

PER IL DIALOGO

Nuova Umanità

XXIII (2001/5) 137, pp. 715-760

SUFISMO FRA TRADIZIONE E MODERNITÀ

1. PREMESSA

Il ritorno di Dio

Negli anni '60 e '70 era di moda la teologia della "morte di Dio". Sembrava questo l'ultimo grido della teologia "aggiornata", cioè in sintonia con l'evolversi dei tempi. Ma, ironia della storia, nello scorso del secolo, tra gli anni '80 e '90, quando lo sforzo della ricerca teologica era impegnato a trovare un senso a tale "morte di Dio", i teologi stessi furono presi quasi di contropiede dal "ritorno di Dio", come il libro del noto sociologo francese, Giles Kepel, ha ben espresso.

Il ritorno di Dio o del religioso o dello spirito... comunque lo si voglia chiamare, è un fatto ben attestato negli ultimi anni anche nei paesi secolarizzati dell'Occidente. Basta entrare nelle librerie ed andare agli scaffali sotto i titoli «spirito-corpo, salute fisica e spirituale, ecc.», per vedere come l'uomo contemporaneo è profondamente interessato agli aspetti interiori del suo sviluppo personale... sotto tutti i titoli. I movimenti che si fanno portavoce di tali proposte sono innumerevoli, di tutte le tendenze e colori. Le grandi correnti spirituali di tutte le religioni sono entrate in pieno in tale movimento di "rinascita o ritorno dello spirito", ed anche la tradizione spirituale dell'Islam o sufismo sta giocando un ruolo di primo piano sulla scena mondiale. In certo senso si può dire che stiamo assistendo ad un vero e proprio *supermarket* dello spirituale in cui ognuno può scegliere ciò che

vuole, combinarlo come vuole in svariate ricette per arrivare poi dove... non si sa.

Tale fenomeno infatti ha certamente anche dei risvolti negativi. Si assiste ad una pericolosa “privatizzazione” dello spirituale (su cui comunque una grande “industria dello stesso spirituale” prospera), una privatizzazione che... lascia irrisolti i problemi di fondo che provocano lo squilibrio spirituale dell’essere umano... Il grande psicologo Carl Gustav Jung diceva ai suoi tempi che oltre un terzo dei suoi pazienti era il prodotto della nuova società industrializzata e secolarizzata... Ora, con l’entrare in pieno nell’era dell’informatica tale cifra sarà probabilmente salita di molto.

Però tale “ritorno di Dio o dello spirituale” è senza dubbio anche segno di un’esigenza che si trova nel profondo dell’essere umano: cioè della ricerca di un senso assoluto, o dell’Assoluto come senso dell’esistenza umana che nessuna ideologia umana ha mai soddisfatto.

Il prendere coscienza di tale fenomeno in tutta la sua portata è sempre stato parte dei miei interessi di fondo, soprattutto a contatto colla tradizione spirituale dell’Islam o sufismo, che ora sta espandendosi oltre i confini tradizionali dell’Islam, anche nell’Occidente secolarizzato. Il mio interesse però è basato prima di tutto su uno studio razionale delle realtà mistiche. Questa è, a mio parere, una premessa necessaria ad ogni discorso che, come quello mistico, intende andare “al di là della ragione”: esso intende presentarsi quindi come un’esperienza “ultra-razionale” e non “infrarazionale”. Quest’ultima infatti mi pare essere una tendenza assai diffusa e pericolosa in questo tempo di New Age o di “ritorno del sacro”. Credo che un discorso serio sulla mistica non possa esimersi dalla “fatica della ragione” (Hegel), fatica che può diventare una crocifiggente *crux* attraverso cui si deve passare per arrivare alla risurrezione... della vera esperienza mistica.

Senza questo passaggio crocifiggente si rischia di regredire a tipi di esperienze spirituali che si qualificano come mistiche, ma che in realtà si collocano, a mio parere, piuttosto al livello del sistema simpatico-viscerale o dell’indistinto intra-uterino delle acque amniotiche (del resto l’Acquario è per molti il simbolo della nuova epoca). Tutto questo mi sembra essere assai lontano dall’esperienza

mistica qual è intesa di veri maestri spirituali di tutte le grandi tradizioni religiose, cristiana, islamica, induista, buddista, ecc. Ci sono dei tipi di mistica che rischiano di ridursi ad essere un ritorno, per dirla ancora con Hegel, a quella «notte nera dove tutte le vacche sono nere», in una confusione totale di esperienze che sembrano avere un solo contenuto: l'indistinto-confuso.

Non mi qualifico quindi fra gli entusiasti della mistica in generale, nel senso cioè di coloro che sono in cerca di esperienze strane, esotiche, gratificanti, per cui lo stravagante è il segno di marca del “mistico”. Cerco di stare per quanto possibile fra coloro che non abbandonano il campo della ricerca razionale se non quando vedono dei chiari segni che indicano che occorre andare al di là della pura evidenza razionale, e quindi restano disponibili pure... a salire sulle ali dello Spirito quando sono ghermiti da lui in persona...

È del resto nella più genuina tradizione di tutte le mistiche, ed anche del sufismo, che un sufi non dirà mai che “egli è un sufi” né dirà mai “che cos’è il sufismo”: il dirlo è già un tradirlo, perché è già un uscire dall’essere tale. Si racconta che il grande sufi al-Hallâj (m. 309/922), condannato dalle autorità islamiche di Bagdad a morire crocifisso per la sua audacia nel proclamare la sua verità sufi, mentre era sulla croce fu interrogato sul sufismo da un suo compagno, al-Shiblî (m. 334/945), che invece cercava di camuffare la propria identità sufi fingendosi pazzo. Al-Shiblî gli chiese: «Che cos’è il sufismo?»; al-Hallâj rispose: «Il grado più basso del sufismo lo vedi qui davanti a te. Il grado più alto lo vedrai domani. Ma tu non ne sarai degno».

Se quindi noi siamo qui e non su di una croce, significa probabilmente che nessuno di noi è ancora giunto alla realtà del sufismo o di ogni altra mistica.

Mistica e realtà

Noi viviamo in un mondo in cui la manipolazione della persona umana a tutti i livelli cresce in proporzione allo straordinario sviluppo della tecnica dall'uomo stesso inventata. «L'uomo creò

la macchina e divenne simile ad essa»: questo aforisma, riassume bene, a mio parere, molti aspetti drammatici e minacciosi del nostro mondo contemporaneo. L'essere umano rischia di perdere la sua identità più profonda, proclamata da tutte le religioni in linguaggi ed immagini diversi: quella di essere «immagine dell'Assoluto», cioè riflesso, proiezione, dell'Assoluto. Al di fuori di tale identità l'essere umano si degrada nel futile e nel non-senso. È quindi la sopravvivenza stessa dell'essere umano ad essere minacciata proprio dall'uomo stesso: di conseguenza, la domanda sull'identità o essenza dell'essere umano diventa tanto più drammatica e urgente ai nostri giorni. Tale questione, occorre sottolinearlo, è sempre stata al cuore della ricerca dei mistici più illuminati e da essi senz'altro può ricevere importanti ispirazioni ed esperienze.

Il sufismo è la tradizione spirituale dell'Islam; il primo non esiste al di fuori del secondo. Il mondo islamico si affaccia ormai a livello mondiale con le sue problematiche, molte volte irrisolte. Penso in particolare al problema dei diritti fondamentali della persona umana, come il diritto alla libertà di fede, di pensiero ed espressione: realtà moltissime volte conciliate dalla censura islamica sia ufficiale che popolare. I diritti delle minoranze non-musulmane sono pure molte volte disattesi nelle società islamiche. Molte persone che conosco hanno dovuto lasciare il loro paese, o sono costrette a vivere una vita da confinati nel proprio paese, senza trovare chi abbia il coraggio di difenderli: perché per molti è più comodo fingere che non esistano. E anche in Occidente molti preferiscono mercanteggiare la libertà umana con... i petrodollari dei deserti arabi. Altri problemi drammatici esistono, come quello di una basilare giustizia sociale, della posizione della donna, ecc.

Eppure le lodi di Dio continuano ad essere celebrate dalle grandi folle che riempiono le mille moschee del Cairo, e moltissime persone cercano l'ebbrezza del vino della presenza divina nelle danze sufi che si tengono settimanalmente nelle migliaia e migliaia di circoli sufi in Egitto come in tutto il mondo islamico.

Mi domando evidentemente se tutto ciò ha a che fare con la realtà umana della società che ci circonda. Che valore può avere tutta questa religiosità quando non si ha il coraggio di difendere

la persona umana in ciò che Dio le ha dato di più nobile e prezioso: la libertà di coscienza nello scegliere il proprio destino e nell'esprimere il proprio credo? Può esistere una vera mistica che non si prenda cura delle condizioni di esistenza delle altre persone umane?

Credo che queste, ed altre problematiche, non possano restare alla periferia dell'esperienza mistica, quasi accidenti secondari. La vera esperienza mistica dove confrontarsi, a mio parere, con la realtà concreta e con i problemi reali della persona umana come singolo e comunità: questi devono diventare per essa una sfida di verità e sincerità, ed essere un incalzante appello per tutti coloro che intendono camminare con serietà sulla via della mistica, senza alienarsi in sogni gratificanti, che possono diventare oppio per dimenticare il reale (Marx).

È avendo presente queste realtà che intendo proporre questa breve descrizione del fenomeno del sufismo nelle sue dimensioni storiche, strutturali e nelle sue problematiche.

2. IL SUFISMO NELLA STORIA

Fondamento e dinamica del Sufismo

«Dio è la direzione (*qibla*) dell'intenzione (*niyya*),
l'intenzione è la direzione del cuore (*qalb*),
il cuore è la direzione del corpo (*jism*),
il corpo è la direzione delle membra,
le membra sono la direzione dell'universo creato (*kawn*)».

Questo detto, attribuito a Sahl al-Tustarî (m. 283/896), ben esprime la dinamica che ha mosso tutta la storia della mistica islamica, o sufismo: cioè la tensione verso Dio, tensione che va dall'esterno verso l'interno, e di lì si trascende in Dio.

Il fondamento primo o il punto di partenza del movimento sufi in Islam deve essere ricercato prima di tutto nella stessa pro-

fessione della fede islamica, cioè la testimonianza dell'assoluta Unità ed Unicità di Dio (*tawhîd*): «Non c'è dio se non il Dio (*Al-lâh*)». Tale fede è vissuta dai sufi prima di tutto all'interno delle formulazioni che essa ha ricevuto nel testo sacro dell'Islam, il Corano, al punto che si può parlare di una vera e propria “coranizzazione” del linguaggio religioso dell'Islam, e della lingua araba in primo luogo, ma poi anche delle lingue dei popoli che hanno adottato l'Islam come religione.

Accanto al Corano vanno poste le tradizioni attribuite al profeta dell'Islam, Muhammad: esse pure sono importanti fonti per l'esperienza e il pensiero dei sufi. Questi fondamenti del sufismo non sono sempre tenuti sufficientemente presenti, e molte volte sfuggono a chi accosta l'Islam solo attraverso traduzioni più o meno fedeli di alcuni testi sufi.

Tuttavia occorre aggiungere che l'Islam, nel corso della sua storia, ha subito pure molte influenze da parte delle varie culture con cui è venuto in contatto: prima di tutto il Cristianesimo e il Giudaismo, ma anche altre culture in cui esso è penetrato sia in modo bellico che pacifico. Ma occorre anche sottolineare che, nonostante la varietà delle sue vicende epocali, l'Islam, e in esso il sufismo, ha conservato senza dubbio la sua dinamica fondamentale di tensione verso l'unità di Dio mediata dalle sue formule di fede. A mio parere è proprio tale dinamica che alla fine si rivela essere il centro unificante di tutto il movimento religioso dell'Islam. Ed è pure mia convinzione che è nella sua storia concreta che il sufismo ha sviluppato e mostrato le sue possibilità interiori. Perciò è solo seguendo il suo sviluppo storico nei suoi rappresentanti più autentici, e non semplicemente mediante un accostamento astratto di temi, che si possono toccare con mano le realizzazioni della mistica islamica, e quindi conoscerne la vera natura. La storia del sufismo si presenta e deve essere considerata quindi come la vera fenomenologia del sufismo.

Nella presente esposizione cercherò di mettere in rilievo alcuni momenti significativi della storia del sufismo, che possono aiutare a comprenderne la struttura interiore, e da cui si potranno dedurre delle considerazioni in rapporto al tempo presente.

*I momenti storici del sufismo*¹Il primo movimento ascetico (I-II H/VII-VIII DC)²

La prima manifestazione del sufismo si ha nel movimento ascetico dei primi secoli dell'Islam. Tale movimento sorse come reazione alla vita di lusso e di corruzione delle corti dei califfi e dei principi musulmani, arricchiti dalle recenti conquiste islamiche. Esso rappresentò una protesta di fedeltà al primitivo messaggio coranico contro la sua mondializzazione e corruzione apportate dall'Islam politico delle conquiste e delle guerre. Tipico rappresentante di questo movimento ascetico fu il grande predicatore di Basra (odierna Bassora in Iraq): al-Hasan al-Basrî (m. 110/728). Suoi temi preferiti erano: la conversione, la rinuncia al mondo, la scrupolosa osservanza della legge religiosa, l'esame di coscienza, la paura del giudizio di Dio, la contrizione continua. Tali temi ascetici verranno ripresi e sviluppati dai sufi dei secoli successivi e costituiranno una delle tappe fondamentali e un tratto permanente del cammino interiore sufi.

L'inizio della via dell'amore (II-III H/VIII-IX DC)³

Partendo dal sec. II/VIII il tema dell'amore assoluto per Dio prende sempre più posto nella mistica islamica fino a divenire uno dei temi centrali. Tipica rappresentante di tale orientamento fu una donna, una ex-schiava, la nota mistica Râbi'a al-'Adawiyya (m. 185/801)⁴. Essa fu la prima fra i mistici ad esprimere l'esperienza dell'amore assoluto ed esclusivo per Dio solo: questo amore esige la rinuncia radicale ad ogni cosa di questo mondo come pure ad ogni desiderio di ricompensa (paradiso) o timore di castigo (inferno) nell'aldilà. «Dio va amato per se stesso e per nessun altro fine», questo era il suo ritornello. La formula di

¹ Per un ulteriore approfondimento rimando alla mia antologia storica del sufismo, anche se ancora in fieri: Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche in Islam*, Bologna 1994-2000, voll. I-III.

² *Ibid.*, vol. I, pp. 43-47.

³ *Ibid.*, vol. I, pp. 49-60.

⁴ *Ibid.*, vol. I, pp. 54-60.

fede coranica: «Non c'è dio se non il Dio (*Allâh*)» si traduce in questa sufi in «Non c'è amato (*mâbbûd*) se non il Dio (*Allâh*)». Famoso rimarrà nella storia del sufismo il suo poemetto in cui è riassunta la sua esperienza di amore per Dio:

«Tì amo di due amori (*hubb*): uno di passione
e uno di cui Tu solo sei degno.
L'amore di passione consiste
Nell'occuparmi con il ricordo (*dhikr*) di Te
(escludendo) ogni altra cosa.
L'amore di cui Tu solo sei degno è
che tu tolga i veli sicché io Ti veda (*ru'ia*).
Non a me va la lode in questo (amore) o in quello,
ma a Te va la lode e in questo (amore) e in quello».

Verso la mistica dell'unione (III-IV H/IX-X DC)⁵

A partire dal III secolo islamico, si nota che molti sufi prendono sempre più coscienza che la via dell'amore, perseguita fino alle sue estreme esigenze, porta necessariamente all'unione: l'amante non può desiderare che una sola cosa, l'unione con l'Amato, e questa unione è tanto più profonda quanto più è grande l'amore che la origina, come è per l'amore di Dio. Temi e speculazioni sull'unione con Dio, le sue cause ed i suoi effetti, si sviluppano sempre più in questo periodo. Uno dei maggiori rappresentanti di tale corrente fu senz'altro il sufi e martire al-Husayn b. Mansûr al-Hallâj (m. 309/922)⁶. Egli ha realizzato un'interessante sintesi fra esperienza personale e speculazione sufi. Sviluppando il tema dell'uomo creato ad immagine di Dio, al-Hallâj ha evidenziato che l'amore è il centro delle relazioni fra Dio e l'uomo, dato che l'amore in Dio è “l'essenza della sua essenza”. L'amore poi porta all'unione totale di modo che l’“io” del sufi viene completamente assorbito da Dio e in Dio: Dio è percepito ora come l'unico vero agente su tutto ed in tutto. La formula di fede coranica:

⁵ *Ibid.*, vol. I, pp. 61-132.

⁶ *Ibid.*, vol. I, pp. 103-132.

«Non c'è dio se non il Dio (*Allâh*)», attraverso la tappa di «Non c'è amato se non il Dio», diventa ora «Non c'è agente (*fâ'il*) se non il Dio (*Allâh*)». Su tale base al-Hallâj poté esclamare: «Io sono la verità-Realtà (*hagg*)»; espressione che gli costò il martirio da lui accettato come segno supremo della verità della sua esperienza mistica. Ma si tratta nel caso di al-Hallâj di un vero monismo? Non sembra, anche se così tale formula fu intesa e condannata dai rappresentanti dell'ortodossia sunnita dell'Islam.

In realtà al-Hallâj portava alle estreme e logiche conseguenze le esigenze dell'amore, ormai da tempo maturate nei circoli sufi: l'amore vero infatti esige che amante ed amato diventino una cosa sola. Per cui nell'ebbrezza di tale esperienza al-Hallâj poteva esclamare in un poemetto rimasto famoso:

«Io sono Colui che amo, e Colui che amo è me:
siamo due spiriti che abitano un solo corpo.
Se tu mi vedi, vedi Lui:
e se tu vedi Lui, vedi Noi».

Si può affermare inoltre che al-Hallâj non faceva che portare sul piano esistenziale, sperimentale, proprio il principio che la teologia sunnita dominante aveva affermato, contro i mu'taziliti, e cioè l'azione assoluta di Dio con la negazione di ogni autonomo agire da parte della creatura. Quindi, concludeva logicamente al-Hallâj: «... solo Dio può testimoniare la Sua propria Unità, se la creatura volesse fare ciò commetterebbe il peggior dei peccati: l'associazionismo (*shirk*)», che consiste nell'associare qualcosa all'essere o all'azione di Dio, peccato capitale per l'ortodossia islamica. Questo è ciò che i sufi chiamano “l'associazionismo segreto o l'idolatria segreta” dal quale non cesseranno di mettere in guardia i comuni credenti, cioè coloro che fanno professione di monoteismo (*tawhîd*) solo a parole: quest'ultimo, infatti, può diventare per essi il più sottile inganno di idolatria.

Per tal motivo, al-Hallâj non cessa di pregare che sia Dio stesso a fargli proclamare la vera attestazione di Unità, che non può essere frutto della capacità umana:

«Fammi uno con Te, o mio Unico,
 nella vera attestazione della Tua Unità (*tawhîd*):
 a ciò nessun sentiero umano può condurre!
 Io sono un Reale testimone (*haqq*),
 ma solo il Reale (*haqq*) è Reale testimone del Reale,
 rivestendosi di Se stesso: fra noi ormai non c'è più separa-
 zione!
 Ecco che il tutto si illumina di raggi splendenti,
 scintillanti, nel baleno del fulmine».

Ciò che egli chiede è che il suo “io” sia tolto di mezzo così che non rimanga altro che l’“Io” di Dio, Colui che solo opera tutto in tutti; per cui esclama:

«Fra me e Te c'è il mio ‘io’ che fa da intruso,
 Togli con il tuo ‘Io’ il mio ‘io’ fra di noi due».

Al-Hallâj ha posto in tal modo, in maniera drammaticamente chiara, la problematica del vero o autentico *tawhîd*, come coscienza reale della trascendente Unità divina. L’Unità divina non può essere ridotta ad una proclamazione esterna, quasi si trattasse di un’unità numerica applicata a Dio, come succede per la maggior parte dei credenti comuni. Del resto al-Junayd (m. 910)⁷ il maestro di al-Hallâj, aveva già avvertito della aporia del vero *tawhîd*: «Le menti umane quanto più si avventurano verso gli estremi limiti del *tawhîd* tanto più si avventurano nella perplessità»⁸.

La verità Unità divina infatti implica una presenza trasformante nel cuore stesso dell’essere umano il quale deve venire in qualche modo assunto nell’auto-proclamazione eterna che Dio stesso fa della propria Unità. Tale problematica del “vero *tawhîd*” continuerà ad essere, anche se non sempre in modo esplicito, una costante al centro della ricerca sufi nei secoli posteriori al martirio di al-Hallâj. Eco di essa la si può trovare in un sufi come ‘Abd Al-lâh al-Ansârî (m. 481/1088), dotto sufi della più stretta osservan-

⁷ *Ibid.*, vol. I, pp. 93-102.

⁸ *Ibid.*, vol. II, p. 16.

za sunnita, l'hanbalismo. Egli infatti conclude il suo trattato sufi *Le Dimore dei viandanti* con un'affermazione strabiliante, per un puro sunnita come lui, e che ha dei risvolti, lasciati in sospeso, spiegati:

«Che l'Uno proclami se stesso Uno:
 questa è la vera professione di Unità (*tawhîd*);
 se qualcuno pretende di attribuire a Lui (Dio) la qualità di
 Uno,
 in realtà qualifica se stesso di empietà»⁹.

Ma la problematica rimane: come può il sufi entrare in tale atto di proclamazione eterna in cui “l'Uno proclama se stesso Uno”? Da sé stesso, con il proprio sforzo ascetico e l'osservanza della legge? Oppure per una grazia ed un incontro con Dio stesso a tu per Tu, come al-Hallâj affermava?

Al-Hallâj è stato pure uno dei più grandi rappresentanti del sufismo che chiameremo “estatico”. In esso il sufi cerca un diretto contatto con il “Tu” divino al di là di tutte le mediazioni, fossero pure le più sacre come il Corano e le pratiche religiose. Dopo di lui, al-Niffarî, sufi iracheno morto attorno al sec. IV/X, circa quaranta o cinquant'anni dopo al-Hallâj, porterà alla più alta espressione tale sufismo estatico¹⁰. Il sommo del suo cammino sufi, infatti, sta nell'essere rapito da Dio al di là di ogni mediazione creaturale ed essere posto alla Sua diretta presenza come Suo commensale. Questa è l'estasi mistica (*waqfa*), come egli la chiama, cioè una presenza eterna dello sguardo reciproco, in cui il sufi si sente appellato direttamente da Dio: «Io ti guardo ed amo che tu guardi a Me» (M 15,14). Questa espressione sembra riassumere tutta la semplicità e la profondità dell'esperienza di questo solitario sufi iracheno.

Tale tipo di sufismo estatico è stato anche il più soggetto alle vessazioni della censura ufficiale dei dotti della legge islamica al punto che i sufi hanno coniato a proposito un noto adagio, frutto

⁹ *Ibid.*, vol. II, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, vol. III, pp. 15-49.

di amare esperienze storiche: «Sotto la penna di ogni giudice c'è la testa di un sufi che cade».

Il sufismo sunnita (IV-V/X-XI)¹¹

Dopo la tragedia di al-Hallâj il movimento sufi sentì il bisogno di riesaminare la propria esperienza alla luce della tradizione ortodossa islamica, il sunnismo, e di riconciliarsi con essa. In tale epoca appaiono i primi manuali sul sufismo, trattati e biografie, di tono chiaramente apologetico: quello cioè di mostrare l'accordo profondo che esiste fra l'esperienza sufi, da tempo ormai sviluppata in Islam, e la legge islamica, la *shari'a*, legge che deve regolare tutto l'essere umano nel suo credere ed agire. Questa *shari'a* aveva ricevuto infatti, durante il sec. III/IX, la sua definitiva codificazione nelle quattro scuole di diritto riconosciute in Islam: la hanafîta, la malikîta, la shafî'îta e la hanbalîta.

Il più importante rappresentante di tale ricerca fu senza dubbio il grande teologo ash'arîta Abû Hâmîd al-Ghazâlî (450/1057-505/1111) che per la sua indiscussa ortodossia fu soprannominato “la prova dell'Islam”¹². Al-Ghazâlî intese circoscrivere l'esperienza sufi nei limiti consentiti dall'ortodossia islamica, condannando tutte le esagerazioni di quei sufi che, come al-Hallâj, parlano di unione con Dio intesa nel senso più reale. Si può tuttavia notare in al-Ghazâlî un'ambiguità profonda.

Sotto la facciata del rigido ortodosso sunnita, sembra che egli pure celasse un suo insegnamento esoterico, mutuato da varie fonti filosofiche (soprattutto neoplatoniche) e religiose (come la filosofia dell'illuminazione, l'iranismo, lo gnosticismo, ecc.). In molti passi, infatti, egli continua a ripetere che non è opportuno rendere pubbliche certe verità dei sufi, pena la condanna capitale. È importante comunque il fatto che egli abbia posto l'amore di Dio al sommo del cammino sufi, che a sua volta rappresenta, in al-Ghazâlî, l'apice della vita religiosa dell'Islam¹³. Ad ogni modo,

¹¹ *Ibid.*, vol. II, pp. 5-16.

¹² *Ibid.*, vol. III, pp. 157-175.

¹³ Vedi il capitolo sull'amore (*mahabba*), *ibid.*, vol. III, pp. 218-244.

egli si premura di specificare che tale amore può portare solo alla vicinanza con Dio, intesa come imitazione delle qualità divine, lontana da ogni tipo di unione con lui quale era stata intesa e proclamata da altri sufi, come al-Hallâj. Al-Ghazâlî infatti specifica. «Ciò che può essere menzionato [di tali stati] è solo la vicinanza (*qurb*) del servo al suo Signore, il Potente e Sublime, negli attributi che gli fu comandato di imitare, e nel conformarsi alle qualità proprio del suo Signore, tanto che è stato detto: “Conformatovi alle qualità proprie di Dio”»¹⁴.

Nel mare delle manifestazioni divine (VI-VII/XII-XIII)

Già da tempo, a cominciare dal sec. III/X, molte correnti di pensiero filosofico e religioso come il neoplatonismo, lo gnosticismo, l'ermetismo, erano entrate a far parte del pensiero islamico. Ma fu in particolare durante i secc. VI-VII/XII-XIII che la loro influenza apparve in modo più chiaro anche nel pensiero sufi. Il sufismo venne acquistando sempre più il carattere di un tipo di speculazione filosofica orientata in maniera più o meno esplicita verso un monoteismo espresso in vari modi: il Tutto è Uno, solo Dio è l'essere reale, il mondo e l'universo creato non sono che l'insieme delle manifestazioni dell'Essenza divina; questa, che in se stessa è inconoscibile ed inattingibile, si dispiega in una verità e molteplicità infinita di manifestazioni a tutti i livelli cosmici e antropologici. Queste manifestazioni non hanno una vera sussistenza autonoma, ma sussistono in Lui solo; in breve: l'Essere è il Tutto-Uno. In tale visione, l'essere umano viene sempre più chiaramente concepito come il microcosmo, cioè lo specchio di tutti gli attributi divini e il riassunto di tutte le qualità cosmiche: esso raggiunge la sua massima espressione nell'idea dell'"Uomo perfetto" (*al-insân al-kâmil*) che costituirà l'oggetto delle speculazioni e delle ricerche dei sufi nei secoli successivi fino ai nostri giorni¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 240-244.

¹⁵ Giuseppe Scattolin, *Realization of 'Self' (anâ) in Islamic Mysticism: 'Umar Ibn al-Fârid (576/1181-632/1235)*, in «Annali» 56 (1996) Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 14-32; in modo più completo in Id., *Realization of 'Self' (anâ) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fârid*,

Il più insigne rappresentante di questo sufismo filosofico è stato senza dubbio il sufi andaluso (dall'Andalus, la Spagna araba), Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî (560/1165-638/1240). Per la profondità e la vastità della sua sintesi egli fu soprannominato "il supremo maestro spirituale" (*al-sheykh al-akbar*). Ibn 'Arabî attraverso la sua enorme produzione letteraria ha inteso dare la più completa ed autentica esposizione del mondo delle manifestazioni divine a tutti i livelli: ontologici, cosmici ed antropologici. Ed infine, consci della comprensività e profondità della sua sintesi, egli non ripiegò dall'audacia di autoprolamarsi "il sigillo della santità suprema", che è il più alto grado del mondo degli gnostici in Islam.

Un aspetto importante della sua visione sufi è l'universalismo dell'amore e della conoscenza degli gnostici. Lo gnostico è colui che vede in tutto, soprattutto nella molteplicità delle religioni, il fluire delle manifestazioni divine. In tale visione anche l'amore sufi diventa un amore cosmico che abbraccia il tutto, perché tutto è, in gradi differenti, manifestazione della stessa Essenza divina. Su tale fondamento Ibn 'Arabî poteva esprimersi in questi versi famosi:

«Ora il mio cuore è capace di accogliere ogni forma:
esso è convento dei monaci e tempio degli idoli;
è prato delle gazelle e la Ka'aba del pellegrino,
le tavole della Torah e il testo del Corano.

Mia religione è l'Amore, ovunque portino le sue cavalcature:
l'Amore è la mia religione e la mia fede»¹⁶.

Tuttavia tale visione universalistica non ha impedito a Ibn 'Arabî (contraddizioni della storia che non devono essere ignorate)

in «Mélanges de l'Université de St. Joseph», Tome IV (1995-1996), Dar El-Machreq (Beyrouth, Liban) 1999, pp. 119-148; in modo più riassuntivo *La realizzazione del «Sé» nel misticismo islamico: 'Umar Ibn al-Fârid* (576-623/1181-1235), in «La critica sociologica» 119 (autunno, 1996), pp. 1-20, e *L'idea dell'uomo perfetto nella mistica islamica*, in «Atopon» 4 (1996), pp. 63-73.

¹⁶ Ibn 'Arabî, *Tarjumân al-ashwâq*, ed. by Reynold A. Nicholson, Royal Society, London 1911, p. 19; Dâr Sadr, Beirut 1966, pp. 43-44; Schimmel, *Dimensions*, pp. 271-272.

te) di consigliare al suo amico Kayka'ûs II, il principe di Konya (l'antica Iconio), di adottare le più strette misure discriminatorie contro i non musulmani, i cristiani in particolare, basandosi sul testo delle famose "Capitolazioni di Umar", base di tutta la legislazione islamica in tale campo¹⁷.

Tale tipo di sufismo monista ed universalista fu pure la base di ispirazione dei più grandi poeti sufi, alcuni di loro largamente conosciuti anche in Occidente, come l'egiziano 'Umar Ibn al-Fârid (m. 632/1235) e il persiano Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273), il turco Yunus Emrè (m. 721/1321), e moltissimi altri poeti e scrittori musulmani, che hanno attinto la loro ispirazione da tale tipo di sufismo a tendenza monista ed universalista producendo delle opere di grande livello artistico. Il sufismo è sempre stato una delle grandi fonti dell'arte islamica in tutti i campi.

L'influenza di Ibn 'Arabî sul sufismo posteriore fino ai nostri giorni è stata grandissima, tanto che è assai diffusa la tendenza o la moda di considerare il sufismo di Ibn 'Arabî come la sintesi di tutto il sufismo, anzi come la quintessenza di tutte le mistiche di tutte le religioni. Questo lo si può notare negli scritti di un dotto sufi contemporaneo come Hosseyn Nasr, nel suo libro *Sufismo*, di cui parleremo fra poco. Lo stesso si dica anche di molti studiosi occidentali contemporanei che hanno abbracciato il sufismo come stile di vita e di studio, quali Réné Guénon, Frithjof Schuon, William Chittick, Michel Chodkiewic, ecc.

In realtà questo tipo di sufismo può essere qualificato, a nostro parere, come "il sufismo delle mediazioni". Esso infatti concentra tutto il suo interesse nella contemplazione e assimilazione delle manifestazioni divine, cioè nel "perdersi nel mare della manifestazioni" fino ad identificarsi totalmente con esse: questo sembra infatti l'estremo cui il sufismo di Ibn 'Arabî può portare. L'Essenza divina è concepita come sempre trascendente le sue manifestazioni, avvolta nel mistero inattingibile della non-conoscenza e della non-manifestazione. Questo sufismo può anche es-

¹⁷ Giuseppe Scattolin, *Sufism and Islamic Law: a Text of Ibn 'Arabî (560/1160-638/1240) on the Protected People (ahl al-dhimma)*, in «Islamocristianità» 24 (1998), pp. 37-55.

sere descritto come un sufismo del mondo delle essenze, viste nel loro fluire e rifluire eterno dalla loro Sorgente trascendente. In esso non si percepisce l'esperienza dell'incontro bruciante con il "Tu" divino che trascende tutte le sue manifestazioni e mai si identifica con esse né mai è da esse condizionato. Quest'ultima sembra essere l'esperienza propria del sufismo estatico di al-Hallâj e al-Niffarî. E contro tale sufismo delle mediazioni al-Niffarî aveva già lanciato la sua critica radicale descrivendolo, in una interessante riflessione, come un sufismo che è ancora velato alla visione di Dio:

«E mi disse: Io ti guardo ed amo che tu guardi a Me. Ogni atto di manifestare [di creare le cose] ti vela a Me: la tua anima è un velo, la tua scienza è un velo, la tua gnosi è un velo, i tuoi nomi sono un velo, la Mia auto-rivelazione a te è un velo. Espelli quindi dal tuo cuore ogni cosa, e espelli la scienza di ogni cosa, e il ricordo di ogni cosa. E tutte le volte che Io manifesto al tuo cuore qualcosa che si manifesta [nella creazione], rigettala all'inizio del suo manifestarsi: svuota il tuo cuore per me, affinché tu possa guardare a Me senza fare prevalere nulla su di Me» (M 15, 14)¹⁸.

Infine, occorre notare che la dottrina di Ibn 'Arabî è stata largamente adottata dalle confraternite e ordini o vie sufi (*turuq sūfiyya*) che costituiscono fino ai nostri giorni la più visibile manifestazione del sufismo in Islam.

Gli ordini sufi (*turuq*)

Da tempo il sufismo si era venuto organizzando in gruppi di persone che seguivano gli insegnamenti di qualche famoso maestro spirituale. Ma fu senz'altro durante i secc. VI-VII/XII-XIII che gli ordini o le vie sufi conobbero la più grande fioritura. In molti credenti infatti si era fatta strada l'esigenza di avere una guida spirituale (*sheykh*), sicura e sperimentata dal cammino mistico. Nacquero così "le vie" (in arabo *tariqat turuq* = via/vie), dette a volte confraternite o ordini sufi, che prendono in genere la loro denominazione dal nome dei loro fondatori.

¹⁸ Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche in Islam*, cit., vol. III, pp. 90-91.

Queste confraternite sufi si sono venute organizzando attorno ad un maestro, adottando un ordine o regola di vita, ritmata da determinate pratiche spirituali e da una certa vita in comune, anche se i loro membri sono per lo più persone sposate, che esercitano un lavoro o una professione. Col passare del tempo, questi ordini sufi si sono organizzati sempre di più divenendo importanti centri spirituali in tutto il mondo islamico. Essi, uniti molte volte ad attività di tipo commerciale e artigianale, furono anche uno dei mezzi più importanti per la diffusione dell'Islam nelle più lontane regioni dell'Asia e dell'Africa. Occorre anche notare che molti ordini sufi assunsero un aspetto militante e militare, dando un forte contributo alle conquiste militari islamiche in tutti i continenti. Come si sa, politica e religione sono state sempre strettamente unite lungo tutta la storia islamica.

Le confraternite sufi ebbero, ed hanno, un ruolo molto importante nella educazione, nella formazione dei credenti e nella inculcatura dell'Islam nei vari popoli. È attraverso gli ordini sufi che l'Islam si è adattato alle differenti culture adottandone le caratteristiche locali: africane, cinesi, indonesiane. Ed è soprattutto attraverso gli ordini sufi che le varie culture hanno apportato all'Islam i loro colori locali, arricchendo con la varietà delle loro espressioni una pratica religiosa che è in se stessa rigidamente regolata da una legge uniforme in tutto il mondo islamico.

Così, mediante un'efficace organizzazione, gli ordini sufi acquistarono potere e prestigio tanto da giocare importanti ruoli politici nelle società islamiche. Per tale motivo, i riformisti musulmani "moderni", dal sec. XIX in poi, presero in genere una posizione ostile verso i vecchi ordini sufi, causa, secondo loro, dell'arretratezza mentale e materiale delle società islamiche.

Recentemente questi ordini sufi sono diventati pure oggetto di attacco da parte delle correnti "fondamentaliste" dell'Islam contemporaneo. Queste, sulla scorta della vecchia polemica anti-sufi presente nell'Islam fin dal sec. III/IX e ribadita da molti giuristi musulmani, in particolare dal patriarca del fondamentalismo islamico Ibn Taumiyya (m. 728/1328), vedono negli ordini sufi e nelle loro pratiche spirituali delle deviazioni (in arabo *bidā*, innovazioni) fuorvianti dalla purezza dell'Islam ori-

ginario codificato, secondo loro, nelle scuole tradizionali della legge islamica o *shari'a*.

La struttura del cammino sufi

Non è possibile dilungarci ulteriormente sulla fenomenologia storica del sufismo, ma spero che queste brevi e generali linee possano dare un'idea della ricchezza, varietà e problematicità di questo movimento spirituale dell'Islam. L'esperienza sufi è stata assai presto oggetto di analisi e classificazione da parte dei numerosi trattati sufi. Ognuno di loro propone un certo numero di tappe in cui essa si attua, è non è possibile darne una descrizione dettagliata¹⁹. Possiamo accennare qui brevemente ad una struttura fondamentale assai accettata negli ambienti sufi e in cui tutte le altre descrizioni possono essere in certo modo situate. Il sufi nel suo cammino mistico deve passare per tre stadi o tappe fondamentali:

a) la legge (*shari'a*): essa è la “strada” (questo è il senso primo del termine arabo) stabilità e rivelata da Dio agli uomini e che nessuno può cambiare. Essa è riassunta nei cinque pilastri dell'Islam che ogni buon musulmano deve osservare e il sufi, in modo particolare, scrupolosamente. Questo è il punto di partenza per ogni cammino sufi: nessuno può pretendere di essere sufi se non osserva “la legge divina” (*shari'a*) rivelata da Dio²⁰.

b) la via (*tariqa*): essa è la “via” (questo è il senso primo del termine arabo), cioè un metodo di vita, che il fedele segue per vivere la “legge divina” secondo le intenzioni più profonde intese da Dio. In questa tappa prevale lo sforzo ascetico con cui il principiante cerca di purificare il proprio cuore per renderlo disponibile all'azione di Dio. Questo è uno stadio intermedio, ma necessario per giungere al termine del cammino sufi.

¹⁹ Per questo rimandiamo alla nostra traduzione di un famoso trattato sufi, la ‘Risâla qushayriyya’ (Trattato sul sufismo), *ibid.*, vol. II.

²⁰ Questo punto è sottolineato più volte, contro molte tendenze sincrетьste contemporanee, da Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo*, Milano 1994, pp.17-18; 37-38; 57-58.

c) la Verità-Realità (*haqîqa*): essa è la tappa finale e consiste nella “scoperta” o “rivelazione” della suprema realtà di Dio, termine intenzionale di tutti i simboli religiosi. Il sufi quindi è chiamato a passare dalla esteriorità delle forme all’esperienza personale e viva, al “gusto” (*dhawq*) della Realtà divina, fonte della vera conoscenza sufi. La storia dimostra che molte volte tale conoscenza porta il sufi ad esperienze ed espressioni che sembrano contraddirsi la prima tappa, quella della legge. Questo conflitto, in cui la bianca rosa dell’esperienza mistica dei sufi è stata sovente improrportata con il rosso del loro sangue, secondo una diffusa immagine-simbolo della loro esperienza, sembra un dato ineliminabile nel mistero dell’incontro di due libertà: quella dell’uomo e quella di Dio, l’Assoluto.

Altre classificazioni sono a volte adottate, come quella delle tre vie, comune nelle mistiche occidentali: cioè, la via purgativa, la via illuminativa e la via unitiva.

3. IDEALI DEL SUFISMO CONTEMPORANEO

Finora ho parlato io del sufismo; ora intendo lasciare parlare un importante rappresentante contemporaneo di esso, Seyyed Hossein Nasr, noto studioso e divulgatore del sufismo nel mondo moderno. Di origine iraniana, studioso di sufismo e sufi egli stesso, da tempo ha molto scritto su tale argomento, soprattutto in rapporto ai problemi del mondo moderno della scienza e della tecnica. In un suo libro recente egli ha riassunto quella che può essere considerata la visione di un “sufi moderno”, di uno cioè che intende mettersi in contatto con la realtà del mondo moderno e rispondere alle sue esigenze²¹.

Occorre tenere presente però che quello che Hossein Nasr presenta, in realtà non è tutto il sufismo, ma solo una sua lettura

²¹ Seyyed Hossein Nasr, *op.cit.*, di cui proponiamo qui solo alcuni temi fondamentali.

del sufismo di Ibn ‘Arabî in un contesto shi’ita, cioè di fede nell’*i-mâm* nascosto concepito come il centro o “polo” dell’intera creazione, e come la guida interiore di tutto il cammino spirituale.

La ricerca spirituale dell'uomo

Hossein Nasr comincia le sue riflessioni mettendo in luce il fatto che “la ricerca mistica o spirituale” è il cuore stesso dell’essere umano. Questi infatti è chiamato a passare per l’intima dinamica del suo essere dal finito all’infinito, dall’esteriore all’interiore, dal molteplice all’Uno. Proprio la perdita di questa dimensione mistica è, a suo parere, la causa della profonda crisi dell’uomo moderno che, nonostante il grande progresso realizzato con le scienze, ha perso il senso della propria esistenza. Il sufismo si presenta all’interno della religione islamica come il cammino per la realizzazione spirituale dei credenti facendo scoprire le dimensioni interiori ed universali dell’Islam. Alcuni temi da lui trattati sono di particolare rilevanza per chiunque sia interessato ad accostare la realtà del sufismo.

Integrazione dell'uomo

Scopo del sufismo secondo Hossein Nasr è quello di integrare l’essere umano in tutte le sue dimensioni, spirituali e materiali. L’uomo infatti è un essere composto di corpo, mente e spirito; tutti questi elementi devono essere integrati per ottenere uno sviluppo armonico della persona umana. Il sufismo si intende come via dell’unità e si propone di portare l’essere umano all’unità, curandolo dalle sue malattie spirituali che minacciano la sanità del suo essere. Per questo il sufismo offre all’uomo una dottrina che gli dona una visione completa dell’essere in tutti i suoi aspetti metafisici, cosmologici, psicologici ed escatologici.

Solo integrando tutti questi aspetti esteriori ed interiori, l’essere umano giunge alla sua perfezione. La dottrina dell’unità dell’essere (*tawhîd*) è, secondo Hossein Nasr, il cardine della dottrina sufi. In essa l’universo è visto come una serie di manifestazioni

(o teofanie) dell'Essenza divina. Hossein Nasr sottolinea il fatto che tale dottrina non è data nel sufismo in forma teorica, ma da persone che l'hanno sperimentata, i maestri spirituali (*sheikhi*), e che quindi possono guidare gli altri ad essa. Anzi, senza tale guida nessuno può pretendere di averne un'esperienza reale: il rapporto fra *sheikh* e il discepolo è fondamentale per percorrere la via (*tarîqa*) sufi fino alla perfezione. Base di tale cammino rimane sempre la legge rivelata (*shari'a*); questo punto è sottolineato più volte da Hossein Nasr contro ogni forma di facile sincretismo. Egli tuttavia si premura di aggiungere che l'osservanza esteriore della legge non basta, occorre percorrerne il cammino interiore che porta alla realtà da essa intesa. A questo punto Hossein Nasr riprende tutti gli insegnamenti della tradizione sufi che culmina-no, a suo parere, nella sintesi di Ibn 'Arabî.

L'uomo nell'universo

Nella visione sufi, secondo Hossein Nasr, l'universo ha due dimensioni o due aspetti fondamentali: uno mutevole e uno permanente. L'aver dimenticato l'aspetto della permanenza di esso per concentrarsi solo sull'aspetto della mutabilità e della sperimentabilità empirica è stato, secondo Hossein Nasr, il grande sbaglio della scienza moderna. Questo ha portato ad una visione secolarizzata dell'universo, alla distruzione della dimensione sacra sia dell'universo che dell'uomo che in esso è situato, fino allo smarrimento del loro senso. Come conseguenza si è avuta una coda-ta totale di valori ed un concentrarsi solo sugli aspetti utilitari-stici e sullo sfruttamento della natura. Le conseguenze di tale atteggiamento si fanno sentire ormai a tal punto che anche i secolari-sti cominciano ad accorgersi che occorre un progetto più totale ed integrale di sviluppo, confessando così di aver perso la chiave per una lettura totale ed integrale dell'universo.

Per questo occorre tornare alla "scienza qualitativa" delle grandi tradizioni religiose che da sempre hanno letto l'universo come l'essere relativo, mutevole, e che per tale motivo deve essere rapportato all'Assoluto che lo sostiene. Il senso profondo del re-

lativo e contingente è infatti l'essere manifestazione dell'Assoluto e Necessario. Solo a tale livello l'uomo può leggere nell'universo il suo senso simbolico profondo e, questo non solo a livello psicologico ma cosmo-ontologico: il relativo, infatti, ha senso solo se è via verso l'Assoluto. È solo ricuperando il senso spirituale dell'universo che la scienza moderna potrà uscire dal pericolo di divenire fattore di distruzione e non di sviluppo dell'universo e dell'umanità in esso. L'insegnamento tradizionale sufi, in particolare la visione unitaria di Ibn 'Arabî, come pure quello di tutte le altre grandi tradizioni religiose, possono offrire alla scienza moderna il necessario fondamento di senso. Solo su tale base il problema ecologico che ormai si impone in modo drammatico alla nostra generazione potrà trovare una soluzione sicura.

L'incontro fra le religioni

Anche questo tema ha particolare importanza nella visione sufi di Hossein Nasr. Tutte le religioni sono viste come Vie su cui l'uomo cammina verso l'Assoluto. Egli sottolinea che l'Islam ha avuto tradizionalmente un'apertura verso tutte le religioni che ha incontrato nella sua storia. Ma egli tiene pure ad evidenziare la fede islamica che vede nell'Islam la rivelazione ultima e suprema di Dio, nella quale tutte le altre religioni trovano il loro vero senso: esso è come il sole che è al centro del cielo in cui pure risplendono le altre stesse. Ma è soprattutto il sufismo, e in particolare quello di Ibn 'Arabî, che ha realizzato, secondo Hossein Nasr, tale unione profonda fra tutte le religioni. Tutte le altre religioni, nella infinita varietà della loro esperienza, altro non sono che manifestazioni esteriori, in forme limitate, di ciò che il sufismo vive nella sua realtà interiore e vera, per cui egli può affermare: «Il sufismo, o gnosi islamica, è l'affermazione più universale di quella sapienza perenne che si colloca al centro dell'Islam, e in realtà si trova in tutte le religioni in quanto tali»²². Fare scoprire questa realtà unica e comune a tutte le forme religiose

²² Seyyed Hossein Nasr, *op. cit.*, p. 152.

sarebbe secondo Hossein Nasr il vero compito del sufismo o gnosi islamica.

Alcune osservazioni

Hossein Nasr presenta nel suo libro delle riflessioni senza dubbio interessanti, ma, a mio parere, egli manifesta anche parecchi limiti. Prima di tutto egli identifica troppo aprioristicamente e semplicisticamente il sufismo in generale con il sufismo di Ibn 'Arabî. Inoltre il suo libro è troppo carico della tradizionale apologetica islamica antioccidentale per cui tutto ciò che è islamico e orientale è perfetto, e tutto ciò che è occidentale è necessariamente corrotto.

D'altra parte la conoscenza che egli mostra di avere delle altre religioni non-islamiche presenta parecchi limiti: un cristiano si trova il più delle volte perplesso di fronte a certe affermazioni sulla fede cristiana ed ha la sensazione di trovarsi di fronte ad una presentazione molto parziale e a volte completamente distorta della propria fede. Tuttavia, l'appello di Hossein Nasr a ritornare alla *sapientia perennis*, comune a molte tradizioni religiose dell'umanità, sapienza che è stata da sempre la linfa vitale della storia umana, ha la sua validità e trova il suo corrispondente negli appelli di molte persone spirituali del nostro tempo. La sua sintesi sul sufismo può essere messa senz'altro in parallelo con le sintesi di altre grandi personalità spirituali del nostro tempo che hanno cercato un incontro reale fra le tradizioni religiose dell'Occidente e dell'Oriente: ricordo in particolare il monaco benedettino Bede Griffiths e il monaco buddista Thich Nhat Hanh²³.

Persone come queste sono estremamente necessarie al nostro tempo per far riacquistare all'uomo tecnologico le dimensioni umane della sua esistenza, dimensioni che trovano le loro radici in quella *sapientia perennis*, linfa vitale della storia umana in tutte le sue grandi tradizioni culturali e religiose. L'uomo tecnologico è urgen-

²³ Vedi in particolare, Bede Griffiths, *A New Vision of Reality - Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Fount, London 1992 (1989); Thich Nhat Hanh, *Insegnamenti sull'amore*, Vicenza 1999 (1997).

temente chiamato ora, all'inizio del terzo millennio, a ricorreggere la rotta della sua impresa razionalista per tentare una profonda sintesi fra scienza e tecnologia da una parte, e saggezza e sapienza dall'altra, se non vuole andare incontro all'autoannientamento. Questo è quanto predicano i saggi, i profeti del nostro tempo.

4. PROBLEMATICHE DELL'ISLAM NEL MONDO MODERNO

Come conclusione delle considerazioni precedenti, vorrei proporre alcune riflessioni sulla realtà dell'Islam in generale e del sufismo in particolare, nel mondo attuale.

L'Islam, come tutte le altre religioni, deve mettersi a confronto con il mondo moderno e tutte le sue problematiche. Solo a tale condizione può guardare al futuro e diventare anch'esso un fattore positivo per il futuro dell'umanità. Tre, credo, sono le sfide che l'Islam, ed il sufismo in esso, deve affrontare alla pari delle altre religioni contemporanee: ritrovare la propria originalità, affrontare la modernità ed essere in atteggiamento aperto e dialogico con le altre religioni.

L'Islam e la sua "originalità"

Non c'è dubbio che l'Islam, come le altre grandi religioni universali dell'umanità, ha affermato lungo i quattordici secoli della sua storia l'originalità del proprio messaggio religioso. Questo è sotto certi aspetti simile a quello delle due religioni "del libro" che lo hanno preceduto, cioè il Giudaismo e il Cristianesimo; tuttavia esso si differenzia da esse per certi suoi tratti particolari che non possiamo qui sviluppare in dettaglio.

Tuttavia un ampio dibattito comincia a delinearsi anche all'interno del mondo islamico sulla questione: qual è il vero messaggio originale dell'Islam? Qual è la sua ispirazione primitiva? Che rapporto c'è fra tale messaggio originale e tutta la somma di

leggi e tradizioni in cui è stato codificato lungo la sua storia? Molti riformisti musulmani moderni credono occorra fare una revisione radicale di tutta la storia islamica per tornare alle vere radici dell'Islam. Il dibattito è in corso ed ha provocato e provoca reazioni di irrigidimento da parte dei conservatori fino ad un vero e proprio ostracismo, con bandi e persecuzioni per chi non la pensa come loro.

Il sufismo, nella sua esperienza storica, ha già vissuto in parte il conflitto fra esperienza personale della Realtà divina e le formulazioni e codificazioni legali di essa fatte dai giuristi della religione. Il sufismo quindi può e deve entrare in tale dibattito apportando una chiarificazione, frutto della sua esperienza spirituale più che di speculazioni teoriche.

L'Islam e la ragione scientifica moderna

L'uomo contemporaneo è l'uomo che è passato attraverso un'esperienza fondamentale di maturazione della ragione umana che ha scandito il suo passaggio all'epoca moderna. Quest'epoca, che ha avuto la sua tipica espressione nell'illuminismo, lo ha portato da una più chiara visione critico-scientifica di sé, della storia che lo ha preceduto e del mondo che lo circonda, e lo ha liberato da una visione "mitologica" di essi. Tale visione critico-scientifica, pur non esaurendo tutto il senso dell'esistenza umana (e in tal senso si può parlare anche dell'illusione illuminista), non può però più essere messa da parte come non avvenuta, anzi essa è destinata a perfezionarsi e crescere sempre di più.

Nessuna religione, quindi neanche l'Islam, può illudersi di continuare a rinchiudersi in una visione "mitologica", a-scientifica o pre-scientifica di sé, della propria storia, degli altri e dell'universo. In molte tendenze religiose contemporanee, dentro e fuori l'Islam, si può notare quasi un desiderio di regressione infantile ad un mondo fatto di "fate e folletti", in cui si trova una certa contentezza nella semplificazione della realtà. Alcuni dei moventi del fondamentalismo religioso e contemporaneo, fondamentalismo che attraversa molte religioni e l'Islam in particolare, credo

possano essere fatti risalire senz'altro a questo tipo di regressione infantile nella ricerca di una sicurezza chiara e non problematica. Prova ne è che, come molti episodi attuali dimostrano, quando tale sicurezza è minacciata, la violenza esplode nel modo più violento ed irrazionale.

Storicamente è pure vero che l'Islam, a suo tempo, ha saputo approfittare dell'apporto delle antiche civiltà, di quella romano-ellenistica in particolare, e ha creato una sua propria civiltà in una vasta sintesi tra fede islamica e pensiero filosofico-scientifico antico. Questa sintesi culturale ha costituito la "civiltà islamica medievale" che ha raggiunto splendori innegabili. Occorre tuttavia notare che il pensiero moderno è molto più critico di quanto fosse il pensiero antico, e che soprattutto la critica religiosa ha fatto passi enormi in tutti i campi.

L'Islam sembra essere ancora all'inizio del cammino di una seria critica religiosa, cioè di una seria critica sia delle sue fonti, Corano e Tradizioni, come della sua vicenda storica. Finora esso ha esteso un tabù sulla discussione di tali soggetti, proibendo l'apertura di tali argomenti ad una seria critica razionale, ed impiegando a tale scopo la censura del potere dei governi e delle società islamici. Coloro infatti che si sono azzardati a sollevare le prime questioni e domande in tale campo sono andati incontro alla pronta condanna della censura sia ufficiale che popolare, fino all'eliminazione fisica di molte menti liberali del mondo islamico.

Attualmente, per vari fattori che sarebbe lungo analizzare, sembra prevalere nelle società islamiche la spinta verso un tipo di "restaurazione" del vecchio "imperialismo religioso" tradizionale dell'Islam storico, mentre poco spazio è dato allo sviluppo di un pensiero critico moderno. Gli scontri drammatici nelle società islamiche fra maggioranza musulmana e minoranza non musulmana, e, all'interno del mondo islamico, fra le diverse correnti di pensiero, l'assassinio o l'ostracismo sistematici dei pensatori più liberali da parte delle tendenze più conservatrici e fanatiche dell'Islam, stanno a dimostrare che l'Islam stenta a fare il salto nella modernità, restando ancora in una posizione di difesa e di apologetica di sé e del suo passato, perseguitate molte volte in modo acritico e violento.

Il sufismo, e coloro che lo professano, non possono ignorare tale problematica. Anche il sufismo da parte sua è chiamato ad una seria revisione critica della propria storia, denunciando sia tutti i compromessi passati con i poteri politici e con tutto un mondo “mitologico” che attraverso di esso ha dominato la fede dei credenti. D’altra parte, credo che il sufismo, ispirandosi alla testimonianza di molti sufi che non hanno esitato a colorare con il rosso sangue del loro martirio la bianca rosa della libertà della coscienza umana “libera di fronte al Libero (Dio)”, possa e debba dare un apporto critico e liberatore alla storia della religione islamica e del sufismo stesso in primo piano. Il viaggio dall’esteriore e superficiale al reale e profondo è sempre stato l’ideale del vero sufi.

L'Islam e il dialogo con le altre religioni

Ogni religione, soprattutto ora nella nostra epoca della comunicazione globale, è chiamata a prendere coscienza che essa si situa in un mondo che è ben più vasto del cerchio dei suoi adepti. Prima di essa e al di fuori di essa, un numero incalcolabile di persone sono vissute sulla faccia di questo pianeta, hanno amato e sperato, e sono sparite, e continuano a vivere, amare, sperare e sparire. Per esse la propria religione è stata ed è sorgente e motivo del loro vivere, sperare e morire. Valori enormi di umanità e di spiritualità si sono sviluppati all’interno delle tradizioni di ogni religione e di ogni cultura.

Considerare tutta questa storia umana come insignificante o inutile, se non addirittura negativa, per il solo fatto che quelle persone, con le loro credenze e le loro idee, non fanno parte del nostro “gregge”, del nostro “gruppo”, della “nostra religione”, sarebbe condannare gran parte della storia umana. In tal modo però uno condannerebbe anche se stesso, perché mutilerebbe se stesso di una parte di umanità che gli appartiene, dato che egli pure appartiene all’umanità.

Anche tale tendenza di condanna verso l’“estraneo” rivela un tipico atteggiamento infantile che considera la propria casa, la propria famiglia come il “centro dell’universo” e tutto ciò che è

estraneo ad esse diventa automaticamente “ostile”, una minaccia alla propria sicurezza, minaccia da combattere ed eliminare. Una religione che si vuole universale deve invece divenire uno specchio dove tutti gli uomini di tutte le religioni possono rispecchiarsi e riconoscersi e in qualche modo trovare il proprio volto più autentico. Essa è come l’albero evangelico dove tutti gli uccelli del cielo possono posarsi per trovare rifugio e costruire il loro nido. In essa tutti gli uomini possono trovare qualcosa che parla loro e che li illumina, se non altro per scoprire i valori più profondi ed autentici della propria tradizione religiosa. Per questo motivo, un sincero atteggiamento di dialogo verso le altre religioni credo debba essere l’atteggiamento più vero per ogni religione che speri di avere un futuro reale.

La posizione classica dell’Islam riguardo le altre religioni è abbastanza chiara e definita nelle sue posizioni teologiche. L’Islam per sé riconosce solo due religioni “rivelate” prima di sé: il Giudaismo e il Cristianesimo, cui dà la possibilità di sopravvivenza all’interno della società islamica, non senza molti limiti e discriminazioni. Sulla base di tale principio chiaro e indiscusso della teologia islamica, vediamo che nella storia dell’Islam ci sono stati sia periodi di “puritanesimo islamico” accompagnati da inquisizioni, persecuzioni ed esecuzioni di coloro che erano considerati “infedeli”, sia periodi di compromessi, soprattutto quando una eliminazione in massa degli infedeli (si pensi agli zoroastriani ed agli induisti all’interno degli imperi islamici) non era materialmente possibile. La mia impressione è che la cosiddetta “tolleranza islamica”, qualche volta esaltata in modo acritico, sia stata in realtà un’attitudine alquanto ambigua fra l’ostilità e il lasciar sopravvivere per interesse pratico.

Ora evidentemente tali ambiguità dovrebbero essere tolte in modo criticamente chiaro dalla teologia islamica. Anche l’Islam, come ogni altra religione, è chiamato a condividere con le altre religioni il destino comune dell’umanità in uno scambio libero, che superi le norme discriminanti del passato. Alcune premesse per tale libero scambio ci sono state anche nel passato islamico, soprattutto nel mondo dei filosofi e dei mistici, che però hanno incontrato in genere l’opposizione del mondo del legalismo orto-

dosso islamico. I sufi in particolare, che hanno cercato un'esperienza della Realtà divina al di là di tutte le formulazioni religiose, credo siano chiamati a portare all'interno della religione islamica un discorso liberatore.

Però una tale apertura deve essere basata non su di una visione ideologica ma su una conoscenza reale ed obiettiva del mondo dell'“altro”, per evitarne una lettura riduttiva ed interessata in una prospettiva fondamentalmente apologetica, come è ancora il caso del libro sul sufismo di Hossein Nasr. Per questo l'incontro diretto, l'ascolto attento, lo studio critico-scientifico, fatti in un clima di vera libertà di espressione e di scelta di fede, credo debbano essere le premesse chiare e le basi comuni per un serio dialogo interreligioso. Un clima di sano pluralismo religioso ed ideologico in tutte le società, quindi anche in quelle islamiche, credo debba essere sostenuto da tutti coloro che sono interessati ad una vera convivenza pacifica fra le religioni come premessa per un fecondo scambio tra loro. A tale sfida di dialogo nel pluralismo religioso anche il sufismo è chiamato, come premessa per una radicale riforma delle società islamiche che superi l'eredità del tradizionale imperialismo religioso islamico, che ora, attraverso i molti movimenti conservatori ed estremisti, cerca di imporsi in tutte le società a maggioranza islamica.

In conclusione, come ci auguriamo che nel campo cristiano prevalga più il cristianesimo di un san Francesco, con i suoi valori di umiltà e amore universale, che non quello dei crociati, suoi contemporanei, così ci auguriamo che nel mondo islamico prevalga non l'Islam politico dello storico “imperialismo religioso islamico” e delle “guerre per la religione o in nome di Dio”, ma l'Islam dei valori umani e religiosi della misericordia e della giustizia, un Islam che viva e conviva in società veramente pluralistiche, democratiche e moderne e, in tal modo, esso pure possa essere un elemento di scambio e dialogo fecondi per tutta l'umanità.

Un sufismo quindi che sia radicato nella propria tradizione e nello stesso tempo sia critico di sé e della propria storia, un sufismo che sia frutto più di un'autentica esperienza di Dio che di un conformismo folkloristico per esperienze esoteriche a basso prezzo; un sufismo che sia espressione di una vera ricerca spirituale

che vada a toccare le radici dell'essere umano per illuminare ed approfondire il senso del suo esistere. Un tale sufismo, credo, potrà essere una ricchezza spirituale per tutti ed un importante campo di incontro con le esperienze spirituali di altre religioni.

Alla fine di tutte queste riflessioni credo che occorra sempre richiamarsi alla realtà ultima dell'esperienza mística: essa è l'incontro di due libertà. Da una parte, la libertà dell'essere umano chiamato a scegliere il suo destino ultimo e che per questo esige di essere rispettata in modo assoluto. Dall'altra, la libertà assoluta di Dio, che è il Mistero assoluto, fondante e non fondato, condizionante e non condizionato, che non può essere catturato da nessuna formula, che è sempre al di là di tutte le nostre espressioni ed istituzioni umane. Per di più, nella fede cristiana, ma anche in molte intuizioni di mistici di tutte le religioni, e anche dei sufi musulmani, tale Mistero assoluto, tale Orizzonte che sempre avvolge e mai è avvolto, si rivela come Mistero di Amore assoluto che si dona nel dono assoluto di Se stesso. E di fronte a questo Mistero l'unico atteggiamento conveniente non può che essere che l'umile accettazione nella riconoscenza e nella lode.

TESTI MISTICI**1. PREGHIERE DAL CORANO E DALLA TRADIZIONE*****1. La sura ‘aprente’ (*fâtiha*)***

Nel nome di Dio,
il clemente (*rahmân*) e il misericordioso (*rahîm*).
Lode a Dio, il Signore dei mondi;

il clemente e il misericordioso;
il Re del giorno del giudizio.

Te solo adoriamo, da Te solo cerchiamo aiuto.
Guidaci sul retto sentiero,
il sentiero di coloro cui hai elargito la Tua grazia,
coloro contro i quali non sei adirato
e non sono deviati nell’errore (C 1,1-7).

2. Riflessione sui segni di Dio

Nella creazione dei cieli e della terra
e nell’alternarsi della notte e del giorno
ci sono segni (*âyât*) per coloro che ragionano.
Questi si ricordano (*dhikr*) di Dio quando sono in piedi, o
seduti,
o coricati sui loro fianchi.
Essi riflettono sulla creazione dei cieli e della terra, (e pre-
gano):

«O Signore nostro! No, Tu non hai creato tutto ciò per
niente!
Tu sei il sommamente glorioso!
Preservaci dai tormenti del fuoco (dell’inferno).
O Signore nostro, coloro che Tu fai entrare nel fuoco

li coprirai di ignominia,
e gli iniqui non avranno chi li aiuti.
O Signore nostro, noi abbiamo sentito un araldo
che chiamava alla fede:
“Credete nel vostro Signore!”.
O Signore nostro, ecco che noi abbiamo creduto:
perdona le nostre colpe, cancella le nostre cattive azioni,
facci morire con i giusti!
O Signore nostro,
donaci quello che hai promesso per mezzo dei tuoi inviati!
Non coprirci di ignominia nel giorno della resurrezione!
Tu non vieni meno alle tue promesse!» (*C 3*, 190-194).

*3. Invocazione dell'Inviato di Dio*²⁴

O Dio,
per la Tua scienza di ciò che è nascosto (*ghayb*),
e per la Tua potenza sulle creature,
fammi vivere finché ritieni che la vita è la cosa migliore per
me,
e fammi morire quando vedi che la morte è la cosa migliore
per me!

O Dio,
Ti chiedo di darmi il Tuo timore in tutte le cose, invisibili e
visibili;
Ti chiedo (di darmi) la parola di verità
nello stato di contentezza come nella desolazione;
Ti chiedo la giusta misura sia nella ricchezza che nella po-
vertà;
Ti chiedo la beatitudine che non ha fine e la gioia che non
cesserà mai;
Ti chiedo la contentezza dopo la Tua decisione, e una vita
beata dopo la morte;

²⁴ Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche in Islam*, cit., vol. II, pp. 150-151.

Ti chiedo di poter sollevare il mio sguardo verso il Tuo volto sublime,
 e il desiderio di incontrarti lontano da ogni sventura che possa nuocermi
 o tentazione che mi possa condurre all'errore.
 O Dio, ornaci con l'ornamento della fede!
 O Dio, facci guide sicure e ben guidate!

4. *Pregbiera del pellegrino*²⁵

(sul monte 'Arafa, punto culminante del pellegrinaggio)

O Dio,
 Tu mi hai concesso la Tua grazia
 e mi hai portato al di là di tutti gli ostacoli
 finché mi hai fatto giungere per il Tuo favore a visitare la
 Tua casa
 e mi hai fatto sostare in questa sublime compagnia,
 seguendo l'esempio del Tuo amico e sulle tracce della mi-
 gliore delle Tue creature,
 il nostro Signore Muhammad, su di lui la benedizione e la
 pace di Dio.

(Presso di Te) ogni ospite trova il suo sostentamento,
 per ogni carovana ci sono delle provvisioni,
 e ogni visitatore è accolto con onore;
 a colui che chiede è dato,
 chiunque spera, trova ricompensa,
 e chiunque ricerca i tuoi beni, ottiene la sua parte;
 Tu ti fai vicino a colui che Ti desidera,
 Tu colmi dei Tuoi beni chi si rivolge a Te...

²⁵ *Ad'yiat al-hajj wa-l-'umra*, al-Markaz al-'Arabi li-l-Nashr wa-tawzī, Cairo, s.d., 2-3; pp. 32-59.

O Signore,
 non rendermi infelice,
 sii per me compassionevole e misericordioso,
 O Tu, il migliore di coloro cui è rivolta la richiesta,
 e il migliore di coloro che donano.
 Guidaci nella retta direzione,
 ornaci con l'ornamento della pietà,
 perdonaci nella vita ultima e nella prima (la presente).

O Dio,
 metti luce nel mio cuore, luce nel mio udito,
 luce nella mia vista, luce sulla mia lingua,
 luce alla mia destra, luce alla mia sinistra,
 luce sopra di me, luce dentro di me,
 luce nella mia anima.

O Signore,
 rendi grande tale luce per me,
 apri il mio cuore (ad essa),
 rendi facile il mio compito.

2. PREGHIERE DEI MISTICI

1. *Râbi'a al-'Adawiyya* (m. 185/801)²⁶

Amare Dio per se stesso

O mio Dio!
 Tutto il bene che hai decretato per me in questo mondo donalo ai tuoi nemici.
 Tutto quello che hai preparato per me in Paradiso donalo ai tuoi amici;
 Io invece non cerco che Te solo.

²⁶ Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, cit., vol. I, pp. 54-60.

O mio Dio!
Se Ti ho adorato per paura dell'Inferno, bruciami nel suo fuoco.
Se Ti ho adorato per speranza del Paradiso, privami di esso.
Ma se non Ti ho adorato che per Te solo,
non privarmi della contemplazione del Tuo volto.

L'amore perfetto

Ti amo di due amori: uno di passione
e uno di cui Tu solo sei degno.
L'amore di passione consiste
Nell'occuparmi con il ricordo di Te, (escludendo) ogni altra cosa.
L'amore di cui Tu solo sei degno è
Che Tu tolga i veli sicché io Ti veda.
Non a me va la lode in questo (amore) o in quello,
ma a Te la lode e in questo e in quello.

2. *Dhû l-Nûn al-Misrî* (m. 245/859)²⁷

Le creature proclamano l'unicità di Dio

O mio Dio,
non ho mai inteso il grido di un animale,
né il fruscio delle fronde degli alberi
né il mormorio dell'acqua
né il soave canto degli uccelli,
né percepito il dolce invito dell'ombra,
o il sibilo del vento,
o il fragore del tuono,
senza costatare che essi testimoniano della Tua Unicità,
che nulla al mondo è uguale a Te,
che Tu domini e non sei dominato,
che Tu sai tutto e niente ignori,

²⁷ *Ibid.*, vol. I, pp. 62-68.

che Tu sei misericordioso e non opprimi con i tuoi rimproveri,
 che Tu sei giusto e non commetti ingiustizia,
 che Tu sei veritiero e non menti mai.

Il cammino spirituale

O Dio, mettici fra coloro
 i cui spiriti sono volati verso il Regno,
 per i quali i veli della Maestà sono stati tolti,
 che si sono immersi nei fiumi della certezza,
 che hanno camminato nei giardini dei tuoi devoti,
 che hanno vagato sulla barca dell'abbandono,
 che hanno aperto la vela dell'impetrazione del perdono,
 che il vento dell'amore ha spinto attraverso i gradi della vicinanza della gloria fino ai fiumi della retta intenzione,
 che hanno lasciato dietro a sé gli atti di ribellione, non portando con sé che
 gli atti di obbedienza,
 e tutto questo grazie alla Tua misericordia,
 o Tu, il più misericordioso dei misericordiosi!

3. *Yahyâ Ibn Mu'âdh al-Râzî* (m. 258/871)²⁸

Dio, mio unico sostegno

O mio Dio,
 il mio argomento presso di Te
 è il mio bisogno di Te;
 la mia risorsa per venire a Te
 è la mia povertà;
 il mio mezzo per raggiungerTi
 è il dono della Tua grazia per me;

²⁸ *Ibid.*, pp. 74-78.

il mio intercessore presso di Te
sono i tuoi benefici per me.
O mio Dio,
come gioire, dato che Ti ho offeso?
come non gioire, dato che Ti ho conosciuto?
come invocarti, dato che sono peccatore?
come non invocarti, dato che Tu sei il Generoso?

Dio, mia unica speranza

O mio Dio,
mio Signore, mia Speranza,
Tu solo porti a compimento i miei atti.

O mio Dio,
Ti invoco con le parole del mio sperare,
poiché mute sono le parole delle mie azioni.

O Dio,
quanto dolce è l'irrompere della Tua ispirazione
nel profondo dei cuori!
Quanto dolci sono le segrete conversazioni con Te
sulle realtà dell'Invisibile!

O mio Dio,
se il giorno della risurrezione mi chiederai:
«O mio servo, che cosa ti ha attirato in me?».«
Risponderò: «Signore, la Tua generosità per me.
E se anche Tu mi facessei entrare
nel Fuoco tra i tuoi nemici,
anche a loro racconterei che nel mondo
Ti ho amato
poiché Tu sei il mio Signore,
Tu sei il mio Bene,
con te non ho bisogno di altri beni».
O mio Dio,
se Tu mi salverai, lo farai per la Tua misericordia;

se Tu mi condannerai, lo farai per la Tua giustizia.
 Io accetto volentieri qualsiasi stato,
 poiché Tu sei il mio Signore
 ed io sono il Tuo servo.

Tu sai che io non ho forze
 per sostenere il Tuo Fuoco;
 né ho meriti
 per entrare nel Tuo Paradiso:
 non ho altro sostegno che il Tuo perdono.

O mio Dio,
 mio Signore, mia Gioia!
 La Tua generosità mi ha distratto
 dal vedere la malvagità delle mie azioni:
 eppure questa è la mia perdizione!
 La mia gioia per il Tuo favore mi ha distratto
 dal vedere la bontà delle mie azioni:
 eppure questa è la mia salvezza!
 La mia gioia per Te mi ha distratto
 dalla mia gioia per me!

4. *Husayn al-Hallâj* (m. 309/922)

Labbayka, labbayka: Eccomi a Te, eccomi a Te²⁹
 (parole che il pellegrino dice arrivando alla metà del suo
 pellegrinaggio)

Quando, come pellegrino, al-Hallâj si fu avvicinato al territorio sacro pregò così:

Eccomi a Te, eccomi a Te,
 mio segreto e mio confidente.

²⁹ *Ibid.*, pp. 103-132.

Eccomi a Te, eccomi a Te,
mio fine e mio significato.

Io Ti invoco,
no, sei Tu che mi chiami a Te.
Sono io che Ti invoco,
o sei Tu che parli a me, nel mio intimo?

O essenza dell'essenza della mia esistenza!
O termine ultimo del mio agognare!
O Tu, mia parola, mia espressione, mio balbettare!
O Tutto del mio tutto!
Mio udito, mia vista, mia totalità.

Mia totalità e mie parti!
O Tutto del mio tutto!
Il Tutto del Tutto è rivestito di mistero,
e il Tutto del Tuo Tutto si è rivestito del mio spirito!

O Tu!
In te il mio spirito è come sospeso,
ormai consumato nell'estasi:
Tu sei il mio pegno in tale ambascia!
Io piango il mio dolore lontano dalla mia patria
Per obbedire a te:
anche i miei nemici partecipano ai miei lamenti.
Vorrei avvicinarmi,
ma la paura mi tiene lontano e tremo
per un desiderio nel profondo del cuore!

O mio Signore,
che fare con un tale Amato
di cui sono perdutamente innamorato?
La mia malattia ha stancato i miei medici,
essi mi dicono: «Fatti curare da Lui con Lui!».
Rispondo: «Gente mia, può uno farsi curare da un male
Con il male stesso?».

L'amore per il mio Signore
 mi ha logorato, sfinito:
 come lamentarmi del mio Signore
 al mio Signore?
 Certo, io Lo intravedo e il mio cuore Lo riconosce,
 ma nulla può esprimereLo,
 se non uno sguardo furtivo.

Ah! Guai al mio spirito a motivo del mio spirito!
 Guai a me a causa di me!
 Io sono l'origine stessa della mia disgrazia!
 Sono come un naufrago sommerso in alto mare:
 solo le sue dita affiorano per invocare aiuto!
 Nessuno può capire ciò che mi è capitato,
 se non Colui che abita al fondo del mio cuore:
 Egli conosce il mio male,
 da Lui dipende il mio vivere
 o il mio morire.

O mia domanda suprema!
 Mio sperare! Mio ospite! Vita del mio spirito!
 Mia fede! Mia porzione in questo mondo!
 Di' a me: «Io ti ho riscattato!».

O mio udito e mia vista!
 Perché persistere
 nel tenermi lontano?
 Per quanto Tu ti nasconda ai miei occhi,
 nell'invisibile,
 il mio cuore contempla
 il Tuo apparire
 in distanza, da lontano.

5. *Mubyî al-Dîn Ibn'Arabî* (m. 638/1240)

Invito all'amore³⁰

O mio diletto, ascolta!
Io sono la realtà del mondo,
il suo centro e la sua circonferenza,
le sue parti ed il suo tutto.

Io sono la volontà fissata fra il cielo e la terra,
non ho creato in te la tua percezione
se non per essere io stesso oggetto della mia percezione.
Se dunque tu mi percepisci, percepisci te stesso,
ma non riusciresti a percepirmi attraverso te stesso.
È attraverso il mio occhio
Che tu vedi me e vedi te stesso,
non è col tuo occhio che puoi percepirmi.

O mio diletto,
quante volte ti ho chiamato
e tu non mi hai sentito!
Quante volte mi sono mostrato a te
e tu non mi hai visto!
Quante volte mi sono trasformato in soavi effluvi
e tu non te ne sei accorto,
quante volte in cibo squisito
e tu non l'hai gustato!

Perché non puoi raggiungermi
attraverso gli oggetti che tocchi,
o respirarmi attraverso i profumi?
Perché non mi vedi?
Perché non mi senti?
Perché? Perché? Perché?

³⁰ Eva de Vitray-Meyrovitch, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris 1978, pp. 46-47.

Per te le mie delizie superano
tutte le altre delizie,
e il piacere che ti procuro supera
tutti gli altri piaceri.
Per te sono preferibile
a tutti gli altri beni.
Io sono la bellezza,
io sono la grazia.

O mio diletto, amami!
Ama me solo, amami d'amore!
Nessuno ti è più intimo di me!
Gli altri ti amano per se stessi,
ma io ti amo per te stesso:
e tu, tu fuggi lontano da me!

O mio diletto,
tu non puoi trattarmi con equità:
se tu ti avvicini a me
è perché io mi sono avvicinato a te.
Io sono più vicino a te di te stesso,
della tua anima, del tuo respiro.

O mio diletto,
andiamo verso l'unione...
andiamo con la mano nella mano.
Entriamo al cospetto della verità,
che sia lei il nostro giudice
e imprima il suo sigillo sulla nostra unione
per sempre.

6. *Jalâl al-Dîn Rûmî* (m. 672/1273)

Quando sarà?...³¹

Quando sarà che questa gabbia divenga un giardino fiorito,
e degna divenga ch'io vi passeggi in letizia?

Quando questo veleno mortale si farà miele
e questa spina pungente sarà gelsomino?

Quando quella luna di quattordici giorni sarà stretta al mio
seno?

Quando l'invidioso maligno sarà triste e scornato?

Quando il sole ci proteggerà coi suoi raggi?
Quando quel cero resterà nel mio candeliere?

Quando quel liuto di gioia troverà nuovi accordi
e questo orecchio si adatterà al *tan-tan* del suo ritmo?

Quando nel campo del cielo avremo raccolti di Luna e di
Spica?

Quando la luce di Canopo brillerà sullo Yemen?

Quando le giare del vino d'amore traboccheranno
e sarà il momento di saporosi festini e banchetti?

Quando il Sîmorgh delle nostre brame arriverà dai monti Qâf
e cadrà nella rete di uno Shîblî e di un Abû l-Hasan?

Quando ogni atomo di pulviscolo diverrà come un sole
e ogni goccia, per grazia di Dio, diverrà un Paradiso?

Quando ogni agnello berrà latte di lupa
e ogni elefante sarà amico del rinoceronte?

³¹ Rûmî, *Poesie mistiche*, traduzione di Alessandro Bausani, Milano 1980,
pp. 96-98.

Quando, per la folla delle belle dal volto di luna,
ogni angolo della nostra città diverrà come regno di Cina?

Quando ogni amante sconvolto e disperato
sarà immerso nelle gioie d'amore?

Quando la salma dei morti risorgerà a vita
e sarà liberata da lenzuoli e sudari?

Quando la sciocca ragione diverrà fremente follia
e l'intelletto si libererà dalla sottomissione ad un corpo?

Quando l'anima e i cuori di centomila folli d'amore
avranno dolce la bocca per il bacio dell'Amato?

Quando verrà il giorno che l'anima di tutti gli ebbri
diverrà coppiera di mille gioconde assemblee,

e quell'arido essere che prendeva a gabbo l'amore
famoso per amore diverrà fra uomini e donne,

e chiunque sia caduto nel pozzo della separazione
troverà una corda che lo guidi in alto alla luce?

Non dir ciò che resta, conservalo ancora nel cuore:
è meglio che la Parola si aggiri in quella patria profonda.

7. *'Abd al-Karîm al-Jîlî (m. 832/1428)*

Le parole dell'Amato all'Amato²²

Alcuni, interpellati dalla parola divina, sentono in se stessi
l'invito della Realtà essenziale e percepiscono tale parola non
(come proveniente) da una parte determinata e senza l'intervento

²² 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *Al-insân al-Kâmil*, Cairo 1962, p. 39.

dei sensi; essi la percepiscono con tutto se stessi, non solo con l'udito; e si sentono dire:

Tu sei il mio amato, tu sei il mio diletto!
tu il mio desiderato e il mio volto nei miei servitori,
tu il mio termine estremo e il mio fine supremo;

Tu sei il mio segreto nei segreti e la mia luce nelle luci,
tu il mio occhio, il mio ornamento,
tu la mia bellezza, la mia perfezione,
tu il mio nome, la mia essenza, il mio attributo e le mie qualità;

Io sono il tuo nome, la tua forma, il tuo segno, e la tua traccia, o mio diletto!

Tu sei la quintessenza dei mondi, e il fine dell'esistenza e del divenire.

Vieni vicino per contemplarmi, poiché mi sono reso vicino a te nella mia esistenza.

Non restare lontano, poiché sono io che ho detto:
«Noi siamo più vicini a lui della sua vena giugulare» (C 50,15).

Non restare limitato nel nome di servo,
poiché senza il Signore non ci sarebbe il servo.

Tu mi hai reso manifesto, come io ti ho reso manifesto:
senza il tuo stato di servitore non ci sarebbe il mio stato di Signore.

Tu mi hai fatto esistere, come io ti ho fatto esistere:
senza la tua esistenza non esisterebbe la mia esistenza.

O diletto mio, avvicinati, avvicinati, innalzati, innalzati!
O diletto mio, ti ho voluto come mio attributo, e ti ho fatto per me,
non voler appartenere ad altri che a me,
e non voler che nessun altro che me appartenga a te.

O diletto mio, sentimi negli odori, mangiami nei cibi,
immaginami nelle immaginazioni, pensami nei ragionamenti!
vedimi nelle figure sensibili, toccami nelle cose tangibili,
rivestimi nei vestimenti.

O amato mio, tu sei ciò che desidero,
tu sei il nominato quando si nomina me,
tu sei il designato per mezzo di me.

Quanto sono dolci le sue espressioni di amore!
Quando sono soavi le sue carezze di amore!

È stato detto:
«Assorbito da Leilâ, sono stato distratto da ogni altra cosa,
tanto che quando incontro una cosa inanimata le parlo
come se parlassi a lei.
Non è meraviglia che io rivolga la mia parola ad altri,
anche alle cose inanimate,
la meraviglia è che esse mi rispondono!».

GIUSEPPE SCATTOLIN