



DEMETRIO GIORDANI

LA STAZIONE DELL'AMORE NELLA VIA SŪFĪ

Per i musulmani il Sufismo è una via posta da Dio nel cuore dell'Islām allo scopo di offrire attraverso i secoli la possibilità di realizzazione spirituale agli uomini che sono alla ricerca di elevazione. È il cammino che conduce dall'esteriore all'interiore, dalla molteplicità all'unità, dalla forma all'essenza; scuote l'uomo da quel torpore definito come "vita normale" facendogli rammentare qual è la sua origine e qual è il suo destino finale.

Uno dei versetti del *Corano* che nel Sufismo è molto amato soprattutto per la sua eloquenza è il versetto della "ricerca del ritorno" (*istirḡā'*) che recita: «In verità a Dio apparteniamo e a Lui ritorneremo» (*Corano*, II:156). Alcuni affermano che tutto il Sufismo è raccolto in questo versetto e che esso sancisce l'ineluttabilità del decreto divino – questo è anche il versetto che si recita per commemorare un defunto – e l'inevitabile sottomissione alla Sua Volontà. Commentando questo versetto, alcuni dicono che la Via

del Sufismo non è altro che un movimento di ritorno, un rifluire verso la vera origine e il Principio dell'universo: «Ritorna a Dio, ché il termine è Lui, / per quanto ti sforzi non v'è altro che Lui».¹

I Sufi non sono che “viandanti” (*ṣālikūn*) sul cammino (*sulūk*) tracciato da Dio stesso, che è la Via attraverso la quale si manifesta la sua Misericordia: «*Guidaci per la retta Via, la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia*» (*Corano*, I: 6-7). Questa frase è ripetuta ritualmente nelle preghiere quotidiane ed è la supplica con la quale tutti i credenti invocano la salvezza per il mondo a venire; ma per i Sufi in particolare essa indica la Via più diretta per giungere alla Presenza di Dio, che essi intendono percorrere, mossi «solamente dal desiderio per il Volto di Dio» (*Corano*, II:272). Il ritorno a Dio attraverso questa strada non è facile, costa caro a chi lo intraprende in termini di sforzi e difficoltà; esso piuttosto rassomiglierà a una guerra che opporrà da un lato la determinazione del viandante e il suo slancio verso il divino, dall'altro la natura e le inclinazioni della sua anima passionale.

Sufismo è una parola italiana che descrive un complesso di dottrine e pratiche rituali che si indica d'abitudine anche con il termine di “misticismo islamico”. Deriva dall'arabo *ṣūfī*, parola che rinvia a molteplici immagini e designa colui che si dedica a questo complesso di riti e pratiche. La parola araba che meglio corrisponde al termine italiano Sufismo è *ṭaṣawwuf* che letteralmente significa la Via della purificazione (*ṣāfiā*) e del perfezionamento; più semplicemente essa significa diventare *ṣūfī*.

Molti studiosi, perlopiù orientalisti occidentali, hanno ipotizzato che il Sufismo nacque dalla ricerca di alcuni tra i primi pii musulmani che si sentivano a disagio a causa dell'aridità manualistica di una religione come l'Islām, che con le sue regole fissava rigidamente ogni comportamento umano, e che cercarono nuovi spazi per distendere il loro sentimento religioso. Per farlo, pensarono gli orientalisti del XIX secolo, i primi asceti si erano avvicinati agli esempi delle altre religioni con cui erano venuti in contatto: il cristianesimo orientale, le sette misteriche del Vicino Oriente o dell'antico Egitto, perfino i mistici dell'India. Prendendo a prestito qualcosa qui, qualche altra cosa là, costruirono così il fenomeno del Sufismo.

Questo modo di pensare è stato superato dalla generazione di studiosi della seconda metà del secolo scorso, a cominciare dal mistico e islamista francese Louis Massignon (1883-1962), che ha riconosciuto una volta per tutte che il Sufismo era saldamente radicato nella tradizione islamica, nelle parole del *Corano* e nella Tradizione del Profeta (*Ṣunna*). Prima ancora l'orientalista inglese Reynold A. Nicholson (1868-1945) aveva offerto

¹ AL-ḤALLĀĠ, *Divān*, traduzione italiana di A. Ventura, Genova 1987, p. 99.

all'Occidente preziose traduzioni da Rūmī, Hujwīrī e Ibn 'Arabī, confermando l'originalità e la vastità delle fonti islamiche orientali.

L'origine islamica del Sufismo viene quindi fatta risalire ai primi compagni del Profeta, a quella comunità di asceti che viveva fianco a fianco con il Profeta a Medina, che lo seguivano ascoltando i suoi discorsi e che furono chiamati "Gente della Veranda" per il luogo caratteristico in cui si riunivano (*abl al-ṣuffa*). Una delle testimonianze più indicative di quel periodo è il racconto chiamato "Il *ḥadīṭ* di Ġibrīl."

Un giorno, mentre eravamo seduti accanto al messaggero di Allāh (pace su di lui) ecco apparirci un uomo dagli abiti candidi e dai capelli di un nero intenso; su di lui non traspariva traccia di viaggio, ma nessuno di noi lo conosceva. Si sedette di fronte al Profeta (pace su di lui), mise le ginocchia contro le sue e appoggiando le palme delle mani sulle sue cosce gli disse: "O Muhammad, dimmi cos'è l'*Islām*". Il messaggero di Allāh (pace su di lui) disse: "L'*Islām* è che tu testimoni che non c'è altro dio che Allāh e che Muḥammad è il messaggero di Allāh; che tu compia la preghiera rituale, versi l'imposta rituale (*ḡakāt*), digiuni nel mese di Ramaḡān e faccia il Pellegrinaggio alla Casa, se ne hai la possibilità". "Tu dici il vero!", disse l'uomo. Ci sorprese che fosse lui ad interrogare il profeta e lo approvasse. Gli chiese allora: "Dimmi cos'è l'*Īmān*". Egli rispose: "È che tu creda in Allāh, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri e nell'Ultimo giorno e che tu creda nel decreto divino, sia nel bene che nel male". "Tu dici il vero!", replicò l'uomo che continuò dicendo: "Dimmi che cosa è l'*Iḡsān* (perfezionamento)". Egli rispose: "È che tu adori Allah come se lo vedessi; perché se tu non Lo vedi, certamente Egli vede te"».2

Islām, *Īmān*, *Iḡsān* sono i tre livelli della religione che comportano tre categorie diverse di devozione e di conoscenza. Nel primo caso, colui che pratica l'*Islām* è *muṣlīm*, ovvero l'uomo sottomesso all'Ordine divino, che esegue i precetti comandati dalla *ṣarī'a*, che prega, digiuna, dà l'elemosina, compie il pellegrinaggio, s'impegna nella pratica quotidiana della religione, cercando di sacralizzare ogni aspetto della sua vita.

Nel secondo caso, il musulmano che mette in pratica l'*Īmān* è chiamato *mu'min*, il credente; in questo caso l'adesione alla religione si attua con la facoltà dell'intelletto e riguarda la conoscenza acquisita tramite l'intelletto. In questo senso Sottomissione (*Islām*) e Fede (*Īmān*) sono due

² Nel seguito del racconto si scopre che l'uomo che aveva interrogato il Profeta era l'arcangelo Gabriele nelle sembianze di uno straniero. YAḤYĀ IBN ŠĀRAFIDDĪN AL-NAWAWĪ, *Matn al-Arba'in al-Nawawīyya (Quaranta ḥadīṭh)*, Roma 1982, pp. 36-41.

cose diverse, poiché, se l'Islām significa obbedienza incondizionata a Dio e al Suo Profeta, la Fede significa poter riconoscere intuitivamente la Verità della Rivelazione tramite il cuore. Essa è una certezza e un dono concesso da Dio. Lo spiega chiaramente questo versetto del *Corano*:

I beduini dicono: Noi crediamo! Rispondi loro: Voi non credete, dite semmai: abbiamo abbracciato l'Islām, perché la fede ancora non v'è entrata nel cuore, ma se ubbidirete a Dio e al Suo Messaggero, Dio non vi defrauderà della misura delle vostre azioni, poiché Iddio è Indulgente, Clemente. (*Corano*, XLIX:14).

Infine, la sfera dell'*Ihsān* riguarda la ricerca del perfezionamento personale del credente, ed è la particolare condizione di colui che percepisce di essere continuamente alla presenza di Dio ed è alla ricerca della visione. Questo, nella definizione di Al-Gazālī, è l'ambito della via spirituale e della *muṣābada*, la visione contemplativa. Questi tre gradi, che non sono altro che la prassi rituale, la dottrina teologica e il perfezionamento spirituale, compongono nella tradizione islamica un insieme armonico e occupano ciascuno un posto insostituibile. Alla luce dell'*Ihsān* tutte le credenze e le dottrine teologiche che fanno parte della fede (*Imān*), così come l'adesione scrupolosa all'ortoprassi e agli obblighi della legge (*Islām*), acquistano un senso più profondo man mano che l'uomo devoto prosegue nella sua opera di perfezionamento.

Per iniziare a muovere i primi passi sul sentiero del *taṣawwuf*, l'aspirante, che è anche allo stesso tempo un mussulmano e un credente, ha assoluto bisogno dell'intervento di una guida, che deve già aver percorso la via spirituale fino a un grado di realizzazione e che gli consenta di insegnare ad altri la pratica che egli ha appreso a sua volta da un altro maestro.

La funzione del maestro (*ṣayb* in arabo, *pīr* in persiano, *hwāja* in turco) è duplice. Il primo compito è trasmettere l'influenza spirituale necessaria per "aprire" il cuore dell'aspirante, o per usare un altro simbolismo, per gettare nel cuore dell'aspirante il seme che dovrà poi germogliare con il tempo e la cura. Il secondo è l'istruzione dottrinale e la guida pratica, senza la quale il discepolo rischierebbe di attardarsi o di perdersi lungo un percorso che è irto di difficoltà e di tranelli.

In sintesi, l'iniziazione di un maestro autorizzato, congiuntamente alla trasmissione di un metodo e di una conoscenza, all'insegnamento e alla pratica di rituali specifici, è l'elemento fondante di un percorso che ha come obiettivo la contemplazione degli Atti, degli Attributi e dell'Essenza di Allāh. A volte il maestro consegna al nuovo discepolo una veste (*ḥirqa*) o anche solo un semplice copricapo; il più delle volte il rito è semplicemente composto da una stretta di mano e dalla recitazione dei versetti del

Corano. Con quel patto il discepolo s'impegna nella correzione del proprio carattere e nella trasformazione delle cattive qualità in qualità lodevoli. Egli s'impegna a sottomettere la propria volontà e a rispettare la legge religiosa (*Islām*); s'impegna inoltre a conformare la propria fede alle credenze tradizionali e a testimoniare l'Unità Divina (*Imān*), ma soprattutto s'impegna nel perfezionamento (*Iḥsān*) che consiste, secondo le parole riportate nella famosa tradizione santa, nell'adorare Dio «come se lo vedessi; perché se tu non Lo vedi, certamente Lui vede te». L'*Iḥsān* è quindi una dimensione integrativa del culto, una differente attenzione che conferisce profondità ed elevatezza alle convinzioni della fede e ai riti, così come essi sono stati compiuti dal discepolo dalla sua infanzia fino al momento dell'iniziazione a un ordine sufi.

Il percorso di perfezionamento che è iniziato con l'incontro con un maestro e prosegue sotto la sua direzione, nel linguaggio proprio degli autori classici è spesso chiamato *Ṭarīqa*, che significa originariamente "Via" o metodo, o più precisamente *Sulūk* che significa più propriamente "cammino iniziatico". Tale percorso ha come obiettivo innanzitutto la correzione degli elementi disarmonici dell'anima. L'anima individuale (*nafs*) collocata tra il corpo e lo spirito, contiene le caratteristiche morali di ciascun essere; in essa si distinguono tre tendenze fondamentali. La prima tendenza è l'attrazione verso il basso e l'indulgenza verso il male, che è chiamata *Al-nafs al-ammāra*, l'anima imperiosa che incita a soddisfare i desideri e le passioni, che è insofferente nei confronti di qualsiasi limite. La tendenza successiva è rappresentata dall'anima biasimatrice (*Al-nafs al-lawwāma*), una specie di super-io che diviene cosciente dei guasti causati dalla mancanza di disciplina e di direzione morale, che rimprovera ogni cedimento all'anima imperiosa e provoca nell'individuo il rimorso e la determinazione a correggere i propri errori. La tendenza ulteriore del perfezionamento dell'anima è quello di *Al-nafs al-mutma'inna*, ovvero l'anima pacificata e rasserenata, che si è lasciata alle spalle i contrasti e gli affanni quotidiani e si è rivolta verso la realtà perfetta al di là dell'orizzonte di questo mondo. Essa compare nel *Corano* nella *Sura dell'Aurora*: «E tu, oh anima rasserenata, ritorna al tuo Signore, soddisfatta e benivola ed entra tra i Miei servi, entra nel Mio Giardino» (*Corano*, LXXXIX:27-30).

Lo strumento principale del perfezionamento che il maestro consegna al discepolo nell'atto dell'iniziazione, oppure in seguito a un periodo preparatorio di purificazione, è il *dikr*, letteralmente il "ricordo" di Dio, che è la menzione del suo Nome o di una formula sacra contenente uno dei Suoi Nomi, che il discepolo ripeterà incessantemente, da solo o in compagnia, prima o dopo le preghiere comandate. Questa continua invocazione s'imprime profondamente nell'animo dell'aspirante (*murid*) e inizia da subito a sgombrare il suo cuore dalla *ḡafla*, la "dimenticanza". Nella condizione dell'uomo decaduto e immemore della propria realtà

originale, il cuore, ottenebrato dall'ignoranza, è spesso descritto simbolicamente dai maestri del Sufismo come uno specchio reso opaco dalla ruggine, che ha perso il suo splendore, e non può più riflettere la Luce. La ripetizione del *dīker* toglie la ruggine e prepara il cuore dell'uomo ad accogliere lo splendore della Verità. Secondo la tradizione sufi è proprio a costoro, ai sufi e agli gnostici (*'arifūn*), cui allude il Testo Sacro quando dice: «Uomini che né commerci né vendite distolgono dal ricordo di Dio» (*Corano*, XXIV:37).

Al contrario di coloro che sono totalmente distratti dagli affari di questo mondo e che hanno dimenticato la propria vera natura, il Corano dice: «Satana ha prevalso su di loro e ha fatto loro obliare la menzione del Santo nome di Dio» (*Corano*, LVIII:19); «Sordi, muti e ciechi, nulla capiranno!» (*Corano*, II:171)

La via del Sufismo a volte è stata descritta come una scala che conduce al cielo con cui il viandante sale lentamente e pazientemente verso livelli d'esperienza sempre più elevati. Le *maqāmāt* sono le “stazioni” del pellegrinaggio interiore che corrispondono ad acquisizioni definitive di determinate qualità spirituali: la povertà, l'affidamento fiducioso, la vicinanza, la soddisfazione, la pazienza, il ringraziamento ecc. Di esse si parla costantemente nei libri dei maestri del Sufismo e vengono distinte dagli “stati” (*ahwāl*) che sono invece doni spirituali temporanei che Dio concede ai suoi servi nel progredire tra una stazione e l'altra. Il numero delle stazioni varia nelle opere dei maestri sufi, come varia anche il loro nome e la loro disposizione: c'è chi ne ha elencate più di cento, chi invece ne ha descritte solamente sette. Qui di seguito ne esemplifico alcune, tratte dall'elenco che il maestro Abū'l-Qāsim al-Quṣayrī (986-1072) riporta nella sua famosa *Epistola* (*Al-Risāla al-Quṣayrīyya*)

Il pentimento (*tawba*)

Spesso la prima stazione della via a essere indicata è quella del pentimento (*tawba*) ed è, secondo l'etimologia, il “tornare indietro” da ciò che Dio ha proibito, per timore di ciò che Egli ha ordinato. Il saggio indiano Al-Hujwīrī distingue tre condizioni del pentimento che sono caratteristiche di tre differenti gradi di perfezionamento spirituale: il timore del castigo divino e il rimorso per il cattivo comportamento; il desiderio del favore divino e la certezza che non potrà mai essere ottenuto con la disobbedienza; infine, la vergogna di fronte a Dio.³ Il Pentimento origina

³ 'ALĪ IBN 'UTHMĀN AL-HUJWĪRĪ, *Kashf al-Mahjūb*, traduzione di R.A. Nicholson, Londra 1911, p. 295. Per una descrizione estesa delle *maqāmāt*, cfr. IBN AL-'ARĪF, *Maḥāsīn al-*

dal risveglio del cuore dal sonno della negligenza; il risveglio può prodursi in un istante qualsiasi e per una causa qualsiasi e la porta del pentimento si dice che sia sempre aperta, almeno fino a quando non inizia l'agonia della morte. In un noto episodio della vita del maestro Ibrāhīm ibn Aḍam di Balkh (m. 798), si narra che passando davanti a un ubriaco buttato sull'orlo della strada, vide che aveva la bocca sporca di vino. Ibrāhīm lo guardò e disse: «Quale ignominia colpì questa lingua che pure ha pronunciato il nome di Dio!». Si avvicinò all'ubriaco e gli lavò la bocca. Quando quell'uomo si svegliò, gli raccontarono dell'atto di Ibrāhīm; arrossì, fu sinceramente pentito e si corresse. Ibrāhīm sentì poi qualcuno in sogno che gli diceva: «Tu gli hai nettato la bocca per amor Nostro e Noi gli abbiamo purificato il cuore per amor tuo».⁴

La rinuncia (*zuhd*)

Tra le tappe iniziali della Via, il discepolo deve passare attraverso la rinuncia (*zuhd*) che per i primi spirituali dell'Islām era l'essenziale di tutta la Via, perciò tutti coloro che praticavano la rinuncia venivano chiamati "asceti" (*ṣūbhād*). Il Profeta ha detto: «Rinuncia a questo mondo e Dio ti amerà, rinuncia a quello che possiedono gli uomini e loro ti ameranno».⁵ Rinunciare a questo mondo significava, per lo Ṣayḥ al-Sulamī, «accorciare le proprie speranze piuttosto che mangiare cibo grossolano o indossare un mantello di lana».⁶ Il saggio Ḡunayd di Bagdad diceva che la rinuncia e l'ascesi consistono nel tenere in scarsa considerazione questo mondo e cancellare le sue tracce dal cuore.⁷ Vi è poi un'ascesi di grado superiore, quella di coloro che dicevano che se astenersi da tutto ciò che è vietato dalla Legge sacra è un obbligo, fare a meno anche di ciò che è permesso, nell'intento di evitare tutto quello che distrae il cuore da Dio, è una virtù destinata agli eletti. Questo intendeva anche il saggio Al-Ḥallāḡ in questi versi:

Questa vita terrena cerca di sedurmi, come se io non la conoscessi.
Iddio vieta ciò che in essa vi è d'illecito, ma io anche dal lecito m'astengo.
Essa mi tende invitante la destra, e io respingo anche la sinistra.⁸

Maḡālīs, Sedute mistiche, traduzione di P. Urizzi, Giarre 1995, p. 117; ANNEMARIE SCHIMMEL, *Le soufisme ou les dimensions mystiques dans l'Islām*, Parigi 1996, pp. 144-192.

⁴ 'ABDALLĀH AL-YĀFĪ'Ī, *Rawḍ Al-Rijāhīn, Il giardino dei fiori odorosi*, traduzione di Virginia Vacca, Roma 1965, p.208.

⁵ IBN MĀĠĀ, *Zuhd*, 1.

⁶ ABŪ'L-QĀSIM AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla al-Quṣayrīyya*, Beirut 2001, p. 151

⁷ *Ibid.*, p. 153

⁸ AL-ḤALLĀĠ, *Divān*, p. 79.

Il silenzio (*al-ṣamt*)

Scrisse il saggio Al-Quṣayrī nella sua Epistola (*Al-Risāla*):

Quelli che si sono impegnati nel cammino sulla Via hanno scelto di praticare il silenzio, poiché sono consapevoli dei pericoli che sono insiti nel parlare. Sono anche consapevoli del piacere che il loro ego trae nel parlare e nell'elogiare, nell'impegnarsi in discorsi eloquenti per distinguersi al di sopra dei loro pari e altre insidie simili, che sono frequenti tra gli appartenenti al genere umano. Per questo, chi pratica la disciplina dell'autocontrollo, sceglie di stare zitto, perché il silenzio è uno strumento essenziale per il perfezionamento del proprio carattere.⁹

Il saggio Mu'āḍ ibn Ġabal disse: «Parla poco con la gente e parla molto con Dio. Può darsi che il tuo cuore riesca a vedere l'Altissimo». Qualcuno chiese a Ḍū'l-Nūn Miṣrī: «Chi è tra gli uomini quello che protegge meglio il suo cuore?» Rispose: «Quello che meglio controlla la sua lingua». Disse il saggio Ibn Mas'ūd: «Nessuna cosa è più meritevole di una lunga prigionia della lingua».¹⁰

L'affidamento fiducioso (*tawakkul*)

Un'altra delle tappe della via è l'«affidamento fiducioso» (*tawakkul*) che può essere definito come quella data condizione spirituale in cui il sufi si affida completamente e solamente a Dio, in quanto suo unico Patrono (*wakīl*), anche per le necessità ordinarie della vita, senza attendere l'intervento di altri oltre Lui. Per arrivare a ciò il pellegrino spirituale deve avere assoluta fiducia in Dio e deve essere certo che Lui conosce da sempre, in modo infallibile, quello che è meglio per l'uomo e che Egli, immancabilmente, dà il pane e la morte, il castigo o il perdono, secondo quello che è il piano della Sua Saggezza eterna. I maestri del Sufismo hanno ampiamente trattato di questa condizione spirituale e in particolare l'*Imām* al-Ġazālī, in una delle sue opere più importanti ha affermato, a più riprese, che ciò che è stato una volta decretato deve per forza accadere: «Nulla può rifiutare il Suo Giudizio, né correggere il Suo Decreto o il Suo Ordine, ma ogni cosa grande o piccola è segnata ed è in una certa misura prevista. Ciò che ti colpisce è destinato proprio a te e ciò che non ti coglie è destinato a qualcun altro».¹¹

⁹ AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p. 157.

¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹¹ AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-Tawḥīd wa al-Tawakkul*, *L'unicità divina e l'abbandono fiducioso*, traduzione di F. Pipoli e P. Urizzi, Rimini 1995, p. 52.

Spiega poi questo concetto citando le parole di altri: «Ha detto Yahyā ibn Mu‘āḍ: “Se il fedele trova il sostentamento senza cercarlo, vuol dire che al sostentamento è stato ordinato di cercare il fedele”. Il saggio Ibrāhīm ibn Aḍam ha detto: “Chiedi a un monaco come si procurasse il cibo, e quello mi rispose: Non lo so, chiedi al mio Signore dove trovi il cibo per me”».¹²

La povertà (*faqr*)

La “povertà” (*faqr*) è un’altra delle stazioni che il pellegrino attraversa nel suo viaggio verso Dio. Il *Corano* mette in relazione la povertà degli uomini di fronte alla Ricchezza divina: «O uomini, voi siete i poveri (che hanno bisogno) di Dio e Dio è il Ricco, il Degno di Lode» (*Corano*, XXXV: 15). Altrove nel *Corano* Iddio descrive Se stesso come: «Colui che è di per sé ricco e che non ha bisogno degli universi» (*Corano*, III: 97).

È invece l’uomo ad aver costante bisogno del suo Creatore e in questo senso i sufi definiscono se stessi come i “poveri” (*fuqarā*) per antonomasia. Gesù figlio di Maria diceva: «Mettete in Cielo i vostri tesori, poiché davvero il cuore dell’uomo è dov’è il suo tesoro».¹³ La povertà materiale era per molti asceti una condizione necessaria, ricercata ardentemente e protratta il più a lungo possibile, come in quel breve aneddoto in cui un certo Muḥammad ibn ‘Alī al-Kattānī narra che un uomo, mosso dalla pietà, offrì duemila *dinār* a un giovane dall’aspetto povero, ricoperto di stracci, che viveva in un luogo appartato alla Mecca. Il giovane guardò l’uomo truceamente ed esclamò: «Per comprare la possibilità di starmene così con Dio, mi sono disfatto di settantamila *dinār*, senza contare la case e i terreni, e tu mi vuoi imbrogliare con questi?». ¹⁴ La povertà intesa in senso spirituale, significa l’assenza di desiderio di ricchezza; secondo uno degli antichi saggi «la povertà è che tu non possieda nulla e se mai tu possedessi qualcosa, che tu non la consideri come tua». ¹⁵ Il sapiente teologo, l’*Imām* al-Ġazālī, ricorda in un suo testo che Gesù figlio di Maria possedeva solamente un pettine e una brocca, un giorno vide un tale pettinarsi con le dita e allora gettò via il

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ IBN ḤANBAL, *Kitāb al-Zuhd*, 94, n. 307, in SABINO CHIALÀ (ed.), *I detti islamici di Gesù*, Milano 2009, p.15.

¹⁴ ‘ABDALLĀH AL-YĀFĪ, *Rawḍ al-Rjāhīn*, p. 220. ABŪ’L-QĀSIM AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p. 310.

¹⁵ AL-KALĀBĀDĪ, *Al-Ta’arruf li-madhāb abl al-taṣawwuf*, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, traduzione di P. Urizzi, Palermo 2002, p. 175.

pettine, vide un altro bere dal fiume con le palme delle mani e gettò via anche la brocca.¹⁶

Il ricordo di Dio (*dikr*)

Uno dei più accreditati e famosi detti del Profeta recitava: «L'ora del giorno del giudizio non arriverà finché sulla terra ci sarà ancora qualcuno che dirà: *Allāb...Allāb*». Il maestro Al-Quṣayrī diceva:

«Il ricordo di Dio è uno dei pilastri di questa via verso Dio, in realtà è il fondamento stesso di questa Via, poiché si può giungere fino a Dio solamente ricordando il Suo Nome. Vi son due tipi di menzione, mediante la lingua o con il cuore, l'incessante ripetizione del Suo nome con la lingua conduce alla menzione con il cuore; l'effetto pieno, comunque si ottiene ripetendo il Nome di Dio con il cuore. Se il servo di Dio riesce a menzionare Dio con la lingua e con il cuore, ciò è positivo per la sua condizione personale e per il suo progredire sul cammino».¹⁷

L'amore (*maḥabba*)

Una delle stazioni più elevate è quella dell'Amore (*maḥabba*) che secondo l'*Imām* al-Ġazālī non può essere mai disgiunta dalla stazione della Conoscenza (*ma'rifa*), poiché l'amore senza la conoscenza (*ma'rifa*) è impossibile; infatti, si può amare solo quello che si conosce.¹⁸

I saggi sufi dicono che il termine arabo *maḥabba* deriva da *ḥibba*, parola con cui si indicano i semi caduti in terra. L'amore è chiamato anche così (*ḥubb*) perché è il seme della vita, come i semi sono le origini delle piante.¹⁹ Quando i semi vengono sparsi nel terreno scompaiono, su di loro cade la pioggia, splende il sole e passano il caldo e il freddo. Non si alterano col passare delle stagioni ma crescono, fioriscono e danno frutto; così anche l'Amore, quando finisce per dimorare nel cuore, non viene alterato da presenza o assenza, da piacere o dolore, da separazione o unione, ma riempie il cuore e non lascia spazio per altri oltre all'amato.²⁰

È stato detto anche che *ḥubb* indica anche i quattro pezzi di legno su cui viene poggiata una giara di terracotta; l'amore viene chiamato anche

¹⁶ AL-ĠAZĀLĪ, *Ihyā'*, in CHIALÀ (ed.), *I detti islamici di Gesù*, p. 108.

¹⁷ AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p.256.

¹⁸ ABŪ HĀMĪD AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm ad-Dīn*, Bulāq 1289, IV, p. 254.

¹⁹ AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p. 350.

²⁰ HUJWĪRĪ, *Kashf al-Mahjūb*, p. 305.

così a causa del peso del disprezzo e dell'umiliazione che l'amante sopporta a causa dell'amato. In un racconto profetico (*ḥadīṭ*) si narra di un uomo chiamato Muḡīṭ che amava Barīra, la serva di 'Ā'īša,²¹ da cui aveva divorziato. Ogni volta che Barīra andava al mercato Muḡīṭ la seguiva, e quando la vedeva piangeva e sospirava sconcolato, tanto che le lacrime gli bagnavano la barba. Il Profeta ne ebbe misericordia, ordinò di far venire Barīra da lui e le ordinò di sposarlo. Lei disse: «Oh Inviato di Dio, se è un ordine disceso con la rivelazione allora lo accetto, altrimenti mi sento libera di provare fastidio alla sua vista». Dopo molto tempo si venne a sapere che Muḡīṭ era morto per le pene d'amore, e l'Inviato di Dio disse: «Se colui che ama tace il suo amore, resta casto e poi muore, muore da martire».²²

Dicono anche che *ḥubb* è un vaso ricolmo d'acqua che non può contenere altro che ciò che vi viene versato, così il cuore ricolmo d'amore non lascia spazio ad altri che all'amato. Disse 'Abdallāh al-Quraṣī: «La vera realtà dell'amore è che tu doni tutto quello che hai a chi ami, cosicché di te stesso non rimanga nulla». Ha detto Al-Šiblī: «L'amore è stato chiamato così (*mahabbah*) poiché cancella (*mahā*) dal cuore tutto ciò che non è l'essere amato».²³

Si narra che un uomo dell'India aveva una forte passione d'amore per una giovane schiava. Quando un giorno lei stava per partire, l'uomo andò a dirle addio, ma versò lacrime da uno solo dei suoi occhi, mentre l'altro rimase asciutto. Allora chiuse l'occhio che non piangeva e lo tenne chiuso per ottantaquattro anni, come punizione per non aver pianto per la separazione dalla sua amata. Poi recitò questi versi:

Uno dei miei occhi ha versato lacrime la mattina della separazione,
mentre l'altro era avaro del suo pianto.
Così punii quello che trattene le lacrime
chiudendolo fino al giorno in cui finalmente ci riuniremo.²⁴

Di che genere è l'amore degli uomini per Dio? È davvero difficile da stabilire. Quando Dū'l-Nūn l'egiziano chiese a una vecchia che veniva dal deserto cosa fosse l'amore, lei rispose «Non ha un inizio, né una fine a cui si possa giungere, perché l'Amato è infinito».²⁵ Dice il Saggio Al-Quṣayrī:

²¹ Figlia di Abū Bakr al-Siddīq, moglie preferita del Profeta.

²² ARENT JAN WENSINCK ET AL. (edd.), *Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, VIII, Leiden etc. 1992, p. 261.

²³ AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p. 351.

²⁴ *Ibid.*, p. 355.

²⁵ AL-SULAMĪ, *Al-Muqaddima fi'l-Taṣawwuf, Introduzione al sufismo*, a cura di Demetrio Giordani, Torino 2002, pp. 41-42.

L'amore del servo verso Dio non comporta né uno scopo né un limite, e come potrebbe essere altrimenti, dato che la Realtà della Sua Essenza eterna e santa è troppo elevata per permettere qualsiasi contatto, comprensione o cognizione? È meglio per l'amante esser consumato dall'Amato che restare confinato nei propri limiti. L'Amore in quanto tale non può essere descritto né definito con una chiara e comprensibile descrizione o definizione.²⁶

Così, parlando dell'Amore, Farīduddīn 'Attar, un altro rinomato poeta sufi persiano, per descrivere l'Amore aveva usato una metafora:

Struggiti senza tregua nel fuoco dell'Amore,
fino a diventare invisibile capello.
Se saprai rendere te stesso simile a un capello,
un giorno potrai giocare con i riccioli dell'Amato.
Chiunque per amor Suo diventa sottile come un capello,
sarà un giorno capello tra i Suoi capelli.
Se tu sei veggente dall'acuta vista,
osserva a uno a uno i Suoi capelli!
Colui che senza rimorsi annienta se stesso,
otterrà ben presto il premio dell'immortalità.²⁷

Di che genere è l'amore che Dio nutre per gli uomini? Di certo nulla è paragonabile a esso, poiché non ha nessun termine di paragone, tanto meno l'amore dell'uomo per un suo simile può essere preso a modello; la differenza tra Amante e amato, come tra Creatore e creatura, è troppa persino per essere immaginata. Forse Dio propone qualche indizio, circa l'effetto del Suo Amore, nelle parole rivelate al Suo Inviato, in una di quelle cosiddette "Tradizioni Sante" (*hadīṭ qudsī*), ovvero uno di quei particolari detti profetici che contengono parole divine, di cui è ricca la letteratura sacra musulmana. Si tramanda infatti dal Profeta Muḥammad:

Allāh l'Onnipotente ha detto: "chi mostra ostilità verso un mio prediletto, sappia che Io sarò in guerra contro di lui. Affinché il mio servo si avvicini a Me, nulla Mi è più gradito di quanto gli ho prescritto. Con le sue pratiche supererogatorie egli si avvicina ancor più a Me, al punto che Io lo amo. E se Io lo amo, Io sono l'orecchio con cui sente, l'occhio con cui vede, la mano con cui lavora e il piede con cui

²⁶ AL-QUŠAYRĪ, *Al-Risāla*, p. 349.

²⁷ FARĪDUDDĪN 'ATTĀR, *Mantiq al-Ṭayr, Il linguaggio degli uccelli*, traduzione di C. Saccone, Milano 1986, p. 195.

cammina. Se mi chiedesse qualcosa gliela darei, se cercasse la mia protezione gliela concederei”.²⁸

Ciò sta a significare, secondo un eminente commentatore, che se l'Amore di Dio conquista il Suo oggetto lo trasforma radicalmente. Quando gli uomini amano Dio, anch'essi saranno amati da Lui: allora l'Amore potrebbe dissipare in loro tutto ciò che si oppone alla Sua Presenza. Il maestro egiziano Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, ha scritto in una delle sue famose *Sentenze (Ḥikam)*: «Quando le ispirazioni divine giungono fino a te, demoliscono le tue abitudini: “I re, quando entrano in un paese, lo devastano” (*Corano*, XXVII:34)».²⁹

Il commentatore di queste frasi ha voluto spiegare che le ispirazioni divine (*waridāt*): «Sono la potenza del desiderio ardente (*ʿiṣq*) e dell'Amore (*mahabbā*) che Dio crea nel cuore del suo servo, che originano dal timore reverenziale e dalla percezione della Maestà».³⁰

Riporta il dotto Al-Quṣayrī che una volta furono rivelate a Gesù queste parole: «In verità, quando scruto il cuore di uno dei Miei servi e non vi trovo né amore per questo basso mondo, né amore per l'Altro mondo, allora lo ricolmo dell'Amore per Me».³¹

Nelle opere dei saggi antichi sono stati tramandati molti aneddoti sulla potenza dell'Amore e sull'effetto che esso ha sugli uomini; questo è uno di quelli che appaiono nell'opera maggiore di *Al-Ṣayḥ Al-Akbar*, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī:

Tra i casi più sottili che ci hanno raccontato circa gli stati dell'Amore, vi è quello di un amante che un giorno andò da uno dei maestri spirituali, il quale gli parlò dell'Amore. Quest'uomo allora cominciò a fondersi, a liquefarsi, fluendo incessantemente in un filo d'acqua, finché il suo corpo non fu interamente dissolto, ridotto a una pozza sulla stuoia di fronte agli occhi di quel maestro. Arrivò in quel momento un compagno di quell'uomo e non vedendo nessuno insieme allo Ṣayḥ disse: “Dov'è quel tizio?” Disse allora lo Ṣayḥ: “Eccolo!” Indicando l'acqua e descrivendo il suo stato. Ecco un caso di dissoluzione straordinaria e di sorprendente trasformazione; l'uomo ha continuato a dissolversi perdendo la sua parte più grossolana, fino a diventare acqua, che è il principio e l'origine della vita. Egli era ritornato alla condizione

²⁸ AL-BUḤĀRĪ, *Saḥīḥ, Riqāq*, 38. YAḤYĀ IBN ŠARAFIDDĪN AL-NAWAWĪ, *Matn al-Arbaʿin al-Nawawīyya*, pp.126-127.

²⁹ IBN 'AṬĀ' ALLĀH, *Sentenze e colloquio mistico*, a cura di C. Valdré, Milano 1981, pp. 71-72.

³⁰ AḤMAD IBN 'AĠĪBA, *Iqāṣ al-Himam fi Ṣarḥ al-Ḥikam*, Il Cairo 1982, pp. 373-374.

³¹ AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p.353.

principiale, l'acqua che dà vita a ogni cosa, così come è nelle parole di Allāh: "Abbiamo tratto dall'acqua ogni cosa vivente" (*Corano*, XXI:30). Quindi, in base a ciò, l'amante è colui che vivifica ogni cosa.³²

Il saggio andaluso Ibn al-'Arīf parlò della potenza dell'amore divino in uno dei capitoli della sua opera sulle stazioni degli gnostici. Ancora una volta, com'è nella tradizione, il maestro preferisce raccontare un aneddoto, accennare con una metafora, piuttosto che adottare il linguaggio complesso della dottrina:

Si tramanda che Gesù, la Pace sia su di lui!, fosse passato durante uno dei suoi viaggi su di un monte dove si trovava un eremitaggio. Vi si accostò e all'interno trovò un devoto dalla schiena curva, il corpo ormai ridotto allo stremo, la cui disciplina ascetica era arrivata ormai al limite. Gesù, la Pace sia su di lui!, lo salutò e, meravigliato di quanto vedeva dei segni della sua ascesi, gli chiese: "Da quanto tempo ti trovi in questo eremitaggio?" Il monaco rispose: "Da settant'anni, e non chiedo a Dio che una cosa, ma non me l'ha ancora accordata. Forse tu, o Spirito di Dio, potresti essere colui che intercede per me a questo proposito e potrà darsi che la mia richiesta venga esaudita". Gesù, la Pace sia su di lui!, Domandò: "Cosa desideri?" "Ho chiesto a Dio, che Egli sia glorificato! – rispose l'eremita – di farmi gustare una particella del Suo puro amore grande quanto un atomo". E Gesù a lui: "Pregherò Iddio, che Egli sia esaltato! In questo senso per te", e pregò immediatamente. Iddio gli ispirò queste parole: "Ho raccolto la tua intercessione per costui ed ho risposto alla tua preghiera." Gesù, che la Pace sia su di Lui!, dopo alcuni giorni ritornò sul luogo per vedere che ne era stato di quel devoto e trovò l'eremitaggio crollato e nel terreno sul quale prima sorgeva, s'era aperta un'enorme falla. Discese allora Gesù in quella spaccatura inoltrandosi per qualche parasanga, dove al termine scorse il devoto in una grotta sotto il monte, ritto in piedi con lo sguardo fisso e la bocca aperta. Gesù lo salutò, ma l'altro non gli dette risposta. Gesù rimase interdetto davanti a quello stato, ma una voce interiore gli ispirò: "O Gesù, costui Ci ha chiesto l'equivalente di un atomo del Nostro puro amore, ma sapevamo che non sarebbe stato in grado di sostenerlo, così gli abbiamo donato la settantesima parte di un atomo, ed egli, come vedi, si trova ora in un tale stato di stupefazione. Cosa sarebbe accaduto se gliene avessimo concesso di più?"³³

³² MUḤYIDDĪN IBN 'ARABĪ, *Kitāb Futūḥāt al-Makkiyya*, II, Il Cairo 1329, pp. 346-347; *Traité de l'Amour*, traduzione di M. Gluton, Paris 1986, p. 183 e seguenti.

³³ IBN AL-'ARĪF, *Maḥāsīn al-Maḡālis*, pp.121-122.

L'estinzione (*fanā'*) e la permanenza (*baqā'*) in Dio

Sia nel caso di chi s'innamora di un essere umano, che nel caso dell'Amore di un essere umano per Dio, l'esito finale dell'amore sincero, non può essere che l'estinzione delle qualità individuali e l'annullamento dell'amante nell'Amato. Questo stato di estinzione è, in un episodio del *Corano*, simile al rapimento che pervase le donne egiziane quando videro entrare nella loro stanza il Profeta Yūsuf: mentre stavano sbucciando dei cedri si tagliarono le mani con le lame, senza provar dolore, poiché contemplando la bellezza di Yūsuf si erano dimenticate di se stesse, tanto da essere insensibili al dolore che si erano inflitte con le loro stesse mani.³⁴

Nella dottrina del Sufismo il punto d'arrivo del viandante è proprio lo stato d'estinzione (*fanā'*) in Dio, la nullificazione dell'ego transitorio e il ritorno allo stato primordiale di conoscenza della Realtà Principiale, di cui sempre parlano i testi dei maestri antichi. Attraverso il viaggio di purificazione interiore e della pratica del "ricordo di Dio" (*dīkr*), il pellegrino sufi torna a ricordare la sua vera identità, prima che fosse portato allo stato d'esistenza individuale, ancora prima d'essere separato dalla Realtà del Vero.

Dice il Saggio Al-Quṣayrī:

Quando il potere della Realtà suprema prende possesso di qualcuno, egli non si accorge più delle essenze, delle tracce, delle forme, delle vestigia (*ṭalāt*) di qualsiasi cosa che non sia Dio. Di lui dicono: "Si è estinto al Mondo e permane con il Vero". Il servo di Dio estingue le caratteristiche riprovevoli e i suoi stati abietti, quando cessa determinati comportamenti; estingue il proprio sé e si estingue al mondo quando cessa la percezione di sé e delle creature.³⁵

Hanno anche detto che l'estinzione è la cessazione di ogni piacere, di ogni aspettativa, e di ogni speranza per questo mondo e per l'Altro. Quando chiesero a Ḍū'l-Nūn al-Miṣrī quando l'Amore doveva considerarsi totale, lui rispose: «Quando questo basso mondo sarà divenuto odioso ai tuoi occhi e avrai vomitato tutte le speranze che avevi riposto in esso». ³⁶ Secondo un altro modo di esprimersi, «l'estinzione può essere considerata come un "essere assenti" (*ḡaybā*) agli attributi della natura umana, per aver preso su di sé il penoso fardello delle Qualità divine». ³⁷

³⁴ *Corano*, XII:31.

³⁵ AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, p.103.

³⁶ IBN 'ARABI, *La vie merveilleuse*, p. 150.

³⁷ AL-KALĀBĀDĪ, *Al-Ta'arruf*, p. 240.

Alla fine, quando la trasformazione è completata, il pellegrino della Via sufi ha abbandonato lungo il cammino le qualità che lo separavano dalla Verità e ha raccolto passo dopo passo gli attributi della Nobiltà che lo hanno fatto avvicinare alla Realtà suprema. Ha affrontato la lunga guerra contro l'inerzia, l'ignoranza, la tetraggine, i desideri ignobili, e ha guadagnato la pazienza, la certezza, la serenità, la visione certa della Realtà che lo attende. Si è spogliato di un vecchio abito logoro ed è pronto a indossare la veste di gala degli invitati al cospetto divino.

Egli m'ha scelto, avvicinato ed esaltato,
m'ha affidato e fatto capir l'intero Tutto.
Nulla è rimasto nel cuore e nelle viscere,
ch'io non vi riconosca Lui, ed Egli me.³⁸



³⁸ AL-ḤALLĀJ, *Divān*, p. 94.