

LA MISTICA ISLAMICA, LA DOTTRINA E LA PRASSI DEI ŞŪFĪ

Dr. p. Paolo Nicelli, P.I.M.E.
(Dottore della Biblioteca Ambrosiana)

Tra mistica monastica e mistica islamica

Allo stesso modo del monachesimo cristiano, l'esperienza mistica islamica, detta comunemente "sufismo",¹ passò da una fase ascetica individuale, lasciata all'iniziativa del singolo maestro *şūfī*, spesso senza regole e di tipo anacoretico, a un'esperienza più cenobitica e quindi più comunitaria. Già all'epoca del Profeta *Muḥammad* registriamo, dalla testimonianza dataci dal Corano,² la presenza dei primi asceti musulmani i quali, sulla linea degli asceti preislamici detti *ḥunafā'*³ si ispiravano a un'esperienza mistica testimoniata dalla pratica del monoteismo circostante sia di stampo ebraico che di stampo cristiano nestoriano. Tuttavia, soprattutto a Medina, in un clima di polemica anti politeista, anti ebraica e anti cristiana, il Profeta fu contrario all'introduzione della vita ascetica nella prassi islamica, segno questo del fatto che probabilmente egli privilegiava la vita attiva a quella contemplativa.⁴ Questo non vuol dire che *Muḥammad* non fosse dedito alla

¹ Il termine arabo *taṣawwuf*, da cui deriva "sufismo", deriva dalla parola *şuf* che vuol dire "lana". Di lana era fatto l'abito dei mistici musulmani.

² Come traduzione in italiano del Corano utilizzeremo: A. Bausani, *Il Corano, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani*, Biblioteca Universale Rizzoli, Pantheon, Milano 2001.

³ Il termine arabo *ḥanīf* (plur. *ḥunafā'*), è di origine incerta anche se l'ipotesi più probabile è che derivi dal siriano *ḥanpa* che originariamente significava: pagano. Esso ricorre più volte nel Corano per indicare coloro che in epoca precedente a *Muḥammad* professavano il monoteismo puro, come seguaci della religione di Abramo, i quali si differenziavano dall'Ebraismo e dal Cristianesimo. Abramo fu considerato il primo tra questi fedeli:

«Vi diranno ancora: "Diventerete ebrei o cristiani e sarete ben guidati!" Ma tu rispondi: No, noi siamo della nazione d'Abramo, che era un *ḥanīf*, e non già un pagano". – E dite loro ancora: "Noi crediamo in Dio, in ciò che è stato rivelato a noi e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle Dodici Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù, e ai profeti del Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui tutti ci diamo!"» Sura della Vacca – al Baqara (Q. II, 135-136).

«Abramo non era né ebreo, né cristiano: era un *ḥanīf*, dedito interamente a Dio e non era idolatra» Sura della famiglia di *Imrān* (Q. III, 67).

Nello stesso Corano, come anche nell'interpretazione islamica della figura di Abramo, fondatore della religione che professava il monoteismo, la religione di Abramo viene ripresa, restaurata e rinnovata dalla religione islamica. Il termine *ḥanīf* diventa così il sinonimo di *muṣlim* (musulmano: sottomesso a Dio) e il verbo *taḥannaḥa* (diventare un *ḥanīf*), è sinonimo di: "abbracciare l'*Islām*".

⁴ Cfr. T. Fahd e A. Bausani, *Storia dell'islamismo*, in H. C. Puech (a cura di), Editori Laterza, Roma - Bari 1986, p. 131. In termini di polemica anti cristiana il Corano recita: «Si sono presi i loro dottori e i loro monaci e il Cristo figlio di Maria come "Signori" in luogo di Dio, mentre erano stati esortati a adorare un Dio solo: non c'è altro Dio che Lui, glorificato e esaltato oltre quel che a Lui associano! [...] O voi che credete! Certo molti dei dottori e dei monaci consumano i beni altrui in cose vane e allontanano gli uomini dalla Via di Dio. Orbene a coloro che ammucchiano l'oro e l'argento e non lo spendono sulla Via di Dio annuncia castigo cocente, - il giorno in cui questi metalli saranno arroventati nel fuoco della gehenna e se ne imprimerà un marchio sulla loro fronte, sui loro fianchi e sui loro dorsi: "Ecco quel che ammucchiaste per voi! Gustatelo, ora, quel che avete ammucchiato!"» Sura della conversione o del pentimento – *al-Tawbah* (IX, 31.34).

Sempre con toni di polemica anti cristiana il Corano recita: «E già inviammo Noè e Abramo e stabilimmo fra la loro progenie il dono della Profezia e il Libro; ma di fra loro alcuni si lasciarono guidare, e molti furono gli empi. – E allora sulle loro orme in successione inviammo i Nostri Messaggeri e ancora inviammo Gesù figlio di Maria, e demmo a Lui il Vangelo, e ponemmo nei cuori di coloro che lo seguirono mitezza e misericordia; quanto al monachesimo fu da loro istituito (e non fummo noi a prescriverlo loro) solo per il desiderio del compiacimento di Dio; ma non lo osservarono come andava osservato. E a quei di fra loro che credettero demmo la loro mercede, ma molti fra loro son empi!» Sura del ferro – *al-Ḥadīd* (LVII, 26-27).

Contrariamente a quanto espresso prima sul monachesimo, questa volta in un ambito di polemica anti ebraica e anti politeista (pagana), troviamo un accenno benevolo nei confronti dei cristiani detti "i più cordialmente vicini a coloro che credono": «Troverai che i più feroci nemici di coloro che credono sono i giudei e i pagani, mentre troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: "Siamo cristiani!" Questo avviene perché fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi – ma anzi, quando ascoltano quel che è stato rivelato al

contemplazione e meditazione del mistero di Dio, ma che in un contesto di costituzione e integrazione della comunità di Medina egli preferì dare delle indicazioni pratiche su come vivere il culto e i valori morali islamici alla luce delle rivelazioni che di volta in volta riceveva. Proprio per questo, i mistici musulmani venivano visti come personaggi strani, al limite dell'ortodossia della religione ufficiale, per via delle loro pratiche esoteriche e delle loro affermazioni in conflitto aperto con le autorità religiose musulmane.⁵ In questo senso, la reazione delle autorità religiose non deve essere vista come un atteggiamento di rigidità "oltranzista" finalizzata a chiudere la porta a qualsiasi esperienza mistica, ma semplicemente come tentativo di voler preservare l'ortodossia da qualsiasi innovazione (*bid'a*) che introducesse errori o pratiche poco in linea con il culto e il credo islamico. Ci riferiamo a questioni legate ai fondamenti dell'*Islâm* quali: la concezione stessa di Dio; il Suo rapporto con le creature, là dove i *ṣūfi* incoraggiavano l'esperienza diretta di Dio, del suo amore per l'umanità e per il credente in particolare. Nell'*Islâm* non si incoraggia mai l'esperienza diretta di Dio e soprattutto si oppone fortemente la partecipazione della creatura alla realtà essenziale di Dio al fine di preservare l'assoluta trascendenza divina. E allora, come è stato possibile uno sviluppo così fiorente della mistica islamica, non solo nella Penisola Arabica, ma in tutto il mondo musulmano, soprattutto in Asia centrale e nel Sud-Est asiatico?⁶

Il Profeta e il Corano

Le risposte a questa domanda potrebbero essere molte, sia di carattere religioso, storico, antropologico e sociale. Tuttavia, credo che quella più plausibile sia «l'invocazione della ricerca dell'assoluto come esigenza insopprimibile dell'animo umano»⁷, espressione, questa, del senso religioso dell'uomo, mai assopito, ma sempre vivo e attivo, unito all'esigenza del *ṣūfi* di andare al di là della semplice espressione letterale del decreto divino o del precetto legale, per ricercarne il senso spirituale e il senso anagogico, cioè la sua applicazione etica. Ecco dunque che il Profeta suscita un grande fascino sui mistici musulmani, i quali esprimono una profonda venerazione per *Muḥammad*, uniformando la loro vita ai suoi insegnamenti e al suo esempio. Così da maestro spirituale a discepolo si instaura una relazione spirituale fondata sul contatto diretto con l'Inviato di Dio, che diventa prototipo dell'asceta perfetto ed esegeta della rivelazione coranica. Relazione, questa, che crea un percorso spirituale d'indissolubile unità, come gli anelli che compongono una catena (*silsilah*), fondamento di quella tradizione islamica che prende il nome di *Sunna*.

Tuttavia, non bisogna dimenticare che l'*Islâm* non accetta la venerazione della persona in quanto tale, come fattore sostitutivo all'adorazione di Dio. Il ruolo del Testo rivelato (*Qur'ân*, Corano), Parola di Dio, viene prima rispetto alla persona che lo trasmette, cioè il Profeta. Dunque il Corano, prima di tutto, è presupposto di spiritualità musulmana e solo in secondo piano vengono le virtù di *Muḥammad*. Se veramente vogliamo comprendere la spiritualità dei *ṣūfi*, dobbiamo rivolgerci al Corano e soprattutto a quei versetti che promuovono l'idea di Dio, la sua unicità, i suoi attributi, la sua trascendenza inaccessibile. Nella prima parte della professione di fede: *La Ilaha illa Allâh* (Non ci sono dei, ma Dio), si afferma che Dio è la realtà una ed unica; Egli è l'essere supremo e unica realtà sussistente. Di fronte a Dio, infatti, ogni altra realtà è apparenza. Da qui, l'onnipotenza di Dio, che definisce il divino come causa prima e unica di ogni evento, definisce lo *status* della creatura in rapporto al suo Creatore. Ecco delineati i tratti fondamentali di una

Messaggero di Dio li vedi versar lacrime copiose dagli occhi, a causa di quella verità che essi conoscono, e li odi dire: "O Signor nostro! Crediamo! Annoveraci fra i testimoni del Vero! – E come poi potremmo non credere in Dio e nella Verità che c'è giunta, noi che bramiamo che il Signore nostro ci faccia entrare coi Santi nel Paradiso?" – E li ricompensa Iddio, per quel che essi han detto, con giardini alla cui ombra scorrono i fiumi, dove resteranno in eterno. Questa è la mercede di chi opera il bene. – Ma quei che rifiutano fede e smentiscono i Nostri Segni, essi son dell'Inferno.» Sura della mensa – *al-Mâ'idah* (V, 85-86).

⁵ Cfr. P. Branca, *Introduzione all'Islam*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, p. 249.

⁶ Sull'influenza della mistica islamica nel contesto del Sud-Est asiatico vedi: P. Nicelli, *L'Islâm nel Sud-Est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, pp. 39-62.

⁷ P. Branca, *Introduzione all'Islam...*, p. 250.

spiritualità mistica musulmana definiti da un grande islamologo, Louis Massignon, come: «i germi autentici di una mistica, germi suscettibili di uno sviluppo autonomo, senza fecondazione estranea».⁸ Il *ṣūfī* desidera avvicinarsi a Dio, unica e vera realtà fondante e per questo vuole distaccarsi dal mondo, considerando le realtà materiali o mondane delle realtà penultime, rispetto all'unica vera assoluta realtà: Dio. Nel percorso mistico, si procede all'eliminazione di tutto ciò che di mondano impedisce o ritardi il raggiungimento dell'oggetto della vera ricerca: Dio stesso. Da qui il passo è breve: il *ṣūfī* considera la “via mistica” come la “via suprema” del fedele, tesa al passaggio dalla pratica formale della religione, l'*Islām*, all'interiorizzazione della Parola di Dio nel proprio cuore, la quale suscita nei fedeli l'atteggiamento di fede profondo (*īmān*), come mendicanza dell'amore di Dio (*suḡūd* – prosternazione davanti a Dio, parte della preghiera liturgica islamica). Quindi per il *ṣūfī* non solo bisogna seguire la strada maestra dell'obbedienza alla Legge islamica, cammino questo richiesto al credente comune, bisogna soprattutto seguire la strada superiore della ricerca di Dio come nostalgia e anelito a ricongiungersi a Lui:

«Un cuore voglio, un cuore dilaniato dal distacco dell'Amico, che possa spiegargli la passione del desiderio d'Amore; perché chiunque rimanga lungi dall'origine sua, sempre ricerca il tempo in cui vi era unito».⁹

*L'esperienza dell'amore di Dio e l'unità dell'essere nella mistica islamica*¹⁰

L'esperienza dell'amore di Dio non era sconosciuta alla tradizione islamica, soprattutto nel *ṣūfismo*. Tra i compagni del profeta *Muḥammad* era solita la pratica di un certo ascetismo (*zuhd*) e intorno al I/VII secolo, nacque una piccola corrente di “pietà popolare” per via dell'attività missionaria di diversi mistici. Fin dall'inizio dell'*Islām*, il modo tradizionale di praticare la religione fu accompagnato da questo approccio più mistico di vivere la fede, divenendo entrambe le modalità, quella giuridico culturale e quella mistica, due “anime” che a volte si integravano tra loro e a volte si scontravano su come interpretare le prescrizioni della Legge islamica e le pratiche culturali.

Tra i primi mistici dell'*Islām* a seguire questa interpretazione spirituale troviamo gli “otto asceti” antichi, i più celebri dei quali sono: *'Uways al-Qaranī* (d. 657); *al-Aswad al-Nakha'ī* (d. 694); *Abū Muslim al-Khawlānī* (d. 682). L'ottavo di questi è chiamato con diversi nomi in uso nel mondo cristiano: *mussāk, zuhhād, 'ubbād, bakkā'ūn*. Si tratta di *al-Ḥasan al-Baṣrī*.

Il caso di *al-Ḥasan al-Baṣrī* (d. 110/728), uno dei fondatori della corrente mistica musulmana, fu emblematico di una pacifica e fruttuosa convivenza tra le due anime presenti nella tradizione islamica. Le sue stesse parole: «Io desidero Lui, e Lui desidera me», esprimono la profonda ricerca dell'amore divino da parte di un vero ricercatore di Dio. Egli fu fortunato rispetto altri maestri *ṣūfī*; per queste parole non fu perseguitato dall'autorità costituita:¹¹

«Gli dissero: “Maestro: i nostri cuori sono addormentati, giacché la tua parola non fa effetto. Che dobbiamo fare?” “Volesse il cielo – rispose – che fossero solo addormentati, giacché un dormiente, quando è scosso, si sveglia. I vostri cuori sono morti, ché per quanto li scuota non si svegliano!”»;

⁸ L. Massignon, *La passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Gallmard, Paris 1921, p. 480.

⁹ Rūmī, *Poesie mistiche*, in A. Bausani (a cura di), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1980, p. 27.

¹⁰ Rielaborazione di alcune pagine contenute in P. Nicelli, *Al-Ghazālī, pensatore e maestro spirituale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2013, pp. 59-63.

¹¹ P. Vismara (S.d.C.), *Al-Maksād al-asnā fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā, Lo scopo più alto della spiegazione dei significati dei “Bei nomi di Dio”, di Abū Ḥamīd Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ghazālī (1st faṣl of the 2nd fann)*, Spiegazione dei primi 14 Bei Nomi di Dio, traduzione e commento come esercitazione di licenza presso il P.I.S.A.I. Moderatore Maurice Borrmans, Roma 1987, (1.n G 1107).

«Disse: “L’accompagnarvi oggi con chi vi sgomenta e l’essere sicuri domani, è meglio che l’accompagnarvi oggi con chi vi fa sicuri e presentarvi domani con paura a chi vi sgomenta (Dio)”»;

«Gli dissero: “C’è della gente che viene alle tue riunioni spirituali per criticarti”. Rispose: “Io veggo in me il desiderio del sommo paradiso o della vicinanza dell’Altissimo. Non sento (non veggo) in me quello di salvarmi dalla malignità degli uomini, giacché neppure il Creatore trova scampo dalla loro lingua!”».¹²

Nel III/IX secolo, detto dell’età d’oro della mistica islamica, ci fu lo sviluppo delle scuole *ṣūfī* in Baṣra, in Egitto, in Baghdād e in Khurāsān. Una delle figure più significative del *ṣūfismo*, fu *al-Biṣṭāmī* (d. 261/864 o 264/877-8),¹³ rude e solitario mistico, che cominciò la sua via mistica con la stretta osservanza della legge. Non era raro che tra i mistici dell’*Islām*, vi fossero dei *ṣūfī* che avessero un approccio di tipo tradizionale alla *Ṣari‘a* e alla *Sunna*. In questo senso, la Legge islamica divenne la via migliore per vivere in maniera più radicale la rinuncia alle cose del mondo, per dedicarsi alla ricerca dell’amore di Dio. Da qui, *al-Biṣṭāmī* scoprì, nella sua ricerca mistica, che il suo “Io” era il reale ostacolo alla perfetta “unione con Dio”.¹⁴ Per *al-Biṣṭāmī*, l’Io consisteva

¹² Vedi: F. J. Peirone e G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Edizioni Studium, Roma 1986, pp. 158-159.

¹³ *Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr ibn ‘Isā ibn Surūṣān al-Biṣṭāmī*, è una delle più celebrate figure del misticismo islamico. Egli passò la sua vita in Biṣṭām, nella provincia di Qūmis. In quella città morì nel 261/874 o nel 264/877-8. Egli non scrisse alcuna opera, ma i discepoli appartenenti al suo circolo misero per iscritto 500 suoi detti, che risultano estremamente audaci, poiché richiedono una predisposizione della mente tipica del mistico che ha la coscienza di sé come di uno che si unisce spiritualmente con la divinità (*Allāh*). *Al-Ġunayd*, un famoso maestro *ṣūfī* di Baghdād ricevette una raccolta di detti di *al-Biṣṭāmī* in persiano per essere tradotti in arabo. Il Nostro fu in conflitto col maestro *ṣūfī Abū Ishāq al-Kāzarūnī*. Criticò l’idea di punizione eterna all’inferno per le anime dannate che, dopotutto, venivano considerate non più che una manciata di sabbia. Il numinoso è molto presente nei suoi detti, assieme al senso di orrore e di reverenza di fronte alla Divinità, verso la quale si sentiva infedele. Il suo desiderio fu la pratica di un sistematico ascetismo, per liberarsi da tutti gli ostacoli che lo separavano da Dio e infine per raggiungere Dio stesso. Egli espresse questo processo di sistematica ascesi in differenti modi: il mondo (*dunyā*), la dipartita dal mondo (*zuhd*), il culto a Dio (*‘ibādāt*), i miracoli (*karāmāt*), la continua lode a Dio (*dhikr*), gli stadi mistici (*maqāmāt*), considerandoli sia strumenti per progredire verso la divinità, sia delle vere e proprie barriere che lo separavano da Dio stesso. Altre espressioni come: «Sia gloria a me»; «Quanto è grande la mia maestà»; «la sua obbedienza a me è più grande della mia obbedienza a Lui»; «Io sono il trono e lo sgabello»; gli arrecarono la rabbia e la reazione violenta di molti suoi contemporanei. La sua meditazione lo portava a vivere degli stati di «viaggio nel mondo supersensibile», dove veniva decorato da Dio della Sua singolarità (*waḥadānīya*) e vestito della Sua identità (*ananīya*), ma che si ritirava inorridito dal presentarsi nello stato di uomo, o volava con le ali dell’eternità (*damūmiya*), attraverso l’aria della non qualità (*lā kaffīya*), sul terreno dell’eternità (*azalīya*) e vedeva l’albero dell’essere-uno (*aḥadīya*), per realizzare in sé che «tutto questo era illusione», o che tutto questo era «lui stesso», che poi a sua volta era tutto, e così via all’infinito. Su questo tema vedi: H., Ritter, «Al-Biṣṭāmī» Abstract from *El-2*, CD-Rom English Edition, Koninklijke Brill NV Leiden - The Netherlands 2002.

¹⁴ Non è sempre facile estrapolare dai testi dei maestri *ṣūfī* la portata teologica del concetto del “Sé” o dello “Io” del credente, che nel cammino ascetico si unisce spiritualmente con Dio. Le espressioni già citate di *al-Biṣṭāmī* quali: «decorato da Dio della Sua singolarità (*waḥadānīya*)»; oppure: «vestito della Sua identità (*ananīya*)», possono essere interpretate e confuse come l’assunzione o l’essere partecipi della natura divina o degli attributi divini, contravvenendo all’insegnamento musulmano tradizionale. Secondo il pensiero teologico islamico, non ci può mai essere una qualunque partecipazione nell’essenza divina da parte della creatura e quindi non può mai esserci un’assunzione di attributi divini da parte del credente. Si parla sempre, anche in ambito mistico, di separazione tra il Creatore e la creatura. Si parla però anche di stadi o stati di processione ascetica verso una “perfezione spirituale” o “unità spirituale”, come acquisizione di una profondità di conoscenza che fa percepire l’atto dell’amore di Dio presente nella creazione e nel cuore umano. Tuttavia, dobbiamo ammettere che nel linguaggio mistico dei *ṣūfī*, non sempre risulta chiara la portata dell’unità spirituale del credente con Dio; un’unità nella totale distinzione delle due nature quella divina e quella umana. Essa è il risultato del graduale cammino della ragione e del cuore dell’uomo verso la totale conversione spirituale a Dio. Secondo *al-Ghazālī*, che in questo segue la tradizione islamica, il cammino mistico verso l’unità spirituale nella distinzione delle nature è sempre frutto di un atto libero (libera scelta; libero arbitrio – *ikhtiyār*) di sottomissione del credente a Dio, nell’adempimento di quanto indicato nel *Qur’ān* e nella *Ṣari‘a*.

nell'orgoglio personale o nella superbia, espressa dal credente quando si poneva di fronte a Dio, premettendo la propria volontà a quella di Dio. Da qui il maestro *ṣūfi* volle purificare la vita spirituale del credente da qualsiasi atteggiamento diretto a ridurre la volontà di Dio alla propria volontà, al proprio progetto. In questo, propose un cammino di prassi culturale teso a ridurre l'eccessiva pratica rogatoria, soprattutto nella preghiera, al fine di distogliere il credente dalla tentazione di anteporre se stesso a Dio. Nella preghiera, il fedele musulmano doveva ricercare solo Dio e non auto-glorificarsi nel rendere grazie a Dio. Le espressioni come: «Dunque, io sono Te, Tu sei me, io sono Te», indicavano la sua convinzione che Dio visse in lui al punto di attribuirsi i nomi riservati solo a Dio.

«Ho visto in sogno l'Onnipotente e gli ho chiesto: "Signore, che devo fare per trovarti?" Rispose: "Staccati dalla tua anima inferiore e vieni!"»;

«Ho conosciuto Dio per mezzo di Dio, e ho conosciuto ciò che non è Dio alla luce di Dio»;

«Gli domandarono: "Quand'è che l'uomo diventa umile?" Rispose: "Quando sa di non possedere né stazioni né stati mistici e non trova in tutto il creato uno peggiore di lui"»;

«Gli domandarono: "Cosa c'è di meglio nella vita per gli uomini d'eccezione?" Rispose: "La felicità che è loro riservata dalla nascita". "E in mancanza di questo?". "Un cuore che si dedichi ai riti, ma che sia ardente"»;

«Affermò un discepolo: "Una notte vidi in sogno l'Altissimo che diceva: "Tutti gli uomini chiedono il paradiso, ma *Biṣṭâmî* non mi chiede che me stesso"».¹⁵

Certo è, che è difficile capire se *al-Biṣṭâmî* stesse vivendo una reale identificazione con Dio oppure si trattasse solo di "inabitazione spirituale" di Dio nel credente e non di un'identificazione ontologica con il divino. Tuttavia, le autorità religiose lo accusarono di associare se stesso a Dio.

Un altro importante mistico fu *al-Hallâğ* (244/858-309/922),¹⁶ che fu una grande personalità della scuola mistica di Baghdâd. Con la sua pratica *ṣūfi*, si raggiunse la vetta del misticismo islamico intorno alla seconda metà del III/IX secolo e l'inizio del IV/X secolo. *al-Hallâğ* viaggiò molto, soprattutto alla Makka (Mecca) per compiere il pellegrinaggio (*ḥağğ*) e per fare pratica di eremitaggio. Nei suoi viaggi, egli fu anche un missionario dell'*Islâm*, predicando la via mistica fino a raggiungere la regione del Sind. Quando ritornò a Baghdâd, egli continuò la sua predicazione dello "amore di Dio" e per questo fu prima perseguitato, poi imprigionato e di seguito ucciso. Egli

¹⁵ Vedi: F. H. Peirone e G. Rizzardi, *La spiritualità islamica...*, pp. 165-167.

¹⁶ *Abû al-Mughîth al-Ḥusain ibn Manṣûr ibn Maḥammâ al-Baidâwî (al-Hallâğ - cardatore di lana)*, fu un mistico e teologo persiano che scrisse anche in arabo. Egli nacque a al-Ṭûr, vicino a al-Baidâ (Fârs) nel 244/858 e per via dei suoi insegnamenti sul misticismo e sulla ascetica islamica fu accusato di essere un ciarlatano dai *mu'taziliti*, scomunicato da un *tawqî'* dell'*Imâmîya* e da una *fatwâ* della *Zâhirîya*. Fu arrestato anche due volte dalla polizia 'Abbâsside. Nel 309/922, fu giustiziato dopo sette mesi di processo. In teologia (*Kalâm*), egli insegnò la trascendenza di Dio al di là dei limiti della creazione e l'esistenza di uno spirito divino increato, che si unisce con lo spirito creato dell'asceta. Per *al-Hallâğ*, il santo diventa il vivente e personale testimone di Dio. Le sue parole: «*Anâ al-Ḥaqq*» (Io sono la Verità), furono motivo di scandalo e di successiva condanna. Nella mistica (*Taṣawwuf*), egli predicò la perfetta unione con la volontà divina attraverso il desiderio della sofferenza e la sottomissione ad essa. Cercò di armonizzare i fondamenti della fede islamica con i principi filosofici dei greci, sulla base dell'esperienza mistica. Egli fu in questo un precursore di *al-Ghazâlî*. Su questi temi vedi: L. Massignon, *La Passion de Ḥallâğ, Martir Mystique de l'Islâm*, Voll. I-IV, Éditions Gallimard, Mayenne 1975; L. Gardet, *Experiences mystiques en terres non-chretiennes*, Paris 1953, pp. 131-141, 153; G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances expériences et techniques*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961, pp. 35-40, 101-104, 107-110, 118-121, 171-173; L. Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1972; R. Arnaldez, *Ḥallâğ ou la religion de la croix*, Paris, Plon 1964; H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi Edizioni, Milano 2000, pp. 206-208; T. Fahd e A. Bausani, *Storia dell'islamismo...*, p. 135.

fu accusato di associazionismo, cioè di predicare la completa unione con Dio, riportata dalla sua affermazione «*Anâ al-Haqq*» (Io sono la Verità), espressione che sottolineava l'esperienza mistica della presenza di Dio nel suo cuore, come inabitazione (*ḥulûl*) spirituale del divino. Per questo motivo *al-Hallâğ* fu condannato alla pena di morte.

I giuristi musulmani gli contestarono la sua nozione di “amore di Dio”, che implicava l'umana relazione di reciproco amore tra Dio e l'uomo. Per loro, infatti, Dio poteva essere solo l'oggetto di adorazione e non l'oggetto dell'amore, poiché l'amore richiedeva sempre una relazione reciproca che poteva essere chiamata “affinità”. Secondo i giuristi, il vero problema della posizione di *al-Hallâğ* stava nel fatto che tale relazione di affinità richiedeva, come conseguenza, la “consanguineità o la parentela” tra Dio e l'uomo, cosa che era impossibile affermare secondo l'insegnamento teologico islamico. Infatti, tra Dio-Creatore e l'uomo-creatura esisteva sempre un profondo vuoto, una profonda distanza da colmare. Sempre per i giuristi musulmani, l'affinità e la conseguente parentela, erano un vero e proprio attentato all'unicità di Dio e alla sua assoluta alterità rispetto alla creatura. L'affermazione di *al-Hallâğ* metteva dunque in serio dubbio il monoteismo islamico, ponendo il maestro *şûfi* sullo stesso piano di Dio o, meglio ancora, identificandolo con Dio. Anche *al-Hallâğ*, come tanti altri mistici dell'*Islâm*, utilizzarono un linguaggio spesso ellittico e misterioso per esprimere la profonda esperienza mistica della presenza dell'amore di Dio nel loro cuore. Una tale esperienza di pienezza spirituale lo portava a vivere il suo “Io” come totalmente parte dello “Io” di Dio. Egli era totalmente “fatto” dall'amore di Dio e non poteva che testimoniare con la sua vita e le sue parole, quanto Dio amava le sue creature. In questo senso, la sua unità col divino poteva essere letta come un processo di “divinizzazione”. Si tratta di un'inabitazione (*ḥulûl*) spirituale e non essenziale del divino nell'uomo, come espressione della presenza dell'amore di Dio nel cuore del credente. Questo è il vero senso dell'espressione: «Io sono Lui», dove il maestro esprimeva l'inabitazione spirituale dell'amore di Dio nel suo cuore, che lo rendeva totalmente sottomesso alla Sua volontà.

«Quale terra è vuota di te [o Dio], che si affannano a cercarti in cielo? Li vedi scrutare con lo sguardo le tue altezze, mentre per la loro cecità non ti scorgono»;

«[L'uomo è] materiale del corpo, fatto di luce nel suo intimo, divino, giudice, dotato di scienza nello spirito. Egli riconduce lo spirito ai suoi padroni e lascia il corpo a imputridire nella terra»;

«La gente [musulmana] compie il pellegrinaggio [alla Mecca]. Io, invece, mi reco in pellegrinaggio da colui che abita in me. Essi offrono vittime: io offro la mia anima e il mio sangue. Vi sono coloro che fanno la processione attorno alla *ka'ba* [Casa sacra] senza uso di membra. Essi fanno la processione intorno a Dio: ciò li dispensa dalla visita dei Luoghi santi [della Mecca, di Medina, e, per taluni, di Gerusalemme]»;

«Il tuo posto [o Dio] nel mio cuore è tutto il mio cuore, e nel tuo posto non v'è spazio per alcuna cosa creata. Il mio spirito ti ha collocato fra la mia pelle e le mie ossa. Cosa farei quindi se ti perdessi?»;

«Ti sei assentato [o Dio] ma non ti sei assentato dalla mia coscienza: sei, anzi, divenuto la mia gioia e la mia esultanza. Nella separazione si è consumata l'unione; stando assente son divenuto presente. Nel segreto del profondo del mio pensiero tu te ne stai più nascosto dell'immaginazione della mia coscienza, e mi tieni compagnia durante il giorno, o sei il mio interlocutore notturno quando è buio»;

«Con tutto il mio essere abbraccio tutto il tuo amore o mio Santo [o Dio] e tu riveli segretamente a me, come se fossi tu in me. Volgo il mio cuore fra le cose che non sono te,

ed ecco che mi sento estraneo ad esso, e tu solo me lo rendi familiare. Eccomi dunque nel carcere della vita, privo del senso d'intimità. O [Dio] richiamami a te da questo carcere!»;

«Ho visto il mio Signore con l'occhio del cuore e gli ho chiesto: “Chi sei tu?” Mi ha risposto: “Te”. Il «dove» rispetto te non ha «dove», e non c'è «dove» là «dove» sei tu. Né la «ipotesi» ha su di te «ipotesi» per poter sapere dove sei tu. Tu sei [o Dio] colui che abbraccia ogni «dove» in un tuo «non dove». «Dove» dunque sei tu?»;

«Non è permesso a chi vede cose diverse da Dio e invoca altri che Dio, affermare: Ho conosciuto Dio l'Uno dal quale procedono le unità»;

«Non mi sono mai staccato da lui [da Dio] e non l'ho mai raggiunto»;

«Tu o Dio sei colui che mi ispira passione, e non già l'orazione. Non sia detto che è l'orazione che si attacca al mio cuore»;

«Io sono colui che ama, e colui che amò è me. Siamo due spiriti che abbiam preso albergo in un sol corpo. Se tu vedi me, vedi lui. Se vedi lui, vedi noi»;

«Lode a colui la cui umanità manifestò il mistero della gloria della sua fulgente divinità! E quindi apparve in mezzo alla sua creazione in forma di chi mangia e beve»;

«Il punto è l'origine di ogni linea e tutta la linea è fatta di punti riuniti. Dunque la linea non può prescindere dal punto, né il punto dalla linea. Ogni linea, diritta o curva, esce dal movimento di uno stesso punto. E tutto ciò che cade sotto lo sguardo è un punto fra due punti. Questo ci fa capire come Dio appaia attraverso tutto ciò che si percepisce e traspaia attraverso tutto ciò che si contempla. Per questo io dichiaro: “Non vedo cosa alcuna in cui non veda Dio”»;

«Uomini! Dio conversa con le sue creature in tutta benevolenza, manifestandosi ad esse, poi sottraendosi, sempre per educarle. In effetti se non si manifestasse, la gente cadrebbe nell'empietà. Se egli non si sottraesse, la gente ne sarebbe abbagliata. Ecco perché Dio non concede la permanenza in questi due stati»;

«O uomini! Quando Dio si impadronisce di un cuore, lo vuota di tutto ciò che non è lui. Quando si interessa a un uomo, non lo lascia vivere che per sé. Quando si affeziona a uno dei suoi fedeli, incita gli altri a perseguitarlo, affinché quel servitore cerchi di lui e si avvicini a lui». ¹⁷

Altro importante mistico dell'*Islâm* è *Ibn al-'Arabî* (1165-1240), che unì una profonda spiritualità alla conoscenza filosofica e teologica. Dopo una crisi interiore, dovuta a una malattia, abbandonò la nativa Spagna per seguire la via mistica facendosi «pellegrino dell'Assoluto». ¹⁸ Tra le sue opere sono famose: *al-Futûhât al-Makkîya* (Rivelazioni Meccane), il breve trattato o *Kitâbu-l-fanâ'î fi-l-mušâhada* (Il libro dell'estinzione e della contemplazione) e i *Fușûs al-Hikam* (Le gemme della Sapienza). *Ibn al-'Arabî* è un vero cantore dell'amore di Dio, tema questo espresso a partire dal suo pensiero legato al concetto dell'unità dell'essere, *wahdat al-wuğûd*. Egli sostiene che l'Essenza divina e la realtà sono “Uno”. Da qui, la realtà, come insieme di tutto, è l'emanazione dell'Essenza divina, che è in se stessa inconoscibile, ma che diventa conoscibile attraverso le sue emanazioni,

¹⁷ Vedi: F. H. Peirone e G. Rizzardi, *La spiritualità islamica...*, pp. 169-172.

¹⁸ P. Branca, *Introduzione all'Islam...*, p. 261.

costituenti l'universo. Il genere umano è un microcosmo, o somma delle manifestazioni divine. Pertanto, discendendo dall'Essenza divina alla realtà, ci sono dei gradi o stadi d'essenza, che sono le manifestazioni dell'assoluta Essenza divina:

«Il mio cuore è capace [di divenire] tutte le forme [distinte]: esso è il chiostro del monaco cristiano, un tempio per gli idoli, una prateria per le gazzelle, la *Ka'ba* del pellegrino, le tavole della Legge mosaica, il Corano... amore è il mio credo; da qualunque parte si volgano le sue cammelle, amore è sempre il mio credo e la mia fede».¹⁹

«La Realtà Divina Essenziale è troppo elevata per poter essere contemplata dall'occhio contemplante, fin quando in esso permanga una traccia della condizione creaturale. Ma quando viene meno «ciò che non è stato» - e che [per natura] è caduco - «e resta ciò che non ha mai cessato d'essere» - e che per [natura] è durevole - allora si leva il Sole della prova decisiva per la Visione autentica;²⁰ allora si produce la sublimazione assoluta dell'assoluta Bellezza, che è l'«Occhio della Sintesi e della Realizzazione per eccellenza», e la «Stazione della Quietude e dell'Autosufficienza Immutabile».²¹ Tale Occhio vede allora i Numeri come un Unico, il numero Uno, che compie un viaggio attraverso i gradi della molteplicità, in cui rende manifeste le entità dei Numeri. È in questa stazione contemplativa che avviene il travisamento di professa la dottrina dell'unificazione.²² Costui, vedendo che l'Unico peregrina attraverso i gradi della molteplicità, la cui esistenza è puramente speculativa, nei quali Esso riceve dei nomi che variano di volta in volta a seconda dei gradi, non vede i Numeri come diversi dall'Uno: e allora afferma che ha avuto luogo un'unificazione.²³ Or dunque, l'Unico, ossia l'Uno, non compare contemporaneamente con il proprio nome e la sua essenza in gradi diversi se non in quello dell'Unità prima: ogni volta che si mostra negli altri gradi lo fa con la sua essenza, ma non con il suo nome, poiché in tali casi gli viene attribuito un nome conforme alla realtà del grado della molteplicità in cui si è manifestato. Così il suo nome specifico si estingue, mentre la sua essenza permane: quando si dice «uno» viene meno ciò che è altro da uno, in virtù di tale nome, e quando si dice «due», la sua entità appare per la presenza dell'essenza dell'Uno che si trova a questo grado numerale, ma non evidentemente in virtù del nome dell'Uno, poiché è il nome e non l'essenza dell'unità a

¹⁹ G. C. Anawati e L. Gardet, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960, p. 58, cit in P. Branca, *Introduzione all'Islam...*, p. 261.

²⁰ Tale «Visione autentica» non è per tutti, ma solo per coloro che sono stati iniziati alla via mistica o che comunque hanno già fatto un lungo percorso d'ascesi spirituale. *Dawq* definisce, nel vocabolario del *taṣawwuf*, la primizia di uno svelamento iniziatico, come «conoscenza iniziatica», derivante dalla pratica ascetica e dall'esperienza spirituale e mai dalla sola teoria. Essa è «degustazione», «sapore» della Visione autentica, sempre nel rispetto della distanza tra la creatura e il Creatore.

²¹ Secondo Yunis Tawfik, *Ibn al-'Arabî* attribuisce al termine *al-ġumūd* il significato di autosufficienza immutabile, letteralmente: «fissazione», in Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, Traduzione di Yunis Tawfik e Roberto Rossi Testa, SE, Milano 1996, p. 42.

²² *L'ittihād* o unificazione, è la dottrina che afferma che la suprema realizzazione è un atto di unificazione fra due essenze distinte, quella del servo e quella del Signore che si riducono ad una delle precedenti due. *Ibn al-'Arabî* la definisce in questi termini nelle *Futūḥât*: «L'*ittihād* è il divenire una sola essenza da parte di due, quella del servo e quella del Signore; ora non può darsi *ittihād* che nell'ambito della quantità e della materia, ed essa non è che uno stato» *Futūḥât* (cap. 73, quest. 153), in Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, p. 42. Secondo Yunis Tawfik, teoricamente tale opposizione si oppone alla dottrina del *Tawḥîd* (monoteismo islamico), la quale afferma che esiste una sola Essenza e che la realizzazione ha per oggetto l'Unica Essenza e non l'essenza delle cose.

²³ Secondo Yunis Tawfik: «L'*ittihād* nell'esempio considerato non risiede in una determinata visione dell'Uno che pervade ogni cosa ed ogni numero, in qualche modo esaurendoli, ma nell'interpretazione che ne viene data: essa si fonda sulla concezione che ogni cosa o numero abbia un'essenza propria distinta dall'Essenza Suprema dell'Uno, e che di conseguenza la visione unitaria che se ne può avere sia spiegabile solo mediante la fusione delle essenze delle cose con l'Essenza dell'Uno», in Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, p. 42.

contraddire l'esistenza del grado numerale due, che è in opposizione all'entità del due, mentre non lo è la sua essenza».²⁴

«Coloro che celano i misteri sotto espressioni tecniche, le utilizzano in modo convenzionale, per cautela nei riguardi dei profani, e quelli che professano l'efficacia delle «aspirazioni/energie spirituali»²⁵ permangono sul loro cammino chiaro e retto, finché esso viene loro rischiarato da indicatori luminosi recati da Spiriti Superiori, residenti nel Grado della Prossimità alla Stazione della Parola Bocca-a-Bocca,²⁶ e su di essi son ben tracciate sante Scritture, quasi fossero testimonianza della realizzazione da essi raggiunta, che permettono loro il passaggio dall'una all'altra modalità, per via di sublimazione. Allora il velo è sollevato, allora ciò che era stato nascosto è rivelato! Allora il nodo è sciolto, il chiavistello è fatto scorrere, la serratura è aperta! Allora le «aspirazioni/energie» proprie ad un'altra modalità si unificano per scrutare la Realtà Unica, e l'essere non concepisce che una sola «aspirazione». Da tale «aspirazione»²⁷ unica procedono degli effetti che influenzano la Realtà Pura. In ogni caso, sia queste influenze provengono per astrazione dall'«aspirazione unica», sia che derivino dalle aspirazioni particolari nel momento stesso in cui si producono, è sempre Lui che sotto ogni punto di vista si vede, anche se non Lo si conosce,²⁸ è sempre Lui la meta di ogni aspirazione, anche se non Lo si raggiunge, è sempre Lui che viene professato in tutte le lingue, anche se resta ineffabile! E che formidabile stupore si prova, che grande sospiro di sollievo si trae quando «il velo è sollevato, e lo sguardo si fa penetrante», quando «il Sole si unisce alla Luna», e quando l'Influente appare congiunto al suo Influsso per essere scorto dall'Occhio dell'uomo! Allora si mostra ai contemplanti sotto diverse Forme, allora avviene il gioco nei confronti di quelli che hanno giocato, allora chi ha fede vince e chi ne è privo perde!».²⁹

Altro esponente della mistica islamica è senz'altro *Ġalâl al-Dîn al-Rûmî* (1207-1273). Influenzato dal pensiero e dall'esperienza spirituale di *Ibn 'Arabî*, egli concentra parte della sua esperienza mistica nelle opere poetiche dette *Dîvân i-Kabîr* (Grande canzoniere) e nelle *Masnavî-yi Ma'navî*, (Rime spirituali), di più di ventiseimila versi. I suoi discepoli lo soprannominarono *mawlana* (signore), da cui deriva la confraternita (*tarîqa*) *şûfî* della *Mawlawîya*. I suoi adepti sono chiamati:

²⁴ Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, pp. 14-16.

²⁵ Il termine arabo utilizzato per «aspirazioni» è *himan*. Per Ibn al-'Arabî ci sono tre tipi di aspirazione: 1) l'aspirazione della presa di coscienza, cioè il risveglio del cuore di fronte a ciò che viene proposto dall'intima realtà dell'essere; 2) L'aspirazione della volontà (il desiderio), che è l'aspirazione «concentrativa» delle forze interiori dell'essere, applicabile a qualsiasi finalità, anche quella spirituale; 3) L'aspirazione della Realtà Essenziale, cioè la concentrazione di tutte le aspirazioni mediante l'aspirazione. Su questo tema vedi: Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, pp. 44-45.

²⁶ Ibn al-'Arabî, nelle *Futûhât al-Makkîya* (cap. 73, quest. 153) scrive: «Ciò è espresso dal Profeta – su di lui la benedizione e il saluto di Dio! – nella sua risposta postagli dall'Angelo Gabriele intorno all'*Ihsân* (l'Adempimento perfetto delle opere e della Fede) Nelle *Iştilâhât* si dice «È il proposito di Dio espresso sul piano della Similitudine (*fî 'âlamî al Mithâl*)». Per Yunis Tawfik, sul piano di similitudine la parola divina è simultanea alla visione. Nella realtà invece, la parola è un velo posto sulla visione. Su questo tema vedi: Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, pp. 45.

²⁷ Si tratta qui dell'aspirazione della Realtà Essenziale (*himmatu al-Ĥaqîqa*), come indicato al n. 3 della nota 25. È l'aspirazione dei più grandi maestri fra le genti di Dio. Essi rivolgono le loro aspirazioni sul Vero ed esse diventano una sola aspirazione, in ragione dell'Unità a cui tendono. Così facendo esse evitano il “molteplice” e ricercano l'“unità” di ciò che è frammentario e diviso in parti. Tale unità ricercata è l'Identità Pura, cioè il *Tawhîd*.

²⁸ Ibn al-'Arabî, a riguardo della conoscenza, indica la differenza tra l'Essenza in se medesima (*Ġât*) e lo statuto divino dell'Essenza (*Ulûhiyya* o *Ulâha*). La prima è intuibile o contemplabile, ma non intellegibile né comprensibile. La seconda non è intuibile né contemplabile, ma intellegibile e comprensibile. Su questo tema vedi: Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, pp. 46.

²⁹ Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione...*, pp. 20-21.

“dervisci danzanti”, conosciuti per le loro danze e per le loro musiche fatte durante la recitazione del Corano:

«Dovunque volgerai lo sguardo vedrai la mia Forma, sia che tu guardi a te stesso, sia che rimani in quell’immenso tumulto.³⁰ Rinuncia ad essere strabico, raddrizza bene gli occhi, ch  l’occhio maligno sar  lontano, allora, dalla mia Bellezza. Attento a non ingannarti sulla mia forma umana, ch  sottile molto   lo spirito, e l’amore molto   geloso! Ma che parlo di forma? Anche coperto da cento pieghe di feltro i raggi dello specchio dell’anima fanno manifesto l’universo. Se invece di cibo e denaro avessero cercato Iddio, non vedresti un sol cieco sull’orlo del fosso. Poich  hai aperto nella nostra citt  una bottega di sguardi amorosi, chiudi la bocca e soltanto guarda, come purissima Luce! Io taccio e nascondo il segreto a coloro che non ne sono degni. Tu solo sei degno: il mistero per me   celato. Vieni verso l’Oriente come il sole di Tab z,³¹ guarda lo stendardo trionfale, il fasto della Vittoria. Che far dunque, o musulmani, che io me stesso non conosco? Non giudeo sono, n  cristiano, n  zoroastriano o musulmano. N  orientale n  occidentale, n  terrestre n  marino, ne impastato son di terra, n  venuto dal cielo io sono. Non di Terra, non di Acqua, non di Vento, non di Fuoco, non di Empireo, non di Trono, non di Essere o di Essenza. E non d’India, non di Cina, n  di Sassonia o Bulgaria, non di Persia o Babilonia, n  del Khor s n io sono! Non del mondo, n  dell’altro, non d’inferno o paradiso, non d’Adamo, non di Eva, non di eterei giardini. Il mio luogo   l’Oltrespazio, il mio Segno   il Senza Segno, non   anima, non corpo: sol sono dell’Amato».

«Via da me cacciai ogni Due, dei due mondi Un solo io vedo, Uno cerco, Uno conosco, Uno canto, Uno contemplo. Egli   l’Ultimo, Egli   il Primo, Egli   l’Intimo, Egli   il Fuori. Solo «Oh Lui! Oh chi   Lui» io conosco, io sol canto. Ebbro al calice d’Amore, non sono pi  mondo n  cielo, pi  di nulla so vantarmi, svergognato e libertino. Se ho passato in vita mia un sol giorno senza Te io mi pento della vita, per quel giorno e per quell’ora. Se nel mondo con te solo potessi star solo un sol momento, sotto i miei piedi mi porrei in gioia e danza. Oh Tu, Sole di Tabr z, cos  ebbro sono al mondo ch  non so pi  cantare altro che di vino e di vergogna».³²

«Quell’anima che non ha per costume l’Amore, meglio   che non sia, ch  onta   l’essere suo! Inebriati dunque d’amore, che Amore   tutto quello che esiste, senza la veste d’Amore non si va alla corte dell’Amato. Se chiedono: «Amore cos’ ?» rispondi: «rinuncia al volere: chi alla libert  non sfugge non   libero mai!». L’Amante   un Imperatore e i due mondi stan gettati ai suoi piedi: il Re non riguarda nemmeno a quel che gli gettano i piedi. L’Amore e l’Amante vivono davvero in eterno: non attaccare il cuore a cose riflesse e prestate! Fin quando t’abbraccerai stretto a un amante gi  morto? Abbraccia piuttosto la Vita, che non ha limite mai! Quel che di primavera fiorisce ha per compagna la spina, il vino che vien dal succo dell’uva porta con s  il mal di capo. Non star li ad aspettare guardando ansioso la strada, che certo morte non v’  peggior dell’attesa. Attacca il cuore piuttosto a moneta sonante, se sei sincero, porgi orecchio a questa ragione, se non hai orecchi da schiavo! Non tremar sul destriero del Corpo, ma va, pi  rapido, a piedi: ali d  Iddio a colui che ne cavalca sul Corpo! Lascia i pensieri, e abbi un cuore semplice e puro come volto di specchio, senza disegni e immagini. Quando lo specchio   puro di forme, riceve ogni forma, e quel purissimo volto non svergogna il volto di alcuno. Se vuoi uno specchio puro, contemplati entro te stesso, ch  quello specchio non teme n  ha vergogna del vero. E se un volto di ferro trova, a forbirlo di tanta purezza, che sar  mai il volto del Cuore che non sa polvere e ruggine? Ma fra il cuore e il ferro c’  pur differenza ed   questa: che l’uno mantiene i segreti e l’altro non sa mantenerli».³³

³⁰ Quell’«immenso tumulto»   provocato «dal rombo del tamburo della resurrezione, dal fasto della rinascita, [...] dallo squillo della tromba», si tratta dell’immagine del giorno del giudizio a cui seguir  la resurrezione dei morti.

³¹ Si tratta di una citt  della Persia.

³² Vedi: F. H. Peirone e G. Rizzardi, *La spiritualit  islamica...*, pp. 182-183.

³³ Vedi:  al l al-D n al-R m , *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, R.C.S. Libri S.p.A., Milano 2000, pp. 86-87.

Con *Ibn al-'Arabî* e *al-Rûmî* siamo in un periodo in cui la via mistica non viene più considerata un'eresia dell'*Islâm*, anche se non sono pochi i casi di discriminazione e persecuzione nei confronti dei *şûfî*. Almeno negli ambienti teologici e popolari, grazie anche all'opera di un altro pensatore e mistico musulmano, *Abû Hâmid al-Ghazâlî*, la mistica islamica acquisterà la dignità di scienza spirituale, trovando il suo alveo nell'ambito della teologia e del pensiero filosofico, purificato, questo, da quegli elementi eterodossi che lo ponevano in conflitto con i principi fondanti dell'*Islâm*.

L'ultimo passo verso il riconoscimento dell'esperienza şûfî³⁴

Il passo pressoché definitivo verso il riconoscimento della mistica come scienza islamica avvenne con *Abû Hâmid al-Ghazâlî* (1058-1111).³⁵ Infatti, grazie a lui, la nozione di “amore di Dio” venne riconosciuta dall'ortodossia islamica non più come *îşq* (il costante desiderio amoroso di Dio), così come *Hasan al-Başrî* (d. 110/728) espresse con le parole: «Io desidero Lui e Lui desidera me», ma come *maḥabba* (amore – “somiglianza”). Secondo il Nostro, la *maḥabba*, fondata sulla misteriosa “somiglianza” tra Dio e l'uomo, poteva portare a una consanguineità o parentela con Dio (*qurb*), ma mai a una reale unità ontologica con Lui. La *maḥabba* non poteva neppure portare a un'inabitazione (*ḥulûl*) di Dio nella creatura. A questo approccio correttivo dell'insegnamento tradizionale *şûfî* sul tema dell'amore di Dio, *al-Ghazâlî* aggiunse un processo di rinnovamento (*tağdîd*) della pratica tradizionale dell'*Islâm*, colpendo alla radice il costante ritualismo e legalismo in cui la religione islamica era caduta. Buona parte dei teologi e dei giuristi, sostenevano che l'approccio legale e rituale nell'esercizio e nella pratica della religione fossero la via migliore per sottomettersi alla volontà divina. Unitamente a questo si preferiva una lettura letterale della rivelazione coranica e della tradizione islamica, a discapito di una lettura più spirituale e allegorica delle stesse fonti. Ciò che era importante nella pratica dell'*Islâm*, era la stretta sequela delle prescrizioni e dei decreti divini richiesti dalla religione e dall'autorità costituita. La profonda dimensione spirituale della via mistica veniva così sacrificata al *taqlîd* (l'affidamento alle dottrine di una scuola di pensiero giuridica e teologica). Per il fedele *şûfî*, la semplice pratica della religione e delle prescrizioni legali non poteva essere sufficiente al fine di considerarsi un pio musulmano. Divenne così necessario riscoprire la profonda dimensione spirituale dell'*Islâm*, già presente nel sistema religioso e rituale fondato sul *Qur'ân* e sugli *Hadîth*, ma non sufficientemente sottolineato dalla predicazione e dalla speculazione teologica e giuridica del tempo. Nel *Qur'ân*, questa profonda dimensione della fede (*îmân*),³⁶ nel coglier la dimensione spirituale della rivelazione coranica viene espressa nel modo seguente, in un contesto di diatriba tra i musulmani e i beduini che non hanno ancora abbracciato l'*Islâm*:

«I beduini dicono: «Noi crediamo!» Rispondi loro: “Voi non credete! Dite semmai: “Abbiamo abbracciato l'Islâm”, perché la fede non v'è ancora entrata in cuore; ma se ubbidirete a Dio e al Suo Messaggero, Dio non vi defrauderà della minima delle vostre azioni, poiché Dio è indulgente clemente!”» Sura delle stanze intime - *al-Ḥuğurât* (XLIX, 14).

³⁴ Rielaborazione di alcune pagine contenute in P. Nicelli, *Al-Ghazâlî, pensatore e maestro spirituale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2013, pp. 63-67.

³⁵ Su questo tema vedi: P. Nicelli, *Al-Ghazâlî, pensatore e maestro spirituale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 2013; F. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.

³⁶ *Îmân*, è un termine arabo che significa “fede”. L'idea di base è riportata nella radice della parola: 'm-n, che sottolinea il riposo della mente e la sicurezza per timore (di Dio). Da qui le tre consonanti possono significare: rendere sicuro; porre fiducia in ... qualcuno o qualcosa. Nella teologia islamica *îmân* significa: 1) il porre fiducia in qualcuno, o l'aver fede in Dio, in *Muhammad*, il suo Profeta e Messaggero; 2) il contenuto del messaggio di Dio. Circa il primo significato vedi: *al-Ghazâlî: Ihya' 'ulûm al-dîn*, libro II, Cap. IV. Il *Qur'ân* a volte distingue e a volte confonde il termine *îmân* con *Islâm*, ed è ambiguo circa la loro relazione con le opere pie o buone. Per gli altri significati del termine vedi il glossario.

Alla luce della rivelazione coranica, la proposta fatta ai veri credenti non è quella di una fede fondata sull'adempimento formale e legalistico del decreto divino, quanto invece di una fede fondata sull'accoglienza dell'amore di Dio nel proprio cuore, seguendo fino in fondo quanto scritto nel *Qur'ân* e nella *Sunna*. Questo è il vero atto di fede del musulmano, che viene sollecitato da Dio ad amarlo, là dove non si è ancora fatto esperienza della dimensione spirituale dell'*Islâm*: «perché la fede non v'è ancora entrata nel cuore». ³⁷ La traduzione inglese del *Qur'ân* di M. M. Pickthall è più esplicita, rispetto a quella di A. Bausani; essa traduce l'arabo *aslamnâ* con «We submit» (Noi [ci] sottomettiamo) e non, seguendo una traduzione più libera, con «Abbiamo abbracciato l'*Islâm*». Si tratta di sottolineare con chiarezza che cosa vuol dire in concreto abbracciare la fede islamica: una sottomissione totale a Dio, come condizione necessaria per vivere un genuino atto di fede. Tale sottomissione è ricerca dell'amore di Dio nel proprio cuore a partire dall'esperienza di quanto Dio ci ama; un atto di fede del credente che sottolinea la profonda esperienza dell'amore di Dio per l'uomo. Tale esperienza è parte della dimensione spirituale della via mistica dell'*Islâm*.

Quanto detto lo ritroviamo nel pensiero di *al-Ghazâlî*, in particolare nell'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, libro VI, tomo IV, sia nella premessa che nel capitolo terzo, dove il maestro spirituale tratta del tema: Dio solo merita l'amore:

«L'amore per Dio è l'ultima delle stazioni (*maqâmât*) e il più elevato e sommo dei gradini. Dopo la percezione dell'amore, non c'è una sola stazione che non sia uno dei suoi frutti e uno dei suoi corollari, come lo sono il desiderio, la familiarità, la soddisfazione e ciò che loro somiglia. Prima dell'amore, non c'è stazione che non sia uno dei suoi preludi, come il pentimento, la pazienza, l'ascesi e altre ancora. Anche se sarà difficile pervenire a tutte le altre stazioni, i cuori però non esitano a credere che sia cosa possibile. [...] Chi ama un altro da Dio senza farlo in considerazione del suo rapporto con Lui, fa questo a causa della sua ignoranza e della sua incapacità a conoscere Dio. L'amore per l'Inviato è lodevole, poiché è lo stesso amore che si ha per Dio, e così pure l'amore che si ha per i dottori della legge e i timorati di Dio: perché l'amato dell'Amato è amato, l'Inviato dell'Amato è amato e l'amante dell'Amato è amato. Tutto ciò rinvia all'amore di Colui che ne è l'origine; non lo si oltrepassa per giungere ad altro da Lui. E da colui che ha discernimento non è amato, in verità, che Dio: nessuno merita di essere eccetto Lui». ³⁸

Per *al-Ghazâlî*, Dio era l'origine dell'atto libero dell'amore. A partire dall'iniziativa amorosa di Dio, il credente veniva stimolato all'azione, cioè ad amare Dio con tutto se stesso. Tale azione amorosa del credente venne concepita da *al-Ghazâlî* come un rinnovamento (*tag'dîd*) di ordine ascetico e morale che i musulmani dovevano intraprendere. Esso era una riscoperta dei valori spirituali derivanti dalla profonda meditazione del *Qur'ân* e delle tradizioni islamiche. Si trattava, dunque, di un ritorno alla pratica dei valori islamici così come li vivevano i pii antenati al tempo del Profeta, attraverso un processo di purificazione dalle forme intellettualiste adottate durante gli anni formativi del pensiero filosofico, giuridico e teologico dell'*Islâm*. In concreto, la proposta di *al-Ghazâlî* consisteva nell'introdurre, assieme alle pratiche culturali tradizionali (*ibâdât*), quali: la preghiera rituale (*ṣalât*); l'offerta rituale (*zakât*); il digiuno (*ṣawm*) durante il mese di *ramadân*; il pellegrinaggio (*ḥaġġ*); le giaculatorie dei *ṣūfi* assieme al *dhikr*, cioè la preghiera giaculatoria di

³⁷ Interessante è vedere la traduzione inglese di M. M. Pickthall, che sottolinea quanto l'atto della sottomissione consista nell'accoglienza del dono della fede nel proprio cuore: «The wandering Arabs say: We believe. Say (unto them, O Muhammad): Ye believe not, but rather say "We submit," (*aslamnâ* – ndr) for the faith (*al-îmân* – ndr) hath not yet entered into your hearts. Yet, if ye obey Allah and His messenger, He will not withhold from you aught of (the reward of) your deeds. Lo! Allah is Forgiving, Merciful.» The Private Apartments - *al-Ḥuġarât*, (XLIX, 14), in M. M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'ân*, Islamic Call Society, Jamahirya Arab Libyan Popular Socialist, Tripoli 1970, p. 686.

³⁸ Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *L'amore di Dio*, Traduzione italiana e note a cura di C. Fabrizi, EMI, Bologna 2004, pp. 43;65.

glorificazione a Dio, fatta con certe frasi fisse, ripetute in un ordine rituale sia ad alta voce, che mentalmente. Le giaculatorie venivano pronunciate seguendo un metodo specifico di respirazione e di movimenti fisici. Altra forma mistica di culto a Dio che *al-Ghazâlî* adottò e privilegiò fu il *wird*, cioè il tempo definito (*waqt*) del giorno o della notte in cui il pio credente si rivolgeva a Dio con la preghiera privata, come aggiunta alle cinque preghiere giornaliere. Il tempo definito consisteva in quattro *rak'ah* (parte della *ṣalât* che prevedeva diverse azioni liturgiche), con la recitazione di sure coraniche (*ṣûra*) e di preghiere devozionali d'invocazione (*du'â'*). Infine, *al-Ghazâlî* aggiunse la pratica mistica fino al raggiungimento dell'estasi (*waghd*) e l'ascesi (*zuhd*).

Attraverso l'armonizzazione tra le prescrizioni della pratica culturale tradizionale e le pratiche *ṣūfî*, *al-Ghazâlî* recuperò i principali stadi della via mistica, come tentativo di raggiungere l'apice dell'esperienza dell'amore di Dio da parte del credente: la (*maḥabba*) e non l'inabitazione o l'infusione del divino nella creatura (*ḥulûl*), così come veniva presentata da *al-Biṣṭâmî* e da *al-Hallâğ*. *Al-Ghazâlî* riguadagnò dunque l'esperienza *ṣūfî* all'ortodossia islamica, ponendola come valido strumento nel cammino di ricerca della certezza della fede, attraverso l'esperienza dell'amore di Dio. Tale strumento, veniva unito alla pratica della *Ṣarî'a*, all'insegnamento della teologia e a quello di una filosofia, ormai in parte purificata dagli eccessi delle investigazioni speculative, aiutando così il credente a conoscere in maniera corretta le verità divine.³⁹ La profonda unità tra l'esperienza di fede e la conoscenza intellettuale divenne il metodo di indagine teologico di *al-Ghazâlî*, oltretutto il suo più interessante contributo verso un'armonizzazione tra le scienze della giurisprudenza, della filosofia e della teologia. La mistica islamica poteva ora vantare la dignità di una scienza di sintesi, la quale definiva il vero significato della parola "conoscenza", non più solo di tipo intellettuale speculativo, ma più propriamente, di tutta la dimensione umana e spirituale del credente.

L'avvento dell'Islam nel Sud-Est asiatico e la via mistica (Tarîqa)⁴⁰

Nel Sud-est asiatico, a partire dalla metà del XVI secolo, in paesi quali la Malaysia e l'Indonesia, si verificò una progressiva conversione all'*Islâm*, dall'Induismo e dal Buddhismo, grazie ai matrimoni tra i mercanti musulmani e le principesse locali. Nel tempo si costituirono dei nuclei famigliari musulmani che introdussero la religione musulmana attraverso l'interpretazione spirituale e mistica dell'*Islâm*, fino alla costituzione di principati e sultanati islamici. In alcuni casi, i reggenti abbandonarono il titolo di *râjâh*⁴¹ per assumere quello di *sultân* o in lingua Malay, *solotan*.⁴² Gli scribi, spesso legati all'ambiente della corte, erano dei teologi e dei mistici la cui

³⁹ Per *al-Ghazâlî*, come per altri pensatori musulmani, si tratta del credente che, per via di particolari doni spirituali e intellettuali, ricevuti da Dio, ha le capacità di percorrere fino in fondo la via mistica dell'*Islâm* e quindi di accedere alla conoscenza delle verità divine. Non si tratta dunque di una conoscenza accessibile a tutti, ma solo ad alcuni. Pertanto, tutti i credenti possono iniziare la via mistica, ma solo alcuni, attraverso l'ascesi, la conoscenza spirituale e intellettuale e le pratiche *ṣūfî*, possono realmente raggiungere una tale vetta spirituale e intellettuale.

⁴⁰ *Tarîqa*, è un termine arabo che significa "via, sentiero, strada". Per la corrente mistica islamica ha acquisito nel tempo due significati tecnici: 1) Nel IX e X secolo, il termine venne utilizzato per indicare il metodo morale e psicologico atto alla guida pratica dei discepoli che avevano ricevuto una vocazione mistica. 2) Dopo l'XI secolo, esso divenne il termine usato per indicare l'insieme dei riti validi per l'esercizio spirituale dei diversi ordini mistici o *ṣūfî* che furono fondati a quel tempo. Nel testo il termine viene utilizzato per indicare le confraternite mistiche musulmane.

⁴¹ *Rajah* (*râjâ*), è una parola sanscrita che significa "re". Più conosciuta forse come *mahârâjâ*, "il grande re", dove *mahâ* vuol dire "grande" e *râjâ* vuol dire "re".

⁴² *Solotan*, è un termine comune a molti dialetti musulmani dell'arcipelago malaysiano e delle Filippine, usato come traslitterazione della parola araba *sultân* (sultano), che indica il potere o l'autorità. Nel IV secolo H./ X secolo, il termine assunse il significato di "autorità", come di colui che detiene il potere, utilizzato anche a livello locale da insignificanti governanti che *de facto* si erano accaparrati il potere. Nel V secolo H./ XI secolo, il termine *sultân* fu usato soprattutto nelle terre centrali dell'antico califfato dei Selgiuchidi, quando inizialmente oscurarono il potere e lo splendore degli *Abbâsidi* di Baghdâd.

Nel mondo persiano e turco, in quello musulmano indiano e in quello filippino la forma al femminile del termine *sultân* (*sultana*), indica la possibilità per le donne d'esercitare il potere. Infatti, nell'arcipelago di Sulu, tra i musulmani delle Filippine ci fu una Sultana Nur al-'Azam, che regnò solo per pochi anni, non aparendo mai nella Genealogia di

influenza andava al di là dei confini dei principati o regni. Essi avevano il compito di mantenere i contatti con il mondo culturale e intellettuale islamico. Per questo scopo spesso viaggiavano nei paesi arabi, in Persia, in India, al fine di propagare il proprio pensiero.

Il più famoso fu senz'altro *Hamza Fansuri*⁴³, che arrivò ad Aceh sulla fine del XVI secolo, egli fu il promotore della *wuğûdîya*,⁴⁴ conosciuta come *martabat tujuh*, o dottrina dei sette gradi d'emanazione. *Fanzuri* dichiarò che la preghiera e il digiuno erano non necessari, ma riconobbe che la *şalât*, o preghiera rituale islamica, era un espediente pedagogico per poter raggiungere l'unità con Dio. Altro importante scriba e mistico fu *Nur al-Dîn al-Rainiri*⁴⁵, nativo di Rander nella zona di Gujarat, che visse alla corte del *Sultan Iskandar Thâni* (1637-1641). Egli apparteneva alla corrente di pensiero fondamentalista e predicava un *Islâm* ortodosso, enfatizzando gli aspetti escatologici. *Al-Rainiri* fu uno strenuo oppositore di *Hamza Fanzuri*, criticando la sua dottrina eretica e mistica e quella del discepolo di *Fanzuri*, *Shams al-Dîn*. Ultimo importante scriba che ricordiamo fu *'Abd al-Ra'uf di Singkel* (1615-1693),⁴⁶ che ritornò ad Aceh dopo un periodo di studio speso in Arabia. Egli diede un'interpretazione più ortodossa della dottrina dell'emanazione della *wuğûdîya*, ottenendo prestigio e autorevolezza per la sua testimonianza di vita spirituale. Dopo la sua morte, *'Abd al-Ra'uf di Singkel* fu venerato come un santo in tutto l'Arcipelago malaysiano e indonesiano, e anche oggi molti musulmani provenienti da tutto il Sud-est asiatico visitano la sua tomba.

La via mistica della *wuğûdîya*

Wuğûdîya, è il termine arabo che indica la dottrina dell'emanazione della "Essenza divina", conosciuta nel Sud-est asiatico col nome di *Martabat tujuh* (*Malay*). Essa viene chiamata anche la "dottrina dei sette gradi", che segue il pensiero mistico di *Ibn al-'Arabî* (d. 638 H./1240). La *wuğûdîya* si riferisce probabilmente al concetto di *wuğûd*, termine filosofico islamico che significa "essere", riferito alla forma nominale *mawğûd* (ciò che è fondato, o ciò che esiste). Il *masdar* (infinito del verbo) *wuğûd*, viene usato come nome astratto per indicare "l'esistenza".

Nel misticismo islamico *wuğûd* è un termine tecnico utilizzato quasi esclusivamente come nome verbale: *wağd*, *wiğdâ*, derivato dalla radice verbale *wa-ğa-da* (trovare, o fare esperienza). Entrambi i significati del termine, quello filosofico e mistico, sono presenti nel pensiero di *Ibn al-'Arabî*, che insieme ai suoi discepoli, divenne famoso come il più grande sostenitore del concetto della "unità dell'essere" (*wahdat al-wuğûd*). Secondo *Ibn al-'Arabî*, l'Essenza divina e la realtà sono "Uno". Questo ha come conseguenza che la realtà, come insieme di tutto, è l'emanazione

Sulu e nell'Orazione del Ramadân di Sulu, poiché era una donna. I governanti musulmani del Sud-est asiatico non adottarono subito il titolo di *solotan* o di *sultân* dopo la conversione all'*Islâm*, ma mantennero il titolo sanscrito di *rājā* o *mahārājā*, che derivava dalle loro rispettive culture e tradizioni tribali. Tuttavia, dopo la conversione all'*Islâm* della maggior parte dei re della Penisola della Malacca e di Sumatra e il conseguente stabilirsi delle dinastie musulmane, il titolo di *solotan* venne utilizzato come sostituto dei titoli sanscriti.

Emblematico fu il caso di *Malik al-Salih* (d. 696 H./ 1297) di Samudra (zona di Pasei, nord di Sumatra, la cui popolazione musulmana nel 683 H./ 1285 A.D., passò dalla *Shi'a* alla *Sunna*). Egli, re di Samudra Pasei, si convertì all'*Islâm* in seguito ad un sogno nel quale il Profeta *Muhammad* magicamente lo introdusse ai fondamenti delle fedi islamica, chiamandolo con il titolo di *solotan*. Quando si svegliò, ricevette la visita di un messaggero del califfo della Mecca che lo dichiarò *solotan*. Allo stesso tempo, un predicatore musulmano indiano, imbarcato sulla stessa nave del messaggero arabo meccano, predicò la religione islamica alla popolazione. Questo racconto, come molti altri di carattere leggendario, ci aiuta a capire quanto fosse importante per un regnante musulmano dell'Arcipelago malaysiano e indonesiano tracciare la sua dinastia unendola a quella del califfato della Mecca, al fine di legittimare il suo potere.

⁴³ Cfr. M. van Bruinessen, "The Origins and Development of Sūfi Orders (Tarekat) in Southeast Asia," in *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 1 (April-June), Jakarta, 1994, p. 6; vedi anche: K. Steenbrink, "Qur'ān Interpretations of Hamza Fanzuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): a Comparison," in *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, Jakarta, 1995, pp. 73-95.

⁴⁴ Cfr. O. N. H. Leman e H. Landolt, *wujūd*, in *The Encyclopaedia of Islām 2nd Edition*, E. J. Brill, Leiden 1960, with Supplements, 1980-1982, pp. 216-218; P. Nicelli, *The First Islamization of the Philippines, From the 13th Century up to the 19th Century*, Silsilah Publications, Zamboanga City, 2003, p. 122; K. Steenbrink, "Qur'ān Interpretations of Hamza Fanzuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): a Comparison," in *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, Jakarta, 1995, pp. 73-95.

⁴⁵ Cfr. M. van Bruinessen, op. cit., pp.7-8.

⁴⁶ Cfr. M. van Bruinessen, op. cit., p. 8.

dell'Essenza divina, che è in se stessa inconoscibile, ma che diventa conoscibile attraverso le sue emanazioni, costituenti l'universo. Il genere umano è un microcosmo, o somma delle manifestazioni divine. Pertanto, discendendo dall'Essenza divina alla realtà, ci sono dei gradi o stadi d'essenza, che sono le manifestazioni dell'assoluta Essenza divina. La dottrina della *wuġūdīya* riprese questo pensiero mistico e l'adattò alla sua teoria dei sette gradi di emanazione dell'Essenza divina. L'ordine *ṣūfi della Shattârīya* fu il medium attraverso cui le idee metafisiche di tale corrente mistica dell'*Islâm* e le classificazioni simboliche basate sulla dottrina della *wuġūdīya*, giunsero a Java e divennero parte delle credenze popolari giavanesi.