del Sufismo seguono capitoli dedicati a singoli aspetti della dottrina e del metodo.
- SIAUVE MARIE-LOUISE, *L'amour de Dieu chez Gazālī. Une Philosophie de l'Amour à Bagdad au début du xue siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1986.
- SIRRIYEH ELIZABETH, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethink ling and Rejection of Sufism in the Modern World*, Routledge-Curzon, London-New York 2003^r.
- TAESCHNER FRANZ, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Artemis Verlag, Zürich-München 1979. È a tutt'oggi la più vasta antologia di fonti sulla Futuwwa tradotte in una lingua europea.
- TAKESHITA MASATAKA, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1987.
- TER HAAR JOHAN G. J., *Follower and Heir of the Prophet*, Het Oosters Instituut, Leiden 1992. Studio dedicato alla dottrina di Aḥmad as-Sirhindī.

- TRIMINGHAM J. SPENCER., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1973², tra i primi manuali successivi ai repertori dell'età coloniale; ad un excursus storico e documentario fanno seguito dei capitoli dedicati all'organizzazione e alla dottrina
- URIZZI PAOLO (a cura di), *Islamismo, ottavo quaderno: Il Sufismo, Via mistica dell'Islam*, in "Sette e Religioni", n. 23, luglio-settembre 2000, Edizioni Studi Domenicani. Lavoro collettivo, che ne fa un manuale succinto e completo.
- VENTURA ALBERTO, *L'esoterismo islamico*, Atanòr, Roma 1981.
- ID., *Profezia e santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Istituto di Studi Africani e Orientali, Università degli Studi di Cagliari, Cagliari 1990.
- VIKØR KNUT S., *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī and his Brotherhood*, Hurst & Co., London 1995.
- ZAMBONI LODOVICO, *La Sura di Maria nella sapienza islamica. Il capitolo del Corano intitolato alla Vergine alla luce dei commenti di Ibn Kathīr e Al-Qāṣānī e delle opere di Ibn 'Arabī*, Gruppo Editoriale l'Idea, Roma 2003.
- ZARCONI THIERRY, İŞİN EKREM, BUEHLER ARTHUR (eds.), *The Qādiriyya Order*, Simurg Press, İstanbul-Paris, volume monografico, numero speciale del "Journal of History of Sufism", nn. 1-2, 2000. Lavoro collettivo sui vari aspetti della *ṭarīqa*.

Indice analitico *

- 'Abbādān, 53, 67-8
 Abbasidī, dinastia abbaside, 16
 'Abd al-ʿAzīz at-Tamīmī, 84
 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī, emiro (m. 1883), 99, 117, 129, 177
 'Abd ar-Rahmān al-ʿAtṭār az-Zayyāt, 93
 'Abd al-Wāḥid (o 'Abd al-Wahhāb) Abū 'l-Faḍl at-Tamīmī (m. 1034), 58, 84
 'Abd al-Wāḥid b. Zayd (m. 793), 53, 67
 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā, cfr. *Guénon R.*
abdāl (sing. *badal*), 141, 166
 'Abdallah b. az-Zubayr (m. 692), 16
 'Abdallah Badr al-Ḥabašī, 98
 Abdülhamit II (sultano ottomano 1876-1909), 104, 116
abjad, 21
 Abramo, cfr. *Ibrāhīm*
abrār (sing. *barr*), 166
 Abū 'Abdallah b. Ḥafīf (m. 981), 58
 Abū 'Abdallah b. Jāmī, 97
 Abū 'Alī al-Fārmadī (m. 1084), 100
 Abū 'Alī al-Kātib (m. 951), 100
 Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (califfo 632-634), 15, 25, 30, 47, 56-7, 60, 79, 99-100, 140
 Abū 'l-Faṭḥ Ṣayḥ aṣ-Ṣuyūḥ, 97
 Abū 'l-Ḥajjāj al-Uqṣūrī (m. 1244), 92
 Abū Ḥamza al-Ḥurāsānī al-Baghdādī (m. 882-3), 68
 Abū Ḥanīfa (m. 767), 16, 28, 33
 Abū 'l-Ḥasan 'Alī al-Baṣrī, 97
 Abū Ḥāšim 'Uṭmān b. Šarīk (m. circa 776), 18
 Abū Hurayra (m. circa 678), 16
 Abū Madyan Šu'ayb (circa 1126-1197), 82, 93, 97, 167, 173
 Abū Muḥammad Jābir, 93
 Abū Muḥammad Sa'īd, 93
 Abū Muḥammad Šālīḥ (m. 1234), 93
 Abū Mūsā al-Aṣ'arī (m. 662-670), 19
 Abū Sa'īd (sultano 1452-1459), 103
 Abū Sa'īd al-Maḡribī, 93
 Abū Ṭāḥir Muḥammad al-Kurḍī (m. 1733), 113
 Abū Ṭālib (m. 619), 26

* Sono stati omissi i termini che ricorrono costantemente, come Dio, Signore, Sufismo, Islām, salvo nel caso di aspetti particolari: *islām* compare solo quando è usato nel suo senso tecnico. Per i nomi arabi, l'articolo *al*, nelle varie forme assunte dall'assimilazione consonantica, non è considerato ai fini dell'ordine alfabetico. I nomi propri sono ordinati secondo la forma con la quale sono più frequentemente usati.

- Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996), 68, 186
 Abū Turāb an-Naḥṣabī (m. 860), 51, 58, 63, 68
 Abū ʿUtmān al-Maġribī (m. 983), 100
 Abū Yaʿqūb al-Baṣrī, 49
 Aceh, 118
adab, 74
 Adamo, 13, 48, 53, 82, 134-5, 139-40, 154, 163, 166, 168
afrād (sing. *fard*), 41, 123, 125, 166-7
 Africa, 132, 176; cfr. anche *Nordafrica*
ahfā, 161
ahl aṣ-ṣuffa, 16, 19-20, 34, 171
 Aḥmad, *ṣayḥ rifāʿī* del XIV sec., 90
 Aḥmad al-Aʿfariyūlī, 102
 Aḥmad ar-Rifāʿī (1106-1182), 59, 82, 88-9, 91-2
 Aḥmad aṣ-Ṣiddīq, 102
 Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855), 16, 33, 42
 Aḥmad Ḥaṭīb (m. 1863-5), 86
 Aḥmad Ibn Idrīs (m. 1837), 122-6, 128-9
 Aḥmadiya, 90, 131
aḥyār (sing. *ḥayr*), 166
 ʿAʿīsa (m. 678), 52, 155
 Akbar (sultano moghul 1556-1605), 104
 Akbarīya, 75, 96-9, 117, 124
ʿālam
al-amr, 161
al-barzakh, 159
a-lastu (giorno di), 48, 152, 168
 ʿAlawīya, 94
 Albania, 194
 alchimia (e alchemico), 29, 44, 91, 184-5
 alchimista/i, 44
 Alessandria d'Egitto, 18
 Algeria, 99, 117, 128-30, 173
 ʿAlī b. Abī Ṭālib (califfo 656-661), 15, 26-30, 47, 56, 58-61, 79, 89, 93, 97, 99, 141, 146, 174
 ʿAlī ar-Riḍā (m. 817), 41, 58, 61, 89
 ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn (m. 714), 30, 57-8, 61, 89
 Alidī (= Gente della Casa), 30, 47
 alito del Misericordioso, 168
 Amadu Bamba (m. 1927), 87
 amante, 14, 137, 143, 170, 189-90
 Amato/a, 41, 137, 143, 170, 187, 189
 America, 107, 179, 181
 Amico, 26, 163, 192
 di Dio, 26, 142
 amore, 42, 44, 50-1, 54, 62, 188-9; cfr. anche *iṣq* e *maḥabba*
 anacoresi, 36
 Anatolia, 97, 194
 Andalusia, 97
 angeli, 20, 37, 47, 50, 82, 134, 140, 160-1, 166, 168
 anima, 10, 13-4, 41, 160, 165; cfr. anche *nafs*
 concupiscente, 137-8
 individuale, 15, 81, 143, 148, 152, 157, 183
 razionale, 137
 universale, 137
Anṣār, 128
 al-Anṣārī Muḥammad (XX sec.), 91
 Ansari Tarsusi, Taner, 91
 approssimato/i, 72
 arabo/i, 155, 178-9
 Arabia, penisola araba, 23, 110, 117-8, 122, 126, 128-9
 Arabia Saudita, 111-2, 123
 ʿArafāt, 110
 ʿĀrif Riwgārī (m. 1259), 100, 102
 Aronne, cfr. *Hārūn*
 arte, cfr. *ṣināʿa*
 artigiani, cfr. *corporazioni*
 asceti, 16, 34-6, 41-2, 45, 51, 53, 68, 80, 129; cfr. anche *zuhd*
 asceta, 17-8, 36-8, 43-4, 57
 Asciarismo, 32
 Asia, 107
 Asia Centrale, 46, 56, 85-6, 101-3, 105-6, 108

- 'Asīr, 123, 125-6, 128
 aspirante, 14-5, 38, 138, 141; cfr. anche *murīd*
ašraf (sing. *šarīf*), 85, 92; cfr. anche *naqīb*
 'Aṭṭār Farīduddīn (m. 1220), 40, 64-5
 attestazione di fede, cfr. *šahāda*
 Aubin Françoise, 119
awṭād (sing. *watīd*), 166
 Ayyūb b. Sa'īd (m. 1165), 93
 azione, 162, 164

baba, 74
 Bābur, 104
 al-Badawī Aḥmad (m. 1276), 82
 Badawīya, 75
 Baghdad, 23, 40, 42, 44, 46, 49-50, 62, 65, 68, 79-80, 82, 84-5
 scuola di, 41
 Bahā' ad-dīn Naqšband (1318-1389), 100-4
 al-Bakrī, Kamāl ad-dīn Muṣṭafā (m. 1749), 122
 Balcani, 89
 Balḥ, 64
 al-Balḥī, Aḥmad Ḥidrūya (m. 853-4), 54
 Bambara (regno), 132
 Banten, 118, 176
baqā, 69
baraka, 15, 30, 33, 36, 73-6, 84, 90, 92, 96, 103, 112, 119, 127, 129, 154, 158, 167, 173-4, 177, 190
 Barzān, 106
 Barzānī Tāj ad-dīn, 106
 Bašra, 40, 42, 49-50, 53, 89
 scuola di, 41-2, 49
 al-Baṭā'ih, 88-9
 al-Baṭā'ihī, Manṣūr (m. 1145), 89
 al-Bayyūmī, 'Alī b. Ḥijāzī (m. 1769), 75
 Bayyūmīya, 75
 Bektaş, Hacci B., 194
 Bektaşīyya, 194

 benedizione, cfr. *baraka*
 Bernardo di Chiaravalle (s., 1090-1153), 27, 60
 bilocazione, 44
 Biṣṭām, 45-6
 al-Biṣṭāmī Bāyazīd o Abū Yazīd (m. 864), 44-7, 50, 54, 69, 100
 Bloomington, 181
 Bonaparte, Napoleone, 123
 Borneo, 86
 Bosnavi, Ahmed (m. 1592-98), 193
 Brēlwī, Sayyid Aḥmad (m. 1831), 116-7, 119
 Buḥārā, 102-4, 126
 al-Buḥārī (m. 860), 33
 al-Būnī, Aḥmad b. 'Alī (m. 1225), 184
burda, 95, 192
 al-Bušanjī Abū'l-Ḥasan 'Alī (m. 959), 17
 al-Buṣīrī Abū 'Abdallah Muḥammad (m. 1296), 95, 192
 Butayna, 188

 Cairo, 90, 180
 Cālamo, 137, 193
 Califfi ben Diretti, 25, 29-30, 56, 99, 171
 Cardano Gerolamo (m. 1576), 183
 casta/e, 90, 104
 catena dei maestri, 25, 47, 61, 103, 124, 167-8; cfr. anche *silsila* e *is-nād*
 Caucaso e regione caucasica, 85-6, 106
 cavalleria, cfr. *futuwwa*
 Cecenia, 105
 Celebes, 118
 centro sottile, cfr. *latīfa*
 Ceylon, 118
 Chiesa, 9-10
 chirografia, 183
 chirografo, 184
 Cina, 114, 119, 175
 Cirebon, 176

- Cirenaica, 129
 Čištīya, 120
 Colonia del Capo, 118
 coloniale/i
 agenti, 110
 occupazione, 117, 177-8
 potenza/e, 109, 119
 colonialismo, 108, 179
 Compagnia delle Indie, 116
 Compagno/i (del Profeta), 15-7, 20, 55, 72, 111-3, 140-1, 171; cfr. anche *ṣaḥāba*
 comunità
 di fedeli di una religione, 10, 72
 musulmana, 15-6, 34-5, 40-1, 70-1, 78, 112, 115-6, 121, 155, 171; cfr. anche *umma*
 di *sūfī*, o esoterica, 67, 76-7, 164
 confraternita/e 24, 42, 47, 57, 66-8, 70, 74, 83-8, 94-5, 104, 109, 113, 129, 131, 150, 153, 194
 Congo, 86
 conoscenza
 interiore, 13, 15-6, 27, 29, 36-8, 43, 45, 64, 70-2, 79, 83, 92, 98, 111, 125, 133-5, 138-40, 142-4, 146, 148, 158-60, 162-4, 169-70, 176; cfr. anche *maʿrifa*
 razionale, 133, 139, 182
 (e percezione) sensibile, 134, 137-9, 160
 contemplazione, 15, 20, 23, 44, 50, 53, 134, 144-5, 161, 163, 178, 191; cfr. anche *muṣābada*
 unità di, 121
 contribuzione obbligatoria, 37
 Corano, 10-1, 34, 36-7, 39, 47, 51, 63, 72, 79, 98, 100, 108, 112, 124, 126, 130, 135, 137-40, 145, 149-55, 169
 Corbin Henry (1903-1978), 24, 28
 Cordoba, 182
 Corno d'Africa, 85, 94, 126
 corpo, 10, 160; cfr. anche *jism*
 corporazioni, 27, 60, 67, 103, 174
 Creatore, 101, 156, 182
 creazione, 134
 credente, cfr. *muʿmin*
 Crescente Fertile, 104
 Cristianesimo, 10, 22, 34, 70, 174
 Croce, 192
 cultura islamica, 171, 178, 181
 cuore, 11, 14-5, 37, 45, 101, 120, 134, 137-8, 142-3, 145-7, 152-5, 157, 159-61, 190, 193; cfr. anche *qalb*, *sirr*
 ad-Dabbāg, ʿAbd al-ʿAzīz (m. 1719), 123
 daff, 90
 Daghestan, 105
 Damasco, 85, 97, 99
 dār
 dār al-ḥarb, 35, 116
 dār al-islām, 107
 dār as-salām, 35
 ad-Dasūqī Ibrāhīm (m. 1277-8), 82
 Daʿūd aṭ-Ṭāʾī (m. 781), 41, 61
 dawṣa, 90
 decreto divino, 158
 Demirdaşıya, 75
 derviscio/i, 44, 192
 desiderio, 134-5, 144
 digiuno, 37, 80, 140
 Dihlawī, Sāh ʿAbd al-ʿAzīz (m. 1824), 116-7, 120
 ʿAbd ar-Raḥīm, 120
 Šāh Gulām ʿAlī (m. 1824), 115
 Šāh Ismāʿīl, 117
 Šāh Walīullah (m. 1763), 107, 113, 115-6, 120-21, 168, 170
 dīker, 90, 101, 122, 149, 151-3, 155, 158, 161
 dīker ḥāfī (silenzioso), 101, 103, 120, 154
 dīker jabrī (a voce), 120, 154, 160
 dīker qalbī (del cuore), 154, 160
 ad-Dīnāwārī, Abū ʿI-Qāsim Fāris (m. 951), 69

Dio

attributi, 134, 155, 159, 161, 163;
cfr. anche *nomi*

azione di, 14

ordine di, 11, 15

signoria (e sovranità) divina, 134,
158, 163

diritto religioso, cfr. *Legge*

discepolo/i, 15, 29, 34, 36, 39, 41,
48, 51, 55-7, 59, 62-3, 66-8, 73-4,
76-7, 81, 83, 85-7, 90, 94-5, 98-9,
102, 104, 106, 109, 111, 113-4,
117-20, 125-9, 131-2, 139-49, 151,
153-6, 159, 168, 181, 183, 187;
cfr. anche *murīd*

discesa agli inferi, 142

dottrina/e, 55, 71-2, 83, 85, 98, 108,
111-4, 116, 118, 121, 126, 135,
138, 144, 150, 156-7, 161, 167-9,
171, 174, 178-82, 186-7; cfr. an-
che *Via*

Dū 'l-Fiqār, 26

Dū 'n-Nūn al-Miṣrī (m. 859), 43-5,
54, 62

dualità, 137

Duldul, 26

dunyā, 169

Durendal, 27

ebbrezza, 44, 47, 90, 158, 163,
189-90; cfr. anche *ṣataḥāt* e *sukr*

Ebraismo, 22, 34

Egira, 16, 33, 70, 106, 125

Egitto, 10, 43-45, 71, 85, 92, 94,
123, 128-29, 190

eletti, 151, 161

elementi, 161, 168

ellenistica, età, 183

energia spirituale, 95

Enver Hoxha, 194

eredità, cfr. *wirāta*

ermetismo, 29, 44, 67, 185

esistenza, 136, 138, 169-70, 183-4,
cfr. anche *unicità dell'esistenza*
esoterico

ambito, aspetto, dominio, 28, 33,
48, 55, 59, 72-3, 82, 98, 108,
111, 121, 156, 165

cammino, percorso, 14, 103

commento ed interpretazione co-
ranica, 98, 112

gerarchia, 41, 82, 165-166, 172

insegnamento, 75, 83

linguaggio, 24

prospettiva, 132

tradizione, 11, 121

esoterismo, 9, 15, 17, 28, 72

esoterismo islamico, 9, 23, 28; cfr.
anche *rito*

esperienza (spirituale), 14

essenza, 134, 164; cfr. anche *Realità*

essere, 136, 161, 168-9, 183

assoluto, 161

essoterico

ambito, dominio, 28, 33, 48, 52,
55, 59, 71-3, 82, 85, 98, 107-8,
121, 126, 165

istruzione, 86, 127, 130

essoterismo, 111

estasi, 47, 58, 122; cfr. anche *jadb*

estinzione, cfr. *fanā'*

Europa, 48, 107-8, 179, 181

Fahr ad-dīn, 93

fakir e *fachirismo*, 89

falsafa, cfr. *filosofia*

fanā', 48, 51, 69, 159, 161

faqīr (pl. *fuqarā'*), 18, 76, 90, 120,
156

faqr, 76, 120, 156-7

fard, cfr. *afrād*

Fargānā, 104

Faṭḥ as-Su'ūd, 93

Fāṭima az-Zahrā' (m. 633), 27, 52,
79, 88

Fāṭima an-Nisābūriya (m. 838), 44,
54

fatwā, 116

fenice, 193

- Fez, 94, 122-3, 128, 130
 Fezzan, 129
 figlio simbolico, cfr. *tiṣṭ al-ma'ānī*
 filosofia, 136, 181-3
 fisiognomica, cfr. *ʿilm al-firāsa*
 fonti missionarie, 110
 Fossato (battaglia del), 60
 forma, 146-7, 161, 164-5, 167-8
 Francia, 36
 al-Futī, Ḥājī ʿUmar (m. 1864), 132
futuwwa, 27, 44, 60-1, 174
- Gabriele (arcangelo), 26, 37, 47, 56,
 140, 166
ḡalaba, 69
al-Ġānī (nome di Dio), 150, 156-7
 Ganzu, 119
 Ġawṭ, Abū Ḥayy b. Murr al-Muḍarī,
 19
Ġawṭ, 165-6
 al-Gazālī, Abū Ḥamid Muḥammad
 (m. 1111), 36, 49, 70-1, 73, 133,
 136, 172, 182
 Geber, cfr. *Jābir b. Ḥayyān*
 Generoso (nome di Dio), 91
 geroglifici, 43
 Gerusalemme, 71, 110
 Gesù, 184, 192, cfr. anche *ʾĪsā* e
santità
 Gesuita, ordine, 156
 Gannizzeri, 194
 Giardino, 140; cfr. anche *Paradiso*
 Giava, 175
 Giona, cfr. *Yūnus*
 giorno del giudizio, 162
 giuridico
 scuole, 16, 28, 32-3, 121, 125,
 128, 171-2
 sistema, 121
 Giustiniano I (imperatore romano
 d'Oriente 527-565), 188
 gnostico/ī, 45
 Golfo Persico, 73
- Gowa, 118
 grammatica, 59
 Guénon René (m. 1951), 180-1
 guerra, 130, 177
 santa, cfr. *jibād*
 guida (spirituale), 73, 77, 127, 140,
 144, 148; cfr. anche *muršid*
 al-Gujdawānī ʿAbd al-Ḥāliq (m.
 1220), 100-3
 Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin (m.
 1893), 115-6
 al-Gurgānī, Abū ʿl-Qāsim (m. 1058),
 100
- Ḥabīb al-ʿAjamī (m. 742), 61, 89
 al-Ḥādir, cfr. *al-Ḥidr*
 Ḥādirīya, 123-4
ḥadūt (pl. *aḥādūt*), 19, 30-3, 36-7, 42,
 44, 47, 51, 55, 112, 115, 155, 162,
 172
ḥadūt qudsī, 14, 38, 46, 138, 154,
 157, 160, 165
ḥadra, 95, 149, 153, 158
 Ḥāfez, Sams od-dīn Moḥammad (m.
 1389-90), 193
ḥāfi, 161
ḥafīfī, 69
 Ḥāfiya, 120
 Ḥājī Miskīn, 118
ḥakīmī e *ḥakīmīyān*, 52, 69
 al-Hakkārī Abū ʿl-Ḥasan ʿAlī (m.
 1093), 58-9, 84, 97
ḥāl, 69, 81, 157-8
 Ḥalabiya, 75
ḥatifa, 77, 91, 102, 115-6, 123,
 126-8, 132, 144
 Ḥalid Baġdādī (m. 1827), 115-6,
 172-3
 Ḥalidīya Mujaddidiya, 115
 Ḥalīl ʿAtāʾ, 102
 al-Hallāj, Ḥusayn b. Manšūr (m.
 922), 23, 48-51, 189
ḥalwa, 155-6, 182

- Ḥalwatīya, 118, 122, 130
 ḥalwatī, 146
 Ḥamdūn al-Qaṣṣār (m. 884-5), 69
 Ḥammād ad-Dabbās (m. 1131), 81
ḥamrīya, 190
 al-Ḥānī, Qāsim b. Ṣalāḥ ad-dīn (m. 1697-8), 137, 146, 159-60, 165, 181
ḥānqāh, 103
ḥaqīqa, 12, 16, 26, 37-8, 66, 167
muḥammadiya, 166
 al-Ḥaqq, 136, 138, 142-3, 152, 192
 al-Ḥaraqānī Abū 'l-Ḥasan 'Alī (m. 1034), 100
 al-Ḥarrāz, Abū Sa'īd (m. 890 o 899), 69
ḥarrāzī, 69
 Hārūn, 140
 al-Ḥasan b. 'Alī (m. 669), 26-7, 30, 61, 79, 85, 91-4, 122, 130, 191
 Ḥasan al-Baṣṭī (642-728), 19, 39-42, 47, 61, 84, 89, 141, 172
 al-Ḥasanī, Idrīs b. 'Abdallah, 122, 128
 Hascimiti, 85
 Hāšimī, 'Abdallah, 91
 Hāšimī, Jamāl ad-dīn Yūnus (m. 1211), 97
 Ḥātim al-Aṣamm (m. 851), 58
 Ḥatmīya, 127-8
ḥawf, 41
ḥayāl az-ẓill, 136
 Herat, 193
 al-Ḥidr, 51, 63-6, 73-4, 80-1, 91, 97-8, 103, 123, 176
al-ḥikmatu'l-ilābiya, 21
 hindu, 180
 Ḥirā' (monte), 155
ḥirqa, 56-9, 61-2, 66, 75-6, 79, 84, 87, 89, 94, 96-7, 99-100, 106, 116, 118-9, 123, 126, 129, 181
ḥirqa al-irāda, 76, 148
ḥirqa at-tabarruk, 76
ḥizb (pl. *ahzāb*), 125, 148-50, 153, 187
 al-Hujwirī (m. 1073-1076), 25-6, 43, 45, 47, 49, 52, 68-70, 156-7, 167, 186
ḥulla, 26
 Ḥulmān al-Fārisī, 69
ḥulmānī, 69
ḥulūl, 69
ḥulūlī, 69
 Ḥurāsān, 167
 al-Ḥusayn b. 'Alī (m. 680), 26-7, 30, 49, 57-8, 61, 79, 89, 94
ḥūšnūdi, 162
 Ḥwāja Ahrār, Nāṣir ad-dīn 'Ubaydallah (m. 1490), 103-5, 114, 172
 Ibn 'Abbād ar-Rundī (m. 1390), 94
 Ibn Adham, Ibrāhīm (m. 777-8), 58, 64-5
 Ibn 'Arabī Muḥyī ad-dīn (m. 1240), 20, 23, 44-5, 52, 96-9, 116, 118, 121, 123, 125, 131, 142, 144, 164, 167, 169-70, 176, 181-2, 187, 190
 Ibn al-'Arīf (m. 1141), 97, 181
 Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 1309), 92-3
 Ibn Barrajan (m. 1141), 97
 Ibn Baṭṭūṭa (m. 1377), 68, 90
 Ibn al-Fāriḍ 'Umar (m. 1235), 68, 96, 189-91, 193
 Ibn Ḥafīf, Muḥammad (m. 981), 69
 Ibn Ḥamūya
 Abū 'l-Ḥasan 'Alī (m. 1144), 97
 Ṣadr ad-dīn (m. 1219-20), 97
 'Umar (m. 1181), 97
 Ibn al-Jallā', 44
 Ibn al-Jawzī (m. 1200), 61
 Ibn Maymūn, Abū Ya'zā (m. 1177), 93
 Ibn Mašīš, 'Abd as-Salām (m. 1228), 92-3
 Ibn al-Mubārak 'Abdallah (m. 797), 18, 172

- Ibn Mujaḥid (m. 1178), 97
 Ibn Rušd (m. 1198), 182
 Ibn Sawdakīn, Ismā'īl an-Nūrī (m. 1248), 98
 Ibn Sīrīn (m. 728), 19
 Ibn Taymīya (m. 1328), 23, 72, 113
 Ibn Wayḥalān, 'Abd al-Jalīl, 93
 Ibrāhīm, 26, 140, 166
 Ibrāhīm al-Baṣrī, 93
 Ibrāhīm ar-Rašīd (m. 1874), 125
 al-Idrīsī, Muḥammad b. 'Alī (emiro del 'Asīr, 1906-1934), 123
 Idrīsīya, 125, 130
 Ignacio de Loyola (s., m. 1556), 156
 Iḥmīm, 43
iḥsān, 37
ijāza, 186
ijtibād, 70, 72, 121
 illuminazione, 143, 189
ilm (pl. *'ulūm*), 162, 183
 al-firāsa, 141, 183
 al-ḥadīth, 42
 al-ḥurūf, 21
 at-ta'bīr, 142
imām, 24, 26-30, 89
imān, 37
 immigrazione, 179
 imperialismo, 108
 impero
 cinese, 105
 futū, 132
 ottomano, 85, 94, 104, 106-8, 114-5, 194
 mogħul, 85, 107
 russo, 106
 safawide, 107
 sasanide, 80
 Imrū 'l-Qays, 188
imtizāj, 69
ināba, 161
incubatio, 142
 India e subcontinente indiano, 10, 57, 85-6, 89, 104, 106, 108, 114-6, 148
 Indiana, 181
 individualità, 46, 51, 135, 137, 152, 160
 Indonesia, e arcipelago indonesiano, 86, 104, 114, 118, 122, 175
 Inferno, 42, 53-4, 112
 influenza spirituale, 15, 17, 30, 47, 55-6, 58-9, 67, 75, 87, 98-9, 111, 139, 147; cfr. anche *baraka* e *ḥirqa*
 iniziato, 13, 15
 iniziazione, 13, 15, 18, 32, 62-3, 66, 147-8, 154, 176, 180
 uwaysī, 62, 64, 98, 123
insān
 al-insān al-kāmil, 98, 135
 al-insān al-qadīm, 135
 intelligenza prima, 137
 intercessione, 112, 117, 150, 174, 177
 intossicazione, 145
 inviato di Dio, cfr. *Profeta*
 Iran, 45-6, 89
 Iraq, 31, 85, 88, 92
'irfān, 24
Ṭsā, 19, 45, 140, 146, 167; cfr. anche *Masīḥ*
 Ṭsāwī, santità, 45
Ṭsā, *ṣayḥ*, cfr. *Schuon F.*
 Iṣfahān, 82
islām "sottomissione", 10
 fede, 37
 islamizzazione, 175-7
 Ismā'īl an-Nawwāb (m. 1891-2), 125
isnād, 56
 ispirazione, 63, 74
'išq, 53, 159
 Israeliti, 140
 al-Iṣṭaḥrī, Abū 'Amr, 58
 Istanbul, 91
istihāra, 142
iṣṭilāḥāt, 186
 istruzione (ed insegnamento), 59, 62, 74, 99, 103, 109, 111, 113, 125, 144, 146-7, 171, 174; cfr. anche *ta'lim*

ūtār, 69
i'timād, 162

Jabarūt, 161

Jābir b. Ḥayyān (m. circa 803), 18,
29, 44

jadb, 57, 62

Ja'far al-Haddā, 58

Ja'far aṣ-Ṣādiq (m. 765), 28, 57-8,
61, 89, 100

jafr, 29

Jahāngīr (sultano moghul 1605-1627),
104

Jahriya, 120

jam', 69

Jamīl, 188

Jandī, Mu'ayyad ad-dīn (m. circa
1300), 98

al-Jawharī, 'Abdallāh b. Abī Bišr, 93
Abū Bišr, 93

al-Jazūlī Abū 'Abdallāh Muḥammad
(m. 1465), 75, 95

al-Jibawī aṣ-Ṣaybānī, Sa'd ad-dīn (m.
1335), 90

Yūnus, 90

Jibawīya, 90

Jidda, 68

jihād, 35-6, 40, 116-7, 125, 129, 172

Jilān, 65, 79

al-Jilānī 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Qā-
dir (m. 1205-6), 84-5

'Abd al-Qādir (m. 1166), 65,
78-84, 86, 88, 91-4, 96-7, 100,
103, 139, 141, 144-5, 172, 191

'Abd ar-Razzāq b. 'Abd al-Qādir
(m. 1206-7), 84

Abū Sulaymān Da'ūd (m. 1289),
85

'Isā b. 'Abd al-Qādir (m. 1177),
85

Mūsā b. 'Abd al-Qādir (m. 1221),
85

al-Jilī, 'Abd al-Karīm (m. circa 1428),
98

jism, 111; cfr. anche *corpo*

Junayd, Abū 'l-Qāsim (m. 910),
46-9, 51, 58-9, 61-2, 69, 83-4, 89,
93-5, 100-1, 141

junaydī, 69

Junaydiya, 127

Ka'b b. Zuhayr, 95

Ka'ba, 19, 46, 110, 193

al-Kalābāḍī Abū Bakr (m. 990-995),
20

kalām, 32, 34, 40, 42, 70, 183

kalimāt-e qudsīya, 101

kara göz, 136

karāmāt, 80, 88, 90, 125, 164, 186

Karbalā', 49

Kasimpaşa, 91

Khuzestan, 67

Kubrawīya, 176

Kūfa, 18, 31-2, 40

al-Kūrānī Ibrāhīm b. Ḥasan (m.
1690), 113, 119

Kurdistan, 86, 104, 106

Lāhūt, 159, 161

al-Lamaṭī, Aḥmad b. Mubārak (m.
1742), 123

lana, cfr. *şūf*

latīfa (pl. *latā'if*), 160-1

Laylā, 188

Legge, 11-12, 16, 22, 35, 40-1, 46-7,
68, 81, 104-5, 119, 145, 172-3

dottori della, (e giuristi), 23, 44-6,
49, 70, 73, 82, 123, 125, 172-3,
190; cfr. anche '*ulamā'*

letteratura, 185

agiografica, 29, 34, 40, 44, 63,
81-2, 91-2, 94, 101, 105, 124,
130, 173, 175, 185

ascetica, 80

di sorveglianza, 110

mistica, 152

sufi, 161, 186

- lettere, scienza delle, cfr. *ʿilm al-ḥu-rūf*, e *jafr*
- Libia, 130, 175
- Losanna, 181
- Lot, 50
- Luxor, 92
- Ma Minxin (m. 1781), 113, 119-20
- macrocosmo, 137-8, 141, 146
- al-Madaʿin, 80
- maḍhab*
- jaʿfarī*, 28
- madrasa*, 76, 84, 103
- maestro/i (spirituale), 13-5, 24-6, 28-30, 34, 36, 38-9, 41-2, 44, 47-9, 53-7, 59, 62-3, 65-8, 70, 72-3, 75-8, 81-3, 85, 88, 94-9, 102-7, 109, 111, 114-20, 123, 126, 130, 132, 135, 139-57, 164, 168, 172, 176, 179, 181, 183-7; cfr. anche *baba*, *mursid*, *pīr* e *ṣayḥ*
- interno, 147
- Maghreb, 82, 85, 94, 97, 174
- magia, 49, 184
- maḥabba*, 159
- Mahdī*, 28, 127
- Mahdiyya, 128
- Mahmud II (sultano ottomano 1808-1839), 194
- Maḥmūd al-Injīr Faḡnawī Naqūlī (m. 1272?), 100, 102
- al-Maḥmūdī, Abū ʿl-Faṭḥ Muḥam-mad, 97
- Makassari, Yūsuf al-Jāwī (m. 1699), 113, 118
- al-Makkī, ʿAmr b. ʿUtmān (m. 909), 49
- Majapahit (regno), 175-6
- Majnūn, 188
- Malacca, 126
- Malakūt*, 160-1
- malāma*, 45-6, 69
- malese, penisola, 86
- Mālik b. Anas (m. 795), 16, 33
- malikita, 44
- Mamlūk (dinastia egiziana 1250-1517), 173
- al-Maʿmūn (califfo 813-833), 34
- manzūma*, 150
- manifestazione/i, 137-8, 143, 153-4, 165
- informale, 161
- sensibile, 159
- maqām* (pl. *maqāmāt*), 69, 158, 161
- marabutto, 14, 36, 86, 174, 177
- Maria, 184, 192
- maʿrifa*, 159, 163
- Marikkar, Mohamed Macar (m. 1952), 94
- Marocco, 94, 122
- martire/i, 162; cfr. anche *ṣahīd*
- Maʿrūf al-Karḥī (m. 815), 41-2, 58, 61-2, 89
- al-Marwānī Aḥmad, 93
- Maryamīya, 181
- Masīḥ*, 167
- Masjid al-Ḥarām, 68
- Massignon Louis (1883-1962), 11, 48
- mawlā*, 39, 163
- Mawlānā Ḥalīd, cfr. *Ḥalīd Baḡdādī*
- Mazdaḥīn, *ṣayḥ*, 102
- Mecca, 16, 19, 44, 46, 51, 54, 62, 64, 71, 86, 97, 100, 110-2, 118, 123, 125-6, 128, 155, 176, 189-90
- medicina, 183
- Medina, 16, 31, 39-40, 60, 64, 71, 88, 95, 110-3
- meditazione, 11, 24, 35-7, 47-8, 52, 60, 67, 111, 117, 155
- Mediterraneo, 57
- men-huan*, 119-20
- mente, 152, 154
- menzione (di Dio), 10, 150, 152-3; cfr. anche *dīkr*
- mercanti, cfr. *corporazioni*
- metafisica, 83, 109, 111, 180
- metodo, cfr. *Via*
- Mevleviyya, 192
- Michele (arcangelo), 166
- microcosmo, 137-8, 146

- Miḥna*, 33
 Min, 43
 Mīr Dāmād (m. 1631), 24
 miracolo/i, 41, 45, 82, 164, 174; cfr.
 anche *karāmāt* e *mu'jizāt*
mi'rāj, 45
 al-Mirgānī
 ʿAbdallah al-Maḥjūb (m. 1792-3),
 126
 famiglia, 128
 Ḥasan b. Muḥammad ʿUṭmān,
 127
 Muḥammad ʿUṭmān (m. 1851),
 122, 126-8
 Sayyid ʿAlī (m. 1968), 128
 Mirgāniya, 126-9, 131
 mistica, 9, 13-5
 cristiana, 14
 islamica, 14
 mistico, 14-5
 mito della fertilità, 63
 al-Mizjājī, az-Zayn b. Muḥammad
 (m. 1725), 113
 modernismo/modernista (islamico),
 23, 34-5, 88, 108, 178
 Moghul, 104, 108
 molteplicità, 160
 mondo/i, 136, 161, 165-6; cfr. anche
 ʿālam, dunyā, Jabarūt, Lābūt, Ma-
 lakūt, Nāsūt
 dei corpi, 159
 della creazione, 161
 degli spiriti, 159
 sensibile, 160
 Mosé, cfr. *Mūsā*
 Muʿawiya II (califfo 683), 16
 al-Muḡnī (nome di Dio), 157
 Muḥammad, 9, 15, 26, 32, 44, 52,
 116, 121, 127, 165; cfr. anche
 Profeta
 Muḥammadiya, 124, 129
 Muḥammad III (sultano del Marocco
 1757-1790), 122
 Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm as-
 Sammān (m. 1775), 114, 122
 Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (m.
 1791), 111-4, 122
 Muḥammad b. Ḥarāzim, 93
 Muḥammad b. Wāsiʿ, 102
 Muḥammad Bannūr, 93
 Muḥammad al-Bāqir (m. 732), 29,
 57-8, 61, 89
 Muḥammad Ḥayāt as-Sindī (m.
 1750-2), 113-4, 122
 Muḥammad al-Mahdī (sc. 872), 27
 Muḥammad Tāj ad-dīn, 93
 al-Muḥarramī Abū Saʿd Mubārak
 (m. 1134), 65, 84, 97
muḥāsaba, 43
muḥāsibī, 69
 al-Muḥāsibī, al-Ḥarīt (781-857),
 41-3, 47, 69
 Muḥyawīya, 96
 Muḥyī ad-dīn al-Jazāʾirī (m. 1833),
 99, 117
mujaḍdid, 33, 70, 72, 83, 106, 165,
 172
mujaḥbada, 25, 69
 Mujāhid b. Jabr al-Makkī (m.
 718-722), 63
mu'jizāt, 164
mulāzamat-e dīker, 161
mu'min, 37, 141, 154
munāfiq, 40
muqaddam, 74, 87, 132
 Murād (sottotribù), 30
 Murcia, 97
murīd, 76-7, 85, 129, 131, 139,
 142-3, 147, 157, 160
 Murīdiya, 87-8, 179
 al-Mursī, Abū ʿl-ʿAbbās (m. 1288),
 92-3
muršid, 74-5, 94, 127, 131, 139, 142
 Murtaḍā az-Zābidī (m. 1791), 99
muruvva, 60-1
 Mūsā, 19, 51, 63, 140, 153, 164,
 166; cfr. anche *santità*
 Mūsā al-Kāzim (m. 798), 58, 61, 89
 Mūsā b. Zayd ar-Rāʾī, 58
mušābada, 25, 57, 99

- muṣallā*, 81
muslim, 37
 Muslim b. al-Ḥajjāj (m. 865), 30, 33
 Muṣṭafā al-Jazā'irī, 99
 Musulmanī, 10
 μύστις, 13
mutaṣawwif, 35, 49, 56, 74-5, 86, 89,
 109, 124, 131, 145-8, 153-4,
 156-8, 161, 175, 187
 al-Mutawakkil (califfo 847-861), 16,
 33, 45
 Mutazila, 32, 40
 mutazilīta/i, 42, 172
muwahḥid, 112; cfr. anche *wahhabi-
 ti*
mūwalimu, 86, 127
- Nabahānī, Yūsuf (m. 1931), 41,
 123-4
 an-Nābulūsī, 'Abd al-Ġānī (m. 1731),
 75, 96-7, 99, 106
naḥs, 11, 41, 65-6, 135, 159, 161; cfr.
 anche *anima*
an-naḥs al-ammāra (anima imperio-
 sa), 11-2, 25, 36, 43, 135, 152,
 159, 165
an-naḥs al-kāmila (anima perfetta),
 160
an-naḥs al-lawwāma (anima biasi-
 matrice), 11-2, 159
an-naḥs al-marḍīya (anima che ac-
 contenta), 159
an-naḥs al-mulḥama (anima ispira-
 ta), 159
an-naḥs al-mutma'inna (anima pa-
 cificata), 12, 159
an-naḥs ar-rāḍīya (anima soddisfat-
 ta), 159
 an-Naḥrajūrī, Abū Ya'qūb Ishāq (m.
 941), 93
nā'ib, 127
 Najd, 111
naqīb (pl. *nuqabā'*), 127, 166
naqīb al-aṣrāf, 85, 89
- Naqšbandīya, 56-8, 62, 75, 86-7, 97,
 99, 103-7, 113-4, 116, 118, 120,
 127, 154, 164, 173, 176
naqšbandī, 99, 103-5, 119
Naqšbandīya-Mujaddidīya, 106,
 115, 120, 161
nasīb, 188
 an-Nāṣir (califfo 1180-1225), 60-1
 Nāṣirīya, 130
Nāsūt, 160-1
 Nawawī Abū Zakariyā Yahyā (m.
 1278), 31, 172
 Nawāb Muḥammad Amīr Ḥān (emi-
 ro di Tönk), 117
 Nazareni, 192
 nazionalismo, nazionalista, 178-9
 neoislamismo (e neoislamisti) 23, 35,
 107, 179
 neosufismo, 108-10, 113-4, 116, 120,
 122, 124-6, 128, 130-2
new age, 14, 181
 Nicodemo, 146
 Nihāvand, 46
 Nīšāpūr, 71
 Nizām al-Mulk (m. 1092), 70-1
 Noé, cfr. *Nūḥ*
 nomi, 139-40, 168
 divini, 71-2, 79, 133-4, 137-8, 148,
 150, 153-4, 159, 161, 163, 183,
 192
 supremo di Dio, 150
 Nordafrica, 36, 94, 122, 126, 131,
 149
 Nūḥ, 140
 Nūr ad-dīn Abū 'l-Ḥasan 'Alī, 93
 Nūrī, Aḥmad (m. 907), 69, 93
nūrī, 69
- Occidente 67, 82, 107, 117, 180-1,
 183
 Oceano Indiano, 107
 Omayyadī, dinastia omayyade, 16
 onirocritica, 19, 184; cfr. anche *'ilm
 at-ta'bīr*

- organizzazione/i
 di mestiere, cfr. *corporazioni*
 iniziatica, 36, 67, 74, 76, 78, 86,
 88, 124-7, 178-81, 184
 Oriente, 82, 123
 islamico, 67
 Orlando, 27, 60
 Ottomani, 108, 173
- pace interiore, 100, 159
 Padri di Sumatra (Minangkabau),
 113, 118-9
 panislamica politica, 104
 panteismo, 169
 Paradiso, 10, 42, 53-4
 partito comunista, 87
 passione, 134
 patto, 75, 152
 Pedir, 118
 pellegrinaggio
 ai centri sufi, 76, 84, 174-5, 190
 alla Mecca, 19, 46, 51, 54, 88,
 91-2, 110, 118, 132
 peregrinazione, 71, 80, 102
 People's Democratic Party, 128
 permanenza, 160, 165
 personalità, 134-6
 petto, 159-60
 Pidie, 118
pīr, 74
 poesia, 95, 143, 150, 185, 187-90,
 193; cfr. anche *ḥamrīya*
 Polo, 24, 81; cfr. anche *Qutb*
 Polo, Marco, 175
 povertà, cfr. *fuqr*
 preghiera, 16, 37, 79, 90, 131, 142,
 148-50, 155, 171, 174, 192
 presenza (divina), 14-5, 45, 51, 111,
 145, 157, 190; cfr. anche *ḡalaba*
 Principe dei Credenti, 28
 prodigi, cfr. *karāmāt*
 Profeta
 dell'Islām, 14-7, 19, 25-7, 29-33,
 36-7, 40, 45, 52, 55-6, 59, 74,
 79, 82, 85, 88, 91-2, 94-5, 98-9,
 105-6, 109-10, 112-3, 122,
 124-6, 128-31, 140-1, 155, 164,
 171, 192
 apparizione del, 124-5, 129-31
 imitazione del, 124-6, 135
 tradizione del, 11, 52, 117; cfr. an-
 che *Sunna*
 profeti (in genere), 19, 37, 52, 98,
 127, 140-2, 146, 164, 166-8
 profeti biblici, 34
 profezia, 166-7
 sigillo della, 52, 127, 131, 164-5,
 167
 progressismo, progressista, 179
 prosa, 149, 185, 187
 prossimità, 134-5, 163, 167, 191
 purezza rituale, 155
- qabd*, 189
 Qādirīya, 65, 75, 78, 82-9
 qādirī, 86-7, 91, 96-7, 99, 104-106,
 117-8, 120, 122, 127, 130, 173,
 191
 Qādirīya-Rifā'īya, 91
 Qādirīya wa Naqšbandīya, 86
 Qāf (monte), 82, 193
qalb, 161
qanā'a, 161
 Qandahar, 193
 Qaran (tribù), 30
 al-Qāsanī, 'Abd ar-Razzāq (m.
 1335-6), 98, 147, 165
qaṣīda, 188-9
 al-Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr
 (m. 726), 57, 100
 Qaṣr-e 'Arīfān, 102
 Qaṣr-e Hindūvān, 102
qaṣṣārī, 69
 Qayrawān, 44
 Qazān Hān (regna 1338-1347), 102
 al-Qazwīnī, Muḥammad Sams ad-
 dīn, 93
qibla, 102
 Qīn, 108
 Qonya, 192

- al-Qūnawī, Ṣadr ad-dīn (m. 1274),
98-9
- Qurayṣ, quraisciti, 44, 60, 85, 100
- al-Quṣayrī, Abū 'l-Qasīm (m. 1072),
63-4, 151, 157, 186
- Qutb*, 82, 88, 91-2, 100, 105-6, 123,
165-6, 191
- qutb al-aqtāb*, 165
- qutb az-zamān*, 166
- Rābī'a al-'Adawīya (m. 801), 53-4,
189
- Raden Jaka Sahid, 175
- Raffaele (arcangelo), 166
- ragione, 133; cfr. anche *conoscenza
razionale*
- ar-Raḥīm* (nome di Dio), 158
- rajā*, 162
- ramaḍān, 37, 80, 155
- ar-Rāmīṭanī 'Alī (m. 1306?), 100
- ar-Rawṣanī 'Umar (m. 1487), 146
- realizzazione
- spirituale, 29, 31, 35, 38-9, 42, 48,
53, 60, 62, 66, 71, 74, 77, 85,
106, 109, 117, 120, 127, 137-9,
147, 162, 192
 - gradi e stati di, 44-6, 52-3, 63, 82,
88, 90, 95, 98-9, 130, 133-4,
138, 142, 144-5, 150, 152-3,
169, 185, 189-90
 - tappe, 42, 62, 156
 - ascendente, 165
 - discendente, 106, 160, 165, 167
- Realtā
- divina, 12-4, 20-1, 37, 43-6, 50-1,
53-4, 57, 100-1, 103, 109,
124-5, 129, 131, 133-6, 142,
144, 146, 148, 151, 153-4,
156-8, 160-1, 165, 167, 169,
186-7, 189
 - muḥammadiana, 137, 159; cfr. an-
che *ḥaqīqa muḥammadīya*
- religione/i
- in genere, 22, 87, 105, 111, 182
 - islamica, 9, 70, 115, 131
 - del Libro, 34
 - misterica, 10
 - monoteista, 9
 - scienze, 71
 - storia delle, 33
 - studio della, 14
 - religioso, sentimento, 10, 22
 - resistenza (alla colonizzazione), 99,
105, 113, 116, 118, 122
 - ribāt*, 35-6, 67-8, 116
 - ridā*, 69, 162
 - Rifā'iya, 59, 88, 90-91, 95, 153, 173;
cfr. anche *Aḥmadīya*
 - riformismo, 119
 - Rinn, Louis, 78-9
 - rinnovamento, cfr. *tajdīd*
 - rinnovatore secolare, cfr. *mujaddid*
 - rito/i, e rituale, 15, 43, 67, 74-6, 78,
87, 90, 129, 131-2, 147-9, 152-4,
187
 - surrogatorio/i, 46, 154, 160
 - supporto rituale, 67
 - ritiro spirituale, cfr. *ḥalwa*
 - riunione, 95; cfr. anche *ḥadra*
 - Rivelazione (e svelamento), 15, 38,
55, 133-5, 139, 141, 155, 161,
165
 - rivelazioni (a singoli santi), 51,
127, 182
 - rivoluzione russa, 106
 - riyāda*, 161
 - ar-Rūdabārī Abū 'Alī (m. 933-4),
100
 - rūḥ*, 11, 51, 137-8, 146, 159, 161
 - Rūmī, Jalāl ad-dīn (m. 1273), 64,
192
 - Russia, 108
 - Ruwaym b. Aḥmad al-Baghdādī (m.
915), 58
 - ṣabr*, 162
 - Ṣabyā, 123
 - Ṣādīla, 92
 - aṣ-Ṣādīlī Abū 'l-Ḥasan (m. 1258),
82, 91-6, 185

- šādīlī, 94, 96, 149
 Šādīliya, 62, 75, 91-6, 122-3, 131,
 148-9, 176
 Šādīliya-Fasiya, 94, 99
 Šādīliya-Halwatiya, 123-4
 Šādīliya-Hāmidiya, 180-1
 Šādīliya-Jazūliya, 75, 95
 Sa'd, 93
 Sa'diya, 90
 šaff, 20
 aš-Saḥīḥ (m. 820), 16, 32
 Šāh 'Alam II (sultano moghul
 1759-1788, 1788-1806), 116
 šahāda, 153-4
 Sahara, 94, 132
 šahīd, 162
 šahlī, 69
 Šahriyār Abū Ishāq al-Muršīdī, 97
 šahw, 69, 95, 158, 189
 Sa'īd al-Gaznawī, 93
 Salama ar-Raḍī (m. 1939), 180
 sālik, 163
 Salmān al-Fārisī (m. 656-7), 57, 60,
 100
 salvezza, 11, 15
 samā', 90, 95, 186
 Sammānīya, 114, 122
 as-Sammāsī, Muḥammad Bābā (m.
 1350-4), 100, 102
 santità, 39, 45, 52, 72, 98, 106, 138,
 146, 162, 164-6, 173, 176; cfr. an-
 che *walāya* e *wilāya*
 cristica, 164
 maggiore, 163
 minore, 163
 mosaica, 164
 muhammadica, 164, 167
 sigillo della, 52, 98, 127, 130-1,
 167-8
 santo/i, 39, 41, 43, 45-6, 50, 52,
 65-7, 73, 75-6, 79, 81-2, 84, 88,
 92, 98, 101, 111, 123, 125, 130-1,
 141, 144, 146, 164-8, 173-5, 177,
 186, 190, 192; cfr. anche *walī*
 culto dei, 112-3, 117, 125, 174
 santo protettore, 104
 santone, 14
 santuario, 84, 104
 as-Sanūsī, Muḥammad b. 'Alī (m.
 1859), 99, 122-3, 125-6, 128-9
 Sanūsīya, 126, 129, 131
 sapienza, cfr. *conoscenza*
 Saqīq al-Balḥī (m. 809), 58
 aš-Sa'rānī 'Abd al-Wahhāb (m.
 1565), 29-30, 34, 49
 Sarī as-Saqāṭī (m. 867 o 871), 42, 47,
 58, 61, 89, 93, 141
 šarī'a, 10-3, 15-6, 29, 32, 34, 37-8,
 114-7, 121, 130-1, 135, 145,
 159-60, 162, 165, 167, 182; cfr.
 anche *Legge*
 aš-Sāṣī, 93
 šaṭaḥāt, 45, 47, 50
 Šatana, 75, 141, 143
 Šaṭīriya, cfr. *Šaṭṭāriya*
 Šaṭṭ al-'Arab, 67
 Šaṭṭāriya, 118, 148, 176
 Ša'ūd āl (= Sauditi, dinastia), 111
 Šaybānidi, 104
 šayḥ, 24, 36, 73-4, 77-8, 95-6, 109,
 129-30, 132, 140, 142, 144; cfr.
 anche *maestro spirituale*
 šayḥ al-qirā'a, 127
 šayḥ al-murīdīn, 85
 šayḥ at-tabarruk, 127
 šayḥ at-taḥqīq, 127
 Šayḥ al-Awliya' al-Kabīr, 102
 as-Sayyārī, Abū 'l-'Abbās Ibn al-
 Muhtadī (m. 953-5), 69
 sayyārī, 69
 Sayyid Kulāl, Amīr al-Buḥārī (m.
 1371), 100, 102, 104
 Schuon Frithjof (m. 1998), 181
 sciamano, 177
 scienza/e, 21, 29, 52, 55, 71, 82,
 115, 126, 128, 142-3, 151, 181,
 183; cfr. anche *'ilm*
 sciita
 comunità, 28
 dottrina, 24
 pensiero, 24
 sciiti, 27, 29, 50, 61

- segno/i, 151, 183
 segreto/i, 137-8, 160-1; cfr. anche *sirr*
 Seguace/i, 17, 30, 55, 72, 140
 Seguaci dei Seguaci, 17, 33, 72, 140
 Seleucia-Ctesiphon, 80
 Seleucidi, 80
 Selgiuchidi, 97
 Senegal, 88, 132
 separazione, cfr. *tafrīqa*
 servo (di Dio), 63-4, 134, 137, 154, 157, 160, 163
 setta religiosa, 10
 sforzo interpretativo, cfr. *ijtibād*
šīʿa, 24, 27, 29
 Siblī, Abū Bakr Muḥammad (m. 945), 49-50, 58, 84, 89
 Sidiyya Baba (m. 1926), 87
 Signore, cfr. *Dio*
 Sihāb ad-dīn al-ʿIrāqī, 99
silsila, 55-7, 58, 61-2, 66, 83-4, 88-9, 92-4, 98-9, 122-4, 179; cfr. anche *catena*
 simboli ed immagini, 12-3, 38, 44, 46, 62, 64, 130, 135-9, 142-3, 146-7, 154, 158, 164, 169, 183, 185, 188-91, 193
šināʿa (pl. *šināʿāt*), 183
 Sinai, 19, 153, 164
 as-Sinkilī ʿAbd ar-Raʿūf (m. 1693), 113, 118
 as-Sirhindī, Aḥmad al-Fārūqī (m. 1624), 106, 121, 169-70
sirr, 159, 161
 Siria, 58-9, 71, 85-6, 90, 106
 Šīʿ, 140
 sobrietà, cfr. *ṣaḥw*
 società, 171-2, 174, 178-9, 181
 Soccorso, 24, 166; cfr. anche *Ġawt*
 Sodomiti, 50
 sogno/i, 63, 73, 142
 σοφός, 20
 Sonda, arcipelago, 57, 86
 sottomissione (a Dio), 13; cfr. anche *taslīm*
 spirito, 146, 160, 183; cfr. anche *rūḥ*
 spirito di Dio, cfr. *Īsā*
 spirito muḥammadiano, 137
 Sri Lanka, 94
 Stati Uniti, 91, 181
 stato/i, 9-10, 104, 171, 184; cfr. anche *Realizzazione spirituale, stati e gradi, ḥāl*
 grossolano, 138, 147
 sottile, 137-8
 stazione/i, 137, 159-60, 165; cfr. anche *maqām*
 sikh, 117
 Sudan (e regione s.), 122, 126-8, 132, 175
ṣūf, 18, 20, 81
ṣūfi, 9, 17-20, 24, 28-9, 31, 33, 36, 45, 49-50, 53, 62, 72, 117, 124, 126, 139, 155, 160, 165, 172-3, 175, 180, 182, 194
ṣūfiya, 18
 Sufismo
 dottrinale, 174
 popolare, 174
 Sufyān at-Ṭawrī (m. 777), 172
 as-Suhrawardī
 Abū Ḥafs ʿUmar (m. 1234), 76
 Suhrawardiya, 58, 76, 120, 148
ṣukr, 69
 Sukrān al-ʿĀbid (m. 802), 44
 Sulaymān II (sultano del Marocco 1792-1822), 122
 Süleymân (sultano ottomano 1520-1566), 84-5, 173
 Sultan Ageng Tirtayasa (sultano indonesiano 1651-1682), 118
sulūk, 58, 62, 75, 147
 Sumatra, 118
Summa Theologiæ, 70
 Sunan Bonang, 175-6
 Sunan Gunung Jati, 176
 Sunan Kalidjaga, 175-6
Sunna, 27, 32-3, 36-7, 55-6, 72, 79, 109, 112
 Sunniti, sunnita, 24, 26-30, 40-1

sūra-e, 63, 155

Svizzera, 181

ṭāʿat, 161

ṭabaqāt, 186

at-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (m. 923), 34

tafrīqa, 69

Ṭāʿif, 60

ṭāʿifa, 18, 47, 71, 86-91, 94-6, 104-5, 115, 120, 122, 127, 129, 141, 153, 165, 168, 181

tajdīd, 107, 115

movimento *tajdīdī*, 108, 110-1, 115

taʿlīm, 97, 111, 124, 127, 144, 187

taʿlīm rabbānī, 63-4, 66, 103

taʿlīm ar-rijāl, 62-3

uwaysī, 103

talismano/i, 184

Tamerlano (Timūr), 102, 104

tamīl, 94

at-Tamīmī, Muḥammad b. Qāsim (m. 1206), 97

Tanganyka (lago), 86

Tanzania, 86

tappa, cfr. *realizzazione spirituale*

Taqī ad-dīn Fukayr, 93

taqwa, 161

ṭarīqa (pl. *ṭuruq* e *ṭarāʿiq*), 10-3, 15, 29, 35, 37-8, 48, 53, 56, 66-8, 70, 72-8, 83-90, 92, 94, 96, 99-101, 105-7, 110, 113-7, 119, 122, 125-7, 129-32, 138, 141, 144-5, 148-9, 154-6, 159, 161-3, 168, 170-3, 175, 179, 187, 190; cfr. anche *Via*

giurisdizione della, 129

ṭarīqat-e ḥwājagān, 99, 101

ṭarīqa-yi muḥammadiya, 116, 121

at-Tartūsī Abū ʿl-Faraj (m. 1055), 58, 84

taṣawwuf, 9, 14, 61, 83, 180

at-taṣawwuf al-islāmī, 9, 14, 17, 24, 39, 67-8

taṣbīb, 79

Tashkent, 105

taslīm, 162

Tatari, 86

Tavola ben custodita, 137, 193

tawajjuh, 162

tawakkul, 162

tawba, 161

tawḥīd, 29, 36, 70, 112, 136

taʿwīl, 112

at-Tawzarī Taqī ad-dīn, 97

ṭayfurī, 69

Ṭayy, 97

Ṭayyibiya, 130

at-Tazī, ʿAbd al-Wahhāb (m. 1798-9), 123

tecniche (ascetiche, esoteriche), 14

tekke, 91

teologia islamica, cfr. *kalām*

Teresa de Ávila, santa (1515-1582), 14

ṭifl al-maʿānī, 146-7

Tigri, 53

at-Tijānī, Aḥmad (m. 1815), 122, 130-2, 167

Tijāniya, 130-2, 167

timore, 41, 53; cfr. anche *ḥawf*

Tirmid, 51

at-Tirmidī, al-Ḥakīm (m. 930-932), 51-3, 69

Tlemcen, 130, 173

Tommaso d'Aquino (s., m. 1274), 70

Torah, 34

tradizione/i, 11, 37, 152, 176, 179-80, 184

agiografica, cfr. *letteratura agiografica*

cristiana, 14, 183

ebraico-cristiana, 43

islamica, 11, 33, 70, 114, 116, 130, 146, 156, 164, 183

primordiale, 180

profetica, 16; cfr. anche *Sunna*

sufica, 15-7, 19, 25, 28, 33, 38, 105, 124, 163

sunnita, 28

- Transoxiana, 102
 Tuanku Nan Tua, 118
 Tunisi, 91
 Tunisia, 92
 Turchia, 57, 85, 89, 106
 Tūs, 71
 at-Tustarī Sahl (m. 896), 49, 69
- ‘Udra (tribù), 188
 Ujji, 86
 ‘ulamā’ (pl. di ‘alīm), 23, 162; cfr.
 anche *Legge, dottori della*
ar-rusūm, 46
 ulema, cfr. ‘ulamā’
 umanistica, età, 183
 umano
 composto, 11, 160
 condizione, 13
 ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (califfo 634-644),
 15, 25, 30-1, 56, 58-9, 66, 84, 97,
 140, 147
 ‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz (califfo 717-
 720), 16, 18
 Umm Salama, 40
umma, 15
 unione, 109, 143, 156, 189; cfr. an-
 che *jam‘*
 unità (e unicità), 133, 137, 139, 160
 dell’Essere (e dell’esistenza), 51, 121;
 cfr. anche *wahdat al-wujūd*
 dei musulmani, 121
 di contemplazione, 121; cfr. anche
wahdat aš-šubūd
 divina, 51, 68, 131; cfr. anche
tawḥīd
 uomo, 134-5, 143, 154, 158, 161, 165
 composto umano, 138, 153, 161
 natura umana, 135, 168
 interiore, 137
 perfetto, cfr. *al-insān al-kāmil*
 primordiale, cfr. *al-insān al-qadīm*
 ‘Uqayl al-Manbajī al-‘Umarī (xii sec.),
 58-9
 ‘Utba al-Ġulām, 141
- ‘Utmān b. ‘Affān (califfo 644-656),
 15, 26, 30, 56, 141
 Uways al-Qaranī (m. 657), 18, 30-2,
 34, 47, 51, 58-9, 64, 66, 176
 Uzbekistan, 51
 ‘uzla, 161
- Vangelo, 34, 146
 Veillantif, 27
 Veranda (la gente/gli uomini della),
 cfr. *ahl aš-šuffa*
 Vero, cfr. *al-Ḥaqq*
 Via, 12, 15, 17, 29-30, 35, 37-9, 41-3,
 46-7, 50-4, 56-8, 62, 64-7, 70-1,
 73-4, 87-8, 90, 95-6, 99, 102, 104,
 111, 114, 127, 130-1, 135-6, 138-9,
 142-3, 147-8, 150, 153, 156-9, 163-
 4, 168, 172, 174, 180, 189; cfr. an-
 che *ṭarīqa*
 via purgativa, 81, 147
 vicario (di Dio), 82, 134, 137, 139,
 154, 163
 di un maestro, cfr. *ḫalīfa*
 Vicino Oriente, 9-10, 148
 vino (spirituale), 147, 189-91
virilitas, 60
 visione/i, 42, 52, 59, 109, 147, 156;
 cfr. anche *Profeta*
 vizir, 70-1
- wahdat*, 168
aš-šubūd, 168, 170
al-wujūd, 168-9
 Wafā
 ‘Alī (m. 1404), 95
 Šams ad-dīn Muḥammad (m.
 1359), 94
 Wafā’īya, 94
 Wabb b. Munabbibh (m. 732), 34
 wahhabi, wahhabiti, 23, 111-4,
 116-9, 122, 125, 179
wakīl, 130
walāya, 69, 162-3

- walī*, 163
waqf, 76
wara', 161
 Wāṣil b. 'Aṭā (m. 748), 40
 al-Wāsiṭī, 'Abd ar-Raḥmān (m. 1343), 84
 al-Wāsiṭī al-Qarī, Mūsā (m. 932), 89
wilāya, 163
wirāṭa, 164, 167
wird (pl. *awrād*), 125, 148-50, 187
wujūd, 168

 Ya'qūb al-Manṣūr (sultano almohade 1184-1199), 173
 Yasavī Aḥmad (m. 1166), 101
 Yasaviya, 101

 Yazīd I (califfo 680-683), 40, 49
 Yemen, 31, 85, 123
 Yūnus, 43
 Yunus Emre (m. forse circa 1320), 194
 Yū'a b. Nūn, 140
 Yūsuf Abū Ya'qūb al-Hamadānī (m. 1140), 81, 100-1

zāhid (pl. *zubbād*), cfr. *asceta*
 Zanj, 50
zāwiya (pl. *zawāyā*), 129
 Zayd b. Ṭābit, 39
 Zaytūna, 91
zubb, 69, 161