

PAOLO NICELLI*

La mistica islamica, la dottrina e la prassi dei *Ṣûfi*

L'A. offre una sintesi del percorso storico e teologico della mistica islamica (612 AD circa-fine 1600 AD), delineando i riferimenti spirituali dei primi mistici musulmani (*Ṣûfi*): la rivelazione coranica e la figura del profeta Muḥammad come esegeta e interprete del Corano. Temi quali la sottomissione alla volontà divina, la prostrazione come mendicanza della presenza di Dio e l'amore di Dio per la sua creatura divengono le chiavi di lettura della prassi spirituale nella ricerca dell'amore di Dio per l'uomo e dell'amore dell'uomo verso Dio, con varie interpretazioni. Il contributo descrive infine il percorso della mistica islamica nel Sud-Est asiatico come momento di sintesi positiva tra le idee teologiche e la prassi spirituale dell'Occidente e dell'Estremo Oriente musulmano.

The Author provides a summary of the historical and theological path of Islamic mysticism (around 612 AD-1600 AD order), outlining the spiritual references of the early Muslim mystics (Ṣûfi): the Koranic revelation and the prophet Muḥammad as exegete and interpreter of the Koran. Some issues (submission to the divine will, the prostration as begging of God's presence and love of God for his creation) become the keys for interpreting the spiritual practice by the searching for God's love for man and man's love for God, with various interpretations. Finally, the contribution describes the path of Islamic mysticism in Southeast Asia as a moment of positive synthesis between the theological ideas and spiritual practices of the West and the Far East Muslim.

Non è cosa facile parlare oggi di mistica islamica in un contesto in cui l'*Islâm* è sotto scacco, per via del problema che tocca la religione e la violenza. Da più parti viene posta la domanda se la religione islamica, memore del suo passato più aureo in cui la filosofia, la teologia e la mistica svolsero quella sintesi che comunicò al mondo occidentale e a quello orientale conoscenze culturali senza

* Docente di Teologia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano.

precedenti, possa ancora oggi esprimersi in termini più spirituali e meno legali nell'interpretare le sue fonti quali il Corano, la *Sunna* e la *Šarī'a*.

Certamente il Riformismo islamico (*Iṣlāḥ*), collocabile tra la fine del XIX e tutto il XX secolo, si è preoccupato più di affrontare le questioni sociali legate ai problemi del colonialismo, dell'oppressione turco-ottomana e dei successivi nazionalismi arabi, che di promuovere una lettura spirituale della tradizione islamica, rimanendo legato alle prospettive di liberazione politica e sociale. Tranne qualche significativa eccezione, il Riformismo islamico ha mostrato poco interesse per la dimensione spirituale che i mistici dell'*Islām*, i *šūfī*, hanno sempre privilegiato rispetto a una lettura letterale, legale e direi "legalista" della tradizione. I mistici musulmani ci ricordano invece che la fede è innanzi tutto interiorizzazione della volontà di Dio, come ricerca del suo amore, e non solo espressione formale della religione. Oggi più che mai è richiesto ai credenti musulmani quel passaggio dal vivere la religione e la prassi culturale in termini formali e legali (*Islām*), all'interiorizzazione del contenuto rivelato come atto di fede profonda (*īmān*), perché la vita diventi sempre più l'espressione di quell'amore divino che si manifesta nell'amare il prossimo, attraverso le opere di carità. In questa prospettiva non c'è spazio per alcuna ideologia religiosa e politica fanatica, fondata sulla violenza e sulla distruzione dell' "altro" da sé, per il semplice fatto che professa una religione diversa o la pensa diversamente da me. Ecco perché è importante ripercorrere le tappe che hanno visto la nascita, lo sviluppo e l'espansione della mistica islamica, da Occidente fino all'Estremo Oriente; tappe che rimangono ancora scolpite nella letteratura e nella prassi religiosa dei popoli musulmani, come un tesoro nascosto, che ha bisogno di essere riscoperto. La vera riforma è quella che vuole ridare forma a una cultura, a una religione, partendo dal ritorno alla sua origine, senza mitizzare il passato, ma cogliendone gli insegnamenti etici per l'oggi. Come diceva bene Khatami, studioso della tradizione islamica *ši'ita* e già presidente dell'Iran, i principi della rivelazione sono immutabili, ma le sue interpretazioni hanno bisogno di essere rinnovate, per poter parlare all'uomo d'oggi e comunicargli l'esperienza della fede; un'esperienza che ricerca sempre l'amore di Dio per la sua creatura. Dall'equilibrio tra la riforma (*Iṣlāḥ*) e il rinnovamento (*Tağdīd*) si potranno porre quelle basi spirituali che favoriranno la pace e la ricostruzione delle società islamiche.

1. Il percorso storico delle origini: tra mistica monastica e mistica islamica

Allo stesso modo del monachesimo cristiano, l'esperienza mistica islamica, detta comunemente "sufismo"¹ passò da una fase ascetica individuale, lasciata all'iniziativa del singolo maestro *ṣūfī*, spesso senza regole e di tipo anacoretico, a un'esperienza più cenobitica e quindi più comunitaria. Già all'epoca del profeta Muḥammad registriamo, dalla testimonianza dataci dal Corano², la presenza dei primi asceti musulmani i quali, sulla linea degli asceti preislamici detti *ḥunafā'*³ si ispiravano a un'esperienza mistica testimoniata dalla pratica del monoteismo circostante di stampo sia ebraico sia cristiano "nestoriano"⁴. Tuttavia, soprattutto a Medina, in un clima di polemica antipoliteista, antiebraica e anticristiana, il Profeta fu contrario all'introduzione della vita ascetica nella prassi islamica, segno del fatto che probabilmente egli privilegiava la vita attiva a quella contemplativa⁵. Questo non vuol dire che Muḥammad non fosse dedito alla

¹ Il termine arabo *taṣawwuf*, tradotto in italiano con "sufismo", deriva dalla parola *ṣuf* che vuol dire "lana". Di lana era fatto l'abito dei mistici musulmani.

² Come traduzione in italiano del Corano utilizzeremo A. BAUSANI, *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani*, Rizzoli, Milano 2001.

³ Il termine arabo *ḥanīf* (plur. *ḥunafā'*), è di origine incerta, anche se l'ipotesi più probabile è che derivi dal siriano *ḥanpā* che originariamente significava "pagano". Esso ricorre più volte nel Corano per indicare coloro che in epoca precedente a Muḥammad professavano il monoteismo puro, come seguaci della religione di Abramo, i quali si differenziavano dall'ebraismo e dal cristianesimo. Abramo fu considerato il primo tra questi fedeli: «Vi diranno ancora: "Diventerete ebrei o cristiani e sarete ben guidati!". Ma tu rispondi: "No, noi siamo della nazione d'Abramo, che era un *ḥanīf*, e non già un pagano". – E dite loro ancora: "Noi crediamo in Dio, in ciò che è stato rivelato a noi e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle Dodici Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù, e ai profeti del Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui tutti ci diamo!"», Sura della Vacca – al-Baqara (Q. II, 135-136). «Abramo non era né ebreo, né cristiano: era un *ḥanīf*, dedito interamente a Dio e non era idolatra», Sura della famiglia di Imrân (Q. III, 67). Nello stesso Corano, come anche nell'interpretazione islamica della figura di Abramo, fondatore della religione che professava il monoteismo, la religione di Abramo viene ripresa, restaurata e rinnovata dalla religione islamica. Il termine *ḥanīf* diventa così il sinonimo di *muslim* (musulmano: sottomesso a Dio) e il verbo *tahannafa* (diventare un *ḥanīf*), è sinonimo di: "abbracciare l'*Islām*".

⁴ Riportiamo il virgolettato per evitare l'uso eresilogico dell'aggettivo "nestoriano".

⁵ Cf T. FAHD – A. BAUSANI, *Storia dell'islamismo*, in H.C. PUECH (ed.), Laterza, Roma - Bari 1986, 131. In termini di polemica anticristiana il Corano recita: «Si sono presi i loro dottori e i loro monaci e il Cristo figlio di Maria come "Signori" in luogo di Dio, mentre erano stati esortati a adorare un Dio solo: non c'è altro Dio che Lui, glorificato e esaltato oltre quel che a Lui associano! [...] O voi che credete! Certo molti dei dottori e dei monaci consumano i beni altrui in cose vane e allontanano gli uomini dalla Via di Dio. Orbene a coloro che ammucciono

contemplazione e meditazione del mistero di Dio, ma che in un contesto di costituzione e integrazione della comunità di Medina egli preferì dare delle indicazioni pratiche su come vivere il culto e i valori morali islamici alla luce delle rivelazioni che di volta in volta riceveva. Lungo il percorso storico dell'*Islâm*, in termini gradualisti e progressivi, si verificò un processo d'istituzionalizzazione della religione islamica, dovuta soprattutto a una lettura e a un'interpretazione delle fonti, quali il Corano e la *Sunna*, più giuridica che spirituale. I mistici musulmani cominciarono ad essere visti come personaggi strani, un po' eccentrici e al limite dell'ortodossia, dalla religione ufficiale, per via delle loro pratiche esoteriche e delle loro affermazioni spesso in conflitto aperto con le autorità religiose musulmane⁶. In questo senso, la reazione delle autorità religiose non deve essere vista

l'oro e l'argento e non lo spendono sulla Via di Dio annuncia castigo cocente, – il giorno in cui questi metalli saranno arroventati nel fuoco della gehenna e se ne imprimerà un marchio sulla loro fronte, sui loro fianchi e sui loro dorsi: «Ecco quel che ammucciate per voi! Gustatelo, ora, quel che avete ammucciato!», Sura della conversione o del pentimento – *al-Tawbah* (IX, 31.34). Sempre con toni di polemica anticristiana il Corano recita: «E già inviammo Noè e Abramo e stabilimmo fra la loro progenie il dono della Profezia e il Libro; ma di fra loro alcuni si lasciarono guidare, e molti furono gli empi. – E allora sulle loro orme in successione inviammo i Nostri Messaggeri e ancora inviammo Gesù figlio di Maria, e demmo a Lui il Vangelo, e ponemmo nei cuori di coloro che lo seguirono mitezza e misericordia; quanto al monachesimo fu da loro istituito (e non fummo noi a prescriverlo loro) solo per il desiderio del compiacimento di Dio; ma non lo osservarono come andava osservato. E a quei di fra loro che crederanno demmo la loro mercede, ma molti fra loro son empi!» Sura del ferro – *al-Hadid* (LVII, 26-27). Contrariamente a quanto espresso prima sul monachesimo, questa volta in un ambito di polemica antiebraica e antipoliteista (pagana), troviamo un accenno benevolo nei confronti dei cristiani detti “i più cordialmente vicini a coloro che credono”: «Troverai che i più feroci nemici di coloro che credono sono i giudei e i pagani, mentre troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: “Siamo cristiani!”». Questo avviene perché fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi – ma anzi, quando ascoltano quel che è stato rivelato al Messaggero di Dio li vedi versar lacrime copiose dagli occhi, a causa di quella verità che essi conoscono, e li odi dire: “O Signor nostro! Crediamo! Annoveraci fra i testimoni del Vero! – E come poi potremmo non credere in Dio e nella Verità che c'è giunta, noi che bramiamo che il Signore nostro ci faccia entrare coi Santi nel Paradiso?”. – E li ricompensa Iddio, per quel che essi han detto, con giardini alla cui ombra scorrono i fiumi, dove resteranno in eterno. Questa è la mercede di chi opera il bene. – Ma quei che rifiutano fede e smentiscono i Nostri Segni, essi son dell'Inferno», Sura della mensa – *al-Mâ'idah* (V, 85-86). Sul rapporto tra il monachesimo cristiano e l'*Islâm* vedi gli importanti contributi di R.A. NICHOLSON, *I mistici dell'Islam*, Fratelli Bocca Editore, Torino 1925; R. GRAMLICH, *Los místicos del Islam: mil años de textos sufíes*, Sal Terrae, Bilbao 2004; J.M. BLÁNQUEZ MARTINEZ – M.P. GARCÍA GELABERT, «Muhammad y el monacato palestino», in *Espacio, Tiempo y Forma Serie II, Historia Antigua*, 24 (2011) 587- 632 (<http://revistas.uned.es/index.php/ETFII/article/viewFile/1882/1759>); J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico, antropologia, culture e religioni*, Jaca Book, Milano 2001.

⁶ Cf P. BRANCA, *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 249.

unicamente come un atteggiamento di rigidità “oltranzista”, finalizzato a chiudere la porta a qualsiasi esperienza mistica, ma semplicemente come il tentativo di voler preservare l’ortodossia da qualsiasi innovazione (*bid’a*) che introducesse errori o pratiche poco in linea con il culto e il credo islamico. Ci riferiamo a questioni legate ai fondamenti dell’*Islâm* quali: la concezione stessa di Dio; il Suo rapporto con le creature, là dove i *ṣūfī* incoraggiavano l’esperienza diretta di Dio, del suo amore per l’umanità e per il credente in particolare. Nell’*Islâm* non si incoraggia mai l’esperienza diretta di Dio e soprattutto si oppone fortemente la partecipazione della creatura alla realtà essenziale di Dio, al fine di preservare l’assoluta trascendenza divina. E allora, come è stato possibile uno sviluppo così fiorente della mistica islamica, non solo nella Penisola Arabica, ma in tutto il mondo musulmano, soprattutto nel Sud-Est asiatico?⁷.

2. Il Profeta e il Corano

Le risposte a questa domanda potrebbero essere molte, di carattere sia religioso e storico, sia antropologico e sociale. Tuttavia credo che quella più plausibile sia «la vocazione alla ricerca dell’assoluto come esigenza insopprimibile dell’animo umano»⁸, espressione, questa, del senso religioso dell’uomo, mai assopito ma sempre vivo e attivo, unito all’esigenza del *ṣūfī* di andare al di là della semplice espressione letterale del decreto divino o del precetto legale, per ricercarne il senso spirituale e il senso anagogico, cioè la sua applicazione etica. Ecco dunque che il Profeta suscita un grande fascino sui mistici musulmani, i quali esprimono una profonda venerazione per *Muḥammad*, uniformando la loro vita ai suoi insegnamenti e al suo esempio. Così da maestro a discepolo si instaura una relazione spirituale fondata sul contatto diretto con l’Inviato di Dio, che diventa prototipo dell’asceta perfetto ed esegeta della rivelazione coranica. Questa ultima crea un percorso spirituale d’indissolubile unità, come gli anelli che compongono una catena (*silsilah*), fondamento di quella tradizione islamica che prende il nome di *Sunna*.

Tuttavia non bisogna dimenticare che l’*Islâm* non accetta la venerazione della persona in quanto tale, come fattore sostitutivo all’adorazione

⁷ Sull’influenza della mistica islamica nel contesto del Sud-Est asiatico cf P. NICELLI, *L’Islâm nel Sud-Est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, 39-62.

⁸ P. BRANCA, Introduzione all’Islam, 250.

di Dio. Il ruolo del Testo rivelato (*Qur'ân*, Corano), Parola di Dio, viene prima rispetto alla persona che lo trasmette, cioè il Profeta. Dunque il Corano, prima di tutto, è presupposto di spiritualità musulmana e solo in secondo piano vengono le virtù di Muḥammad. Se veramente vogliamo comprendere la spiritualità dei *ṣūfī*, dobbiamo rivolgerci al Corano e soprattutto a quei versetti che promuovono l'idea di Dio, la sua unicità, i suoi attributi, la sua trascendenza inaccessibile. Nella prima parte della professione di fede: *La Ilaha illa Allāh* («Non ci sono dei, ma Dio»), si afferma che Dio è la realtà una e unica; Egli è l'essere supremo e unica realtà sussistente. Di fronte a Dio, infatti, ogni altra realtà è apparenza. Da qui l'onnipotenza di Dio, che definisce il divino come causa prima e unica di ogni evento e definisce lo *status* della creatura in rapporto al suo Creatore. Ecco delineati i tratti fondamentali di una spiritualità mistica musulmana indicati da un grande islamologo, Louis Massignon, come: «i germi autentici di una mistica, germi suscettibili di uno sviluppo autonomo, senza fecondazione estranea»⁹. Il *ṣūfī* desidera avvicinarsi a Dio, unica e vera realtà fondante e per questo vuole distaccarsi dal mondo, considerando le realtà materiali o mondane delle realtà penultime, rispetto all'unica vera assoluta realtà: Dio. Nel percorso mistico si procede all'eliminazione di tutto ciò che di mondano impedisce o ritardi il raggiungimento dell'oggetto della vera ricerca: Dio stesso. Da qui il passo è breve: il *ṣūfī* considera la «via mistica» come la «via suprema» del fedele, tesa al passaggio dalla pratica formale della religione, l'*Islām*, all'interiorizzazione della Parola di Dio nel proprio cuore, la quale suscita nei fedeli l'atteggiamento di fede profondo (*īmān*), come mendicanza dell'amore di Dio (*suḡūd* – prostrazione davanti a Dio, parte della preghiera liturgica islamica). Quindi per il *ṣūfī* non solo bisogna seguire la strada maestra dell'obbedienza alla Legge islamica, cammino richiesto al credente comune; bisogna soprattutto seguire la strada superiore della ricerca di Dio come nostalgia e anelito a ricongiungersi a Lui:

Un cuore voglio, un cuore dilaniato dal distacco dell'Amico, che possa spiegargli la passione del desiderio d'Amore; perché chiunque rimanga lungi dall'origine sua, sempre ricerca il tempo in cui vi era unito¹⁰.

⁹ L. MASSIGNON, *La passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris 1921, 480.

¹⁰ RŪMĪ, *Poesie mistiche*, a cura di A. BAUSANI, Rizzoli, Milano 1980, 27.

3. L'esperienza dell'amore di Dio e l'unità dell'essere nella mistica islamica¹¹

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

Tra i primi mistici dell'*Islām* a seguire questa interpretazione spirituale troviamo gli "otto asceti" antichi, i più celebri dei quali sono: 'Uways al-Qaranî (d. 657); al-Aswad al-Nakha'î (d. 694); Abû Muslim al-Khawlanî (d. 682). L'ottavo di questi è chiamato con diversi appellativi di gruppi ascetici, usati anche dai mistici di tradizione cristiana: *zuhhâd* (asceti), *'ubbâd* (adoratori), *bakkâ'ûn* (piangenti). Si tratta di al-Hasan al-Baṣrî.

Il caso di al-Ḥasan al-Baṣrî (d. 110/728), uno dei fondatori della corrente mistica musulmana, fu emblematico di una pacifica e fruttuosa convivenza tra le due anime presenti nella tradizione islamica. Le sue stesse parole: «Io desidero Lui, e Lui desidera me», esprimono la profonda ricerca dell'amore divino da parte di un vero ricercatore di Dio. Egli fu fortunato rispetto ad altri maestri *ṣūfî*; per queste parole non fu perseguitato dall'autorità costituita¹²:

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

¹¹ Rielaborazione di alcune pagine contenute in P. NICELLI, *Al-Ghazâlî, pensatore e maestro spirituale*, Jaca Book, Milano 2013, 59-63.

¹² P. VISMARA (S.d.C.), *Al-Maksâd al-asnâ fî sharh ma'ânî asmâ' Allâh al-busnâ, Lo scopo più alto della spiegazione dei significati dei "Bei nomi di Dio"*, di Abû Ḥâmid Muḥammad al-Tûsî al-Ghazâlî (1st *faṣl* of the 2nd *fann*), Spiegazione dei primi 14 Bei Nomi di Dio, traduzione e commento come esercitazione di licenza presso il P.I.S.A.I., Moderatore Maurice Borrmans, Roma 1987 (1.n G 1107).

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

Gli dissero: «C'è della gente che viene alle tue riunioni spirituali per criticarti». Rispose: «Io veggo in me il desiderio del sommo paradiso o della vicinanza dell'Altissimo. Non sento (non veggo) in me quello di salvarmi dalla malignità degli uomini, giacché neppure il Creatore trova scampo dalla loro lingua!»¹³.

Nel III/IX secolo, detto dell'età d'oro della mistica islamica, ci fu lo sviluppo delle scuole *ṣūfī* in Baṣra, in Egitto, in Baghdād e in Khurāsān. Una delle figure più significative del *ṣūfismo* fu *al-Bisṭāmī* (d. 261/864 o 264/877-8)¹⁴, rude e solitario mistico, che cominciò la sua via mistica con la stretta osservanza della legge. Non era raro che tra i mistici dell'*Islām*, vi fossero dei *ṣūfī* che avessero un approccio di tipo tradizionale alla *Šarī'a* e alla *Sunna*. In questo senso, la Legge islamica divenne la via migliore per vivere in maniera più radicale la rinuncia alle cose del mondo, per dedicarsi alla ricerca dell'amore di Dio. Da qui *al-Bisṭāmī* scoprì, nella sua ricerca mistica, che il suo "Io" era il reale ostacolo alla perfetta "unione con Dio"¹⁵. Per lui l'Io consisteva nell'orgoglio personale o nella superbia, espressa dal credente quando si poneva di fronte a Dio, premettendo la propria volontà alla sua. Da qui il maestro *ṣūfī* volle purificare la vita spirituale del credente da qualsiasi atteggiamento diretto a ridurre la volontà di Dio alla propria volontà, al proprio progetto. Per questo propose un cammino di prassi cul-

¹³ Cf F.J. PEIRONE – G. RIZZARDI, *La spiritualità islamica*, Studium, Roma 1986, 158-159.

¹⁴ *Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr ibn 'Isā ibn Surūsān al-Bisṭāmī*, è una delle più celebrate figure del misticismo islamico. Egli passò la sua vita in Bisṭām, nella provincia di Qūmis. In quella città morì nel 261/874 o nel 264/877-8. Egli non scrisse alcuna opera, ma i discepoli appartenenti al suo circolo misero per iscritto 500 suoi detti, che risultano estremamente audaci, poiché richiedono una predisposizione della mente tipica del mistico che ha coscienza di sé come di uno che si unisce spiritualmente con la divinità (*Allāh*). *Al-Ġunayd*, un famoso maestro *ṣūfī* di Baghdād, ricevette una raccolta di detti di *al-Bisṭāmī* in persiano da tradurre in arabo. Su questo tema cf H. RITTER, «Al-Bisṭāmī», Abstract from *EI-2*, CD-Rom English Edition, Koninklijke Brill NV, Leiden 2002.

¹⁵ Non è sempre facile estrapolare dai testi dei maestri *ṣūfī* la portata teologica del concetto del "Sé" o dell'"Io" del credente, che nel cammino ascetico si unisce spiritualmente con Dio. Le espressioni già citate di *al-Bisṭāmī* quali: «decorato da Dio della Sua singolarità (*wahadānīya*)»; oppure: «vestito della Sua identità (*ananīya*)», possono essere interpretate e confuse come l'assunzione o l'essere partecipi della natura divina o degli attributi divini, contravvenendo all'insegnamento musulmano tradizionale.

tuale teso a ridurre l'eccessiva pratica rogatoria, soprattutto nella preghiera, al fine di distogliere il credente dalla tentazione di anteporre se stesso a Dio. Nella preghiera, il fedele musulmano doveva ricercare solo Dio e non auto-glorificarsi nel rendere grazie a Dio. Le espressioni come: «Dunque, io sono Te, Tu sei me, io sono Te», indicavano la sua convinzione che Dio vivesse in lui al punto di attribuirsi i nomi riservati solo a Dio.

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

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

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

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

Affermò un discepolo: «Una notte vidi in sogno l'Altissimo che diceva: "Tutti gli uomini chiedono il paradiso, ma Bisṭāmī non mi chiede che me stesso"»¹⁶.

È difficile capire se al-Bisṭāmī stesse vivendo una reale identificazione con Dio oppure si trattasse solo di "inabitazione spirituale" di Dio nel credente. Tuttavia, le autorità religiose lo accusarono di associare se stesso a Dio.

Un altro importante mistico fu al-Ḥallāğ (244/858-309/922)¹⁷, una

¹⁶ Cf F.H. PEIRONE – G. RIZZARDI, *La spiritualità islamica*, 165-167.

¹⁷ Abū al-Mughīth al-Ḥusain ibn Maṣṣūr ibn Maḥammā al-Baidāwī (al-Ḥallāğ - cardatore di lana), fu un mistico e teologo persiano che scrisse anche in arabo. Egli nacque ad al-Ṭūr, vicino a al-Baidā (Fārs) nel 244/858 e per via dei suoi insegnamenti sul misticismo e sulla ascetica islamica fu accusato di essere un ciarlatano dai *mu'taziliti*, scomunicato da un *tawqī'* dell'Imāmiya e da una *fatwā* della *Zāhiriya*. Fu arrestato anche due volte dalla polizia 'Abbāsīde. Nel 309/922, fu giustiziato dopo sette mesi di processo. In teologia (*Kalām*), egli insegnò la trascendenza di Dio al di là dei limiti della creazione e l'esistenza di uno spirito divino increato, che si unisce con lo spirito creato dell'asceta. Per al-Ḥallāğ, il santo diventa il vivente e personale testimone di Dio. Le sue parole: «*Anā al-Ḥaqq*» (Io sono la Verità), furono motivo di scandalo e di successiva condanna. Nella mistica (*Taṣawwuf*), egli predicò la perfetta unione con la volontà divina attraverso il desiderio della sofferenza e la sottomissione ad essa. Su questi temi cf L. MASSIGNON, *La Passion de Ḥallāğ, Martir Mistique de l'Islām*, Voll. I-IV, Éditions Gallimard, Mayenne 1975; L. GARDET, *Experiences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris 1953, pp. 131-141, 153; G.C. ANAWATI – L. GARDET, *Mystique musulmane, aspects et tendances expériences et techniques*, Librairie Philosophi-

grande personalità della scuola mistica di Baghdâd. Con la sua pratica *şûfî* si raggiunse la vetta del misticismo islamico intorno alla seconda metà del III/IX secolo e l'inizio del IV/X secolo. Al-Ḥallâğ viaggiò molto, soprattutto a Makka (Mecca) per compiere il pellegrinaggio (*hağğ*) e per fare pratica di eremitaggio. Nei suoi viaggi fu anche un missionario dell'*Islâm*, predicando la via mistica fino a raggiungere la regione del Sind. Quando ritornò a Baghdâd, continuò la sua predicazione dell'"amore di Dio" e per questo fu prima perseguitato, poi imprigionato e di seguito ucciso. Egli fu accusato di associazionismo, cioè di predicare la completa unione con Dio, riportata dalla sua affermazione «*Anâ al-Haqq*» (Io sono la Verità), che sottolineava l'esperienza mistica della presenza di Dio nel suo cuore, come inabitazione (*hulûl*) spirituale del divino. Per questo motivo al-Ḥallâğ fu condannato alla pena di morte.

I giuristi musulmani gli contestarono la sua nozione di "amore di Dio", che implicava l'umana relazione di reciproco amore tra Dio e l'uomo. Per loro, infatti, Dio poteva essere solo l'oggetto di adorazione e non l'oggetto dell'amore, poiché l'amore richiedeva sempre una relazione reciproca che poteva essere chiamata "affinità". Secondo i giuristi, il vero problema della posizione di al-Ḥallâğ stava nel fatto che tale relazione di affinità richiedeva, come conseguenza, la "consanguineità" o la "parentela" tra Dio e l'uomo, cosa che era impossibile affermare secondo l'insegnamento teologico islamico. Infatti, tra Dio-Creatore e l'uomo-creatura esisteva sempre un profondo vuoto, una profonda distanza da colmare. Sempre per i giuristi musulmani, l'affinità e la conseguente parentela erano un vero e proprio attentato all'unicità di Dio e alla sua assoluta alterità rispetto alla creatura. L'affermazione di al-Ḥallâğ metteva dunque in serio dubbio il monoteismo islamico, ponendo il maestro *şûfî* sullo stesso piano di Dio o, meglio ancora, identificandolo con Dio. Anche al-Ḥallâğ, come tanti altri mistici dell'*Islâm*, utilizzò un linguaggio spesso ellittico e misterioso per esprimere la profonda esperienza mistica della presenza dell'amore di Dio nel suo cuore. Una tale esperienza di pienezza spirituale lo portava a vivere il suo "Io" come totalmente parte dell'"Io" di Dio. Egli era totalmente "fatto" dall'amore di Dio e non poteva che testimoniare con la sua vita e le sue parole quanto Dio amasse

que J. Vrin, Paris 1961, 35-40, 101-104, 107-110, 118-121, 171-173; L. GARDET, *Études de philosophie et de mystique comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1972; R. ARNALDEZ, *Ḥallâğ ou la religion de la croix*, Plon, Paris 1964; H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 2000, 206-208; T. FAHD – A. BAUSANI, *Storia dell'islamismo*, 135.

le sue creature. In questo senso, la sua unità col divino poteva essere letta come un processo di “divinizzazione”. Si tratta di un’inabitazione (*hulûl*) spirituale e non essenziale del divino nell’uomo, come espressione della presenza dell’amore di Dio nel cuore del credente. Questo è il vero senso dell’espressione: «Io sono Lui», dove il maestro esprimeva l’inabitazione spirituale dell’amore di Dio nel suo cuore, che lo rendeva totalmente sottomesso alla Sua volontà.

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

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

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

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

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

Con tutto il mio essere abbraccio tutto il tuo amore o mio Santo [o Dio] e tu riveli segretamente a me, come se fossi tu in me. Volgo il mio cuore fra le cose che non sono te, ed ecco che mi sento estraneo ad esso, e tu solo me lo rendi familiare. Eccomi dunque nel carcere della vita, privo del senso d’intimità. O [Dio] richiamami a te da questo carcere!;

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

tuo «non dove». «Dove» dunque sei tu?;

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

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

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

Io sono colui che ama, e colui che amò è me. Siamo due spiriti che abbiām preso albergo in un sol corpo. Se tu vedi me, vedi lui. Se vedi lui, vedi noi; Lode a colui la cui umanità manifestò il mistero della gloria della sua fulgente divinità! E quindi apparve in mezzo alla sua creazione in forma di chi mangia e beve;

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

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

O uomini! Quando Dio si impadronisce di un cuore, lo vuota di tutto ciò che non è lui. Quando si interessa a un uomo, non lo lascia vivere che per sé. Quando si affeziona a uno dei suoi fedeli, incita gli altri a perseguitarlo, affinché quel servitore cerchi di lui e si avvicini a lui¹⁸.

Altro importante mistico dell'*Islâm* è Ibn al-'Arabî (1165-1240), che unì una profonda spiritualità alla conoscenza filosofica e teologica. Dopo una crisi interiore, dovuta a una malattia, abbandonò la nativa Spagna per seguire la via mistica facendosi «pellegrino dell'Assoluto»¹⁹. Tra le sue opere sono famose: *al-Futûhât al-Makkîya* (Rivelazioni Meccane), il breve trattato *Kitâbu-l-fanâ'i fi-l- mušâhada* (Il libro dell'estinzione e della contemplazione) e i *Fușûș al-Hikam* (Le gemme della Sapienza). Ibn

¹⁸ Cf F.H. PEIRONE – G. RIZZARDI, *La spiritualità islamica*, 169-172.

¹⁹ P. BRANCA, *Introduzione all'Islam*, 261.

al-‘Arabî è un vero cantore dell’amore di Dio, tema questo espresso a partire dal suo pensiero legato al concetto dell’unità dell’essere, *wahdat al-wuġûd*. Egli sostiene che l’Essenza divina e la realtà sono “Uno”. Da qui la realtà, come insieme di tutto, è l’emanazione dell’Essenza divina, che è in se stessa inconoscibile, ma che diventa conoscibile attraverso le sue emanazioni, costituenti l’universo. Il genere umano è un microcosmo, o somma delle manifestazioni divine. Pertanto, discendendo dall’Essenza divina alla realtà, ci sono dei gradi o stadi d’essenza, che sono le manifestazioni dell’assoluta Essenza divina:

Il mio cuore è capace [di divenire] tutte le forme [distinte]: esso è il chiostro del monaco cristiano, un tempio per gli idoli, una prateria per le gazze, la *Ka’ba* del pellegrino, le tavole della Legge mosaica, il Corano... amore è il mio credo; da qualunque parte si volgano le sue cammelle, amore è sempre il mio credo e la mia fede²⁰.

La Realtà Divina Essenziale è troppo elevata per poter essere contemplata dall’occhio contemplante, fin quando in esso permanga una traccia della condizione creaturale. Ma quando viene meno «ciò che non è stato» – e che [per natura] è caduco – «e resta ciò che non ha mai cessato d’essere» – e che per [natura] è durevole – allora si leva il Sole della prova decisiva per la Visione autentica²¹; allora si produce la sublimazione assoluta dell’assoluta Bellezza, che è l’«Occhio della Sintesi e della Realizzazione per eccellenza», e la «Stazione della Quietude e dell’Autosufficienza Immutabile»²². Tale Occhio vede allora i Numeri come un Unico, il numero Uno, che compie un viaggio attraverso i gradi della molteplicità, in cui rende manifeste le entità dei Numeri. È in questa stazione contemplativa che avviene il travisamento di chi professa la dottrina dell’unificazione²³.

²⁰ G.C. ANAWATI – L. GARDET, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960, 58, cit. in P. BRANCA, *Introduzione all’Islam*, 261.

²¹ La «Visione autentica» non è per tutti, ma solo per coloro che sono stati iniziati alla via mistica o che comunque hanno già fatto un lungo percorso d’asceti spirituale. *Dawq* definisce, nel vocabolario del *taṣawwuf*, la primizia di uno svelamento iniziatico, come “conoscenza iniziatica”, derivante dalla pratica ascetica e dall’esperienza spirituale e mai dalla sola teoria. Essa è “degu-stazione”, “sapore” della Visione autentica, sempre nel rispetto della distanza tra la creatura e il Creatore.

²² Secondo Yunis Tawfik, *Ibn al-‘Arabî* attribuisce al termine *al-ġumūd* il significato di autosufficienza immutabile, letteralmente: “fissazione”, in IBN AL-‘ARABÎ, *Il libro dell’estinzione nella contemplazione*, traduzione di Yunis Tawfik e Roberto Rossi Testa, SE, Milano 1996, 42.

²³ L’*ittiḥād*, o unificazione, è la dottrina che afferma che la suprema realizzazione è un atto di unificazione fra due essenze distinte, quella del servo e quella del Signore che si riducono a una delle

Costui, vedendo che l'Unico peregrina attraverso i gradi della molteplicità, la cui esistenza è puramente speculativa, nei quali Esso riceve dei nomi che variano di volta in volta a seconda dei gradi, non vede i Numeri come diversi dall'Uno: e allora afferma che ha avuto luogo un'unificazione²⁴. Or dunque, l'Unico, ossia l'Uno, non compare contemporaneamente con il proprio nome e la sua essenza in gradi diversi se non in quello dell'Unità prima: ogni volta che si mostra negli altri gradi lo fa con la sua essenza, ma non con il suo nome, poiché in tali casi gli viene attribuito un nome conforme alla realtà del grado della molteplicità in cui si è manifestato. Così il suo nome specifico si estingue, mentre la sua essenza permane: quando si dice «uno» viene meno ciò che è altro da uno, in virtù di tale nome, e quando si dice «due», la sua entità appare per la presenza dell'essenza dell'Uno che si trova a questo grado numerale, ma non evidentemente in virtù del nome dell'Uno, poiché è il nome e non l'essenza dell'unità a contraddire l'esistenza del grado numerale due, che è in opposizione all'entità del due, mentre non lo è la sua essenza²⁵. Coloro che celano i misteri sotto espressioni tecniche, le utilizzano in modo convenzionale, per cautela nei riguardi dei profani, e quelli che professano l'efficacia delle «aspirazioni/energie spirituali»²⁶ permangono sul loro cammino chiaro e retto, finché esso viene loro rischiarato da indicatori luminosi recati da Spiriti Superiori, residenti nel Grado della Prossimità alla Stazione della Parola Bocca-a-Bocca²⁷, e su di essi son ben

precedenti due. *Ibn al-'Arabî* la definisce in questi termini nelle *Futûhât*: «L'*ittihâd* è il divenire una sola essenza da parte di due, quella del servo e quella del Signore; ora non può darsi *ittihâd* che nell'ambito della quantità e della materia, ed essa non è che uno stato» *Futûhât* (cap. 73, quest. 153), in IBN AL-'ARABÎ, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, 42.

²⁴ Secondo Yunis Tawfik: «L'*ittihâd* nell'esempio considerato non risiede in una determinata visione dell'Uno che pervade ogni cosa ed ogni numero, in qualche modo esaurendoli, ma nell'interpretazione che ne viene data: essa si fonda sulla concezione che ogni cosa o numero abbia un'essenza propria distinta dall'Essenza Suprema dell'Uno, e che di conseguenza la visione unitaria che se ne può avere sia spiegabile solo mediante la fusione delle essenze delle cose con l'Essenza dell'Uno», *ib.*

²⁵ IBN AL-'ARABÎ, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, 14-16.

²⁶ Il termine arabo utilizzato per «aspirazioni» è *himan*. Per *Ibn al-'Arabî* ci sono tre tipi di aspirazione: 1) l'aspirazione della presa di coscienza, cioè il risveglio del cuore di fronte a ciò che viene proposto dall'intima realtà dell'essere; 2) l'aspirazione della volontà (il desiderio), che è l'aspirazione «concentrativa» delle forze interiori dell'essere, applicabile a qualsiasi finalità, anche quella spirituale; 3) l'aspirazione della Realtà Essenziale, cioè la concentrazione di tutte le aspirazioni mediante l'aspirazione. Su questo tema cf IBN AL-'ARABÎ, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, 44-45.

²⁷ Ibn al-'Arabî, nelle *Futûhât al-Makkiya* (cap. 73, quest. 153) scrive: «Ciò è espresso dal Profe-

tracciate le Sante Scritture, quasi fossero testimonianza della realizzazione da essi raggiunta, che permettono loro il passaggio dall'una all'altra modalità, per via di sublimazione. Allora il velo è sollevato, allora ciò che era stato nascosto è rivelato! Allora il nodo è sciolto, il chiavistello è fatto scorrere, la serratura è aperta! Allora le «aspirazioni/energie» proprie ad un'altra modalità si unificano per scrutare la Realtà Unica, e l'essere non concepisce che una sola «aspirazione». Da tale «aspirazione»²⁸ unica procedono degli effetti che influenzano la Realtà Pura. In ogni caso, sia che queste influenze provengano per astrazione dall'«aspirazione unica», sia che derivino dalle aspirazioni particolari nel momento stesso in cui si producono, è sempre Lui che sotto ogni punto di vista si vede, anche se non Lo si conosce²⁹, è sempre Lui la meta di ogni aspirazione, anche se non Lo si raggiunge, è sempre Lui che viene professato in tutte le lingue, anche se resta ineffabile! E che formidabile stupore si prova, che grande sospiro di sollievo si trae quando «il velo è sollevato, e lo sguardo si fa penetrante», quando «il Sole si unisce alla Luna», e quando l'Influente appare congiunto al suo Influsso per essere scorto dall'Occhio dell'uomo! Allora si mostra ai contemplanti sotto diverse Forme, allora avviene il gioco nei confronti di quelli che hanno giocato, allora chi ha fede vince e chi ne è privo perde!³⁰.

Altro esponente della mistica islamica è senz'altro Ġalāl al-Dīn al-Rūmī (1207-1273). Influenzato dal pensiero e dall'esperienza spirituale di Ibn'Arabī, egli concentra parte della sua esperienza mistica nelle opere poetiche dette *Dīvān i-Kabīr* (Grande canzoniere) e nelle *Masnavī-yi*

ta – su di lui la benedizione e il saluto di Dio! – nella sua risposta postagli dall'Angelo Gabriele intorno all'*Ihsān* (l'Adempimento perfetto delle opere e della Fede) Nelle *Istīlāhāt* si dice «È il proposito di Dio espresso sul piano della Similitudine (*fi 'ālami al Mithāl*)». Per Yunis Tawfik, sul piano di similitudine la parola divina è simultanea alla visione. Nella realtà invece, la parola è un velo posto sulla visione. Su questo tema cf *ib.*, 45.

²⁸ Si tratta qui dell'aspirazione della Realtà Essenziale (*himmatu al-Haqīqa*), come indicato al n. 3 della nota 25. È l'aspirazione dei più grandi maestri fra le genti di Dio. Essi rivolgono le loro aspirazioni sul Vero ed esse diventano una sola aspirazione, in ragione dell'Unità a cui tendono. Così facendo esse evitano il “molteplice” e ricercano l'“unità” di ciò che è frammentario e diviso in parti. Tale unità ricercata è l'Identità Pura, cioè il *Tawhīd*.

²⁹ Ibn al-'Arabī, a riguardo della conoscenza, indica la differenza tra l'Essenza in se medesima (*Dhāt*) e lo statuto divino dell'Essenza (*Ulūhiyya* o *Ulāha*). La prima è intuibile o contemplabile, ma non intellegibile né comprensibile. La seconda non è intuibile né contemplabile, ma intellegibile e comprensibile. Su questo tema cf IBN AL-'ARABĪ, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, 46.

³⁰ *Ib.*, 20-21.

Ma'navî (Rime spirituali), di oltre ventiseimila versi. I suoi discepoli lo soprannominarono *mawlana* (signore), da cui deriva la confraternita (*tariqa*) *şûfî* della *Mawlawîya*. I suoi adepti sono chiamati “dervisci danzanti”, conosciuti per le loro danze e per le loro musiche fatte durante le recitazioni del *dhikr*:

Dovunque volgerai lo sguardo vedrai la mia Forma, sia che tu guardi a te stesso, sia che rimani in quell'immenso tumulto³¹. Rinuncia a essere strabico, raddrizza bene gli occhi, ch   l'occhio maligno sar   lontano, allora, dalla mia Bellezza. Attento a non ingannarti sulla mia forma umana, ch   sottile molto    lo spirito, e l'amore molto    geloso! Ma che parlo di forma? Anche coperto da cento pieghe di feltro i raggi dello specchio dell'anima fanno manifesto l'universo. Se invece di cibo e denaro avessero cercato Iddio, non vedresti un sol cieco sull'orlo del fosso. Poich   hai aperto nella nostra citt   una bottega di sguardi amorosi, chiudi la bocca e soltanto guarda, come purissima Luce! Io taccio e nascondo il segreto a coloro che non ne sono degni. Tu solo sei degno: il mistero per me    celato. Vieni verso l'Oriente come il sole di Tabiz³², guarda lo stendardo trionfale, il fasto della Vittoria. Che far dunque, o musulmani, che io me stesso non conosco? Non giudeo sono, n   cristiano, n   zoroastriano o musulmano. N   orientale n   occidentale, n   terrestre n   marino, n   impastato son di terra, n   venuto dal cielo io sono. Non di Terra, non di Acqua, non di Vento, non di Fuoco, non di Empireo, non di Trono, non di Essere o di Essenza. E non d'India, non di Cina, n   di Sassonia o Bulgaria, non di Persia o Babilonia, n   del Khor  s  n io sono! Non del mondo, n   dell'altro, non d'inferno o paradiso, non d'Adamo, non di Eva, non di eterei giardini. Il mio luogo    l'Oltrespazio, il mio Segno    il Senza Segno, non    anima, non corpo: sol sono dell'Amato.

Via da me cacciai ogni Due, dei due mondi Un solo io vedo, Uno cerco, Uno conosco, Uno canto, Uno contemplo. Egli    l'Ultimo, Egli    il Primo, Egli    l'Intimo, Egli    il Fuori. Solo «Oh Lui! Oh chi    Lui» io conosco, io sol canto. Ebbro al calice d'Amore, non sono pi   mondo n   cielo, pi   di nulla so vantarmi, svergognato e libertino. Se ho passato in vita mia un sol giorno senza Te io mi pento della vita, per quel giorno e

³¹ Quell'«immenso tumulto»    provocato «dal rombo del tamburo della resurrezione, dal fasto della rinascita, [...] dallo squillo della tromba», si tratta dell'immagine del giorno del giudizio a cui seguir   la resurrezione dei morti.

³² Si tratta di una citt   della Persia.

per quell'ora. Se nel mondo con te solo potessi star solo un sol momento, sotto i miei piedi mi porrei in gioia e danza. Oh Tu, Sole di Tabrîz, così ebbro sono al mondo ch  non so pi  cantare altro che di vino e di vergogna³³.

Quell'anima che non ha per costume l'Amore, meglio   che non sia, ch  onta   l'essere suo! Inebriati dunque d'amore, che Amore   tutto quello che esiste, senza la veste d'Amore non si va alla corte dell'Amato. Se chiedono: «Amore cos' ?» rispondi: «rinuncia al volere: chi alla libert  non sfugge non   libero mai!». L'Amante   un Imperatore e i due mondi stan gettati ai suoi piedi: il Re non riguarda nemmeno a quel che gli gettano i piedi. L'Amore e l'Amante vivono davvero in eterno: non attaccare il cuore a cose riflesse e prestate! Fin quando t'abbraccerai stretto a un amante gi  morto? Abbraccia piuttosto la Vita, che non ha limite mai! Quel che di primavera fiorisce ha per compagna la spina, il vino che vien dal succo dell'uva porta con s  il mal di capo. Non star l  ad aspettare guardando ansioso la strada, che certo morte non v'  peggior dell'attesa. Attacca il cuore piuttosto a moneta sonante, se sei sincero, porgi orecchio a questa ragione, se non hai orecchi da schiavo! Non tremar sul destriero del Corpo, ma va, pi  rapido, a piedi: ali d  Iddio a colui che ne cavalca sul Corpo! Lascia i pensieri, e abbi un cuore semplice e puro come volto di specchio, senza disegni e immagini. Quando lo specchio   puro di forme, riceve ogni forma, e quel purissimo volto non svergogna il volto di alcuno. Se vuoi uno specchio puro, contemplati entro te stesso, ch  quello specchio non teme n  ha vergogna del vero. E se un volto di ferro trova, a forbirlo di tanta purezza, che sar  mai il volto del Cuore che non sa polvere e ruggine? Ma fra il cuore e il ferro c'  pur differenza ed   questa: che l'uno mantiene i segreti e l'altro non sa mantenerli³⁴.

Con *Ibn al-Arab * e *al-R m * siamo in un periodo in cui la via mistica non viene pi  considerata un'eresia dell'*Isl m*, anche se non sono pochi i casi di discriminazione e persecuzione nei confronti dei *  f *. Almeno negli ambienti teologici e popolari, grazie anche all'opera di un altro pensatore e mistico musulmano, Ab  H mid al-Ghaz l , la mistica islamica acquister  la dignit  di scienza spirituale, trovando il suo alveo nell'ambito della

³³ Cf F.H. PEIRONE – G. RIZZARDI, *La spiritualit  islamica*, 182-183.

³⁴ Cf  AL L AL-D N AL-R M , *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano 2000, 86-87.

teologia e del pensiero filosofico, purificato, questo, da quegli elementi eterodossi che lo ponevano in conflitto con i principi fondanti dell'*Islâm*.

4. L'ultimo passo verso il riconoscimento dell'esperienza dei *ṣūfî*

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

³⁵ Su questo tema Cf P. NICELLI, *Al-Ghazâlî, pensatore e maestro spirituale*, Jaca Book, Milano 2013; F. GRIFFEL, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.

giuridica del tempo. Nel *Qur'ân*, questa profonda dimensione della fede (*îmân*)³⁶, nel cogliere la dimensione spirituale della rivelazione coranica viene espressa nel modo seguente, in un contesto di diatriba tra i musulmani e i beduini che non hanno ancora abbracciato l'*Islâm*:

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

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

Quanto detto lo ritroviamo nel pensiero di al-Ghazâlî, in particolare

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

³⁷ Cf M.M. PICKTHALL, *The Meaning of the Glorious Qur'ân*, Islamic Call Society, Jamahirya Arab Libyan Popular Socialist, Tripoli 1970, 686.

nell'*Ihyâ' ulûm al-dîn*, libro VI, tomo IV, sia nella premessa sia nel capitolo terzo, dove il maestro spirituale tratta del tema "Dio solo merita l'amore":

L'amore per Dio è l'ultima delle stazioni (*maqâmât*) e il più elevato e sommo dei gradini. Dopo la percezione dell'amore, non c'è una sola stazione che non sia uno dei suoi frutti e uno dei suoi corollari, come lo sono il desiderio, la familiarità, la soddisfazione e ciò che loro somiglia. Prima dell'amore, non c'è stazione che non sia uno dei suoi preludi, come il pentimento, la pazienza, l'ascesi e altre ancora. Anche se sarà difficile pervenire a tutte le altre stazioni, i cuori però non esitano a credere che sia cosa possibile. [...] Chi ama un altro da Dio senza farlo in considerazione del suo rapporto con Lui, fa questo a causa della sua ignoranza e della sua incapacità a conoscere Dio. L'amore per l'Inviato è lodevole, poiché è lo stesso amore che si ha per Dio, e così pure l'amore che sia ha per i dottori della legge e i timorati di Dio: perché l'amato dell'Amato è amato, l'Inviato dell'Amato è amato e l'amante dell'Amato è amato. Tutto ciò rinvia all'amore di Colui che ne è l'origine; non lo si oltrepassa per giungere ad altro da Lui. E da colui che ha discernimento non è amato, in verità, che Dio: nessuno merita di essere amato eccetto Lui³⁸.

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

³⁸ ABÛ ḤAMID AL-GHAZÂLÎ, *L'amore di Dio*, trad. it. e note a cura di C. FABRIZI, EMI, Bologna 2004, pp. 43, 65.

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

Attraverso l'armonizzazione tra le prescrizioni della pratica culturale tradizionale e le pratiche *ṣūfî*, al-Ghazâlî recuperò i principali stadi della via mistica, come tentativo di raggiungere l'apice dell'esperienza dell'amore di Dio da parte del credente: la (*maḥabba*) e non l'inabitazione o l'infusione del divino nella creatura (*hulûl*), così come veniva presentata da al-Biṣṭâmî e da al-Ḥallâğ. Al-Ghazâlî riguadagnò dunque l'esperienza *ṣūfî* all'ortodossia islamica, ponendola come valido strumento nel cammino di ricerca della certezza della fede, attraverso l'esperienza dell'amore di Dio. Tale strumento veniva unito alla pratica della *Ṣarî'a*, all'insegnamento della teologia e a quello di una filosofia, ormai in parte purificata dagli eccessi delle investigazioni speculative, aiutando così il credente a conoscere in maniera corretta le verità divine³⁹. La profonda unità tra l'esperienza di fede e la conoscenza intellettuale divenne il metodo di indagine teologico di al-Ghazâlî, oltreché il suo più interessante contributo verso un'armonizzazione tra le scienze della giurisprudenza, della filosofia e della teologia. La mistica islamica poteva ora vantare la dignità di una scienza di sintesi, la quale definiva il vero significato della parola "conoscenza", non più solo di tipo intellettuale speculativo, ma più propriamente, di tutta la dimensione umana e spirituale del credente.

³⁹ Per al-Ghazâlî, come per altri pensatori musulmani, si tratta del credente che, per via di particolari doni spirituali e intellettuali, ricevuti da Dio, ha le capacità di percorrere fino in fondo la via mistica dell'*Islâm* e quindi di accedere alla conoscenza delle verità divine. Non si tratta dunque di una conoscenza accessibile a tutti, ma solo ad alcuni.

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

Nel Sud-Est asiatico, a partire dalla metà del XV secolo, in paesi quali la Malaysia, l'Indonesia e le Filippine, si verificò una progressiva conversione all'*Islâm* di popolazioni appartenenti alle religioni tradizionali animiste, all'induismo e al buddhismo, grazie ai matrimoni tra i mercanti arabi, provenienti dalla Penisola arabica e dalla regione del Gujarat, e le principesse locali. Si costituirono così dei nuclei famigliari musulmani che introdussero la religione islamica attraverso l'interpretazione spirituale del Corano, della *Šarî'a* e la costruzione di centri di cultura islamica. In breve tempo furono fondati principati e sultanati musulmani, i cui reggenti abbandonarono il titolo di *râjâh*⁴¹ per assumere quello di *sultân* o, in lingua Malay, *solotan*⁴². Gli scribi e i saggi dell'*Islâm* ('*ulamâ*'), spesso legati all'ambiente della corte, erano dei giuristi, dei teologi e dei mistici, la cui influenza andava al di là dei confini dei principati e dei regni. Gli '*ulamâ*', in particolare, avevano il compito di mantenere i contatti con il mondo culturale e intellettuale islamico, promuovendo i rapporti religiosi e politici con la *Umma Islâmîya*, o grande Comunità islamica. Per questo scopo essi spesso viaggiavano nei paesi arabi, in Persia, in India, in tutto il Sud-Est asiatico, al fine di propagare il loro pensiero. Tra i mistici musulmani il più famoso fu senz'altro il poeta Hamza Fanzuri

⁴⁰ *Tarîqa* (طريقه - plur. *turuq*), è un termine arabo che significa "via, sentiero, strada". Per la corrente mistica islamica ha acquisito nel tempo due significati tecnici: 1) nel IX e X secolo, il termine venne utilizzato per indicare il metodo morale e psicologico atto alla guida pratica dei discepoli che avevano ricevuto una vocazione mistica; 2) dopo l'XI secolo, esso divenne il termine usato per indicare l'insieme dei riti validi per l'esercizio spirituale dei diversi ordini mistici o *šûfi* che furono fondati a quel tempo. Nel testo il termine viene utilizzato per indicare le confraternite mistiche musulmane. Sul tema delle confraternite o ordini mistici dell'*Islâm* cf J. SPENCER TRIMMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York 1998. Sul rapporto tra le confraternite musulmane e la politica cf M. STEPANYANTS (ed.), *Sufismo e confraternite nell'Islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Centro di studi religiosi comparati, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2003.

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

⁴² *Solotan* è un termine comune a molti dialetti musulmani dell'arcipelago malaysiano, indonesiano e delle Filippine, usato come traslitterazione della parola araba *sultân* (sultano), che indica il potere o l'autorità. Nel IV secolo H./ X secolo, il termine assunse il significato di "autorità", come di colui che detiene il potere, utilizzato anche a livello locale da insignificanti governanti che *de facto* si erano accaparrati il potere.

(Fansuri)⁴³ (d. 1590)⁴⁴, che arrivò ad Aceh verso la fine del XVI secolo e fu il promotore della dottrina della *wuḡūdīya*⁴⁵, conosciuta come *Martabat tujuh*, o dottrina dei sette gradi d'emanazione. Tra gli studiosi vi sono ancora discussioni aperte circa il luogo della nascita di Fanzuri. La maggioranza di essi indica come luogo più probabile la cittadina di Barus. Secondo lo storico Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Fanzuri nacque a Syahri-Nawi o Ayuthia, la capitale del Siam, costruita nel 1350⁴⁶. Il poema che riportiamo sotto⁴⁷ ripropone uno dei temi cari a Ibn al-ʿArabî contenuti nella teoria dell'unità dell'essere (*wahdat al- wuḡūd*): la creazione del mondo. Secondo Fanzuri non c'è separazione tra il mondo interiore e quello esteriore e il mondo fenomenico è la manifestazione esterna (*taḡallî*) della Realtà Ultima.

La ilaha Illa Allâh è la parola finale

La via, nulla se non l'Unità di Dio

Bandisci (esilia) ogni problema dal profondo (di dentro) del tuo cuore

Il servo e il Signore non sono a parte (separati)⁴⁸.

⁴³ Cf M. VAN BRUINSEN, «The Origins and Development of ṣūfī Orders (Tarekat) in South-east Asia» in *Studia Islamika*, 2, 1 (April-June 1994) 6; cf anche: K. STEENBRINK, «Qurʾān Interpretations of Hamza Fanzuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): a Comparison», in *Studia Islamika*, 2, 2 (1995) 73-95.

⁴⁴ Secondo G.W.J. DREWES, Hamza Fanzuri dovrebbe essere morto intorno al 1590. Altri autori ritengono invece che il poeta di Sumatra sia morto intorno al 1600.

⁴⁵ Il termine arabo *wuḡūdīya*, indica la corrente mistica che seguiva la “dottrina dell'emanazione dell'Essenza divina” detta anche: “dottrina dei sette gradi”, secondo il pensiero mistico di Ibn al-ʿArabî (d. 638 H./1240). Su questo tema cf P. NICELLI, *The First Islamization of the Philippines, From the 13th Century up to the 19th Century*, Silsilah Publications, Zamboanga City 2003, 122.

⁴⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas riporta, a sostegno della sua teoria sulla città natale di Fanzuri, un passaggio dello stesso poeta: «Hamzah che venne da Fansuri, ottenne la sua essenza (nascita) a Syahr-Nawi». Alcuni studiosi, tra cui G.W.J. Drewes, criticano la teoria di Al-Attas, indicando invece nella cittadina di Barus il luogo della nascita del poeta; un luogo, questo, diverso della citata cittadina di Syahri-Nawi. Infatti, Barus è situata tra Singkel e Siboga (costa occidentale della parte nord di Sumatra). Il secondo nome di Barus è Fansur; tale nome sarebbe stato in seguito adottato da Hamza Fanzuri (Fansuri). Su questo tema cf LIAW YOCK FANG, *A History of Classical Malay Literature*, Ed. 1, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta 2013, 302; altri testi importanti sono: SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur 1970; G.W.J. DREWES – L.F. BRAKEL, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Brill, Leiden 1986.

⁴⁷ Di tutti i poemi riporteremo il sistema di traslitterazione dei termini arabi e indonesiani così come sono trovati nella fonte di riferimento.

⁴⁸ T. CHRISTOMY, *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java*, ANU E Press, Camberra 2008, 96.

Nella visione mistica di Hamza Fanzuri il mondo è frutto della sovrabbondanza dell'amore divino, il quale, per puro amore, crea ogni cosa, e ogni cosa diventa espressione ed emanazione di questo atto infinito d'amore. Da qui la relazione tra Creatore e creatura può essere significata nell'esempio dell'acqua e del ghiaccio: in entrambi vi è l'unità nella stessa sostanza, ma vi è anche la differenza nelle modalità di manifestazione di tale sostanza: l'acqua come acqua e il ghiaccio come ghiaccio. Nei poemi di Fanzuri, scritti in *malay*, viene descritta la ricerca di Dio come puro atto d'amore di colui che è *anak Adam*, figlio di Adamo: la creatura che è amata dal suo Creatore, diventando essa stessa un amante, capace di un amore indiviso che rinuncia a tutto per giungere al Signore del mondo. L'utilizzo di una poetica semplice, ma incisiva, basata sulla metrica *ša'ir*, che è composta di stanze, ognuna di quattro brevi linee, viene accompagnata dall'uso di alcuni termini arabi, col preciso scopo di introdurre il lettore alla comprensione degli aspetti più importanti del culto e della mistica islamica. Fanzuri conferisce ad essi un significato spirituale profondo, al fine di sottolineare l'atteggiamento etico che il "ricercatore di Dio", il credente, deve assumere nel cammino verso la conversione.

Ḥubb al-dunyâ ra's kull khaṭî'a, tark al-dunyâ ra's kull 'ibâda
 L'amore per il mondo è la sorgente di tutto il male,
 la rinuncia del mondo (è) la sorgente di tutta la devozione⁴⁹.

I

O miei figli di Adamo (*anak Adam*)
 Non dimenticate Colui che governa l'universo
 Non annegate nell'oceano del peccato
 così da poter essere amanti per tutto il giorno.
 Lasciate che il vostro amore sia indiviso

⁴⁹ Si tratta di un'espressione poetica mistica araba, utilizzata da Fanzuri nel contesto dei suoi poemi. L'amore del mondo (*Ḥubb al-dunyâ*) è in lingua araba uno stato costruito (*iḏâfah*) e viene qui inteso nel senso di attaccamento alla mondanità. Esso è in contrapposizione alla rinuncia del mondo (*tark al-dunyâ*), sempre stato costruito che indica il distacco dalle cose materiali. Nel primo caso è meglio tradurre in italiano quel «del mondo» con «per il mondo»; nel secondo caso invece è meglio lasciare «del mondo», al fine di dare enfasi alla contrapposizione voluta da Fanzuri. La devozione può essere intesa come l'essere religioso del credente, cioè la religiosità. Cf G.W.J. DREWES – L.F. BRAKEL, *The Poems of Hamzah Fansuri*, 180.

e la vostra rinuncia del mondo non sia esitante (tiepida)
 Accendete la torcia di Muḥammad
 al fine di giungere presso il Signore del mondo.
 La religione di Muḥammad è veramente profonda
 Vivacemente irradia l'antico santuario (*bayt al- 'atîq*)⁵⁰
 Indicativo della sua superiorità e della perfezione della sua via
 È così; ha convertito numerosi infedeli in fedeli
 L'antico santuario è conosciuto come la Ka'ba
 Il sito dell'infaticabile adorazione (*Ibadat*)⁵¹
 Come è ben conosciuto, (la Ka'ba) è situata sul suolo meccano
 Per servire come la direzione verso cui l'Islâm si volge in preghiera
 Oh voi tutti che siete credenti
 Non recitate il Corano solo al tempo del calar del sole
 Ciò che è lecito e ciò che è proibito sono là pienamente rivelati
 Indicando chiaramente la via verso Dio
 Prendete il Corano come vostra guida
 Così da poter avere la bilancia (*mîzân*) di Dio in vostro favore⁵²
 Con la Legge (*Šarî'at*) come vostro avvocato
 Vi andrà bene in entrambi i mondi
 Prendete coscienza dei vostri peccati
 Non siate mancanti nel promuovere le opere buone
 Cercate di conseguire l'essenza della preghiera rituale (*ṣalât*)

⁵⁰ *Al-bâit al- 'atîq* (lett. "la casa antica") è un'espressione araba utilizzata in riferimento all'antico santuario della Ka'ba (Q. XXII, 29, 33; *Poem* I 3), cf *ib.* 42-44. Su questo tema cf A.H. FATANI, «Ka'ba/al bayt al- 'atîq», in O. LEAMAN (ed.), *The Qur'ân. An Encyclopedia*, Routledge, New York, 336-338.

⁵¹ Il termine «*Ibadat*» è la traslitterazione in *malay* del termine arabo 'ibâdât, plurale di 'ibâdah, che letteralmente significa "obbedienza con sottomissione", nel senso teologico di obbedienza, sottomissione, devozione e amore verso Dio. In termini giuridici, *ibâdah* indica il seguire gli insegnamenti e le pratiche islamiche; i comandi e le proibizioni della Legge islamica. In termini mistici, indica l'atteggiamento che viene dalla profonda unità tra cuore e ragione nell'interiorizzare il decreto divino contenuto nel Corano, nella *Sunna* e nella *Šarî'a*, come maturazione spirituale del credente. Questa, a nostro parere, è l'interpretazione che Fanzuri vuole dare al termine. Da qui deriva la nostra traduzione più teologica e spirituale di «infaticabile adorazione». In generale, il termine 'ibâdât viene usato per indicare i principi fondanti dell'Islâm e il culto a Dio. Nella traduzione inglese, data da G. W. Drewes e F. L. Brakel, il termine assume il significato di "culto", nel senso di «unflagging worship – infaticabile culto» (*Poem* I 4); Cf G.W.J. DREWES – L.F. BRAKEL, *The Poems of Hamzah Fansuri*, 42-44.

⁵² Nell'originale in lingua *malay* si usa il termine arabo *mîzân*, che vuol dire "bilancia". Si tratta qui del giudizio retributivo dell'ultimo giorno (*Poem* I 8); cf *ib.*, 42-43.

Cosicché il vostro essere possa raggiungere l'unione (*wâṣil*)⁵³ con l'Essenza divina (*Dhât*)⁵⁴.

XX

«L'Amato è nascosto (*ghâ'ib*) all'aperto
Egli (*Dâ'im* - il Permanente)⁵⁵ si sta nascondendo nella casa di colui che
ricerca (letteralmente «di un ricercatore» - *ṭâlib* - studente, ricercatore)⁵⁶
I suoi comandi sono estremamente imperativi
Andare in cerca di Lui è obbligatorio (*wâjjib*)
L'Amato non è un mago (*sâhir*)
Egli appare apertamente all'esterno (*ẓâhir*)⁵⁷
Vendendo l'arak⁵⁸ in una coppa
Da qui, l'amante (*'âshiq*) diventa ebbro (*sâkir*)

Il suo dominio è colmo di veleno e di antidoto
Il suo luogo è difficile da avvicinare e interamente recintato
Con i suoi servi Egli è veramente misterioso
Come potete rivolgervi a Lui molto tempo prima
Il suo Messaggero arrivò molto vicino

⁵³ Il termine arabo *wâṣil* (*wâṣilûn* gen./acc. *wâṣilîn*), significa “colui che ha raggiunto l'unione”; cf *ib.*, 42-44.

⁵⁴ Il termine arabo *dhât* indica “essenza”. In questo caso, nel testo in lingua *malay*, la parola è scritta in maiuscolo: *Dhât*, in riferimento a Dio, Essenza divina (*Poem* I 8); cf *ib.*, 42-43.

⁵⁵ Il termine arabo usato da Fanzuri è *Dâ'im* (il Permanente), come a indicare un attributo essenziale di Dio, cioè quello dell'eternità (*Poem* XX 1); cf *ib.*, 102-105.

⁵⁶ Il termine arabo usato da Fanzuri è «*ṭâlib*», che può indicare sia lo studente sia il ricercatore. In entrambi i casi si sottolinea la profonda unità tra l'aspetto intellettuale e quello spirituale nella conoscenza, intesa come la “mendicanza di Dio”. Infatti, nell'esperienza mistica dell'amore di Dio, la conoscenza non è mai unicamente intellettuale, ma si accompagna a quella spirituale in una profonda unità tra fede e ragione. È indubbia per il Maestro spirituale la preoccupazione di non cadere in una forma di intellettualismo che porterebbe il credente a concepire la fede in Dio come una forma di gnosi (*Poem* XX 1); cf *ib.*, 102-105.

⁵⁷ La traduzione inglese del termine arabo *ẓâhir* data da G.W. Drewes e F.L. Brakel è: «*market*», nel senso di apparire nel «mercato». Tenendo conto che Fanzuri usa un termine arabo col preciso scopo di indicare “l'esterno”, pensiamo che la traduzione inglese «*market*» non riesca a rendere bene il significato di *ẓâhir*. Certamente il Nostro intende l'apparire dell'Amato nel mondo in tutta la sua chiarezza (*Poem* XX 2); cf *ib.*, 102-105.

⁵⁸ Il termine arabo '*araq* (عَرَق) indica il latte di leone. Si tratta di una bevanda alcolica prodotta nella Mezzaluna fertile, soprattutto in Libano, Siria e Iraq. Essa è incolore e ha un gusto di anice. La sua gradazione va dai 30° ai 60°. Solitamente viene allungato con acqua e ghiaccio. Il termine in lingua *malay*, *arak* (traslitterazione dell'arabo '*araq*), indica invece una bevanda inebriante ottenuta dalla fermentazione del riso (*Poem* XX 2); cf *ib.*, 102-105.

Egli portò una parola sull'obbedienza (*tâ 'at*)⁵⁹
 E si dimenticò di commettere azioni disoneste
 Il suo Messaggero funse da *bulubalang*⁶⁰
 Costruendo strade per il traffico (la direzione)
 Non allontanatevi dentro terre paludose
 Così da poter raggiungere rettamente il cancello del recinto
 L'Amato ha molti servi
 I suoi cani stanno continuamente abbaiando forte
 Non deviate dai suoi comandi
 Così che i vostri sforzi giungano a felice conclusione
 Questo Amato desidera la vostra vita
 Questa è l'offerta che potreste portare
 Non siate impauriti delle lance javanesi Per paura che la gente rida di
 voi Cingete lo scudo di Aḥmad⁶¹
 E andate alla casa dell'Amato per vederlo Entrate nel recinto
 Per contemplare il vostro Amato.

Su temi più inerenti al culto e senza dubbio in contrasto con una lettura più giuridica che mistica delle prescrizioni della Legge islamica, Fanzuri dichiarò che la preghiera e il digiuno, seppur importanti, non erano indispensabili per essere considerato un pio musulmano; sostenne anche che la *ṣalât*, o preghiera rituale islamica, era un espediente pedagogico per poter raggiungere l'unità con Dio.

Il suo discepolo Shams al-Dîn di Pasai (d. 1630) sviluppò le stesse idee del maestro, introducendo per la prima volta nel pensiero mistico di Sumatra l'intero sistema della dottrina detta *wahdat al-wuḡûd*, cioè i

⁵⁹ Il termine arabo *tâ 'at* è il plurale di *tâ 'a* (obbedienza). Nel testo originale, Fanzuri riporta la forma plurale come a indicare "le obbedienze". È possibile che il Nostro si riferisse ai decreti divini, intesi come "obbedienze" e quindi lo ponesse in forma plurale. G.W. Drewes e F.L. Brakel invece traducono con «*about obedience*» (circa l'obbedienza), intendendo l'insieme dei decreti divini, (*Poem* XX 4); cf ib., 102-105.

⁶⁰ In scrittura *jawi*, il termine *bulubalang* indica la nobiltà militare appartenente ai principati malaysiani e indonesiani, e può essere tradotto con il termine "comandante". Suo sinonimo può essere la parola *paṇḍita* (indonesiano/*malay pandeta*), si tratta di un termine sanscrito che vuol dire "sapiente" (جواڤ - *Jâwî*: è l'alfabeto arabo utilizzato per scrivere la lingua *malay*, da non confondere con la scrittura javanese, conosciuta come *Aksara Jawa* o *Hanacaraka*. *Jâwî* è l'aggettivo del nome arabo *Jâwah* (جواڤ): entrambi i termini vennero usati nell'antichità dagli arabi per indicare le popolazioni del Sud-Est asiatico e in particolar modo quelle provenienti da Javadwipa – antico nome dell'attuale Java.).

⁶¹ Riferito al Profeta Muḥammad.

sette gradi dell'unità dell'essere. In effetti, Hamza Fanzuri si era limitato a concepire una forma più semplice della stessa dottrina. Secondo Shams al-Dîn i sette gradi dell'essere sono parte di una teoria cosmologica che spiega la relazione tra l'Assoluto e ciò che è relativo. In questo senso, il relativo è manifestazione esteriore e apparente dell'Assoluto. La nozione dei sette gradi dell'essere aiuta, nel processo graduale della conoscenza dell'essere, a comprendere la relazione tra l'Assoluto e ciò che è relativo, tra l'Uno e il molteplice⁶².

Questa dottrina ripresa da mistici quali: Nur al-Dîn al-Raniri e 'Abd al-Ra'uf di Singkel venne rielaborata e purificata da espressioni esoteriche come «io sono Dio» oppure «il servo e il Signore non sono a parte (separati)». Tali espressioni erano oggettivamente inaccettabili per l'ortodossia della religione islamica. Da qui, il pensiero mistico di Hamza Fanzuri e di Shams al-Dîn venne adottato in forma più accettabile, sia dalla mistica di Sumatra sia da quella di Java, grazie anche allo stabilirsi in entrambe le isole indonesiane della confraternita della *Šattârîyah*, che a partire dal XVII secolo favorì il più ampio processo di pacificazione tra esigenza giuridica e pensiero mistico islamico⁶³. Altro importante scriba e mistico fu Nur al-Dîn al-Raniri⁶⁴, nativo di Rander nella zona di Gujarat, che visse alla corte dei sultani Iskandar Muda (1607-1636) e Iskandar Thâni (1636-1641). Egli apparteneva alla corrente di pensiero tradizionalista e predicava un *Islâm* ortodosso, enfatizzando gli aspetti escatologici. Al-Raniri fu uno strenuo oppositore di Hamza Fanzuri, criticando sia la sua dottrina esoterica e mistica sia la dottrina della *wuğûdiya*, ma fu anche contrario alla rilettura e rielaborazione del pensiero di Fanzuri, ad opera del discepolo Shams al-Dîn. Utilizzando la stessa metafora di Fanzuri: Luce = Creatore e ombra = creatura, per descrivere la relazione tra Creatore e creatura, egli sostenne che il mondo era l'ombra e, allo stesso tempo, l'ombra di Dio e che la realtà era la manifestazione esteriore e apparente dell'Assoluto. Quindi la realtà era l'ombra dell'Ultimo, nel senso del definitivo, cioè Dio. La differenza tra i due tocca il concetto di "ombra". Per Fanzuri, l'ombra era la logica conseguenza della Luce; non era creata, ma proiettata. Per al-Raniri, l'ombra era creata dall'Ultimo, cioè da Dio. Nel suo catechismo al-Raniri scrive:

⁶² Cf T. CHRISTOMY, *Signs of the Wali*, 96.

⁶³ Cf *ib.*, 98-99.

⁶⁴ Cf M. VAN BRUINSEN, «The Origins and Development of *šûfî* Orders (Tarekat) in Southeast Asia», 7-8.

Se il *ṣūfi* fa una comparazione tra *ḥaq ta'âlâ* (il vero, che Egli sia esaltato!) e il genere umano (*wujud makhhluk* - l'essere creatura), non vi è veramente parallelo tra *wuğûd ḥaq ta'âlâ* (l'esistente del vero, che Egli sia esaltato!) e Dio. Questo viene spiegato dal maestro del *al-insân al Kâmil* (l'uomo perfetto) [...] se tu possiedi la qualità di *ḥaq ta'âlâ* tu non esisterai come uomo, ma diverrai l' *ḥaq ta'âlâ*. L' *ḥaq ta'âlâ* è l' *ḥaq ta'âlâ*, ma tu sei un uomo (non Lui). Il significato di questa parola è che il *wuğûd ḥaq ta'âlâ* non è mai incarnato (nel senso di “essere nel corpo”), nel genere umano e il genere umano non è la manifestazione del *wuğûd ḥaq ta'âlâ*⁶⁵.

In *al-Rainiri*, l'Ultima realtà, identificata con il *wuğûd ḥaq ta'âlâ* (l'esistente del vero, che Egli sia esaltato!), non può mai essere manifestato nella realtà; né tanto meno la creazione può essere manifestata nell'Ultima realtà:

Ora, dell'Essenza (Dio), non può essere detto che è incarnata nella creazione e della creazione non può essere detto che è incarnata nell'Essenza (Dio)⁶⁶.

Ultimo importante scriba che ricordiamo fu il giudice e mistico 'Abd al-Ra'uf al-Singkel (1615-1693)⁶⁷, che ritornò ad Aceh dopo un periodo di studio speso in Arabia. Egli diede un'interpretazione più ortodossa della dottrina dell'emanazione della *wuğûdiyya*, ottenendo prestigio e autorevolezza per la sua testimonianza di vita spirituale. Egli non si schierò né con le tesi di Hamza Fanzuri, né con quelle di Nur al-Dîn al-Raniri. Evitò quindi di cadere in una disputa teologica che ebbe gravi conseguenze politiche sia sotto il regno del sultano Iskandar Muda, sia sotto quello del sultano Iskandar Thànî. Al-Singkel evitò di ottenere dal sultano Iskandar Thànî la condanna di Nur al-Dîn al-Raniri, ma ne prese l'incarico di consulente per le questioni teologiche e giuridiche. Infatti, sotto il sultano Iskandar Muda, al-Raniri tentò di far condannare, con poco successo, la dottrina della *wuğûdiyya* e, cadendo invece in disgrazia sotto il sultano Iskandar Thànî, lo stesso al-Raniri dovette lasciare l'Indonesia ed emigrare nella regione di Gujarat. Da quel momento in poi, la dottrina della *wuğûdiyya* divenne parte integrante del pensiero mistico malaysiano e indonesiano.

⁶⁵ Cf T. CHRISTOMY, *Signs of the Wali*, 97.

⁶⁶ Cf *ib.*

⁶⁷ Cf M. VAN BRUINSEN, «The Origins and Development of *ṣūfi* Orders (Tarekat) in Southeast Asia», 8.

Dopo la sua morte, ‘Abd al- Ra’uf al-Singkel fu venerato come un santo in tutto l’arcipelago malaysiano e indonesiano, e anche oggi molti musulmani provenienti da tutto il Sud-Est asiatico visitano la sua tomba.

6. La dottrina mistica della *wuġûdîya*: considerazioni filologiche e teologiche

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

Nel misticismo islamico *wuġûd* è un termine tecnico utilizzato quasi esclusivamente come nome verbale: *waġd*, *wiġdâ*, derivato dalla radice verbale *wa-ġa-da* (trovare, o fare esperienza). Entrambi i significati del termine, quello filosofico e mistico, sono presenti nel pensiero di Ibn al-‘Arabî, che insieme ai suoi discepoli, divenne famoso come il più grande sostenitore del concetto della “unità dell’essere” (*wahdat al-wuġûd*). Secondo Ibn al-‘Arabî, l’Essenza divina e la realtà sono “Uno”. Questo ha come conseguenza che la realtà, come insieme di tutto, è l’emanazione dell’Essenza divina, che è in se stessa inconoscibile, ma diventa conoscibile attraverso le sue emanazioni, costituenti l’universo. Il genere umano è un microcosmo, o somma delle manifestazioni divine. Pertanto, discendendo dall’Essenza divina alla realtà, ci sono gradi o stadi d’essenza che sono le manifestazioni dell’assoluta Essenza divina. La dottrina della *wuġûdîya* riprese questo pensiero mistico e l’adattò alla sua teoria dei sette gradi di emanazione dell’Essenza divina. Come già detto, la confraternita *şûfî* della *Şattârîya* fu il medium attraverso cui le idee metafisiche di tale corrente mistica dell’*Islâm* e le classificazioni simboliche basate sulla dottrina della *wuġûdîya*, giunsero a Sumatra e a Java e divennero parte delle credenze popolari javanesi.

7. Conclusione

Da questa breve esposizione del percorso storico della mistica islamica, che volutamente ha limitato il campo d'indagine a solo alcuni ambiti geografici della spiritualità musulmana, possiamo trarre un importante insegnamento che ci può aiutare a comprendere il fattore religioso, inteso in senso generale, non solo dal punto di vista storico, fenomenologico, teologico, giuridico e sociale. La religione è senza dubbio un'esperienza spirituale, che descrive l'accadere di Dio nella storia umana. Essa è quindi un avvenimento, cioè il manifestarsi di Dio nel mondo al punto di coinvolgere i popoli, le loro culture, la loro storia, in un percorso di svelamento continuo del destino dell'uomo nella relazione con il suo Creatore. Ed è quindi normale, proprio a partire dall'esperienza spirituale, il constatare quanto Dio instilli nel cuore dell'uomo il desiderio di Lui, cioè la continua ricerca dell'Assoluto, vissuta dal credente come mendicanza dell'amore di Dio. Nell'*Islâm* questa ricerca di Dio era contemplata in termini espliciti nell'esperienza mistica di coloro che nell'esercizio del culto e della legge ne comprendevano il contenuto più puro, cioè la "vicinanza" di Dio all'uomo. Probabilmente questa vicinanza poteva essere espressa evitando termini equivoci, quali il concetto d'inabitazione (*ḥulûl*), e comportamenti bizzarri, espressioni di esperienze esoteriche vissute a volte al limite del comprensibile e quindi difficili da inserire nell'ambito dell'ortodossia islamica.

Tuttavia non possiamo non riconoscere la sincerità e la bontà di queste esperienze che, come già detto più volte, hanno definito nel tempo quel passaggio fondamentale dall'*Islâm*, inteso come la religione formale, concentrata intorno al culto e alla legge, all'*îmân*, cioè la religione intesa come espressione di una fede, assimilata, approfondita e pregata. La mistica islamica ha quindi avuto il merito di ridare all'*Islâm* quella dimensione spirituale fondamentale al superamento di un esasperato legalismo entro cui la religione si era spesso trincerata, al fine di salvaguardare l'ortodossia e l'ortoprassi.

Ancora oggi la dimensione mistica musulmana vuole riproporre l'approccio spirituale come vera chiave ermeneutica d'interpretazione delle fonti islamiche, ma soprattutto vuole riportare l'*Islâm* alla sua radice più profonda: l'esperienza dell'amore di Dio per la sua creatura. Oggi, la dimensione spirituale deve riprendere i suoi spazi di dialogo tra Dio e l'uomo nel dibattito tra religione islamica e modernità, tra *Islâm* e cul-

ture. Un tale impegno può essere assunto solo da persone che, coscienti della posta in gioco, cioè il futuro dell'*Islâm*, denunciano, a rischio della propria vita, la perdita di spiritualità, sia nell'interpretazione del Corano e della *Sunna*, sia nella pratica del culto e della *Šarî'a*. Temi, questi, senza dubbio scottanti, ma non privi di fondamento per quel dialogo tra fede e cultura così necessario in un mondo sempre più diretto a ridurre l'esperienza religiosa a un fatto soggettivo e quindi privato, non più escluso dall'orizzonte dell'umano, ma ridotto alla sua misura delle cose.