

Sufismo

Il volto mistico dell'Islām

Centro Peirone - Via Barbaroux 30
Torino, 1° marzo 2010

§ 1. Genesi della mistica islamica

Gli aspetti di normativa e di teocrazia dominarono l'Islām nascente e i suoi primi passi nella storia, secondo quanto s'era venuto delineando negli anni medinesi del Profeta e della comunità primitiva. Prevedere un destino mistico dell'Islām potrebbe sembrare pensiero eccessivo, ma un destino simile non mancò di caratterizzarlo. Allo spirito occorreva maggior libertà di movimento e di espressione, la possibilità di portar fuori risorse latenti per fiorire nell'intera ricchezza delle sue messi. Se Muhammad era riuscito a creare un generale equilibrio tra fruizione dei beni terreni e spiritualità rivolta ai beni celesti, ottenendo così un percorso etico e spirituale su una via di mezzo capace di evitare gli eccessi, anche per questo fin dalle origini il suo lascito mancava del senso di una priorità: la preminenza dei valori spirituali rispetto alla transitorietà delle delizie terrene, com'era invece nel Cristianesimo o in altre tradizioni religiose. Bastavano però poche scintille per accendere un grande fuoco ed imprimere alla nuova fede un tocco irreversibile, introducendovi una fisionomia in grado di attraversare i secoli come uno splendido esempio.

Oggi il mondo musulmano possiede un'immensa biblioteca dove sono custoditi preziosi gioielli letterari: è l'edificio della mistica islamica, detta Sufismo. Gioielli che solo un'alta e densa esperienza del divino seppe tradurre in letteratura e consegnare alla storia perché altre coscienze ne venissero toccate, sia pur solo col lampo di un'estasi o di momentanee ammirazioni. Tanto la personalità di Muhammad quanto l'opera che ne raccoglie le rivelazioni, sommandone la portata, non offrivano però materia sufficiente per costruire un edificio di così imponente levatura. C'è chi sostiene che il *Corano* contenga tutto il seme della mistica islamica (per esempio Louis Massignon). Tesi discutibile, con un fondo di verità se si considera «l'onnipresenza del *Corano* nelle manifestazioni spirituali musulmane», mentre «l'innegabile povertà della vita mistica di Muhammad è certamente in contrasto troppo stridente con la fioritura così rigogliosa della mistica musulmana»¹.

C'è un'altra considerazione da non evitare. Se in relazione ai percorsi mistici si confrontano Cristianità ed Islām sulla base dei testi fondatori, *Bibbia* e *Corano*, balza subito agli occhi l'enorme sproporzione che intercorre tra la storia redazionale della *Bibbia*, durata circa un millennio a calcolare dalla raccolta dei nuclei narrativi più antichi fino alla chiusura del canone neotestamentario, e quella del *Corano*: poco più d'una ventina d'anni. In un periodo così breve raramente si consolida per il divenire di una civiltà una sapienza vasta e profonda in grado di essere fonte cui attingere per i secoli a venire. Solo nuove fonti che sgorgano al suo fianco possono soddisfare pienamente le aspirazioni dei singoli uomini o della molteplicità delle genti.

La teologia coranica mostra un Dio onnipotente, ma padrone, misericordioso e tuttavia lontano. Occorreva superare questa schiacciante visione in cui l'uomo è confinato ad un ruolo tra il servo e lo schiavo, occorreva colmare l'abisso della separazione tra Dio e uomo e illuminare il nuovo ponte sorto sull'abisso, affinché sull'orizzonte di una fede che con grande successo realizzava la sua espansione comparissero nuove oasi e nuovi giardini. Furono spesso semi di piante esotiche a mettere radici in quelle oasi e in quei giardini.

Quel che il *Corano* aveva lasciato da parte nel venire alla luce con eccessiva fretta, tempestività e categoricità, non poteva restare avvolto nell'oscurità. Presto irruppe dal cuore umano nella sua esperienza del divino sulla scena della storia, e tanto come creazione spirituale quanto come resoconto letterario. Il Sufismo accoglie una serie di temi, di esperienze, lancia provocazioni ed apre questioni precedentemente rimosse, ma non affossate, magari volutamente dimenticate, certo non ridotte al nulla. E soprattutto dà il via ad una attenuazione della distanza ontologica che il *Corano* pone tra Dio e i fedeli.

Per un simile risultato non rimasero senza rilevanza le testimonianze del monachesimo cristiano e l'influsso che per via letteraria esercitarono le trattazioni dell'ascetica cristiana. Se

difficile è ripercorrere le vicende attraverso cui le più alte forme del Cristianesimo penetrarono nell'ambiente arabo per esservi fecondate, ricevere la loro forma specifica e risuonare in altro nome, innegabile è il fatto di una dipendenza. La lettura di testi classici della mistica cristiana del tempo provenienti dal mondo bizantino e siriano, Pseudo-Dionigi e Isacco di Ninive, Giovanni Climaco e Massimo il Confessore, induce spontaneamente ad istituire un paragone. Si avverte un influsso ed un sostegno, benché indimostrabile sul piano storiografico con i criteri di una moderna scientificità.

La storia culturale dell'Oriente, prima che l'Islām ne divenisse il padrone e in qualche modo l'erede, era interamente impregnata di Cristianesimo, il solo grande avversario, nel corso dei primi secoli, delle religioni iraniche, con al vertice lo Zoroastrismo e il Manicheismo. L'islamizzazione di quelle terre non poté cancellarne l'intero retroscena, che evidentemente rimase attivo nel delineare ulteriori sintesi. Inoltre, come a suo tempo frammenti rilevanti del messaggio cristiano toccarono il cuore del Profeta, così alcune testimonianze di comunità cristiane rimaste fiorenti tornarono a smuovere i cuori della nuova comunità credente. Il confronto con una religione già ricca di letteratura non poteva non esercitare attrazioni e creare punti sostanziali di contatto.

Oltre al Cristianesimo sono degne di rilievo le influenze del Neoplatonismo e dello Gnosticismo. Ma già l'elaborazione dei mistici cristiani, quale giunse alla conoscenza dei mistici islamici, era frutto di un incontro tra sapienza orientale e gremità ellenistica. Perciò solo la presa di coscienza di una fitta trama di elementi che giunsero ad intrecciarsi per vie rese ormai invisibili restituisce il senso di una realtà per certi versi unitaria nel risultato, ma complessa e multiforme nel distribuirsi delle radici.

Non c'è chi manca di mettere in relazione misticismo islamico e misticismo indiano, soprattutto per quanto riguarda il concetto dell'intima unione col divino fino all'annientamento. Qualcuno ha addirittura paragonato il *fanā'* della mistica musulmana, l'«estinzione in Dio», al *nirvāna* del Buddhismo. Merita comunque considerare l'estrema diversità dello sfondo concettuale entro cui rimbalzano i due termini, sfondo che sul primo versante vede emergere un teismo assolutamente personalistico, mentre sul secondo profila in definitiva la negazione tanto del concetto di persona quanto del concetto di divinità, essendo il mondo delle forme un puro dileguarsi tendente ad un Vuoto finale quale unico assoluto.

Accanto alle dipendenze occorre però riconoscere sempre l'originalità. Non solo l'originalità di personalità geniali capaci di intuizioni o di sintesi, ma l'originalità che è propria dell'individuo, anche il più semplice, quando sa sostare in silenzio e meditazione di fronte al *mysterium magnum* dell'essere e di se stesso. Impossibile a tal punto che qualcosa di universalmente verace ed unitario non emerga dal più profondo del cuore e dell'intelletto umano in una forma singolare, e semplicemente perché lì quel qualcosa è ontologicamente ineludibile: lì è un movimento, un'essenza, un volgersi dall'io al Tutto e quindi una chiamata a percorrere la strada che separa l'io dal Tutto. Il proprio *Sitz-im-Leben*, il proprio spazio-tempo, o ambientestoria, la propria tradizione... forniranno gli strumenti per colmare la separazione, sorvolare l'abisso. E nel dire l'evento mistico si sentiranno i limiti del linguaggio e di tutto quanto si caratterizza come umano. Ma nessuno potrà realmente negare che quanto nello spirito umano si ritrae come esperienza non sia in primo luogo orientamento di energie che, pur provenendo dall'interno e pur ricorrendo a sussidi esteriori per dichiararsi, riflettono una realtà più alta e più universale. Non tutto, dunque, è soltanto e sempre flusso che giunge da altri ambienti e di cui è necessario inseguire le derivazioni, per quanto sia giusto farlo. Tuttavia qualsiasi vita, cultura o spiritualità non si regge esclusivamente sulla consumazione di frutti esotici, è anche albero capace di dare i suoi col loro sapore esclusivo.

Per la genesi della mistica islamica va ancora ricordato, tra i tanti possibili, un fattore di capitale importanza, ossia l'atteggiamento esagerato con cui le prime generazioni musul-

mane, in seguito a vittorie riportate sui nemici e al loro soggiogamento, si lasciavano indurre nella tentazione della ricchezza e del lusso, grazie alle conquiste e al conseguente bottino. Ciò respingeva come da uno scandalo gli spiriti più sensibili e profondi, proiettati invece da uno spontaneo movimento interiore verso un percorso che, nel trarre respiro dalla fede, ne innaffiasse i germogli più prosperi e producesse quella che in realtà si presentò come meravigliosa, esuberante spiritualità.

§ 2. Presupposti storici e teologici

Il raggio d'azione del Sufismo attraversa per lo più l'Islām sunnita, mentre assai diffidente nei suoi riguardi è l'Islām sciita. L'esperienza mistica è un'unione personale e diretta fra il singolo individuo e Dio. Le pratiche ufficiali della fede possono regolare il foro esterno dell'uomo includendone minuziosamente gesti e atteggiamenti, mentre al foro interno è lasciato un margine notevole di libertà. Per di più, dove non esiste né clero né liturgia sacramentale, adempiuti gli obblighi legali non è proibito l'approfondimento del rapporto tra uomo e Dio. Su questa via, chi sia desideroso di un'esperienza spirituale più ampia, di un accostamento al divino più diretto e penetrante, invece di attenuare la pratica della fede riducendola all'ufficialità, la accentua facendo leva tanto sui talenti della propria personalità quanto sulle posizioni già consolidate nella centralità del credo.

Tali posizioni riguardano Dio e di conseguenza il rapporto dell'uomo con Dio, fondamentalmente reperibili su base coranica, anche se di per sé ancora insufficienti allo sviluppo della mistica nella sua complessità e nella sua totalità. Esse sono riconducibili alle seguenti:

«Personalità di Dio», fino all'affermazione che la sua persona è tutto. Si riferisce a tal proposito l'aneddoto di quel *muetzin sūfi* che, dovendo chiamare la comunità alla preghiera, «chiedeva perdono a Dio di menzionare nella stessa tirata di voce il Suo nome santissimo e il nome di un uomo»², per quanto grande e nobile risuonasse il nome di quell'uomo, il Profeta Muhammad.

«Unità ed unicità di Dio», cardine di tutto il credo islamico, ma che per il mistico diventa vanificazione e superamento della dualità o molteplicità a livello di qualunque concezione di autonomia personale.

«Signoria arbitraria di Dio», realtà di fronte alla quale il servo o lo schiavo sperimenta l'auto-negazione cui è costretto in qualità di servo o di schiavo, ma contemporaneamente l'auto-negazione può giungere a sconfinare in una sorta di ebbrezza estatica e di nuovo ritrovamento.

«Trascendenza di Dio», verità su cui risalta il nulla dell'uomo e l'annientamento di tutto ciò che è non-Dio. La trascendenza di Dio non è tanto il mistero dell'oltre in cui è la stessa essenza di Dio, ma, ancora una volta, la sua sovranità. L'originalità non sta in un «panteismo naturalistico» come nella mistica indu, né in un «amore per un Dio incarnato come nel Cristianesimo», quanto in una «trascendenza sovrana» che lo sospinge ad una sorta di «teopanismo», anziché di «panteismo»³.

§ 3. Le tappe di sviluppo del Sufismo

La tradizione mistica musulmana tramanda un racconto, ritenuto leggendario dalla critica, secondo cui tra i compagni del Profeta ve ne furono alcuni che, divenuti poveri per scelta volontaria, già si riunivano a quei tempi in preghiera presso la Moschea di Medina. E' invece alle generazioni seguenti che risalgono le prime testimonianze di un particolare stile di vita ispirato ad una visione mistica.

Il termine *Sūfi* prende probabilmente origine dalla parola *sūf*, che in arabo vuol dire «lana», a motivo del mantello di lana che, forse ad imitazione di asceti cristiani, indossavano i primi membri riuniti in associazioni. Era però anche, per la sua semplicità, simbolo di rinuncia al mondo. Un'ipotesi curiosa riporta il termine a un nome proprio, un certo Sufa, un fedele dedito al Dio unico e servitore nella *Ka'ba*, vissuto cinque generazioni prima del Profeta. Altre etimologie, ma meno probabili, lo ricollegano alla parola araba *saḥā*, traducibile con «purezza», o addirittura alla parola greca σοφία, la «sapienza». Entrambe le proposte, per quanto infondate dal punto di vista della genesi del termine, risultano interessanti dal punto di vista dei significati storicamente espressi dal movimento che ne scaturì, designato col termine «Sufismo» e più estensivamente spiegato come mistica islamica, che in arabo suona *tasawwuf*. Sufismo è

voce coniata agli inizi dell'Ottocento da studiosi occidentali detti all'orientalistica.

Nel suo percorso storico il fenomeno della mistica attraversa diverse fasi, che iniziano con un momento preparatorio, o momento ascetico, si sviluppano nel momento propriamente detto mistico, proseguono in un momento teorico, per dare origine a due grandi orientamenti, quello metafisico di stampo gnostico e quello mistico-popolare che si esprime all'interno delle Confraternite religiose⁴.

1) MOMENTO ASCETICO. La situazione storica in cui s'avviò l'ascetismo fu data dai risultati delle conquiste del primo secolo della nuova era, grazie a cui ricchezze e potere erano finiti nelle mani di estranei rispetto alla famiglia del Profeta. Le condizioni di un vivere più agiato si connetevano a un vivere più dissipato e di decadenza spirituale, con animi sempre più discosti dell'esemplarità del Profeta. Ritirarsi da quella vita sociale diveniva prerogativa di spiriti disgustati dal degrado morale e spinti via da esso alla ricerca di una dimensione più pura, fatta di austerità.

La prima grande personalità di spicco risponde al nome di **Al-Hasan al-Basrī** (642-728). Nato a Medina, figlio di schiavi riscattati, rimase sconvolto fin da giovane a causa di guerre sanguinose combattute per il potere. Di qui il suo tagliente giuditio su Islām e Musulmani quando, secondo un detto attribuitogli, gli venne chiesto chi fossero entrambi: «L'Islām è nei libri, i Musulmani nella tomba»⁵, disse perentoriamente. In lui ogni gesto era eco di una fede bruciante ed efficace e le sue parole desteranno risonanze nell'avvenire. Non gli mancava il disprezzo dei valori terreni: «Guardati da questo mondo con ogni cautela; è simile ad un serpente, morbido al tatto, ma dal veleno mortale»⁶. Oltre il disprezzo, spicca la priorità data al mondo venturo: «O uomo, vendi la tua vita presente per la futura e le guadagnerai tutte e due; non vendere la tua vita futura per la tua vita presente; le perderai tutte e due. | Agisci per questo mondo come se non esistesse, e per il mondo a venire come se non dovesse mai cessare. | E' saggio chi considera il mondo presente un nulla e in tal modo cerca l'altro mondo, | invece di considerare un nulla l'altro mondo nella ricerca del mondo presente. | Chi si accontenta senza esigere nulla, e chi ha ricercato la solitudine lontano dagli uomini, troverà la pace. | Chi ha calpestato i suoi desideri carnali, troverà la libertà. | Chi si è liberato dall'invidia, troverà l'amicizia. | Chi ha pazienza per un po' di tempo, si troverà pronto per l'eternità»⁷.

Più intense e belle sono altre sue espressioni, come le seguenti, messe in bocca a Gesù: «Gesù soleva dire: "Il mio pane quotidiano è la fame, il mio distintivo è il timore, il mio ornamento è la lana, la mia cavalcatura sono i miei piedi, la mia lanterna di notte è la luna, il mio fuoco di giorno è il sole, la mia frutta e le mie erbe odorose sono ciò che la terra produce per le bestie selvagge e per quelle domestiche. | Nulla possego per la notte, eppure nessuno è più ricco di me"»⁸. Altro detto rilevante: «Non con la spada, ma con la penitenza si ottiene da Dio la riparazione delle ingiustizie sociali»⁹.

L'esempio di anacoreti cristiani spinsse da una vita dissoluta alla grazia della conversione **Ibrāhīm ibn Adhan** (+777), del Khorasan (Iran orientale) e di famiglia principesca. Tra i suoi detti: «Il servizio comincia con la meditazione e col silenzio, rotto solo dalla menzione (*dhikr*) di Dio»; e a proposito di uno studioso di grammatica pronunciò lapidariamente queste parole: «Ha maggior bisogno di studiare il silenzio»¹⁰.

Ad un altro asceta, **Bishr ibn al-Hārith al-Hāfi** (767-841), da Merv, nell'attuale Turkmenistan, poi trasferitosi a Baghdad, appartengono detti radicali ed incisivi come i seguenti: «Nascondi le tue buone azioni come fai con quelle cattive». «Dio ti basta, scegli il compagno invece degli uomini. Diffida la gente del tuo tempo, [...] è meglio morire soli che vivere»¹¹. A lui si ispirò un movimento successivo, detto *Malāmatiya*, o «gente del biasimo»: per attuare una purificazione interiore, i seguaci del movimento si mortificavano e si umiliavano cercando accuse per colpe non commesse, mentre conducevano una vita innocente e virtuosa. Agli eccessi, però, il loro comportamento poteva anche precipitare verso lo scandalo, fino a sentirsi dispensati da regole e convenzioni. La giustificazione addotta faceva leva sull'assoluta trascendenza di Dio, Colui che dimora al di là del bene e del male.

Celebre è la mistica **Rābi'a al-Adawiyya** (713[?]-801), originaria di Basra in Iraq, schiava, prostituta e suonatrice di flauto prima della conversione. Grazie a lei per la prima volta entrò nel Sufismo la «dottrina d'amore», espressa egregiamente in una preghiera come la seguente: «O mio Dio, tutto ciò che mi hai riservato delle cose terrene, donalo ai Tuoi nemici; e tutto

quanto mi hai riservato nell'aldilà, donalo ai Tuoi amici. Perché Tu mi basti. | O mio Dio, se Ti adoro per timore dell'Inferno, bruciami nell'Inferno; e se Ti adoro per speranza del Paradiso, escludimi dal Paradiso; ma, se Ti adoro unicamente per Te stesso, non mi privare della Tua bellezza eterna. | O mio Dio, la mia sola occupazione e il mio solo desiderio in questo mondo, di tutte le cose create, è ricordarmi di Te; e, nel mondo a venire, di tutte le cose del mondo a venire, è di incontrare Te. Così come ho detto è per me; ma Tu, Tu fa' tutto quello che vuoi»¹².

La tradizione pone questa donna in rapporto con Al-Hasan al-Basrī, fatto cronologicamente impossibile, ma paradossalmente significativo addirittura nell'inversione dei termini, perché sarebbe stata lei ad essere in posizione magisteriale verso di lui, come attesta il passo: «Si racconta che Rābī'a mandò ad Hasan al-Basrī tre cose: un po' di cera, un ago e un capello, e che ordinò al messo di dirgli: "O Hasan, ardi come la cera e illumina gli uomini; comincia ad essere spoglio come quest'ago, poi agisci. Per fare queste due cose, devi diventare sottile come un capello, se vuoi che il tuo sforzo non sia vano"»¹³.

Altrove, con parole incisive, chiari lo stato di abbandono ascetico dell'uomo come lo stato in cui «la sventura lo rallegra come la buona sorte»¹⁴. Un giorno fu vista correre frettolosamente. Portava in una mano del fuoco e nell'altra dell'acqua. Quando le chiesero dove stesse andando e che cosa intendesse fare, rispose: «Sto andando in cielo, per gettare il fuoco nel paradiso e l'acqua nell'inferno: non resterà così né l'uno né l'altro, e apparirà Colui che si cerca. Allora coloro che gli rendono culto volgeranno lo sguardo verso Dio, senza speranza e senza timore, e lo serviranno così. Se non ci fosse più speranza del paradiso e timore dell'inferno, non lo adorerebbero forse come il Verace, e non gli ubbidirebbero?»¹⁵. Durante il pellegrinaggio alla *Ka'ba* ebbe a pronunciarsi in modo caustico: «La Casa è un idolo adorato sulla terra. Dio non vi è mai entrato, e non vi è mai uscito»; ed ancora: «Io sono un coccio mal cotto e la *Ka'ba* è una pietra. Ciò che voglio è vedere il Tuo volto»¹⁶.

Anche con Rābī'a il Bene supremo è ottenuto col disprezzo delle delizie terrene. Quel che da un lato è distacco, dall'altro è desiderio fino allo spasimo in vista del possesso e della signoria dell'Amato, in quella posizione ancora ambigua che, per giungere ad affermare, si trova sostanzialmente a dover negare. Nel rovescio del desiderio mondano appare un desiderio spirituale, ma pur sempre desiderio e fiamma più ardente ancora, mentre il distacco cede il posto ad un nuovo attaccamento. «Ho abbandonato il creato interamente, sperando | che Tu mi unisca a Te. Non posso desiderare di più»¹⁷.

Forse l'ascesi non esprime ancora l'attuarsi dello spirito conciliato. Solo apparentemente la materialità e la sensualità del desiderio si trasfigurano in spiritualità, nonostante alcune intuizioni incredibilmente efficaci, latenza quasi tutta da scoprire ed elaborare per una più autentica pacificazione tra l'io e la sua sorgente prima, quell'Assoluto che ne costituisce altresì il fine ultimo, ma dal quale deriva anche il mondo di cui l'asceta vuole disfarsi.

2) MOMENTO MISTICO. All'ascesi che passa attraverso il disprezzo, la contestazione e il rinnegamento segue l'esperienza estatica come esperienza di elevazione, sviluppo consolidatosi a Baghdad e che fece di questa città il più prestigioso centro del Sufismo. Qui era già alto il tenore della vita letteraria. Le libere dispute teologiche tra Cristiani e Musulmani che la corte abbaside favorì in un periodo sia pur breve di tolleranza, come pure gli interessi giuridici e filosofici, questi ultimi accompagnati dalle traduzioni in arabo dei filosofi greci, rappresentavano forti incentivi per la ragione speculativa, nonché il grembo di ogni eventuale teosofia.

Autore imponente, non da ultimo per l'influsso esercitato sul pensiero successivo, è **al-Hārith ibn Asad al-Muhāsibī** (781-857), dall'Iraq, che manifestò in un trattato sull'amore le intuizioni più originali. «L'amore primordiale» è «l'amore della fede; Dio ha attestato l'amore del fedele dicendo: "Quei che credono, più forte amano Dio"»¹⁸. La luce del desiderio è luce d'amore (*mahabbā*); la sua sovrabbondanza è luce di passione (*widād*). Il desiderio viene agitato nel cuore dalla luce della passione. Quando Dio accende quella lampada nel cuore del suo servo, essa brucia ardentemente nelle pieghe di quel cuore finché il servo non ne è illuminato, e quella lampada si estingue solo quando l'uomo guarda con compiacimento alle proprie azioni. (...) L'amore è desiderio, in quanto non si desidera altro che la cosa amata. Non c'è differenza tra amore e desiderio, qualora quest'ultimo derivi dall'amore primordiale. Si dice che l'amore possa esser riconosciuto dai suoi segni sui corpi degli amanti e sul loro linguaggio, come anche dai molteplici favori

goduti da coloro che si trovano in costante unione con l'Amato»¹⁹.

Al mistico **Dhū 'l-Nūn al-Misrī**, l'Egiziano (796²-861²), si assegna la classica distinzione tra «stazioni» e «stati»: alle prime si perviene mediante impegno e sforzo personale, mentre i secondi scaturiscono dalla misericordia di Dio. Questa distinzione resterà celebre e sarà perfezionata dai mistici posteriori. Originariamente discendente da una famiglia cristiana, secondo alcuni al-Misrī sarebbe stato il primo ad introdurre nel Sufismo elementi neoplatonici come il concetto di «Gnosi», fatto malsicuro perché in frammenti di asceti anteriori quel concetto sembra già apparire. Figura semileggendaria, confinata tra l'alchimista, il taumaturgo e il mistico, egli ricorse a un linguaggio di passione, ben configurato nella forma poetica del canto. «Muio, eppur non muore in me | l'amore ardente che ho per Te, | né questo amore, unica mia meta, | lenisce la febbre dell'anima mia»²⁰. E' in Dio, l'Amato, la ricerca dell'ultimo riposo, è in Lui che viene annientata l'intera precarietà umana. Ma la solitudine del *Sūfī* è già una via che porta alla conoscenza di Dio. In una prospettiva che sembra avere molto in comune con certa mistica cristiana, questo autore esprime in fondo quel concetto di «unione trasformante» che ne è probabilmente uno dei vertici. «L'Altissimo ha detto: | Quando amo il mio servo, | Io, il Signore, sono l'orecchio con cui sente, | l'occhio con cui vede, | la lingua con cui parla, | la mano con cui afferra»²¹.

Con toni decisamente ardentissimi si esprime il persiano **Abū Yazīd al-Bistāmī** (804-874), col quale prese inizio la figura del *Sūfī* «inebriato». Il richiamo al *Mi'rāj*, l'ascensione del Profeta verso il cielo, divenne modalità simbolica di rivelazione dell'esperienza mistica. «Vidi che il mio spirito veniva trasportato nei cieli. Nonostante che gli venissero mostrati il Paradiso e l'Inferno, nulla osservò e non vi prestò attenzione, poiché era libero da ogni fenomeno e da ogni velo. Poi divenni un uccello, il cui corpo era fatto di Unicità e le cui ali erano fatte di Eternità, e seguitai a volare nell'aria dell'Assoluto, finché passai nella sfera della Purificazione, osservai il campo dell'Eternità e vi scorsi l'albero dell'Unicità. Vidi allora che io stesso ero tutto ciò, ed esclamai: "O Signore, col mio egoismo non posso raggiungerti, né posso sfuggire alla mia individualità; che debbo fare?". Dio mi disse: "O Abū Yazīd, devi liberarti dal tuo io seguendo il Mio amato (cioè Muhammad): imbrattati gli occhi alla polvere dei suoi piedi e seguilo continuamente"»²².

Analoga prospettiva traspare dall'attribuzione di un altro racconto: «Una volta Egli mi fece alzare e mi mise davanti a Sé dicendomi: "O Abū Yazīd, in verità la Mia creazione desidera vederti". Io dissi: "Abbelliscimi con la Tua Unità, vestimi della Tua Personalità, elevami alla Tua Unicità, così che il creato quando mi vede possa dire di aver visto Te: e Tu sarai quello, e io non ci sarò per nulla"»²³. Nello sconfinamento dell'ebbrezza in estasi, il mistico non ha timore di esprimere il suo stato teopatico con parole sconcertanti, come se parlasse *in persona Dei*. In lui l'io umano viene infatti sostituito dall'io divino: «Gloria a Me! Com'è sublime la Mia Maestà»²⁴. «Stavo facendo il giro della *Ka'ba* in cerca di Dio; | quando lo ebbi raggiunto, | vidi la *Ka'ba* girare intorno a me»²⁵.

«Tre categorie di persone sono velate da Dio con la cortina più spessa: l'asceta con la sua asceti, il devoto con la sua devozione, il sapiente con la sua sapienza»²⁶. Non basta l'ascetismo, la devozione o la sapienza per liberarsi dal mondo. Anzi, a volte costituiscono uno strumento per esservi stabilizzati più saldamente ancora. Va dunque compiuto un passo ulteriore, occorre attuare un'ultima separazione. Lo stesso *Mi'rāj* del Profeta viene interpretato «per descrivere un'esperienza di radicale distacco, che è continua operazione di negazione, fino a compiersi come negazione della negazione, annientamento dell'annientamento stesso, distacco anche dal distacco»²⁷.

La recisione dell'intero complesso di «cinture» da cui l'io è avvolto è un cammino che ha inizio in Dio. Con la presunzione di intraprenderlo da solo, Abū Yazīd confessa un quadruplice sbaglio credendo di essere stato lui a ricordarsi di Dio, a conoscerlo, ad amarlo e a cercarlo. Ma infine dichiara di essere giunto a riconoscere che ricordo, conoscenza, amore e ricerca da parte di Dio avevano preceduto ogni iniziativa analoga da parte umana.

Il cammino mistico si conclude con il raggiungimento dell'assoluta Unità (*tawhīd*) che è assoluta Identità con Dio. Su passaggi così audaci comincia a delinearsi la dottrina del *fanā'*, la dottrina dell'«estinzione in Dio». Significa annullamento delle passioni, liberazione dai legami terreni, una radicalizzazione e allo stesso tempo un superamento dell'insegnamento ascetico che non riconosce il valore del mondo, esalta il servizio verso Dio e infine l'azione stessa di Dio. Non si può non notare l'eco

della spiritualità dell'India nell'aprirsi di intuizioni ed orizzonti così insoliti rispetto alla tradizione coranica e allo spirito dell'Islām ufficiale.

La dottrina del *fanā'* intesa come morire a se stessi per estinguersi in Dio si sviluppò ulteriormente grazie all'opera di **Abū 'l-Qāsim al-Junayd** (830-910), che insegnò a Baghdad. Concetto correlato è il concetto di *baqā'*, la vita in Dio, la «permanenza» in Lui. Si tratta di un trapasso mistico che tenta di salvaguardare e di esplicitare la non perdita della personalità. Il fondamento dell'esperienza mistica è, secondo una licenza di esegesi attuata su un versetto coranico²⁸, un patto «stipulato tra Dio e l'uomo, e più in particolare l'esperienza esistenziale dell'uomo *in mente Dei*, prima ancora di entrare nell'esistenza storica, nella quale Dio è tutto per l'uomo. L'esperienza religiosa e mistica è lo sforzo dell'uomo di tener fede a quel patto e di tornare allo stato in cui era prima di nascere»²⁹. Non dunque cessazione dell'esistenza, ma trasformazione dell'identità individuale nell'Identità dell'Eterno, un ritorno all'origine, prima che la creazione fosse, quando l'uomo era un non-essere contenuto nell'Essere uno ed unico di Dio. Tuttavia nella condizione creaturale sussiste un avvicinarsi dinamico di unione e di separazione dell'amante dall'Amato. Ma nell'ottica del *Sūfi* la creazione resta un segno di Dio, l'ambito per realizzare il passaggio dal molteplice all'unità, insieme al percorso di ritrovamento dell'individuo nel fondamento primo ed ultimo di tutto ciò che è.

Un destino assolutamente particolare toccò ad uno dei più famosi mistici dell'Islām, **Husayn ibn Mansūr al-Hallāj**, nato a Tur in Iran intorno all'857 e crocifisso a Baghdad il 26 marzo 922 per una sentenza del califfo, dopo essere stato accusato per affermazioni ritenute blasfeme. Sostenne infatti l'idea di un'identità dell'uomo con Dio, ispirandosi in ciò non al fondatore dell'Islām, ma a Gesù, concepito come modello di divinizzazione e ritenuto in questo superiore allo stesso Profeta, ciò che gli valse l'accusa di eresia. La frase che gli costò la vita è racchiusa in semplici parole: «Io sono la Verità», una frase che in lingua araba risulta con significato equivalente al dire: «Io sono Dio», essendo la Verità, *al-Haqq*, uno dei meravigliosi novantanove nomi di Dio.

Nella *Invocazione del pellegrino alla soglia del territorio sacro* emergono in modo chiaro la sua visione senza mezze misure e la sua ardimentosa esperienza di Dio: «Io Ti chiamo... No, sei Tu in realtà che mi chiami a Te! Come avrei mai potuto invocare "a Te"³⁰, se Tu non mi avessi sussurrato "a Me"? | O essenza dell'essenza della mia esistenza, o termine del mio disegno, o Tu mio eloquio, ed enunciazioni mie, e miei balbettamenti! | O Tutto del mio tutto, o mio udito e mia vista, o mia totalità, o mio insieme e mie parti! | O Tutto del mio tutto: ma è un enigma il tutto di un tutto, e proprio il Tutto del mio tutto io offusco, nel volerlo dire! | [...] | O mia suprema domanda, e mia speranza, o mio Ospite, o vita del mio spirito, o mia fede e mia parte di quaggiù! | [...] | Quantunque Tu Ti nasconda ai miei occhi nell'invisibile, il mio cuore osserva il Tuo sorgere, da lontano»³¹.

Notevole fu lo spirito di libertà nei confronti del rispetto letterale dei precetti, come traspare da quanto scrisse sul pellegrinaggio e sul senso di una trasfigurazione di esso in pratica interiore: «I pellegrini vanno alla Mecca, ed io da Chi abita in me, | vittime offrono quelli, io offero il mio sangue e la vita. | C'è chi gira intorno al Suo tempio senza farlo col corpo, | perché gira intorno a Dio stesso, che dal rito lo scioglie»³². Altrettanto rilevante fu la sua libertà dalle istituzioni, a partire per esempio dall'abbandono dell'abito del *Sūfi*. Sposato in forma monogamica, ebbe tre figli e una figlia. Per compiere un primo viaggio apostolico, in cui si spinse fino all'Iran Orientale, abbandonò la famiglia affidandola in custodia al cognato, quindi in una successiva missione si recò in Pakistan, Kashmir, Afghanistan, Turkestan e Cina. La diffusione della fede islamica non fu per lui in contrasto con uno sguardo sovrastante l'identità di ciascuna fede: «Ho molto pensato alle religioni per capirle, | e ho scoperto che sono i molti rami di un'unica Fonte. | Non pretendere dunque dall'uomo che ne professi una, | ché così s'allontanerebbe dalla Fonte sicura. | E' invece la Fonte, eccelsa e di significati piena | che deve venire a cercarlo, e l'uomo capirà»³³.

Dopo aver compiuto un terzo pellegrinaggio alla Mecca, si recò a Gerusalemme e visitò il Santo Sepolcro. Di qui in poi i temi più alti e risolutivi della teologia cristiana, culminanti nella realtà della croce e della sofferenza del giusto, emergono in primo piano nella riflessione di al-Hallāj. Ma insieme spicca il tema dell'abitazione di Dio nell'uomo, se non addirittura di un'unione sostanziale tra Dio e uomo, che agli occhi dell'ortodossia islamica risultano affermazioni blasfeme: «Ho

visto il mio Signore con l'occhio del mio cuore, | gli ho chiesto: "Chi sei?", m'ha detto: "Tu!"»³⁴. «Io son Colui che amo e Colui che amo è me, | siamo due spiriti che dimorano in un corpo»³⁵.

La venerazione coranica per Gesù trova certamente un terreno fertile negli ambienti dei *Sūfi*, che pur continuando a ritenere Muhammad il sigillo delle profezie, fanno di Gesù il sigillo della santità. Quando perciò al-Hallāj afferma la superiorità della santità sulla profezia, sembra valicare i confini dell'Islamismo e raggiungere una maggior conformità con la figura di Cristo, che quasi indubbiamente gli è più congeniale. E in effetti le similitudini nei detti e nei fatti tra Gesù e questo *Sūfi* sono davvero toccanti. Basti il seguente esempio a coronamento dei tanti che si potrebbero riportare: «Quando fu condotto alla crocifissione e vide la croce e i chiodi, si rivolse al popolo e pronunciò una preghiera, che terminava con queste parole: "O Signore, perdona e abbi misericordia di questi Tuoi servi che si sono qui riuniti per supplicarmi, zelanti della Tua religione e desiderosi di ottenere il Tuo favore; in verità, infatti, se Tu avessi rivelato a loro quel che hai rivelato a me, non farebbero ciò che fanno; e se avessi celato a me quel che hai celato a loro, non patirei questo tormento. Gloria a Te per qualunque cosa Tu faccia, e gloria a Te per qualunque cosa Tu voglia"»³⁶.

Al-Hallāj trascorse sereno ed imperturbabile i giorni che separarono il pronunciamento della sentenza dalla sua esecuzione. Secondo il racconto del figlio Hamid, fu fatto uscire di prigione in catene, ma egli recitava: «Colui il quale mi ha invitato al convito, e che non può passare per offendermi, mi ha fatto bere alla coppa alla quale Egli ha bevuto»³⁷. Condotta sulla pubblica piazza, gli inflissero cinquecento colpi di flagello, quindi gli tagliarono le mani e i piedi, mentre egli continuava, in stato di estasi, ad intrattenersi con Dio, consapevole di entrare nella dimora dell'Amato e di contemplarvi le Sue meraviglie. Il mattino successivo venne deposto dalla croce, gli fu tagliata la testa, il suo corpo sottoposto a un rogo e le ceneri disperse nel vento dall'alto del minareto.

3) MOMENTO TEORICO. I primi teorici del Sufismo si mossero con l'intento di preservare e tramandare l'insegnamento dei loro maestri, una pratica avviata a partire dal secolo X. Essa dapprima si concretizzò e si concentrò nella narrazione delle storie dei *Sūfi*, tra vita e insegnamento, pur non mancando di personalità creative ispirate ai maestri del passato, come quella di al-Niffarī (+961), ma dopo il dramma consumato nei confronti di al-Hallāj assurde anche ad un ruolo apologetico davanti ai rigoristi, finalizzato ad una riabilitazione dell'intero movimento con la sua alta spiritualità. Tra i nomi più illustri si possono menzionare: Abu Sa'īd ibn al-A'rābī (+952), Abū Muhammad al-Khuldī (+959), Abū Nasr al-Sarrāj (+988), Abū Tālib al-Makkī (+996), Abū Bakr al-Kalābādī (+1000), Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (+1021), Abū Nu'aim al-Isbahānī (+1038), Abū-l-Hasan 'Alī Hujwīrī (+1072?), Abū 'l-Qāsim al-Qushairī (+1072), 'Abd Allāh al-Ansarī (Pir-i Ansār nel soprannome poetico persiano, +1088).

L'orientamento metafisico a sfondo gnostico trovò particolare espressione in personaggi quali, in primo luogo, il persiano **Shihāb al-Din Yahyā al-Suhrawardī** (1153-1191), giustiziato come eretico dalle autorità religiose, sostenitore di un'unica Sapienza come base di un'unica tradizione mistica, che storicamente include i grandi sapienti dell'antica Grecia, dell'India e della Persia, ma è la stessa che si presenta nell'immagine coranica della Luce³⁸, che è Dio stesso, «Luce delle luci», la fonte dentro cui l'uomo s'annulla e permane (*fanā'* e *baqā'*).

Abū Bakr Muhammad ibn al-'Arabī (1165-1240) corrisponde ad un altro nome di rilievo, più noto agli occidentali nella versione latinizzata Abenarabi. Nato a Murcia, nella Spagna musulmana, studiò a Siviglia e a Ceuta, poi partì per l'Oriente e viaggiò in Arabia, Egitto ed Asia Minore, per stabilirsi infine a Damasco. *Le illuminazioni della Mecca* e *Le gemme della Sapienza* ne costituiscono i capolavori. Nel suo pensiero si sintetizzano Sufismo, Neoplatonismo e Teologia islamica, dove i temi dominanti sono da un lato l'unità ed unicità dell'Essere, dall'altro la figura dell'uomo perfetto. Sul piano ontologico, il *Logos* è il principio creatore del cosmo e l'uomo perfetto ne è manifestazione. Muhammad, il Profeta tra i profeti, è il *Logos* per eccellenza, miticamente descritto in qualità di Principio cosmico ed eterno, riflesso delle perfezioni divine. Ogni religione rivelata ha come scopo il ricongiungimento con Dio, perciò l'unità essenziale delle religioni è un dato consolidato che, al di là delle differenze formali che le caratterizzano sul piano fenomenico, avvia il grande principio etico della reciproca tolleranza. L'unità ed unicità dell'Essere comporta infatti che tutte le creature siano manifestazioni di Dio, cosicché qualunque sia l'oggetto

della loro adorazione, in realtà esse non adorano che Lui. Infine, «tipica è la sua enfasi sulla dimensione femminile del divino e sulla complementarità dei sessi. Descrisse Adamo come la prima donna in quanto Eva nacque dal suo fianco e Maria come il secondo Adamo in quanto generò Gesù»³⁹.

Umar ibn al-Fārīd (1182⁷-1235), originario del Cairo, è considerato il maggior esponente della poesia mistica in lingua araba. La supremazia ontologica della personalità divina è il principio grazie al quale il mistico, al culmine della sua esperienza, realizza l'identificazione con Dio dopo essersi svuotato della personalità umana. Da questa prospettiva monista prendono forma molti suoi versi: «E poiché la mia essenza è la prima, si muovono tutti nel mio solo cerchio e discendono tutti dalle mie sorgenti. [...] E nella dolcezza in cui l'anima si dilata, tutt'intero io sono un desiderio per il quale si effonde la speranza in tutto l'universo»⁴⁰. Meritatosi l'appellativo di «Sultano degli amanti», in altri versi stupendi ed ancora attualmente popolari esalta l'ebbrezza mistica e fa *L'elogio del vino*, tema del suo capolavoro, dove il vino simboleggia l'amore di Dio: «Chi è vissuto senza ebbrezza, non ha vissuto quaggiù; e ha sprecato il proprio tempo, chi non è morto della sua ebbrezza»⁴¹.

Con **Jalāl al-Dīn Rūmī** la ricerca dell'amore di Dio come realtà in cui perdersi raggiunge un vertice eminente. Rūmī nacque a Balkh, una città persiana attualmente in territorio afgano, nell'anno 1207. Costretto da bambino col padre e la famiglia a girovagare in esilio, ricevette poi un'accurata istruzione e fu avviato alle scienze esoteriche. Trascorse per lo più i suoi giorni a Konya, città nella quale si sposò ed ebbe prole, dedicandosi nello stesso tempo sia all'insegnamento che all'attività poetico-letteraria. Solo per brevi periodi soggiornò ad Aleppo e a Damasco. E a Konya si spense nel 1273.

Nel 1925, con l'emergere dello spirito laico sul fronte politico della neo-proclamata repubblica turca guidata da Atatürk, il mausoleo di Konya fu trasformato in un museo di arte islamica, ma per i Turchi continuò ad essere un luogo sacro la cui venerazione è preceduta soltanto dalla venerazione per la città santa della Mecca. Jalāl al-Dīn Rūmī, il più autorevole poeta mistico persiano, un'anima così grande al suo tempo da diventare un luminaire per tutti i tempi, in quel mausoleo riposa con molti suoi discepoli sotto una cupola conica adornata di maioliche turchesi, e ciò quasi a dispetto della sua esortazione: «Dopo la morte non cercare la tomba mia nella terra: | nel petto degli uomini santi è il sepolcro mio»⁴². Chiedersi chi sia Rūmī nelle terre in cui svolse la sua azione o esercitò il suo influsso è come chiedersi da noi chi siano Dante o Francesco d'Assisi. Certamente fu e resta un grande maestro di spiritualità ed al contempo uno dei massimi esponenti della letteratura spirituale a livello mondiale. Non per nulla ricevette il titolo per antonomasia di *Mawlānā* (*Mevlānā* in turco), «signore nostro», «maestro nostro».

Furono due nell'arco della sua vita gli eventi determinanti a mutargli il destino. Dapprima l'incontro, nel 1244, con un personaggio misterioso divenuto celebre col nome di Shams-i Tabrīz, «Sole di Tabrīz», un giovane predicatore errante dal fascino indiscutibile che lo avviò sulla strada del Sufismo, eletto nell'intimità a suo maestro spirituale e nei cui confronti la considerazione di *Mawlānā*, come traspare soprattutto dalle odi, fu sconfinata. Una variante leggendaria del loro primo incontro narra che «un giorno *Mawlānā* Jalāl al-Dīn era seduto in casa, circondato da discepoli e da libri. Shams entrò all'improvviso, lo salutò e, indicando i libri, chiese: "Che cos'è questa roba?". *Mawlānā* Jalāl al-Dīn rispose: "Tu non ne sai nulla!". Ma non appena ebbe pronunciato queste parole i libri presero fuoco e bruciarono. Alla domanda impressionata di Jalāl al-Dīn: "Ma che è mai questo?" Shams rispose: "Tu non ne sai nulla!", e uscì come era entrato, all'improvviso»⁴³. Lasciata la famiglia e la casa, «il maturo docente si mise alla scuola del giovane maestro, immergendosi nell'ascetismo e nella meditazione. Tra i due nacque un'attrazione mistica che suscitò la gelosia di familiari e discepoli e fece spettegolare tutta la città. Quando Shams decise di tornare in Persia, *Mawlānā* lo accompagnò fino a Tabrīz e tornò a Konya. Strada facendo, continuava le sue mistiche riflessioni, quando, divorato da un fuoco interiore, cominciò a roteare su se stesso in una specie di rapimento estatico. L'episodio è all'origine delle danze religiose della Confraternita islamica da lui fondata»⁴⁴, quella dei dervisci rotanti (o danzanti). Che la narrazione sia ad andamento leggendario può essere ovvio. Ciò che importa è il suo significato. Shams-i Tabrīz fu per Rūmī «come l'acciarino che fa sprizzare le scintille nascoste in seno alla pietra»⁴⁵.

Un secondo fatto contribuì a segnare la sorte di Rūmī, ossia la conoscenza, a Damasco, con l'illustre pensatore mistico, già

citato, al-'Arabī, il cui insegnamento metafisico dell'unità dell'essere esercitò un influsso di notevole valore tanto sui mistici quanto sui pensatori venuti successivamente. La conciliazione degli aspetti mistici a sfondo entusiasmante ed inebriante di Shams-i Tabrīz con le intuizioni e le acute elaborazioni filosofico-mistiche di al-'Arabī sono alla base della grande impresa di Jalāl al-Dīn Rūmī.

Due sono le opere principali, equivalenti a splendidi capolavori. La prima è un monumentale ed impareggiabile *Canzoniere* noto sotto il titolo di *Divān-i Shams-i Tabrīz* («Canzoniere di Shams-i Tabrīz»), oppure *Divān-i Kabīr* («Grande Canzoniere»), una raccolta di odi da cui trapela profondo amore e profonda passione. La seconda è un *Poema spirituale* della lunghezza di 25.685 distici (51.370 versi) scritto nella forma delle rime baciate, che prende il nome di *Masnavī-yi Ma'nāvī* («Distici spirituali»). Gli insegnamenti del Sufismo sono svolti in narrazioni aneddotiche, metaforiche o leggendarie, con veri slanci lirici ed estatici, il tutto misto ad ampie digressioni dottrinali. Si potrebbe dire che nell'insieme costituisca un magistrale trattato di teosofia, se si lascia questo termine alla valenza etimologica.

Dal *Canzoniere*: «Tu sei una copia del Libro santo di Dio, | sei lo specchio della Bellezza suprema del Re. | Non è fuori di te tutto ciò ch'è nel mondo | qualunque cosa tu voglia cercala in te, tu sei quella. | «Han detto: "Da ogni parte c'è la luce di Dio". | Ma gridano gli uomini tutti: "Dov'è quella luce?". | L'ignaro guarda a ogni parte, a destra, a sinistra; | ma dice una Voce: "Guarda soltanto, senza destra e sinistra!". | Provengo da quella Vita che è vita alle vite, | vengo da quella Città che è il Paese dell'Infinito. | La via per arrivarci è via senza fine, | parti dunque senza motivo e ragione: son là motivo e ragione! | Se cominci ad andare, ti si aprirà innanzi la Via; | se ti fai nulla, sarai trasformato in essere puro; | se ti fai basso e abietto, non entrerai più nel cosmo | e allora, fuori di te, sarai mostrato a te stesso!»⁴⁶.

Dai *Distici*: «Se cadiamo nell'ignoranza, è la Sua prigione, e se giungiamo alla scienza, è il Suo palazzo. | Se ci addormentiamo, siamo inebriati da Lui, e se ci svegliamo, siamo nelle Sue mani. | Se piangiamo, siamo una nuvola carica della Sua munificenza; se ridiamo, allora siamo il Suo lampo. | Se ci abbandoniamo al corruccio e alla guerra, è il riflesso della Sua potenza; se ci diamo alla pace e al perdono, è il riflesso del Suo amore. | In questo mondo complicato e confuso chi siamo noi? Che c'è oltre a Lui, che è l'*Ālif*? Nulla, nulla, e anche noi siamo nulla [*altra versione*: e anche noi torniamo all'*Ālif*!]⁴⁷.

L'impronta gnostica e teosofica rappresentò una delle componenti nell'evolversi del Sufismo relativamente al suo momento teorico. Se i secoli X e XI portarono a compimento, come già detto, quella grande opera finalizzata a preservare e trasmettere l'insegnamento dei maestri del Sufismo mediante la narrazione di storie sistematicamente raccolte e documentate, a cavallo tra XI e XII secolo l'insegnamento cominciò ad essere sottoposto ad attenta analisi, e così pure le vite dei maestri, dei quali s'intese dimostrare l'ortodossia sia sul piano dottrinale che su quello pratico.

Su tale linea fu esponente di rilievo **Abū Hamīd al-Ghazālī** (1058-1111), nome tradotto con Algazel dagli scrittori medioevali cristiani, il quale cercò di «provare che la via dei *Sūfī* è l'unico modo per realizzare perfettamente la via devota del vero musulmano monoteista, tentando di riconciliare così il Sufismo con l'ortodossia musulmana. In questo modo egli riescì a garantire alla via mistica un posto all'interno dell'Islām ufficiale»⁴⁸. Al-Ghazālī giunse a tanto in seguito ad una crisi religiosa che lo indusse ad abbandonare l'insegnamento. Formalismo rituale, legalismo giuridico, intellettualismo dogmatico, limiti dell'apologetica e della riflessione filosofica lo spinsero ad una meditazione più profonda che attingesse ad una forma accettabile di Sufismo, integrabile nella tradizione islamica e in grado di animare le pratiche religiose non meno che la vita quotidiana.

Fiorì da quel momento in poi l'epoca delle Confraternite o Ordini *sūfī* (*turuk*, plur. di *tarikā*, la «via»). Apparse nel XII e XIII secolo come reazione naturale alla dimensione marcatamente giuridica della pratica della fede, la loro rapida diffusione raggiunse l'intero mondo islamico, in prevalenza sunnita. Poiché diversa fu la loro configurazione a seconda degli ambienti in cui sorsero, per esempio rurali o cittadini, ma anche a seconda dei momenti storici, e poiché s'ispirarono a tradizioni o a credenze locali, ad elementi folkloristici e a tipologie varie di prassi sufica, un fenomeno così vasto e complesso è stato definito «regionalismo dell'Islām». L'Islām acquistò una nuova fisionomia; d'altra parte anche la mistica si adeguò alle mutate condizioni.

Il Sufismo transitò in questa devozione popolare con una duplice pratica: la *dhikr*, ricordo e invocazione di Dio, e il *samāʿ*, l'audizione, in riferimento ad un concerto spirituale come sussidio per la contemplazione e il conseguimento dell'estasi.

Quattro furono i principali Ordini *sūfī* che sorsero all'epoca. Il primo fu fondato a Baghdad da 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (1078-1166) e i seguaci si chiamarono, dal suo nome, *Qādirī*, sparsi un po' ovunque per l'Islām, ma particolarmente in India, dove forte è ancora oggi l'influsso della *Qādirīya*.

Il secondo Ordine si denominò *Suhrawardīya*, in riferimento al persiano **Shihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī** (1144-1234). Fu anch'esso un movimento introdotto in India, dove trovò un fertile terreno di accoglienza.

Al terzo posto si annovera l'Ordine proveniente da uno studioso del Maghreb, 'Abd Allāh al-Shādhilī (1196-1258). Prudente di fronte al timore delle autorità di Tunisi per la sua influenza, egli si trasferì ad Alessandria, in Egitto, dove l'Ordine che da lui prese il nome, la *Shādhilīya*, incontrò enorme successo e si espanse in generale nel Nord Africa, in Arabia, in Siria ed altrove.

Il quarto e senza dubbio il più noto degli Ordini *sūfī* fa capo al già citato **Jalāl al-Dīn Rūmī** (1207-1273). Dal nome di *Mawlānā* con cui fu chiamato il fondatore, l'Ordine prese il nome di *Mawlawīya* (in turco *Mevleviye*). Elevato prestigio ebbe nella Turchia ottomana, con rilevanza in ambito politico, essendo i suoi centri disseminati sull'intero dominio territoriale. La «danza roteante» dei Dervisci ne costituisce il distintivo più saliente ed esclusivo.

Successivamente questi Ordini proliferarono nella globalità del mondo islamico e tuttora se ne contano a centinaia, col raggruppamento di milioni e milioni di fedeli. Sussiste una base gerarchica, in quanto l'Ordine viene presieduto da un *khalīfa*, cioè da un successore rispetto allo *shaykh*, il fondatore, e c'è un ordinamento amministrativo. Un esiguo numero di appartenenti conduce vita comunitaria in un convento, ma essendo i *Sūfī* quasi tutti laici sposati, i loro centri comprendono abitazioni conglomerate intorno alla Moschea, con locali destinati alle adunanze comunitarie e camere ospitali per chi voglia ritirarsi in preghiera, meditazione e riflessione. Il documento di riconoscimento di una Confraternita consiste nel cosiddetto «legato testamentario» lasciato dallo *shaykh*, un documento solitamente a carattere parentetico in un'ottica morale e mistica. A distinguere fra loro i vari Ordini non è il sistema dottrinale, nonostante le tendenze ad interpretazioni esoteriche del *Corano*, quanto la configurazione per ogni Ordine di un rituale tipico, cerimonie finalizzate a procurare qualche forma di esperienza estatica, oltre ad una più intensa espressione devozionale. Né va sottovalutato il ruolo di coesione sociale tra i partecipanti, al di là dell'eterogeneità dei ceti di provenienza.

Note

1. M. GUIDI, *Storia delle religioni*, UTET, Torino 1971, vol. V, p. 91.
2. A. BAUSANI, *L'Islām*, Garzanti, Milano 1995⁴, p. 70.
3. A. BAUSANI, op. cit., pp. 70-71.
4. Per questa distinzione, cf. i due testi di G. RIZZARDI: (1) *Introduzione all'Islām*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 126-128; (2) *Islām. Spiritualità e mistica*, Nardini Ed., Fiesole (FI) 1994, pp. 85-95. Cf. anche A. J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islām*, Marietti, Genova 1986.
5. In M. VANNINI, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004, p. 213.
6. In G. RIZZARDI, op. cit. (2), p. 87.
7. In M. VANNINI, op. cit., pp. 213-214.
8. In M. VANNINI, op. cit., p. 214.
9. In M. GUIDI, op. cit., p. 89.
10. In G. RIZZARDI, op. cit. (2), p. 87.
11. In G. RIZZARDI, op. cit. (2), p. 88.
12. In E. DE VITRAJ-MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islām. Antologia del Sufismo*, Guanda, Parma 1991, p. 154.
13. In M. VANNINI, op. cit., pp. 215-216.
14. In M. VANNINI, op. cit., p. 216.
15. In M. VANNINI, op. cit., p. 218.
16. In M. VANNINI, op. cit., p. 219.
17. In M. VANNINI, op. cit., p. 220.
18. *Corano* II, 165.
19. In A. J. ARBERRY, op. cit., pp. 39-40.
20. In A. J. ARBERRY, op. cit., p. 41.
21. In M. VANNINI, op. cit., p. 223.

22. In A. J. ARBERRY, op. cit., p. 43.
23. In A. J. ARBERRY, op. cit., p. 43.
24. In A. J. ARBERRY, op. cit., p. 42.
25. In M. VANNINI, op. cit., p. 223.
26. In M. VANNINI, op. cit., p. 224.
27. M. VANNINI, op. cit., p. 225.
28. *Corano* VII, 172.
29. G. RIZZARDI, op. cit. (2), p. 91.
30. *Corano* I, 5.
31. In E. DE VITRAJ-MEYEROVITCH, op. cit., pp. 165-166.
32. In M. VANNINI, op. cit., p. 233.
33. In M. VANNINI, op. cit., p. 235.
34. In M. VANNINI, op. cit., p. 236.
35. In M. VANNINI, op. cit., p. 237.
36. In A. J. ARBERRY, op. cit., p. 47.
37. In M. VANNINI, op. cit., p. 245.
38. *Corano* XXIV, 35.
39. C. M. GUZZETTI, *Islām. Dizionario*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2003, alla voce «Ibn 'Arabī».
40. In E. DE VITRAJ-MEYEROVITCH, op. cit., pp. 335-336.
41. In E. DE VITRAJ-MEYEROVITCH, op. cit., p. 101.
42. Dalla *Introduzione* di A. BAUSANI a RŪMĪ, *Poesie mistiche*, Rizzoli, Milano 1980, 1993⁴, p. 6.
43. Dalla *Introduzione* di A. BAUSANI a RŪMĪ, op. cit., pp. 6-7.
44. B. BELLESI, *Viaggio nel paese della mezza luna - "Danzando con Allah"*, in *Dossier - Missioni Consolata*, n° 9, Settembre 2001, p. 34.
45. Dalla *Introduzione* di A. BAUSANI a RŪMĪ, op. cit., p. 7.
46. RŪMĪ, *Poesie mistiche*, Rizzoli, Milano 1980, 1993⁴, p. 146. (Antologia dal *Canzoniere* a cura di A. BAUSANI).
47. JALĀL AL-DĪN RŪMĪ, *Mathnawī (Il poema del misticismo universale)*, Bompiani, Milano 2006, vol. I, p. 184 (strofe 1520-1524).
48. G. RIZZARDI, op. cit. (2), pp. 92-93.

Bibliografia

1. A. BAUSANI (traduzione e note), *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1955; Rizzoli, Milano 1994⁴.
2. AI-BUHĀRĪ, *Deti e fatti del profeta dell'Islām*, UTET Libreria, Torino 1982, 2003.
3. C. SACCONI (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, SE, Milano 1991.
4. AA. VV., *Islām (vol. IV): Il giardino. Mille anni di fede e poesia*, Araba Fenice, Boves (CN) 2006.
5. E. DE VITRAJ-MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islām. Antologia del Sufismo*, Guanda, Parma 1991.
6. A. J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islām*, Marietti, Genova 1986.
7. M. VANNINI, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004.
8. A. KIELCE, *Il Sufismo*, SugarCo, Milano 1985.
9. A. VENTURA, G. CARAMORE, *Il crocifisso dell'Islām. Al-Hallāj, storia di un martire del IX secolo*, Morcelliana, Brescia 2000.
10. AL-GHAZALI, *La nicchia delle luci*, TEA, Milano 1989.
11. J. AL-DĪN RŪMĪ, *Mathnawī. Il poema del misticismo universale*, Bompiani, Milano 2006. (Opera in 6 volumi).
12. J. AD-DĪN RŪMĪ, *Poesie mistiche*, Rizzoli, Milano 1980, 1993⁴ (a cura di A. BAUSANI).
13. J. AD-DĪN RŪMĪ, *Canzone d'amore per Dio*, P. Gribaudo, Torino 1991.
14. F. AD-DĪN 'ATTĀR, *Il verbo degli uccelli*, SE, Milano 2007.
15. M. STEPANYANTS, *Sufismo e confraternite nell'Islām contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Fondazione G. Agnelli, Torino 2003.
16. G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni - 3. Religioni dualiste, Islām*, Laterza, Roma-Bari 1995.
17. C. M. GUZZETTI, *Islām. Dizionario*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2003.
18. G. MANDEL KHĀN, *Dizionari delle Religioni. Islām*, Electa, Milano 2006.

