

LA DONNA NEL SUFISMO *

INTRODUZIONE

La consorte, com-parte e contro-parte dell'uomo viene designata nella lingua italiana con due termini fondamentali: donna e femmina. Il termine «donna» indica l'essere femminile nel complesso delle sue qualità fisiche, psicologiche e spirituali; mentre il termine «femmina» indica piuttosto la donna vista nella sua caratteristica sessuale, puramente fisica, molte volte con una denotazione di deprezzamento morale.

Da quest'ultimo termine derivano l'aggettivo «femminile» e il sostantivo corrispondente «femminilità» che denotano tutto ciò che riguarda la donna in generale, con una certa accentuazione sull'aspetto psicologico di essa. A volte viene usato il termine «femminino», in espressioni come «l'eterno femminino», come aggettivo sostantivato, per indicare l'essenza in qualche modo astratta, quasi metafisica, dell'essere donna.

Altre lingue mostrano un più ampio spettro di termini e distinzioni per indicare i differenti aspetti sotto cui la donna è considerata, termini che non trovano sempre il corrispettivo nella lingua italiana. In arabo l'essere umano (che include l'uomo e la donna) è detto *insân*. Mentre per indicare la specifica distinzione sessuale si usano i termini *imr'* e *rajul* per l'uomo e il termine

* Questo testo è una revisione del nostro articolo pubblicato in *Women in Islamic Mysticism*, in «Encounter» 198 (October, 1993), pp. 3-26, e in «Encuentro» 282 (Octubre 1995), pp. 1-12; e *La donna nel sufismo*, in G. Scattolin, *Spiritualità nell'Islam*, EMI, Bologna 2004, pp. 95-133.

imra'a per la donna. Mi limito a queste distinzioni linguistiche fondamentali per introdurre il tema della donna nella mistica islamica o sufismo.

Di particolare interesse a proposito è lo studio dell'orientalista inglese Margaret Smith, sulla grande sufi Râbi'a al-'Adawiyya (d. 185/801). Nel suo studio M. Smith offre un'interessante e informata introduzione sul tema della donna nell'Islam in genere e nel sufismo in particolare¹.

1. LO STATUTO DELLA DONNA IN ISLAM²

La questione "donna" è divenuta una questione di primo piano nella società islamica, soprattutto nel contesto odierno di globalizzazione in cui le differenti tradizioni religiose sono messe tra loro direttamente in contatto, confronto e molte volte in contrasto. Nei media occidentali la donna "islamica" è spesso presentata in modo negativo. Si sottolinea volentieri i limiti che le sono imposti dalla legge islamica (*shari'a*) e dai costumi locali. È superfluo dire che tali immagini peccano in genere di parzialità e sono

¹ M. Smith, *Râbi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 (prima ed. 1928); sullo stesso tema cf. anche A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1983; Appendix 2: *The Feminine Element in Sufism*, pp. 426-435; J. Elias, *Female and Feminine in Islamic Mysticism*, in «The Muslim World», 78/3-4 (1988), pp. 209-224; N.-L. Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Ed. Dangles, St.-Jean-de-Braye 1992.

² AA.VV., *Al-Mar'a*, in EI2 (fr.) VI 452-476; sul tema «donna» c'è una vasta bibliografia soprattutto in tempi recenti in cui la questione femminile è entrata fra i soggetti più discussi in Islam; alcune fra le referenze più significative sono: S. Rafidi Meghdessian, *The Status of Arab Woman - A Selected Bibliography*, Institute for Women's Studies in the Arab World, Mansell, London 1980; I.M. Ruud, *Women's Status in the Muslim World - A Bibliographical Survey - Materials for the Study of the History of Religions*, E.J. Brill, Köln 1981; N. Saadaoui, *La face caché d'Eve*, Des Femmes, Paris 1982 (ed. ingl. London 1981); Id., *Femmes égyptiennes - Tradition et modernité*, Des Femmes, Paris 1991; F. Mernissi, *Sexe, idéologie et Islam*, Ed. Tierce, Paris 1983; Id., *Les femmes dans le monde Arabe*, Mazarine, Paris 1980; Id., *La femme voilé - L'Islam au féminin*, Calman-Lévy, Paris 1990.

guidate da molti pregiudizi acritici. Anche in Islam la donna non è un prototipo unico; essa si presenta sotto molteplici aspetti che devono essere tenuti presenti per averne un'immagine più completa, e per poter poi fare dei paragoni più equilibrati nel confronto con altre tradizioni sociali e religiose.

Qui intendo presentare alcune linee dell'immagine della donna nel sufismo, cioè nella tradizione mistica dell'Islam. Ma per valutare appieno la posizione della donna nella mistica islamica dobbiamo avere prima una, se pur breve, idea della sua posizione nella società islamica in generale. La donna sufi infatti proviene dalla società islamica e si afferma in relazione ad essa.

Molti sono i fattori che concorrono a determinare la posizione della donna nella società islamica.

Prima di tutto occorre tener presente lo statuto della donna fissato dalla legge islamica (*sharía*). Questa delinea il quadro generale della posizione della donna nella società e nella mentalità islamiche, fissando ciò che le è lecito o no, e i criteri fondamentali della suo valore religioso e umano. Tutto ciò che va oltre o contro tali limiti legali non può essere considerato strettamente islamico, ma proveniente da altre fonti, per lo più da mentalità, culture e tradizioni locali. La distinzione fra i due aspetti non è sempre facile dato che anche il diritto islamico ha adottato e legalizzato posizioni che erano probabilmente delle tradizioni locali.

Un altro punto di riferimento per una valutazione della donna sufi è l'immagine della donna offerta dalla letteratura araba. In questo contesto la donna appare muoversi in un mondo più libero, seguendo i propri impulsi e non stretta dai limiti della legge ufficiale. Questa figura "letteraria" della donna ha pure una grande importanza per il grande influsso che essa ha esercitato nell'immaginario islamico e nei comportamenti concreti della società islamica, quella araba in particolare. È quest'ultima in particolare che è tenuta presente nella presente ricerca.

Si può dire che queste due immagini della donna, quella legale e quella letteraria, formano il *background* generale con cui la donna sufi deve essere confrontata. Quest'ultima infatti nasce da tale contesto e reagisce ad esso formando una terza immagine di donna: la donna sufi.

1.1. *La donna secondo la legge islamica (shari'a)*

Per avere una prima visione fondamentale della donna nella tradizione islamica occorre riferirsi prima di tutto alle sue fonti fondamentali: il Corano e gli *hadith* o detti del profeta Muhammad.

a) Nel Corano

Il Corano afferma in molti luoghi l'uguaglianza fondamentale fra uomo e donna. Vi si afferma che tutti e due sono stati creati da una «sola persona» (*nafs* = anima, vita umana) (*Corano* 4, 1), e che tutti e due hanno gli stessi doveri religiosi fondamentali (*Corano* 33, 35). Da un punto di vista ontologico e religioso non c'è dubbio che il Corano afferma un'uguaglianza fra i due sessi. Questa è la posizione coranica di base con cui tutte le altre affermazioni devono essere confrontate. Del resto, un femminismo islamico di data recente fa appello a questi testi per una rilettura più radicale e al femminile del testo coranico, in contrasto con una lunga lettura maschilista comune alla tradizione giuridica dei «dottori della legge» ('*ulamā'* o *ulema*).

Tuttavia, insieme con l'affermazione dell'uguaglianza fondamentale fra uomo e donna il Corano attesta pure e senza ambiguità una distinzione fondamentale fra i due sessi: «Il maschio non è come la femmina» (*Corano* 3, 27), come pure l'inferiorità legale della donna rispetto all'uomo. Questa inferiorità è evidenziata per quanto riguarda alcuni campi specifici come il matrimonio, l'eredità e lo stato giuridico. Ad esempio, l'uomo ha autorità (*Corano* 4, 34) e superiorità (*Corano* 2, 228) sulla donna; la testimonianza (*Corano* 4, 34) e la parte di eredità (*Corano* 4, 11-12) della donna sono la metà di quelle dell'uomo; le donne-schiave sono lecite agli uomini (*Corano* 4, 3); la donna è più debole dell'uomo e deve vivere sotto la sua protezione (*Corano* 7, 127.141; 14, 6; 90, 25); la donna è il campo (*barth*) per il piacere dell'uomo (*Corano* 2, 223), la poligamia è lecita soltanto agli uomini (*Corano* 4, 3), ecc.

È opinione comune fra i musulmani, opinione che è diventata uno dei punti più sbandierati dalla propaganda islamica, che la religione islamica avrebbe migliorato in modo radicale la situazione della donna araba preislamica, del periodo dell'«ignoranza re-

ligiosa» (*jâhiliyya*). Secondo tale opinione, infatti, la donna preislamica sarebbe stata in uno stato di miserabile schiavitù rispetto all'uomo, da cui l'Islam l'avrebbe salvata.

M. Smith nel suo studio afferma, invece, esattamente l'opposto. Essa porta prove storiche convincenti che dimostrano come le donne arabe nel sistema tribale dei beduini prima dell'Islam godevano di una libertà personale maggiore che non dopo di esso, cioè in Islam³. L'Islam venne in un tempo di passaggio da un sistema matriarcale ad uno stretto sistema patriarcale. L'Islam mediante il suo codice legale diede al nuovo sistema patriarcale un'autorità divina. Prova del sistema matriarcale preislamico sarebbe lo stesso matrimonio di Muhammad con Khadîja. Khadîja infatti mostra di essere una donna ricca, anzi forse la più ricca commerciante della Mecca, che poteva disporre liberamente dei suoi beni. Per di più fu lei che prese l'iniziativa di chiedere Muhammad come suo marito contro il parere dei suoi, e non viceversa.

Non solo, ma M. Smith, dopo aver mostrato la libertà di scelta e di movimento che avevano le donne nella società preislamica, conclude con un giudizio assai severo nei riguardi della legge islamica. Questa avrebbe a suo parere abbassato e non elevato la condizione della donna araba. Con essa il matrimonio fu cambiato da uno stato di libera scelta ad uno stato di predominio maschile in cui la donna viene considerata come una proprietà dell'uomo: «l'effetto finale della sua [di Muhammad] legislazione fu la degradazione e la schiavitù della donna musulmana per tutti i secoli a venire fino ai nostri tempi»⁴. Fu particolarmente con l'istituzione dell'harem (*barîm*) che la donna fu separata dalla società, chiusa in un ambiente ristretto sotto il totale dominio e lo stretto controllo dell'uomo.

Ulteriori conferme storiche sono trovate da M. Simth nelle testimonianze sulle donne musulmane della prima generazione isla-

³ M. Smith, *Râbi'a*, cit., pp. 111-136. L'articolo dell'EI invece è più cauto a tale riguardo. Sembra che in realtà nella società araba preislamica convivessero due tipi di sistemi sociali: il patriarcato e il matriarcato. In quest'ultimo la donna godeva di più ampia libertà che non nel primo. L'Islam ha segnato l'affermarsi definitivo del più assoluto patriarcato.

⁴ M. Smith, *Râbi'a*, cit., p. 127.

mica. Queste mostrano di avere una libertà di comportamento sconosciuta alle generazioni seguenti. Tale libertà sarebbe senza dubbio un resto dello stato della donna beduina della società preislamica. Inoltre, M. Smith cita le testimonianze di molti viaggiatori musulmani tardivi, come Ibn Battûta (m. 1377) e altri, che esprimono la loro meraviglia e indignazione di fronte alla libertà di comportamento che le donne godevano in certe società musulmane (come in India, Sudan, Sahara), società in cui la legge islamica non era ancora applicata in pieno, e in cui molti dei costumi locali preislamici erano ancora prevalenti. Naturalmente, Ibn Battûta e gli altri scrittori non nascondevano la loro indignazione e condanna per tale “libertinaggio” che andava contro i principi della religione islamica⁵.

b) Nella tradizione (*sunna*) e nel sistema giuridico islamico (*fiqh*)

Le affermazioni coraniche sulla donna furono ulteriormente ampliate e indurite da numerose tradizioni o *hadith* (detti attribuiti a Muhammad). Questi *hadith* formarono la base del sistema giuridico islamico (*fiqh*) che ha dominato le società islamiche fino ai nostri tempi. In tale sistema legale il maschio gode di un’assoluta preminenza rispetto alla donna: è un sistema fondamentalmente patriarcale, maschilista.

Uno degli *hadith* più citati in tale contesto giuridico è quello in cui Muhammad afferma che «la donna è mancante (deficiente) dal punto di vista della ragione e della religione» (*al-mar'at-u nâqisat-un 'aql-an wa-dîn-an*). E la spiegazione ivi data afferma che «la mancanza di ragione è provata dal fatto che la testimonianza di due donne equivale a quella di un uomo; mentre la mancanza di religione è provata dal fatto che le donne possono qualche volta rompere il digiuno di Ramadan, non fare la preghiera in alcuni giorni [in cui sono impure a causa delle loro mestruazioni]»⁶.

Sulla stessa linea molti autori musulmani parlano con disprez-

⁵ *Ibid.*, pp. 127-133.

⁶ Questo *hadith* è classificato come “autentico” secondo i criteri della tradizione islamica, e come tale è riportato dalle sue alte autorità. Cf. A. Jan Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, E.J. Brill, Leiden 1936-1969, vol. 6, pp. 538-539.

zo dello stato inferiore della donna, della sua mancanza di intelligenza e moralità. Un autorevole autore sufi del IV/X secolo, Abû Tâlib al-Makkî (m. 386/996) esprime un'opinione del tutto negativa sulle donne del suo tempo, eco di un'opinione divenuta assai diffusa negli ambienti sufi e non. Egli scrive riferendosi a questo *hadith*: «La maggior parte delle donne sono deficienti in religione e virtù, e ciò che prevale in esse è l'ignoranza e i cattivi desideri»⁷.

L'*hadith*: «La donna è mancante (deficiente) dal punto di vista della ragione e della religione» (*al-mar'at-u nâqisat-un 'aqâl-an wa-dîn-an*) è spesso citato nelle discussioni dei giuristi musulmani come un indiscusso principio dello statuto che la donna deve avere in Islam. Alla fine, M. Smith conclude osservando che la donna nella società islamica «divenne sempre più una schiava, quasi un pupazzo di piacere; e sotto la degradante e umiliante istituzione dell'harem (*harîm*) essa perdetta la sua dignità ed indipendenza personali che le erano riconosciute nell'era precedente»⁸.

Tale nuova situazione giuridica portò come conseguenza concreta ad uno statuto di dipendenza perpetua della donna: la donna deve vivere ora costantemente sotto un «protettore-responsabile» (*wâli*), dato che non le è più concesso di muoversi in giro da se stessa, liberamente con la stessa indipendenza dell'uomo.

La donna in Islam divenne quindi un essere dipendente per definizione, un essere in perpetua età minorile. Per di più essa dovette vivere d'ora in poi in un posto separato detto «la casa dell'obbedienza» (*bayt al-tâ'a*) dove poteva essere avvicinata solo dal legittimo detentore del diritto di protezione, in primo luogo dal marito, e poi dai parenti più stretti. Linguisticamente tutto ciò che riguarda il mondo femminile (*harîm*) assunse sempre più il colore di un tabù che veniva ricordato negli ambienti maschili con un misto di desiderio e disprezzo. È infatti interessante notare che in arabo c'è uno stretto rapporto semantico fra la parola «proibito, tabù» (*harâm*) e la parola «il mondo femminile»

⁷ Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, Matba'at al-Anwâr al-Muhammadiyya, Cairo 1405/1985, vol. 2 p. 238. Per altri esempi di antifemminismo islamico cf. M. Smith, *Râbi'a*, cit., pp. 133-136.

⁸ *Ibid.*, p. 133.

(*harîm*): esse derivano dalla stessa radice che connota qualcosa di proibito. Poco per volta la netta separazione fra il mondo maschile e quello femminile divenne una delle caratteristiche più vistose delle società islamiche, soprattutto là dove si è voluta applicare in modo più stretto la legge islamica (*shar'â*). È importante notare che l'applicazione di tale legge (*shar'â*) rimane l'obbiettivo esplicito di molte correnti fondamentaliste moderne che vedono nella mescolanza dei due sessi nella società il frutto della corruzione occidentale. Infatti dove tali correnti diventano dominanti si constata che la donna musulmana viene di nuovo relegata nei limiti dell'*harem* tradizionale, quasi che solo in tale ambito essa possa ritrovare la propria identità e dignità.

1.2. *La donna nella letteratura araba*⁹

La donna è uno dei temi principali della letteratura araba fin dai suoi esordi. La poesia, prima, e la prosa, poi, hanno creato una grande varietà di caratteri femminili attraverso cui si può percepire la posizione della donna nella società e nella cultura arabe.

Quelle donne, oggetto e soggetto di molteplici avventure erotiche, sono per lo più le schiave che riempivano le corti dei califfi come cantanti e danzatrici, e amanti-concubine. Esse mostrano di gioire di una libertà di movimento al di là di quanto era concesso dalla legge ufficiale alle legittime mogli. Di fatto queste ultime non hanno quasi nessuna parte nelle vite degli eroi della letteratura erotica araba. Le prime, le eroine delle avventure erotiche della letteratura araba, sono incarnate in due tipi generali, diventati presto quasi dei simboli stereotipi della donna araba: la donna fatale e la donna ideale.

a) La donna fatale

La donna fatale è il tipo più comune di donna nella letteratura erotica araba. Essa entra nella vita di un uomo e la sconvolge fino a causarne la completa rovina. Essa è in generale una schia-

⁹ Per questo vasto argomento, cf. AA.VV., *Al-Mar'a*, cit.

va-concubina, piena di fascino femminile irresistibile dal quale nessuno può salvarsi. Essa è la causa di tutte le disgrazie che colpiscono i suoi amanti e perciò diviene spesso il simbolo di tutto ciò che è male e negativo; essa è una vera *man-killer*, assassina di uomini.

Naturalmente i caratteri femminili di questa donna fatale sono esaltati in tutta la loro plasticità fisica fino a farne delle figure terrestri di un'attrattiva irresistibile. Tale donna è tanto più dannosa in quanto essa è inevitabile e irresistibile. Essa è ben descritta in un famoso detto attribuito al cugino di Muhammad e suo quarto successore (califfo) 'Alî Ibn Abî Tâlib (m. 40/661), detto che è diventato un proverbio molto popolare e costantemente ripetuto nelle più varie occasioni: «La donna è tutta male, e il peggio che c'è in essa è il fatto che non si può fare a meno di lei»¹⁰.

Con tali premesse, anche la letteratura araba abbonda di toni antifemministi in cui la donna è descritta come la fonte di ogni corruzione e disgrazia per l'umanità.

b) La donna idealizzata

Accanto a questa tendenza antifemminista negativa c'è pure nella letteratura araba il genere della donna idealizzata, espressione delle più alte qualità spirituali, ben al di là del mondo della corruzione e del male che domina il mondo umano. In queste rappresentazioni letterarie la donna diviene l'ispiratrice delle più sublimi altezze di bellezza e di amore. Gli amanti sono totalmente incantati da tale sublimità, sono totalmente consumati da essa fino a morire per tale puro amore pur di non insozzarlo con passioni materiali e terrene.

Questo genere erotico è conosciuto nella letteratura araba come il nome di «amore puro, verginale» (*al-hubb al-'udhri*). Chiunque è catturato da tale amore ha come unico esito la morte: «Egli amò tanto che morì [d'amore]», (*mâ ababba hattâ mât*) suona un detto che ricorre comunemente nelle biografie di questi

¹⁰ 'Alî Ibn Abî Tâlib, *Nahj al-balâgha*, Beyrouth, al-A'lâmî, s.d., t. IV p. 53.

amanti, tanto da essere designati con il termine «martire» (*shahîd*) d'amore¹¹.

Questo genere di letteratura erotica è attribuito ad alcuni poeti delle tribù beduine della penisola araba nel primo periodo islamico. La figura più famosa di questi amanti sino alla follia fu Majnûn Laylâ. Egli è descritto come perdutamente innamorato di Laylâ, fino alla pazzia, e da qui il suo nomignolo «il pazzo di Laylâ» (*Majnûn Laylâ*). Egli infatti vede la sua amata in ogni cosa, nell'universo intero non esiste che lei, il pensiero di lei lo rapisce talmente a se stesso che se qualcuno gli chiede: «Chi sei tu?», egli risponde senza esitazione: «Io sono Laylâ». Questo tipo di amante è stato adottato ben presto dai sufi come il simbolo del loro amore assoluto per Dio. Molti studiosi ritengono che anche il famoso detto di al-Hallâj: «Io sono la Verità-Realtà» sia stato coniato sul detto di Majnûn Laylâ: «Io sono Laylâ». Laylâ nella letteratura sufi diviene ben presto il simbolo della Realtà divina di cui il sufi è completamente innamorato e in cui è completamente sommerso fino a non percepire più la sua esistenza personale: anche per lui nulla esiste se non Dio. Tra la letteratura *'udhrîta* e la letteratura sufi c'è indubbiamente uno stretto legame.

Occorre inoltre notare come questo genere letterario arabo dell'amore puro ha influenzato dopo molto tempo anche la letteratura europea ai suoi inizi. La letteratura medievale dei *troubadours* e del *dolce stil novo* italiano sembra avere in questa letteratura araba *'udhrîta* il suo lontano punto di ispirazione.

1.3. Conclusione

La donna nel suo statuto personale fissato dalla legge islamica e la donna descritta nella letteratura erotica araba furono ambedue importanti elementi che formarono il contesto sociale e

¹¹ Questa idealizzazione della donna, più che un'esaltazione della femminilità sarebbe in realtà la sublimazione di una frustrazione dovuta al fatto che la donna veniva sempre più separata dal resto della società, diventando così oggetto di desiderio esistente in un mondo inaccessibile all'uomo comune. Cf. AA.VV., *Al-Mar'a*, cit.

culturale in cui le donne sufi sono vissute e con cui si sono confrontate. In modo particolare queste donne sufi dovettero aprire il proprio cammino fra due contrastanti modelli di donna: quello della donna descritta come l'incarnazione del male e quello della donna descritta come un angelo di bellezza e purezza. Questi erano infatti i modelli letterari di donna che formavano la struttura di base dell'immaginario arabo riguardo al mondo "donna".

2. LE DONNE NELLA STORIA DEL SUFISMO

2.1. *Alcuni aspetti generali del sufismo*

Per essere adeguatamente compreso, anche il tema "donna" deve essere collocato nella storia del sufismo, cioè nella fenomenologia delle sue manifestazioni storiche. È su tale sfondo che il posto e il significato della donna sufi apparirà in modo più chiaro. Lo sviluppo storico del sufismo può essere riassunto nelle seguenti linee fondamentali.

a) L'ascetismo (*zuhd*)

Storicamente il movimento ascetico (*zuhd*) è stato la prima manifestazione del sufismo, ma esso ha continuato ad essere in seguito parte integrante del cammino sufi. Il sufi è colui che mediante una strenua lotta spirituale (*mujâhadât*) è giunto alla rinuncia totale di tutto per Dio. Tipico rappresentante di esso fu il grande predicatore di Basra (Bassora, Iraq), al-Hasan al-Basrî (m. 110/728).

b) L'amore (*hubb*)

Dall'ascetismo il sufismo passò ben presto al tema dell'amore assoluto. Se è Dio la Realtà assoluta, secondo la formula di fede: «Non c'è divinità che Dio», allora Egli diviene necessariamente

l'Amato unico, assoluto. La formula di fede: «Non c'è divinità che Dio» si trasforma in questo contesto: «Non c'è amato che Dio». Questi sono gli accenti che si sentono già nel II/IX secolo nella famosa sufi Râbi'a al-'Adawiyya (m. 185/801), tipica rappresentante dell'amore assoluto ed esclusivo per Dio.

c) L'unione (*wahda, ittihâd*)

L'amore porta all'unione; questo è ciò che anche i sufi hanno sperimentato. Molti di essi mirano ad un'unione con Dio al di là dei limiti esplicativi fissati dalla legge; anzi, essi sono convinti, contro il formalismo dei dottori della legge, che tale unione è in realtà il senso più profondo della legge stessa. Dio solo è l'essere reale, quindi la persona umana deve in qualche modo essere assorbita, sparire nella Realtà divina. La formula di fede: «Non c'è divinità che Dio» diviene ora sempre più intesa nel senso: «Non c'è esistente che Dio». Queste sono le espressioni che si sentono nel III/X secolo in sufi come al-Bistâmî (m. 261/874) e al-Hallâj (m. 309/922). I loro scritti abbondano di locuzioni dette teopatiche (*shatahât*) (in cui il sufi parla impersonato da Dio), locuzioni che hanno scandalizzato e tutt'ora scandalizzano molti devoti ortodossi. Ma per quei sufi invece esse erano il solo modo di esprimere la realtà di un'unione indicibile.

d) Il sufismo monista

Molti sufi poi hanno cercato di approfondire i fondamenti ontologici della loro esperienza. Essi sono giunti ad elaborare una ricca filosofia sufi (ispirata pure a molte fonti, neoplatoniche e iraniane in particolare) che si presenta in generale come una visione monista dell'essere, una specie di monismo spirituale, secondo la comune interpretazione del loro pensiero. L'Essere è l'Uno-tutto. L'Essenza divina in sé inconoscibile e inavvicinabile si manifesta in una serie di innumerevoli manifestazioni (l'universo creato). Queste però non devono essere viste come esseri indipendenti, separati da essa: queste manifestazioni non hanno esistenza che nell'Essenza stessa. Siamo qui di fronte ad un tipo di

pensiero monista che è stato sviluppato in modo grandioso dal «più grande maestro sufi» (*al-shaykh al-akbar*), Ibn ‘Arabî (m. 638/1240). Questi è senza dubbio il più influente maestro sufi della storia islamica.

e) Il sufismo ortodosso

Ma accanto a tali eccessi che tendono all'unione con Dio, c'è pure nell'Islam una vasta corrente di sufismo ortodosso, che non intende oltrepassare i limiti fissati dall'ortodossia sunnita ufficiale. Questo tipo di sufismo è fondamentalmente un ascetismo che ha per base l'obbedienza totale alla legge divina. In alcuni di questi sufi ortodossi si parla pure di un amore totale per Dio, ma mai di una reale unione con lui. Il più autorevole rappresentante di questo sufismo ortodosso è il grande teologo ash'arita Abû Hâmid al-Ghazâlî (m. 505/1111), chiamato a causa della sua assoluta ortodossia «la prova dell'Islam» (*bujjat al-Islâm*).

È sullo sfondo di queste linee fondamentali del sufismo che cercheremo di leggere la posizione della donna sufi nelle figure che la rappresentano e nei temi da lei sviluppati.

2.2. Alcune figure di donne sufi

I comuni manuali del sufismo non riservano molto spazio alle donne sufi. Al di fuori della grande Râbi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) non si trovano in essi altri nomi di donne sufi. Nelle fonti storiche invece si trova il ricordo di un grande numero di donne musulmane che hanno praticato una vita di ascesi e che sono giunte ad un alto livello di spiritualità, riconosciuto dalle più grandi autorità nell'Islam¹².

Ibn al-Jawzî (m. 597/1200) ha registrato nella sua raccolta di biografie sufi, *Le qualità degli eletti* (*sifat al-safwa*), i nomi di più di duecento donne sufi. ‘Abd al-Râ’ûf al-Munâwî (m. 1031/1621)

¹² Le fonti di questo tema sono da ricercarsi nella ricca letteratura delle raccolte biografiche (*tabaqât*) e dei manuali (*rasâ'il*) sufi.

nel suo libro *Gli astri splendenti* (*Al-kawâkib al-durriyya*) ne registra trentacinque.

È interessante notare però che la maggior parte di quelle donne sufi appartengono alla prima e seconda generazione dell'Islam. Dopo tale periodo i nomi di donne sufi diventano sempre più rari, e questo fatto solleva indubbiamente un problema. Si tratta qui di un altro aspetto di ciò che Margaret Smith chiama «la progressiva degradazione della donna in Islam», dovuta al fatto che essa veniva sempre più isolata nel suo *harem*, lontana dalla società, senza molto spazio per una sua iniziativa personale? Questa è una questione che dovrebbe essere ulteriormente approfondita.

Ricordiamo qui solo alcuni nomi di tali donne sufi, rimanendo alle fonti per una più completa visione¹³.

La più nota e celebrata donna sufi in Islam è indubbiamente Râbi'a al-'Adawiyya (m. 185/801). Essa è il modello della pietà e dell'amore puro per Dio. Essa è colei che fu «scelta e posta in un giardino di santità; è la donna velata col velo della sincerità, infiammata dall'amore e dal desiderio... persa nell'unione con Dio, colei che fu accolta dagli uomini come la Maria senza macchia»¹⁴. È con queste parole che il grande sufi persiano Farîduddîn 'Attâr (m. 627/1230) loda nella sua antologia biografica Râbi'a al-'Adawiyya. Questa ex-schiava salì alle più alte vette della santità e fu riconosciuta dalla tradizione sufi come una maestra di sufismo. Râbi'a nacque in grande povertà al punto che fu venduta come schiava. Il suo padrone però, dopo esser stato testimone dei segni della sua santità, la lasciò andare libera. Essa allora si dedicò completamente al servizio di Dio, nella povertà e nell'isolamento più assoluti, diventando ben presto un modello di vita ascetica per i suoi contemporanei. La sua umile capanna divenne il punto di incontro dei grandi dotti di Basra che venivano a chiedere a questa umile donna consiglio e illuminazione. Essa rinunciò a tutto, ricchezze, matrimonio, amici... Il suo costante pensiero era che Dio

¹³ Per ulteriori notizie delle donne sufi, cf. Amri, *Les femmes soufies*, pp. 83-169.

¹⁴ Testo tradotto da A. Schimmel, cit. in M. Smith, *Râbi'a*, cit., *Introduction*, p. XXVI.

merita di essere servito e amato per Se stesso, al di fuori di ogni speranza di paradiso o timore di inferno, contraddicendo ciò che viene comunemente insegnato dalla tradizione islamica. La vita di Râbi'a divenne una veglia continua e un'attesa inesaurita per l'incontro col suo Signore: solo la diretta visione di Lui avrebbe potuto colmare il suo intenso desiderio per Lui.

Râbi'a al-'Adawiyya è anche un celebre esempio di nubilato in Islam, pratica piuttosto avversata dalla legge islamica. Altre donne sufi invece erano sposate, e ciò nonostante dedito completamente a Dio al punto che la pratica matrimoniale veniva da esse sensibilmente ridotta.

Si racconta che una contemporanea di Râbi'a al-'Adawiyya, Amatu-llâh, moglie di un altro sufi famoso, Râbih Qaysî (m. 180/796), compiuta la preghiera della sera, usava profumarsi e prepararsi per suo marito chiedendogli se la desiderasse. In caso di risposta negativa, essa soleva passare tutta la notte in preghiera chiamando di tanto in tanto il marito a unirsi a lei nella preghiera e rimproverandolo per la sua pigrizia. Il rapporto sessuale era per lei solamente un obbligo legale da adempiere, nulla di più.

Al contrario, altre donne sufi cercavano pretesti per evitare un dovere divenuto ingombrante. Ad esempio, Râbiya bint Ismâ'il (m. 135/753) soleva ripetere a suo marito che essa era totalmente occupata nel ricordo del suo Signore e quindi non aveva tempo per lui, aggiungendo: «In fine, io ti amo non come un marito, ma come un fratello».

Anche Ruqayya al-Mawsiliyya, che visse nello stesso periodo di tempo, era talmente assorbita dalla vicinanza di Dio che, diceva, né gioie di paradiso né pene di inferno avrebbero potuto distoglierla da Lui.

Molte donne sufi sono ricordate per il loro continuo pianto e lamento in pentimento dei loro peccati e per paura del giudizio divino, al punto, si racconta, che molte di esse perdettero la vista. Tale fu il caso di 'Ubayda bint Abî Kilâb e di 'Ufayra al-Basriyya.

Ad altre fu dato il nomignolo di «pazze» (*majnûna*), perché l'amore per Dio le aveva condotte ad un comportamento simile a quello dei pazzi. Questo fu il caso di Rayhâna al-Majnûna (la Paz-

za), che soleva passare le notti in preghiera con l'unico desiderio di incontrare il suo Signore.

Il più delle volte queste donne sufi erano dotate di poteri supernaturali con cui operavano miracoli (*karamât*), guadagnandosi in tal modo il rispetto e la venerazione della gente. Un caso interessante è quello di una schiava nera, detta al-Majnûna al-Sawdâ' (la Pazza nera) o al-Majnûna al-'Âqila (la Pazza saggia), pure del II/VIII secolo. Un giorno, si racconta, uno dotto teologo venne a Kûfa per incontrarla, ma essa era fuori, nei campi. Alla fine egli la trovò mentre pascolava delle pecore. Era profondamente concentrata nella preghiera, mentre attorno a lei le pecore pascolavano in compagnia dei lupi. Alle espressioni di meraviglia del dotto teologo che le chiedeva come avesse potuto realizzare tale miracolo, essa rispose semplicemente: «Prima di tutto io mi sono reconciliata con il mio Signore, quindi è Lui che ha fatto sì che le pecore e i lupi si riconciliassero». È chiaro che nel caso di al-Majnûna al-Sawdâ' la sua santità la redense non solo dal suo stato di inferiorità come donna, ma anche dal suo stato di umiliazione come nera. I neri infatti sono sempre stati considerati nella società araba come degli schiavi: questo è il posto che ad essi normalmente conveniva.

Un'altra sufi del III/IX secolo, Fâtima al-Naysâbûriyya (m. 223/838), è rimasta famosa per aver raggiunto i più elevati gradi di vita spirituale, al punto che i grandi sufi suoi contemporanei come Dhû l-Nûn al-Misrî (m. 245/859) e Tayfûr al-Bistâmî (m. 264/874) venivano a trovarla e si intrattenevano con lei. Essi entravano con lei in profonde discussioni di soggetti spirituali, e lei levava il velo dal suo volto davanti a loro senza problemi. Un giorno il grande sufi al-Bistâmî le fece notare che le sue mani erano dipinte con la henna. Da quel giorno essa arrestò i loro incontri spirituali perché, essa disse, il "mondo" si era introdotto fra loro due. In questo modo, mediante la sua estrema scrupolosità, essa arrivò a far vergognare anche un grande sufi come al-Bistâmî, rimasto famoso nella storia del sufismo per le sue elevazioni spirituali e le sue locuzioni teopatiche.

Molte di queste donne sufi furono famose non solo per la loro santità, ma anche per la loro scienza religiosa, al punto di essere ri-

conosciute e rispettate dai grandi dotti del loro tempo¹⁵. Uno dei più famosi esempi di queste dotte donne sufi fu Fâtima bint al-'Abbâs (m. 724/1324). I suoi biografi le danno i titoli di *shaykha* (maestra di vita spirituale), *mudarrisâ* (dottore nei collegi di studio della religione) e *faqîha* (dottore di legge islamica). Essa fu riconosciuta come un'autorità del suo tempo in fatto di questioni religiose al punto che anche il grande dottore hanbalita suo contemporaneo, Taqî al-Dîn Ibn Taymiyya (m. 728/1328), dovette riconoscerne il valore. Quest'ultimo racconta che all'inizio le era contrario perché a suo parere tale fatto (che una donna fosse dottore in legge islamica) era contrario alla stretta tradizione islamica. Ma un giorno gli apparve il profeta Muhammad che lo mise in guardia dicendogli: «Fâtima è una donna di virtù». E da allora smise di opporsi ad essa.

2.3. Alcuni tratti generali delle donne sufi

Dagli esempi delle donne sufi ricordate nella storia del sufismo emergono alcuni tratti fondamentali che sembrano caratterizzare il sufismo al femminile.

a) Un estremo ascetismo

La vita ascetica fatta di digiuni, ritiri, lunghe preghiere e veglie divenne presto un tratto generale della vita sufi fin dalla prima generazione musulmana. Un tratto più femminile che appare spesso nelle storie delle donne sufi è quello di abbondanti pianti e lamenti fatti in modo continuo al punto che in alcune di esse come in 'Ubayda bint Abî Kilâb e 'Ufayra al-Basriyya, portarono alla perdita della vista.

Un altro tratto tipico delle storie delle donne sufi è lo sforzo di spingere l'ascetismo fino all'estremo, fino al limite che nessun competitore maschio potesse raggiungere. Appare chiaramente in molte di esse uno spirito di competizione per provare che la donna, considerata debole e inferiore nella legge e nella mentalità co-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 171-175; A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., pp. 432-433.

mune degli uomini, poteva in realtà fare non solo lo stesso, ma superare la controparte maschile. Si dice che Râbi'a al-'Adawiyya desiderasse arrivare al giorno del Giudizio per poter dire al profeta Muhammad: «Guarda ciò che una donna della tua comunità è stata capace di fare!». Più di una volta si legge come la parte maschile sia stata messa in confusione di fronte alle prodezze straordinarie della sua controparte femminile. Questo fu il caso, come abbiamo visto, di Râbi'a al-'Adawiyya con al-Hasan al-Basrî e Sufiyyân al-Thawrî. Lo stesso accadde a Fâtima al-Naysâbûriyya con Dhû l-Nûn al-Misrî e al-Bistâmî.

In questo modo queste donne sufi potevano acquistare un altro grado di rispetto, autonomia e libertà personale di fronte alla gente, che le metteva al di là degli stretti limiti imposti dalla legge islamica. Le vediamo infatti muoversi liberamente nella società, incontrare persone diverse senza nessun protettore legale. Esse potevano sempre appellarsi a Dio come al loro vero protettore e garante, come fece Râbi'a quando fu chiesta in matrimonio.

Da questo punto di vista si può dire che l'amore profano senza regole delle schiave cantanti delle corti califfali e l'amore assoluto per Dio delle donne sufi hanno raggiunto uno stesso scopo: quello cioè di affrancare la donna, la schiava-cantante e la sufi, dai limiti sociali imposti dalla legge e dalla mentalità correnti. In ambedue i casi noi vediamo delle figure femminili muoversi assai liberamente nello spazio sociale, anche se evidentemente con risultati diversi: il più delle volte questi saranno catastrofici per le schiave-cantanti, mentre per le donne sufi essi si concretizzeranno in un alto grado di rispetto e venerazione che le circondarono.

b) Il nubilato ('uzûba)

Un tratto pure comune a molte donne sufi è la loro scelta del nubilato ('uzûba). È noto che il nubilato, a differenza di quanto avvenne nella tradizione cristiana, non è mai stato accolto con favore in Islam, anzi si trovano spesso esplicite condanne di tale pratica considerata "troppo cristiana".

Nel Corano (57, 27) c'è un'esplicita condanna del monachesimo (*rahbâniyya*). Tale condanna è stata rafforzata dall'esempio

del profeta Muhammad, il cui amore per le donne è stato ampiamente celebrato. Molti sono gli *hadîth* che condannano il monachesimo inteso come pratica del celibato: «Non c'è monachesimo in Islam», «Il monachesimo di questa nazione è il *gihâd*», «Il matrimonio è la nostra tradizione (*sunna*)», «Il matrimonio è metà della religione», ecc.¹⁶.

Desta quindi sorpresa il constatare che nonostante tali e tante autorevoli condanne il celibato fu poco alla volta adottato e difeso da molti circoli sufi fino ad essere preferito al matrimonio.

Uno dei primi autori sufi che difese il celibato fu il celebre trattatista Abû Tâlib al-Makkî (m. 386/996). Nel suo manuale sufi *Il cibo dei cuori* (*Qût al-qulûb*) egli annota che alla fine del II/VIII secolo il celibato era diventato una pratica assai comune a molti sufi che desideravano essere più liberi di dedicarsi alla vita spirituale¹⁷. Egli stesso consiglia al suo novizio di evitare il matrimonio se è in grado di astenersi dalle donne affermando: «In tempi come i nostri, la cosa migliore che un novizio può fare è di rinunciare al matrimonio. Questo (è consigliabile) se egli è al riparo dalla seduzione, se si è allenato alla continenza e la sua anima non lo induce alla disobbedienza, se il desiderio delle donne non riempie il suo cuore al punto da distrarre la sua mente e impedirgli il servizio continuo (a Dio) a causa dei pensieri vaganti e delle distrazioni della sua mente in fatto di donne»¹⁸.

Questo consiglio assomiglia molto a quello dato da Paolo alla comunità dei Corinti, in un testo fondamentale per il celibato cristiano (*1 Cor 7, 25-38*).

Abû Tâlib al-Makkî poi aggiunge la sua visione pessimista delle donne del suo tempo: «La maggior parte delle donne sono senza religione e senza virtù, ciò che prevale in esse è l'ignoranza e i cattivi desideri»¹⁹. Lo stesso parere lo ritroviamo in autori posteriori, come al-Hujwîrî (m. 465/1073). Per molti di loro il matrimonio significava un essere legati alla parte più bassa della loro anima, da

¹⁶ M. Smith, *Râbi'a*, cit., *Celibato e vita monastica*, pp. 165-175.

¹⁷ Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, vol. 2, cit., p. 239.

¹⁸ *Ibid.*, p. 238.

¹⁹ *Ibid.*

cui invece desideravano essere liberati: «Ho molto più bisogno di fare divorzio da me stesso (lett: dalla mia anima) che sposare una moglie», soleva dire Mâlik Ibn Dînâr (m. 127/744)²⁰. Il celibato infatti favoriva una vita di separazione (*tajrîd*), di ritiro (*khalwa*) e di isolamento ('uzla): pratiche considerate fondamentali dai sufi.

In ogni caso sembra che il celibato fu praticato più dalle donne che dagli uomini. Forse uno dei motivi di ciò è che questa pratica dava alle donne più libertà di movimento che non il matrimonio. Inoltre molte sufi sposate cercheranno di esimersi dai rapporti sessuali per lo stesso motivo. Per molte di loro questa indipendenza raggiunta mediante uno strenuo sforzo di mortificazione e astinenza le elevava allo stato di “uomini”. Molti biografi le ricordano come «donne che hanno raggiunto lo stato di uomini», o parlando di una sufi diranno che essa era «un uomo mandato sotto forma di donna»²¹.

Alcune di loro arriveranno al punto di negare la loro natura femminile fino a causare per l'eccesso di mortificazione l'arresto del ciclo mestruale. In questo modo potevano liberarsi del più evidente degli *handicap* che le metteva dal punto di vista della legge islamica in una posizione di inferiorità rispetto agli uomini. La loro femminilità veniva negata per raggiungere la «virilità» (*mur'ûa*) che costituiva l'ideale dell'eroe arabo fin dai tempi del periodo preislamico (*jâbiliyya*). L'ideale del cavaliere arabo (*futuwâ*) era stato assunto infatti dai sufi come simbolo del loro ideale di cavalleria spirituale; ideale che venne integrato in seguito con quello dell'Uomo perfetto (*al-insân al-kâmil*). Anche per le donne sufi l'ideale del sufismo si presentava fuso con questi simboli maschili con cui esse si sentivano chiamate a identificarsi.

c) L'amore mistico

Abbiamo visto che l'ascetismo è l'inizio non il fine del cammino del sufi: questi tende all'amore assoluto per Dio. Anche nei detti di molte donne sufi troviamo una vivida e profonda esperien-

²⁰ Cit. in M. Smith, *Râbi'a*, cit., p. 169.

²¹ J. Elias, *Female*, cit., p. 211.

za del loro amore per Dio tradotta in espressioni delicate e profonde che sono fra quanto di meglio la letteratura sufì ci ha trasmesso. Le loro parole esprimono il loro profondo desiderio, la loro continua pena e il loro perpetuo anelito per il loro Bene-Amato, l'unico fine della loro vita di ascetismo e mortificazioni. L'amore per il loro Bene-Amato, che sembra essere sempre lontano e inavvicinabile, arde nel loro cuore come un fuoco ardente, consumante. Solo un totale annientamento di se stesse, e alla fine solo la morte toglierà il velo che esiste fra sé e il fine del loro desiderio. La morte viene vista come il momento dell'incontro con il loro Bene-Amato, e perciò è invocata da loro in modo insistente come una liberazione dall'esilio o dalla prigione della vita presente.

È opinione comune che sarebbe stata Râbi'a al-'Adawiyya colei che per prima avrebbe aperto la porta del puro amore per Dio nella storia del sufismo, perché, come diceva, Dio deve essere amato per Se stesso e non per paura dell'inferno o speranza del paradiso. Essa ha espresso questo suo pensiero in molti detti di grande bellezza ed elevazione spirituale: «Se Ti ho adorato per paura dell'inferno, bruciami in esso, e se Ti ho adorato per speranza del paradiso, escludimi da esso; ma se Ti ho adorato per Te solo, non negarmi la visione del tuo volto».

A lei è pure attribuito un breve poema detto dei "due amori" in cui la sua visione è pienamente espressa. C'è un amore che è frutto di una passione naturale per il suo Bene-Amato: questa passione la spinge a dedicarsi tutta a Lui. Questo è il livello normale cui può giungere lo sforzo ascetico. Ma c'è un amore più sublime, puro dono del suo Bene-Amato, che Lui solo può elargire nella visione di Lui: questo è ciò che Râbi'a, e dopo di lei un'immensa schiera di sufi, cerca come fine ultimo del suo cammino²².

Ti amo di due amori (*hubb*):
uno è frutto della mia passione.
e uno è quello di cui Tu solo sei degno.

²² Sul tema dell'amore in Râbi'a, cf. M. Smith, *Râbi'a*, cit., pp. 96-110.

L'amore di passione fa sì che io mi occupi
del solo ricordo (*dhikr*) di Te,
escludendo ogni cosa che non sia Tu.

L'amore di cui Tu solo sei degno
sopravviene quando Tu alzi i veli
affinché io Ti veda (*ru'ya*).

Nessuna lode va a me in questo (amore) o in quello,
ma a Te va ogni lode
e in questo (amore) e in quello.

In simili accenti assai comuni nelle donne sufi si può percepire l'espressione dell'amore sufi al femminile. Se, come abbiamo visto, nella fase dell'ascetismo queste donne sembrano aver spogliato la loro anima femminile (*anima*) della sua naturale debolezza per rivestirsi della forza dell'animo maschile (*animus*), qui, in questi detti e in questi poemi, invece, sembra che la loro anima femminile (*anima*) ritrovi piena espressione. Qui l'intima natura della loro femminilità sembra realizzata, il loro Bene-Amato diviene l'unica presenza che assorbe tutta la loro passione e il loro amore: a Lui possono senza timore donarsi interamente e senza riserve, realizzando pienamente la loro vocazione femminile.

Questi sono pure gli accenti che leggiamo in una contemporanea di Râbî'a, Rayhâna al-Majnûna:

O mia intimità,
mio desiderio e mia gioia!

Solo Te e nessun altro
il mio cuore ama,
o mio Bene-Amato!

Quanto lunga è ancora l'attesa?
Quando Ti vedrò?

Paradiso...?
Io non lo desidero per le sue gioie,

ma solo per poter vedere Te,
o mio sommo desiderio! ²³.

d) L'unione mistica

L'amore porta all'unione. È interessante notare che tutte le parole attribuite alle donne sufi esprimono il loro amore per il Bene-Amato, ma come per uno che è sempre assente, lontano, nascosto. In esse non si trovano le espressioni dell'ebbrezza spirituale dell'identificazione e unione con il Bene-Amato che si possono leggere in uomini sufi quali al-Bistâmî e al-Hallâj.

Allo stesso modo, nei detti di quelle donne sufi non si trovano le ardite speculazioni della filosofia dell'unità dell'essere, cioè dell'Uno-Tutto, che si manifesta in tutto ed è in tutto, come si possono trovare negli ardui scritti del «più grande maestro sufi» (*al-shaykh al-akbar*), Ibn 'Arabî (m. 638/1240) e della sua scuola, come ancora in molti grandi poeti sufi del VII/XIII secolo quali il poeta egiziano Ibn al-Fârid (m. 632/1235) e il poeta persiano Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273). Similmente non troviamo fra le donne sufi nessuna che abbia composto un trattato teorico sul sufismo, sebbene alcune di esse fossero rinomate per il loro livello di istruzione, come Fâtima bint al-'Abbâs (m. 724/1324).

Qual è la ragione di questo fatto? Evidentemente la risposta a questo punto può essere solo ipotetica. Questo atteggiamento, è forse più consono all'anima femminile che preferisce lo stato di passività e ricezione di fronte al Bene-Amato? Oppure questo atteggiamento è un altro segno dei limiti che la società islamica imponeva alla donna e da cui essa nonostante tutti gli sforzi non era ancora riuscita a liberarsi? La risposta a questi quesiti può venire solo da un'ulteriore e accurata analisi storica.

In conclusione possiamo dire che la storia del sufismo parla della presenza attiva di molte donne sufi, donne che hanno raggiunto un alto grado di spiritualità e di venerazione. Ma sembra

²³ N.-L. Amri, *Les femmes soufies*, cit., pp. 127-128.

che l'esperienza mistica di queste donne esprima soprattutto i primi due tratti del sufismo, l'ascetismo e l'amore mistico, mentre sembra assente in esse la mistica dell'unione e la riflessione filosofica sufi.

2.4. Conclusione sulle donne sufi in Islam

Dopo questo sguardo sintetico sulle donne sufi in Islam, possiamo trarre alcune conclusioni generali.

a) L'alta venerazione per le donne sante

Nonostante la posizione di inferiorità che la legge islamica ha assegnato alla donna nella società islamica e che la mentalità comune ha rafforzato in mille modi, si deve notare che per le donne sante, pie e spirituali, c'è stato sempre un grande rispetto e una grande venerazione in Islam. Molte sono le espressioni di meraviglia e ammirazione che si leggono nelle biografie di sante donne come Maria, la Madre senza macchia di Gesù, e le donne della famiglia del Profeta come sua madre Âmina, sua moglie Khadîja e sua figlia Fâtima. E la lista continua lungo i secoli nelle storie di molte altre donne sante, frutti gloriosi del cammino sufi in Islam²⁴.

Queste donne sono diventate modelli viventi di pietà, di una vita di ritiro e di intensa spiritualità. È chiaro che le biografie che ci sono pervenute non sono da leggersi come cronache storiche, ma come parte del genere letterario delle agiografie in cui esagerazioni e invenzioni fanno parte dello stile. Queste biografie sono infatti «memoriali» (*tadbîra*) modellati dall'immaginario islamico per proporre alla comunità dei ritratti ideali di santità da seguire. In questo senso tali biografie sono ancora più preziose perché esse non ci narrano solo la fatticità della storia aneddotica di qualche persona, ma intendono mettere in evidenza il senso che tale storia ha per l'immaginario della comunità islamica: intendono proporre l'ideale che la deve guidare. E qui appare chiaro che

²⁴ M. Smith, *Râbi'a*, cit., pp. 96-110.

nell'immaginario della comunità islamica le donne sante hanno un posto di tutto rilievo.

b) Le donne come interceditrici

Oltre al fatto di essere esempi sublimi di santità, molte donne sono state annoverate nel numero dei santi che hanno un ruolo permanente come interceditrici per la comunità islamica²⁵.

Anche in Islam, come in quasi tutte le religioni, ai santi furono attribuiti un posto e una funzione importanti per la loro comunità. Sono gli amici di Dio (*awliyâ*'), coloro che sono più vicini a Lui, che Egli ha scelto e ornato di doni speciali a beneficio della sua comunità. Lo stato di «amico di Dio» (*wâlî*) non può essere distrutto con la morte. Al contrario, dato che attraverso la morte essi hanno raggiunto lo scopo del loro cammino sufi e sono entrati nella vita immortale, sono ora più che mai vicini al loro Bene-Amato Signore. Quindi, i santi vivono per sempre, e il loro impegno a favore della loro comunità pure continua per sempre: «I santi erano gli eletti da Dio – anzi gli eletti degli eletti –, quindi il rapporto spirituale che esisteva con loro non ha potuto essere interrotto dalla morte»²⁶.

Fu su questa convinzione che anche in Islam si sviluppò con il passare del tempo un culto per i santi, che si è diffuso in tutto il mondo islamico, e questo nonostante la strenua opposizione di molti dotti musulmani, come il famoso Ibn Taymiyya (m. 728/1238), che ha condannato tali pratiche come pagane e contrarie alla vera tradizione islamica. Le tombe dei santi musulmani, diffuse in tutto il mondo islamico, dalle sue più grandi metropoli ai villaggi più dispersi, formano come una mappa della sua configurazione spirituale: essi sono dei punti di riferimento fondamentali per comprendere l'anima del popolo musulmano. In conclusione afferma M. Smith: «noi troviamo che la venerazione per le persone sante in Islam si estese assai presto anche alle loro tombe, e col passar del tempo su di esse furono costruiti preziosi santuari

²⁵ *Ibid.*, pp. 176-204.

²⁶ *Ibid.*, p. 176.

e moschee per perpetuare il loro ricordo. Naturalmente i primi ad essere onorati furono i membri della famiglia del Profeta»²⁷.

Oggi in ogni parte del mondo islamico si possono trovare tombe di donne sante, interceditrici viventi e sempre attive in favore della loro comunità. Il Cairo, ad esempio, è sempre stata una città rinomata per i santuari dedicati alle sue “sante donne” come Sayyida Ruqayya, figlia del profeta Muhammad, Sayyida Zaynab, figlia di ‘Alī Ibn Abū Tālib e nipote del profeta Muhammad, Sayyida Nafīsa, pronipote di al-Hasan, figlio di ‘Alī Ibn Abū Tālib. Sayyida Nafīsa è lodata dal grande viaggiatore musulmano, Ibn Battūta, con questi termini:

Questa donna santa, che finché visse mai le è stato negato di esercitare il suo potere davanti al Trono di Dio in favore degli infelici e degli oppressi, ora che è morta non rifiuterà certamente le loro petizioni, e Dio non lascerà nessuna delle loro richieste disattese, dato che la santa Nafīsa le raccomanda con la sua intercessione²⁸.

I giorni di nascita (*mawlid*) di queste sante donne sono fra le feste più popolari e importanti non solo per Il Cairo, ma per tutto l’Egitto, e al di fuori di esso. La gente viene da tutte le parti per onorare la memoria e l’intercessione di queste donne sante.

Possiamo concludere il nostro viaggio nel mondo delle donne sufi in Islam con la seguente riflessione di M. Smith:

Le donne sante sono una moltitudine di cui abbiamo potuto ricordare solo alcune fra le più importanti. Esse rappresentano indubbiamente la più sublime altezza che la donna musulmana può raggiungere. Il rispetto che gli uomini musulmani dimostrano per loro e l’esempio che esse offrono alle donne musulmane alimentano la speranza che anche per le donne musulmane del nostro tempo sia possibile avanzare verso un più alto standard di vita religiosa e sociale²⁹.

²⁷ *Ibid.*, p. 179.

²⁸ *Ibid.*, p. 182.

²⁹ *Ibid.*, pp. 203-204.

3. LA DONNA NELLA SIMBOLICA SUFI

La donna, come “l’eterno femminino”, come un principio fondamentale dell’essere umano e del cosmo, è divenuta il segno-simbolo di importanti qualità spirituali che interessano l’essere umano come tale. Essa può essere segno-simbolo di opposte qualità, sia positive che negative, che giocano un importante ruolo nella vita spirituale del sufi. Accenniamo solo ad alcune, dato che questo soggetto è assai vasto.

3.1. *La donna come simbolo del male e della corruzione*

Abbiamo visto che nella letteratura erotica profana esiste una tendenza antifemminista, in cui la donna è presentata come fonte di corruzione e di disgrazie senza fine. La stessa tendenza anti-femminista si trova anche nella letteratura sufi. Molti maestri sufi si sono compiaciuti nel descrivere i danni, anzi gli orrori, della vita matrimoniale in modo da spronare i novizi a rinunciarvi e scegliere la vita celibataria. A. Schimmel nota che «molti sufi approverebbero molto volentieri l’esclamazione di un eroe delle storie di Rûmî: “Dall’inizio e alla fine, ogni mia disgrazia è dovuta ad una donna”, esclamazione che suona molto vicina a certi sospiri dei molti monaci cristiani del Medioevo»³⁰. Le due tradizioni, la cristiana e la musulmana, non sono state molto generose con le donne e sono piene di espressioni di disprezzo per esse, sebbene, come nota Schimmel, «raramente gli scrittori musulmani hanno raggiunto gli estremi degli scrittori cristiani del Medioevo nel condannare l’elemento femminile»³¹. E questo è dovuto probabilmente alla differenza che c’è nei due mondi di rapportarsi al sesso, più rigorista nel cristianesimo, più permissivo in Islam.

Nella letteratura ascetica islamica il mondo (*dunyâ*, nome femminile in arabo!) è spesso rappresentato come una donna vecchia e brutta che si abbiglia di belle apparenze per ingannare l’in-

³⁰ A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., p. 429.

³¹ *Ibid.*

genio novizio e portarlo alla rovina. Il mondo è «come una donna puzzolente e gobba che uccide ogni giorno migliaia di mariti», afferma Fariddudin ‘Attâr³². Il sufi, per poter liberarsi dalle malie di essa, deve fare divorzio da questo “mondo-donna” mediante una strenua ardua lotta (*jihâd, mujâhada*) fatta di rinuncia (*zuhd*) e povertà (*faqr*). Questa lotta contro il “mondo-donna” è in realtà la lotta contro la propria «anima inferiore» (*nafs*, nome pure femminile in arabo!). L’anima inferiore indica la parte femminile dell’essere umano, luogo delle passioni animali che cercano di intrappolare la sua parte più alta e nobile, il suo spirito, mediante mille trucchi, inganni e malie.

I tre termini «donna», «mondo», «anima» (*imra’â, dunyâ, nafs*, tutti e tre nomi femminili in arabo!) si trovano strettamente congiunti negli scritti ascetici dell’Islam come espressione di tutto ciò che c’è di negativo nell’essere umano. Di conseguenza, tutte le qualità “animali” dell’essere umano sono normalmente attribuite alla donna e a tutto quanto è in relazione con lei, come loro origine e modello.

3.2. La donna simbolo dell’amore puro

Tuttavia i sufi conoscono anche l’aspetto positivo della donna come l’“eterno femminino” che attira l’uomo verso ciò che è bello e nobile. Questo aspetto, come abbiamo visto, aveva già ottenuto un ampio riconoscimento anche nella letteratura erotica profana.

I sufi non trovarono nulla di meglio che adottare le immagini erotiche della letteratura profana come espressioni e simboli del loro amore intenso e del desiderio ardente per il loro Divino Bene-Amato. Le coppie famose degli amanti della letteratura profana divennero ben presto parte integrante dell’immaginario e del linguaggio sufi.

Ricordiamo, fra queste celebri coppie-simbolo, Giuseppe e Zulaykha della storia coranica di Giuseppe. Zulaykha, che si innamora perdutoamente di Giuseppe, è il nome dato dalla tradizio-

³² *Ibid.*, p. 428.

ne islamica alla moglie del biblico Putifarre. Ai sufi non interessa il lato morale della storia, il fatto cioè che Zulaykha tentò Giuseppe tradendo il proprio marito, ma il fatto che essa fu talmente invaghita dalla bellezza di Giuseppe e perdutamente innamorata di lui da divenire un alto simbolo dell'amore sufi per la bellezza divina. Abbiamo già ricordato la storia del «pazzo di Laylā» (*Majnūn Laylā*). La sua espressione di amore: «Io sono Laylā» (*anâ Laylâ*) è servita come modello di molte espressioni sufi in cui il sufi dichiara la sua identificazione con l'Amato, come quella famosa di al-Hallâj: «Io sono la Verità-Realtà (*anâ al-Haqq*)».

Queste espressioni sono chiamate nella letteratura sufi «locuzioni teopatiche» (*shatahât*), perché chi le pronuncia non è più l'io umano del sufi, ma l'Io divino che ha preso completamente possesso del sufi, rapendolo a se stesso e annientandolo (*fâdâ*) per farlo sussistere (*baqâ'*) in Lui solo. È in tal senso che devono essere comprese le locuzioni teopatiche (*shatahât*) dei sufi, come quella di al-Bistâmî «Io sono il Sublimamente Esaltato» (*subhâ-nî*), e quella di al-Hallâj: «Io sono la Verità-Realtà (*anâ al-Haqq*)». Inutile ripetere che i dotti della legge islamica misurarono tali espressioni col corto metro della loro razionalità scolastica, per cui essi le intesero come eresie da condannarsi con la più severa delle punizioni: la morte. E così molte volte la candida rosa del sufismo venne imporporata col rosso del sangue del martirio, fino al punto che un vecchio adagio sufi poté affermare: «Sotto la penna di ogni giudice musulmano c'è la testa di un sufi che cade».

3.3. La donna manifestazione dell'Essenza divina

In un ulteriore sviluppo, soprattutto nella filosofia mistica di Ibn 'Arabî, la donna diviene il simbolo delle manifestazioni dell'Essenza divina. Secondo Ibn 'Arabî l'Essenza divina è in se stessa inconoscibile, però essa si manifesta in una moltitudine di forme, che costituiscono la sua immagine esteriore, la sua irradiante Bellezza. Amare la Bellezza divina in tutte le forme in cui si manifesta, ma soprattutto nella bellezza femminile, è alla fine amare Dio stesso.

Ibn ‘Arabî basa le sue riflessione dell’ultimo capitolo del suo libro *Le gemme della sapienza* (*Fusûs al-hikam*) su di un famoso *hadith* in cui il Profeta dichiara che Dio gli ha fatto amare «le donne, il profumo, ma che ha messo la sua gioia soprattutto nella preghiera»³³. E Ibn ‘Arabî conclude quindi che «l’amore per le donne fa parte della perfezione degli gnostici, perché esso è stato ereditato dal Profeta ed è un amore divino»³⁴. Contrariamente a tutta una vasta letteratura antifemminista comune fra i sufi, Ibn ‘Arabî esalta l’erotismo come una qualità positiva nei sufi, ed egli stesso fa largo uso della letteratura erotica per esprimere i più alti gradi dell’unione divina. La sua famosa collezione di poesie amorose intitolata *L’interprete dei desideri* (*Tarjumân al-ashwâq*) fu ispirata dalla bellezza della principessa persiana Nizâm ‘Ayn al-Shams, che egli incontrò alla Mecca durante il suo famoso pellegrinaggio e di cui fu perdutamente innamorato. Egli stesso però mette in guardia da una lettura superficiale delle immagini erotiche dei suoi poemi: esse sono simboli delle scienze divine cui lo gnostico aspira. L’erotismo deve essere vissuto in tutto il suo pieno senso simbolico, altrimenti decade in pura ignoranza e passione. Questo concetto è chiaramente sulla linea del simbolismo sufi tradizionale, in cui le varie figure femminili erano simboli delle manifestazioni della Bellezza divina. Fra le figure femminili più esaltate in tal senso ci sono Maria, la pura Madre di Gesù, che ricevette lo Spirito direttamente da Dio; Fâtima, la moglie di ‘Alî, è pure la pura madre dei due “soli”, al-Hasan e al-Husayn, molto venerati dai sufi, e altre donne sante.

Come simbolo della manifestazione dell’Essenza divina, la donna assume un ruolo di mediazione delle qualità divine attraverso le quali il sufi deve innalzarsi verso il trascendente mistero dell’Essenza divina stessa, che in se stessa rimane però ignota e inconoscibile. Questa visione ricorda, e probabilmente deriva da, molti miti gnostici sulla figura della Sapienza celeste (*Sophia*), concepita come la manifestazione e lo specchio delle qualità divi-

³³ Questo *hadith* è classificato come “autentico” secondo i criteri della tradizione islamica, e come tale è riportato dalle sue alte autorità.

³⁴ A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., p. 432.

ne e perciò la mediatrice e l'elargitrice della Conoscenza divina (*gnôsis*). Si sa che questi miti gnostici avevano già da tempo influenzato le tradizioni ebraiche e cristiane, prima dell'Islam. In Islam esse hanno trovato accesso attraverso numerose correnti sciite, filosofiche, e sufi.

Secondo queste speculazioni sufi, l'Essenza divina è in se stessa un Mistero assoluto e insondabile, ma essa si rende accessibile nel mondo delle sue manifestazioni, che sono lo specchio delle perfezioni e qualità. L'immagine divina che risulta dalla somma delle sue perfezioni rappresenta la recettività, l'aspetto passivo delle manifestazioni divine, e perciò tutto il mondo delle manifestazioni divine è molte volte espresso al femminile, in un'idealizzazione della donna quale simbolo del mondo invisibile della Bellezza divina. Nel mondo visibile tutto ciò si manifesta nel rapporto fra l'uomo e la donna. Adamo infatti, creato a immagine di Dio, è l'immagine visibile di Dio se rispetto a Dio sta in uno stato di passività. Così Eva, la donna visibile, creata a immagine del primo uomo, sta in una posizione di passività rispetto all'uomo. Quindi come l'uomo manifesta in particolare l'aspetto attivo della Divinità nei riguardi delle sue manifestazioni, così la donna manifesta l'aspetto passivo delle manifestazioni divine, specchio dell'Essenza divina. Di conseguenza, il rapporto visibile Adamo-Eva, uomo-donna, manifesta la trascendente relazione fra Dio e la sua immagine, cioè l'insieme delle sue manifestazioni che sono simbolizzate nella donna ideale, simbolo della Bellezza divina, irradiazione dell'Essenza divina. Quindi la vera unione fra l'uomo e la donna si realizza pienamente non quando essa si attua sotto la spinta della sola passione fisica, materiale, ma quando si attua con la piena coscienza delle sue dimensioni trascendenti, cioè come segno-simbolo e manifestazione visibile del rapporto trascendente fra Dio e le sue manifestazioni. Solo allora l'unione sessuale realizza il suo senso pieno, acquista una dimensione, si potrebbe dire in linguaggio cristiano, "sacramentale".

Un altro aspetto del gioco del maschile e del femminile nella mistica islamica lo si trova all'interno della serie delle qualità o attributi divini. Questi sono stati riassunti dalla tradizione islamica nei famosi 99 «bei nomi». I sufi hanno osservato che questi nomi

possono essere divisi in due serie. Una serie di nomi mette in risalto piuttosto le qualità della potenza e maestà (*jalâl*) di Dio: Dio è il Possente, il Dominatore, l'Invincibile, Colui che fa vivere e morire, Colui che abbassa ed eleva, ecc. Questi nomi hanno una connotazione maschile e manifestano in certo senso l'aspetto maschile di Dio. L'altra serie di nomi mette in risalto piuttosto il suo aspetto di misericordia e di bellezza (*jamâl*): Dio è il Misericordioso, il Perdonatore, il Gentile, il Paziente, ecc. Questi nomi hanno una connotazione femminile e manifestano in certo senso l'aspetto femminile di Dio. L'Essenza divina è quindi la sintesi degli opposti, dei due aspetti maschile e femminile. Grande importanza ha nella formazione sufi l'assimilazione delle due serie di nomi; esse creano nell'essere umano, che è creato ad immagine di Dio, lo stesso equilibrio che c'è nell'Essenza di Dio stesso fra i due principi maschile e femminile. Da questo punto di vista il sufismo esprime un pensiero comune a molte altre tradizioni religiose: si pensi al principio dello *yin* (maschile) e dello *yang* (femminile) della tradizione taoista.

Infine, occorre notare che tutto il movimento delle manifestazioni dell'Essenza divina è il risultato di ciò che nella filosofia sufi di Ibn 'Arabî è chiamata la misericordia o l'amore essenziale in Dio: è questo il movente che spinge l'Essenza divina a manifestarsi o schiudersi nel «soffio-sospiro del Misericordioso» (*nâfâs al-Râhmân*), di cui le singole manifestazioni non sarebbero che articolazioni individuali. In questa visione l'universo intero è percepito come un movimento incessante che procede dall'Essenza divina e ad essa fa ritorno mosso dal movimento dell'amore. Anche questa idea trova dei paralleli nell'idea dell'Eros o della Venere cosmica delle letterature classiche greco-romane: l'Amore-Eros è il principio che muove tutti gli esseri, li unisce e li separa, e infine li fa tornare alla loro origine. In questa visione l'unione sessuale acquista un profonda dimensione cosmica perché è un segno-simbolo prenso di tutto il movimento del cosmo, che è in un incessante movimento d'amore.

Infine, vorrei accennare pure in tale contesto alla visione che della religione ha Ibn 'Arabî. Egli vede che tutte le religioni sono manifestazioni di questo movimento cosmico di amore dall'Uno e

verso l'Uno, espresso in forme e immagini diverse, ma il cui contenuto è sempre unico. Per questo egli definisce la propria religione come «religione dell'amore», la sola capace di abbracciare in unità tutte le altre religioni. Questo è quanto egli esprime nei famosi versi del suo canzoniere *L'interprete dei desideri*³⁵:

Ora il mio cuore è capace di ogni forma:
esso è il monastero del monaco e il tempio degli idoli,

i pascoli delle gazzelle e la Ka'ba del pellegrino,
le tavole della Torâh e il libro del Corano.

Mia religione è l'amore, ovunque portino le sue cavalcature,
l'amore è la mia religione e la mia fede.

GIUSEPPE SCATTOLIN

³⁵ Ibn 'Arabî, *Tarjumân al-ashwâq*, ed. by Reynold A. Nicholson, Royal Society, London 1911 p. 19; Dâr Sadr, Beirut 1966, pp. 43-44; A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., pp. 271-272.