

ENIGMA E MESSAGGIO DI UN ESOTERISMO

Frithjof Schuon

L'esoterismo islamico presenta un enigma poiché, al primo esame, ci si può chiedere a ragione quale sia la sua origine e anche quale sia la sua natura specifica. Se si ammette infatti da un lato che il Sufismo è l'esoterismo, e dall'altro che esso si manifesta fin dagli inizi dell'Islam, si rimane perplessi dinanzi a questo fenomeno: l'Islam è una religione legalistica che ignora l'ascetismo, mentre il Sufismo è, al contrario, espressamente ascetico; nasce allora la domanda: qual è il nesso logico, organico e storico tra due tradizioni in apparenza tanto divergenti, sebbene della stessa origine? Non è sorprendente che la maggior parte degli islamisti occidentali abbiano supposto (1) che il Sufismo fosse d'origine cristiana o indù; l'opinione è del tutto falsa, ma beneficia di attenuanti per la quasi incompatibilità tra le eccentricità teoriche o pratiche dell'ascetismo sufico e il messaggio di sobrio equilibrio del legalismo musulmano

Quantunque l'ascetismo non coincida affatto per la sua natura con l'esoterismo, bisogna dire, nel caso dell'Islam e tenendo conto delle intenzioni profonde, che l'incompatibilità tra il legalismo religioso e l'ascetismo sufico è, in sostanza, soltanto quella che ha opposto sempre e dappertutto la religione comune alla dimensione iniziatica. Tale incompatibilità, dovuta alla differenza dei livelli e delle finalità, va certamente di pari passo con una compatibilità compensativa — che poggia sull'identità tra il simbolismo tradizionale e le tendenze psicologiche e morali — ma è nondimeno inevitabile giacché tra la forma e l'essenza esiste, non solo analogia e continuità, bensì anche opposizione e discontinuità (2). L'ascetismo nell'ottica della religione musulmana non ha senso, fuorché nella forma legale che sapientemente lo incanala e lo delimita, sia con le diverse proibizioni — soprattutto alimentari e sessuali (3) — sia col digiuno annuale del Ramadan; nella prospettiva del Sufismo invece, o le pratiche esteriori sono secondarie — è la visuale interiorizzante della gnosi, che per altro si afferma raramente — o sono elementi d'ascesi che è bene moltiplicare o amplificare, perfino esagerare, come vuole il Sufismo comune. Parallelemente all'ascetismo vi è l'approfondimento delle virtù che esso è ritenuto operare e che, in realtà, non ne dipende necessariamente; questo approfondimento può, a seconda dei livelli, sia affinare le qualità morali che aprire il cuore alle luci immanenti.

Non solo le testimonianze storiche, ma anche la semplice natura delle cose — che abbiamo testé caratterizzata nell'aspetto ora considerato — ci costringono ad ammettere che il Profeta ha istituito due correnti tradizionali relativamente differenti, al tempo stesso solidali e divergenti: Puna legale, comune e obbligatoria, e l'altra ascetica, particolare e vocazionale. Sorge allora una domanda, quantunque ne abbiamo già sfiorata la risposta: se le testimonianze più antiche di quello che, successivamente, è stato chiamato «Sufismo» (taçawwuf) indicano un ascetismo e nient'altro, e se, effettivamente, l'esoterismo islamico si riconosce in tale ascetismo, qual è la relazione tra questo e le realtà dell'esoterismo? La risposta è semplice non appena si tien conto del fatto che ogni esoterismo comporta una via purgativa: se le qualità del «servo» — del soggetto contingente e imperfetto — devono «estinguersi» o «scompare» (fanâ) per lasciar penetrare le Qualità del Signore — del Soggetto assoluto e perfetto — l'individuo umano deve, evidentemente, assoggettarsi a discipline che favoriscono, se non effettuano, questo processo iniziatico e alchimistico. Ma tale modo di considerare le cose esclude, senza ombra di dubbio, quella prospettiva del merito rafforzata da un individualismo volontaristico e sentimentale, che appare così sovente in ciò che abbiamo definito il Sufismo comune, e che, in realtà, riduce un'alchimia purgativa a una mistica penitenziale.

* * *

L'esoterismo comporta tre dimensioni ineguali che si combinano a diversi gradi, a seconda dei livelli e dei temperamenti, ossia: anzitutto la dimensione ascetica, quella che appunto il Sufismo rivendica e in cui pare si riconosca; poi la dimensione invocativa, comprendente tutto ciò che il Sufismo intende con Dhikr, «Ricordo (di Dio)»; e infine la dimensione intellettuale, che include le verità metafisiche ed esige il discernimento, la meditazione e la contemplazione. Ora l'accentuazione abusiva della prima dimensione provoca l'attenuazione della terza, e viceversa, senza che però vi sia simmetria; difatti nel secondo caso la dimensione ascetica non è privata delle sue qualità, è resa soltanto superflua — a un certo grado — dai risultati concreti della gnosi, come la prospettiva di «timore», la makhafah, diviene necessariamente più trasparente e più serena per gli effetti della prospettiva di «conoscenza», di ma' rifah (4).

La dimensione intermedia, che potremmo definire «sacramentale» per l'uso che fa di formule sacre e di Nomi divini, è per così dire neutra: in essa le altre due dimensioni — «periferica» la prima e «centrale» la terza — s'incontrano e si combinano. La terza dimensione trascende la religione esteriore da un lato per la dottrina, che poggia sulle idee d'«Unità assoluta» (Wahdâniyah) o d'«Essenza» (Dhât) — se si vuole di «Sovra Essere» nel senso di Paramâtmâ — poi di «Velo» (Hijâb) nel senso di Mâyâ, infine d'«Unione» (Ittihâd) nel senso di Moksha; dall'altro questa dimensione di gnosi supera la religione comune per la sua finalità particolare — quella espressa appunto dal termine Ittihâd — che trascende la sola ricerca della salvezza elementare. Da qui talune espressioni paradossali come il disprezzo del Paradiso, che non va interpretato alla lettera, poiché l'Unione suprema non esclude in ogni aspetto il Paradiso delle uri, come nell'Avatâra la natura divina non esclude quella umana.

Per un verso si dirà a ragione che l'ascetismo e la morale non sono in sé l'esoterismo, e non si avrà torto nel rifiutare a priori l'equazione «asceti uguale esoterismo» operata in pratica da numerosi sufi; ma per l'altro si dovrà nondimeno accettare il fatto che nell'Islam l'ascetismo appartiene, tecnicamente e tradizionalmente, soltanto all'esoterismo e che, di conseguenza, tale equazione ha de facto una giustificazione di cui non si può non tenere conto.

* * *

L'equazione apparentemente problematica — ma in realtà ellittica — «esoterismo uguale asceti» significa in sostanza: l'esoterismo è l'eliminazione degli ostacoli individuali che impediscono o «velano» nell'anima l'irradiamento del divino Sé. Le formulazioni concrete dell'equazione sono ad esempio: «Sufismo (taçawwuf) è digiuno»; «Sufismo è silenzio»; «Sufismo è solitudine»; «Sufismo è povertà»; e altre espressioni del genere. Ciascuna di queste nozioni negative ha il significato implicito dell'allontanamento di un ostacolo, in vista dello «svelamento» della Realtà una (5).

L'insistenza di un esoterismo sulla dimensione ascetica, che tuttavia è soltanto secondaria e contingente, non si spiegherebbe se esso non si rivolgesse a una grande comunità, e non solo a una limitata aristocrazia; difatti in tal caso l'esoterismo sarebbe definito dalla sua essenza, ossia una dottrina metafisica completa; e questa non è spiritualmente operante che per gli «pneumatici», non per gli «psichici»; quindi per una minoranza, non per la maggioranza. L'idea di un esoterismo che si rivolge subito a tutti parrà assai paradossale e anche eterodossa ad alcuni che hanno un concetto troppo sistematico e di fatto irrealistico dell'esoterismo, ma testimonia una possibilità che è nella natura delle cose, cioè che un esoterismo volgarizzato trae la sua giustificazione da una certa efficacia. Non abbiamo del resto neppure la scelta: è inevitabile prendere atto del fenomeno storico così com'è, e accettare l'esistenza di un esoterismo che appunto s'indirizza in teoria a una moltitudine se non letteralmente a tutti. Certo questo esoterismo «allargato» contiene sempre in qualche settore la

sapienza autentica; esso comporta i suoi segreti, ma solamente nel suo «nucleo» (lubb), non nella sua «scorza» (qishr); non è in se stesso la sapienza, ma grazie al suo sistema di gradi d'interiorità la natura specifica del puro esoterismo è salva, dove questa può e deve affermarsi.

Come dimostra da un lato la testimonianza della Storia, e dall'altro il fatto della grande diffusione delle Confraternite, esiste un esoterismo che si predica; solo la gnosi totale non si predica. Il Cristianesimo primitivo, che fu un esoterismo in virtù della sua prospettiva d'«interiorità» — a scapito dell'esteriorità, donde la sua eterodossia nell'ottica della Legge mosaica — si diffondeva mediante la predicazione; e così il Sufismo, che è esoterico a motivo della sua prospettiva di «via», quindi di «attuazione», di «trasmutazione»; prospettiva che è estranea alla Legge exoterica. Il Sufismo, come il Cristianesimo, possiede i suoi misteri e pertanto i suoi segreti, ma tuttavia vi è in ambedue i casi un messaggio che si rivolge «a molti» se non «a tutti».

Dunque, lo si voglia o no, la propaganda iniziatica esiste davvero ed è esistita fin dalle origini (6); ciò che non esiste e non è mai esistito è la propaganda per le dottrine necessariamente segrete e i mezzi particolari che vi corrispondono; e anche qui la necessità del segreto o della discrezione non è che estrinseca e varia a seconda degli ambienti umani e delle condizioni cicliche. L'assenza di un termine intermedio tra gli aspetti esteriore e interiore della tradizione non si concepisce neppure teoricamente, poiché questo confronto brusco non sarebbe valido; nemmeno il confronto tra il mondo e Dio sarebbe concepibile senza la presenza, da una parte di un mondo celeste e quasi divino, e dall'altra di una prefigurazione ipostatica del mondo in Dio. Così nel Sufismo ordinario un exoterismo raffinato o intensificato si combina con un esoterismo volgarizzato e moralizzante, e verificiamo simbiosi analoghe in India e altrove; anche l'Adwaita Vedântâ ha i suoi prolungamenti popolari nell'ambito shivaitico.

Il misticismo, o la mistica, procede dalla tendenza all'approfondimento, all'esperienza interiore; è «sopranaturalmente naturale» per l'uomo, corrisponde cioè a un bisogno innato e s'incontra dovunque vi sia una religione, il legalismo di questa non potendo soddisfare tutte le aspirazioni. Pertanto il misticismo non può non essere; tutt'altro problema è quello di sapere dove siano i suoi livelli, i suoi gradi, i suoi confini (7).

* * *

Più volte abbiamo avuto l'occasione di rilevare l'intrusione di atteggiamenti fideistici nella sfera del Sufismo; il presente contesto ci consente di darne un altro esempio, attribuito a torto o a ragione a Ibn Arabî (8): il Corano recita in diversi passi che «Dio s'assise sul Trono»; ora l'autore sufico ritiene, con gli Hanbaliti, che non bisogna cercare d'interpretare tale immagine, dunque di comprenderla, e rimprovera agli uni e agli altri d'aver voluto vedere nella «Sessione di Dio» (istiwâ') un simbolismo d'«elevazione», di «dominazione» o di «superiorità»; egli conclude anche che tutto ciò «è solo presunzione», dal momento che gli Antichi non hanno trasmesso alcuna esegesi. Noi pensiamo invece che questa omissione non possa essere vincolante, per il semplice motivo che spiegare tutto non è compito degli Antichi, specialmente quando si tratta di cose evidenti. Ora è chiaro che il Trono divino può significare, a priori, solo quello che significa un trono in sé: ossia l'autorità e la regalità, quindi la superiorità, la potenza e la giustizia, e complessivamente la maestà, se le parole hanno un senso; proprio questo i nostri fideisti paiono contestare. Ciò vuol dire che ci vogliono fare ammettere che la fede possa esigere l'accettazione di un'immagine che, per noi, non ha senso e di cui è proibito cercare la ragion d'essere; o in altre parole, che Dio possa proporci un'immagine unicamente per proporcela, dunque un'immagine che non significa nulla, e che Egli possa, inoltre, farne una condizione sine qua non della fede. In realtà, se Dio ha parlato di una «sessione» e non di un altro atto, e di un «Trono» e non di un altro oggetto. Egli voleva chiaramente indicare qualcosa di determinato e di comprensibile: assidersi su un trono equivale ad assumere una funzione d'autorità nei confronti di un certo individuo

o di una certa comunità; Dio possiede sicuramente l'autorità nella e per la sua stessa natura intrinseca, la possiede di conseguenza in maniera immutabile, ma non l'attua che a cominciare dal «momento» cosmogonico in cui esiste l'interlocutore singolo o collettivo; questo è il senso della «Sessione divina».

In ogni modo, pretendere che l'unico commento (ta'- wil) legittimo di un'espressione sacra sia la registrazione del vocabolo, è una contraddizione in termini; è come dire che la traduzione di una parola straniera consiste nel solo fenomeno del suono.

* * *

L'Islam in quanto tale offre al credente idee e mezzi che permettono d'accedere al Paradiso, purché la loro accettazione e la loro attuazione siano sincere; il Sufismo, da parte sua, presenta il nulla della nostra contingenza — rispetto all'Assoluto — con colorazioni morali che in effetti — lo si voglia o no — ci riportano alla concezione agostiniana e luterana della corruzione irrimediabile della natura umana. La consapevolezza d'incommensurabilità tra il contingente e l'Assoluto prepara certamente l'attuazione iniziatica del Sé movendo dall'io; ma la sua presentazione individualistica, volontaristica e sentimentale, da un lato non ha alcun rapporto con la gnosi, e dall'altro introduce nell'Islam un moralismo mistico che, tutto considerato, è estraneo al sobrio realismo di questa religione; ciò spiega in gran parte l'ostilità degli ulema e anche quella dei filosofi, questi a volte più vicini alla sapienza che alla semplice razionalità. Comunque sia, quando alcuni santi rimpiangono di non essere nati uccelli o addirittura fili d'erba, o quando si riterrebbero fortunati di dover restare solo mille anni nel fuoco infernale, e altre stravaganze di questo tipo, si può sempre pensare che essi si riferiscano, in conclusione, alla consapevolezza d'incommensurabilità da noi ricordata, che è la prima condizione dell'alchimia unitiva; simbolismi del genere sono tuttavia tra i più problematici, a cagione della loro stravaganza letterale.

Ma vi è, anche qui, una compensazione: se lo scarto metafisico tra il «creato» e l'«Increato», o tra il contingente e l'Assoluto, è stato tradotto in termini d'individualismo morale, il pessimismo antropologico che ne deriva ha potuto servire, in pratica, da trampolino a una mistica della Misericordia e della speranza — o della «fede che salva» — e questo nell'Islam come nel Cristianesimo e, più lontano da noi, nel Buddhismo devozionale e invocativo poggiante sulla Grazia d'Amitàbha. Difatti la Misericordia — o l'Attrazione divina — si avvia unicamente in funzione della coscienza che abbiamo del nostro nulla, sia essa metafisica o morale, o ambedue insieme (9).

* * *

Questi diversi elementi permettono di considerare un'interpretazione particolare del ternario Sharī'ah - Tarīqah - Haqīqah, «Legge-Via-Verità»: mentre nell'accezione usuale dei vocaboli la Tarīqah è la Via, e la Haqīqah la Realtà da raggiungere — almeno quando s'intende questo termine in connessione col precedente — possiamo intendere come Tarīqah l'ampia sfera del Sufismo comune, e come Haqīqah l'ambito ristretto del Sufismo quintessenziale, quindi dell'esoterismo propriamente detto; il primo si fonda sul pessimismo antropologico, l'ascetismo, l'accumulazione delle pratiche meritorie e su un moralismo scrupoloso, e il secondo sulla gnosi nella duplice prospettiva dottrinale e operativa.

Ma ritorniamo al significato proprio della parola Tarīqah: la «Via» comporta essenzialmente delle «Stazioni», Aíaqámdt; ogni virtù innata — pertanto resistente alle prove della disciplina e del destino — è una tappa necessaria nell'itinerario verso l'Unione o la «Realtà», Haqīqah (10). Il carattere ascetico del Sufismo primitivo, e del Sufismo comune dei secoli successivi, è spiegato positivamente da questa teoria delle «Stazioni», che rimuovono progressivamente i «veli» dinanzi alla «Realtà»; definendo il Sufismo come un'ascesi, lo si definisce implicitamente come una successione di Stazioni

attuanti e liberatrici, cosa che corrisponde perfettamente alla natura specifica dell'esoterismo, il quale «trasforma» l'uomo anziché «salvarlo» soltanto; o meglio lo salva trasformandolo, e Io trasforma salvandolo.

Nell'Islam il patto iniziatico si riferisce alla guerra santa; gli iniziati sono i «combattenti» (mujâhidûn); la via iniziatica essendo, secondo lo stesso Profeta, la «grande guerra santa» (el-jihâd el-akbar). Ora tutti i modi d'ascetismo — digiuno, veglia, solitudine, accumulazione d'atti meritori — sono altrettante maniere per combattere l'«anima che incita al male» (en-nafs el-ammârah); e ciò spiega positivamente l'associazione d'idee tra l'esoterismo e l'ascesi, o piuttosto l'equazione che pare ridurre il primo elemento al secondo, ma che ha pure il significato di un velamento di quanto si rivela solo a costo di una prova e grazie a uno sprazzo di luce. Come diceva El-Hallaj: «Nessuno beva il vino se non è un eroe; se non ha abbandonato il sonno, e se le sue pupille non si chiudono più». L'enigma del Sufismo consiste nel fatto che la cosa è indicata col prezzo che vale; e che il valore celeste è espresso in termini di sacrifici terreni.

* * *

L'Islam trae l'intera sua forza dall'evidenza che la verità dell'Uno, quindi dell'Assoluto, è la verità decisiva, quindi la più importante di tutte; e che l'uomo è salvato, essenzialmente e inizialmente, dall'accettazione di questa suprema verità. La possibilità d'accettazione della Realtà trascendente, e la virtù salvifica di tale accettazione, costituiscono per così dire la natura e la vocazione dell'uomo.

La prospettiva esoterica coglie subito che la verità suprema implica ed esige, proprio per la sua natura e per la sua preminenza, che l'accettiamo totalmente, dunque con tutto ciò che siamo. L'esoterismo rispetto all'exoterismo è come la sfera rispetto al cerchio: nella geometria dell'Islam il Sufismo è teoricamente la terza dimensione, senza la quale l'Islam è incompleto e dopo la quale non ve n'è altra. Se ci riferiamo al ternario classico Imân - Islâm - Ihsân — Fede, Rassegnazione, Virtù spirituale — il punto geometrico simboleggerà il primo di questi tre elementi, e il cerchio il secondo; il terzo approfondirà e trasporrà i due elementi precedenti e attuerà così la loro universalità e la loro essenza. Parimente per il ternario Shari'ah-Tariqah-Haqîqah, di cui abbiamo detto poc'anzi: mentre il secondo elemento prolunga il primo pur avviando il terzo (11), questo supera il loro piano comune e attua la tridimensionalità universale.

* * *

«Attesto che non vi è divinità fuorché Dio solo, che non ha associato»: questa prima Attestazione istituisce la distinzione, anzitutto tra Dio e le sue contraffazioni, poi tra Dio e il mondo, e infine tra Atmâ e Mâyâ, o l'Assoluto e il relativo; la terza distinzione procede dalla metafisica totale e quindi dalla prospettiva esoterica giacché essa è riferibile anche all'Ordine divino, nel quale stabilisce una separazione tra l'«Assoluto relativo» — cioè l'Essere — e il puro Assoluto.

«Attesto che Mohammed è il suo servo e il suo inviato»: questa seconda Attestazione descrive implicitamente o simbolicamente la natura spirituale dell'uomo; il credente, come Mohammed, è «servo» nel senso che deve rassegnarsi alla Volontà ovunque presente di Dio, ed è «inviato» nel senso che deve partecipare alla Natura divina e, di conseguenza, prolungarla in certo qual modo, cosa che gli è appunto consentita dalle prerogative della natura umana. Il fideismo musulmano esagera volentieri la prima di tali qualità a scapito della razionalità più legittima; bisogna perciò cercare di scoprire nei suoi paradossi, iperboli e incoerenze, le intenzioni morali e i sottintesi mistici (12). Nell'ottica di questo fideismo la semplice natura delle cose è niente, l'intenzione morale o ascetica è tutto; resta da sapere in quale misura la volontà possa e debba determinare l'intelligenza nel mistico

volontarista, e in quale misura viceversa l'intelligenza possa e debba determinare la volontà nello gnostico; la seconda relazione prevale evidentemente sulla prima, in teoria se non sempre in pratica.

La rassegnazione alla Volontà divina in ogni istante, combinata col senso dell'Assoluto (13), costituisce tutta la potente originalità della prospettiva, e pertanto della pietà, dell'Islam; il Musulmano è pienamente «se stesso» dove si sente unito alla Volontà di Dio. «Estinguersi» o «scompare» (faniya) nella Volontà di Dio, equivale al tempo stesso, e correlativamente, a essere disponibili per la divina Presenza (Hudhûr); significa lasciare libero il varco per l'irradiamento degli Archetipi e dell'Essenza; di ciò che procede dall'«Essere necessario» (Wujûd mutlaq), non soltanto «possibile»; di Ciò che non può non essere.

NOTE

[←1] Per lo meno prima di Massignon e Nicholson.

[←2] La prova che questo aspetto d'opposizione si manifestava fin dall'origine, ci è offerta da una confidenza di Abû Hurayrah: «Ho custodito preziosamente nella memoria due tesori di conoscenza che avevo ricevuto dall'Inviato di Dio. Ne ho reso pubblico uno, ma se divulgassi l'altro, mi tagliereste la gola». S'incontra una sentenza del tutto analoga nel Vangelo di san Tommaso. Spiritus ubi vult spirat.

[←3] Esiste pure l'interdizione — più o meno relativa — della musica, della poesia, della danza; l'esoterismo la ignora in virtù del suo aspetto d'opposizione, il quale invero si riferisce solamente alla natura delle cose, quindi ai valori intrinseci e non legali o convenzionali.

[←4] «Non sono stato io a lasciare il mondo, ma il mondo ha lasciato me»; sentenza chiave che abbiamo citato più volte.

[←5] Vi sono indubbiamente anche semenze positive, come quella di Ghazâlî: «Il Sufismo è un sapore» (dhawq); l'ellissi si riferisce qui all'esperienza soggettiva, non alla natura oggettiva, essa ha conseguentemente un carattere indiretto come le allusioni (ishârât) ascetiche da noi citate.

[←6] Lo Shaykh El-Baddi, nel XIX secolo, riuscì ad affiliare l'intera tribù berbera degli Ida Ou-Alî alla Tariqah Tjâniyah; si è lungi dall'aristocraticismo iniziatico, il cui principio non è tuttavia respinto, dove s'impone. Ed è noto che l'espansione dell'Islam nell'India va ascritta, non alla forza delle armi, ma alla conversione, in gran parte operata dalle Confraternite.

[←7] Nonostante l'identità profonda esiste un certo divario tra il Sufismo primitivo, che fu un misticismo ascetico ed empiristico, e il Sufismo dottrinale del medioevo, che faceva uso d'una terminologia largamente ellenistica. Ibn Arabî formulò per primo la dottrina del «monismo ontologico» (wahdat et-Wujûd = «unicità del Reale»), e ciò può spiegare, a prescindere da altre ragioni forse meno plausibili o in ogni modo controverse, il titolo onorifico di Shaykh el-akbar attribuitogli da alcuni.

[←8] Vedasi La Profession de Foi, tradotta da R. Deladrière. Qualcuno ha fatto notare che il trattato non è di Ibn Arabî, bensì di un suo discepolo, cosa che crediamo di buon grado. ma che qui non ha importanza.

[←9] È ovvio che una coscienza del nostro nulla metafisico — ma tale coscienza unilaterale non riassume tutta la nostra natura — s'accompagna necessariamente a una corrispondente coscienza morale, il che non scusa le esagerazioni moralistiche di certuni, giacché il carattere quantitativo di questi eccessi di zelo s'oppongono appunto alla qualità metafisica della coscienza di cui parliamo.

[←10] La Tariqah coincide con la «diritta Via» (ascendente: Çirât mustaqîm) della preghiera canonica; questa «diritta Via» — secondo tale preghiera (la Fâtihah) — è la via «di coloro cui Tu accordi la tua Grazia» (an'amta alayhim), cioè, nel senso che s'impone esotericamente, gli iniziati (mutabârikûn); non è la via discendente «di coloro contro cui Tu sei adirato» (maghdûb alayhim), ossia gli increduli e i peccatori orgogliosi, né la via orizzontale e tortuosa di «coloro che errano» (dâllûn), che sono qui i credenti profani e tiepidi.

[←11] In teoria ma non in pratica la Tariqah deriva interamente dalla dimensione esoterica, la Haqîqah essendo la meta da raggiungere o l'essenza sempre presente; l'inestensione del punto — del nostro simbolismo geometrico — segna allora la fissazione formale, mentre la rotondità sia del cerchio che della sfera indica la qualità dell'Essenza e pertanto l'universalità. Secondo un'altra interpretazione — sancita dalla tradizione — il cerchio è invece l'ambito esteriore, quello della Shari'ah; i raggi simboleggiano i diversi modi della Tariqah; il centro è la Haqîqah.

[←12] È dunque d'uopo fare uso di pazienza e di carità, senza per questo mancare di discernimento. Non si deve dimenticare che il dono del discernimento s'accompagna facilmente a una certa impazienza: col desiderio soggiacente di costringere il mondo a essere logico, e la difficoltà di rassegnarsi spontaneamente al diritto metafisico del mondo a un certo coefficiente d'assurdità.

[←13] Queste due qualità espresse dalla seconda Attestazione corrispondono rispettivamente alla «Pace» (*Salâm*) e alla «Benedizione» (*Calât*) nell'Omaggio al Profeta (*Calât alan-Nabî*). Si potrebbe anche dire che la Benedizione concerne l'Intelletto (*spiritus*), e la Pace l'anima (*anima*); quindi l'illuminazione e la pacificazione: la certezza e la serenità. Ed è

noto il simbolismo del «cuore purificato» o «liquefatto», e del «petto dilatato»: il cuore rappresenta l'intelletto nel duplice rapporto della conoscenza e dell'amore, e il petto, l'anima che si libera dall'«angustia» e si attua con la «dilatazione». Circa il senso dell'Assoluto, che abbiamo ricordato, proprio il bisogno dell'Assoluto spiega — e scusa per lo meno quanto all'intenzione — le esagerazioni che rendono così difficile l'accesso a taluni testi musulmani.