

NASR

S



UFISMO

SAGGI

R
RUSCONI
LIBRI

Nel VII secolo, quasi contemporaneamente alle grandi comunità monastiche del mondo cristiano, una minoranza di religiosi islamici si riunì in confraternite, alla ricerca di una più autentica e profonda adesione spirituale con l'Eterno. A causa del mantello di lana grezza che indossavano, quei religiosi vennero chiamati *sufi*, cioè «coloro che vestono di lana». Secondo Seyyed Hossein Nasr il sufismo, la «via spirituale» che ha rappresentato nei secoli la dottrina più esoterica di tutta l'area musulmana, raccoglie e perfeziona il messaggio di tutte le religioni rivelate, di cui riconosce il valore in quanto manifestazioni di un'unica e primordiale Religione.

Quasi ignorati nel moderno Occidente ma oggi al centro di un grande interesse spirituale, i significati e le intenzioni della ricerca mistica dei Sufi sono qui interpretati con sapiente obiettività. Musulmano ortodosso, Nasr sa rendere trasparenti anche per il lettore profano le più vertiginose teorie e le vicende della loro setta, la metafisica e la psicologia, le figure dei santi, dei filosofi e dei poeti di maggior rilievo, le pratiche ascetiche e i metodi rituali – come la penitenza, la povertà e la ripetizione incessante della lode a Dio. Elementi di un processo di trasformazione della sostanza dell'anima mediante il quale i Sufi si inseriscono al centro della realtà fino a prendere coscienza della propria dimensione cosmica, nella statica e beatificante contemplazione dell'universo.

Seyyed Hossein Nasr, nato a Teheran nel 1933, ha studiato in Iran, negli Stati Uniti e in Gran Bretagna. Nel 1964-1965 è stato il primo titolare della cattedra «Aga Khan» per gli studi islamici all'Università di Beirut, diventando poi Rettore dell'Università di Tecnologia Aryamehr di Teheran. Ha pubblicato numerosi saggi sulla religione e la cultura islamiche, fra cui, presso Rusconi Libri, *Ideali e realtà dell'Islam* (1989).

Progetto grafico Maria Conforti

L. 14.000 (i.i.)

ISBN 88-18-70052-9



9 788818 700527

Prima edizione aprile 1994

Nella collana «Problemi attuali»

Prima edizione giugno 1975

Seconda edizione gennaio 1989

Titolo originale dell'opera

Sufi Essays

HarperCollins Publishers Ltd.; 77-85 Fulham Palace Road

Hammersmith, London W6 8JB

Tutti i diritti riservati

© 1972 George Allen & Unwin (Publishers) Ltd.

This edition is published by arrangement with HarperCollins Publishers Ltd.

© 1994 Rusconi Libri s.r.l., viale Sarca 235, 20126 Milano

Traduzione dall'inglese

di Donatella Venturi

ISBN 88-18-70052-9

Introduzione	9
I. Il sufismo e la perennità della ricerca mistica	25
II. Il sufismo e l'integrazione dell'uomo	48
III. Rivelazione, intelletto e ragione nel Corano	61
IV. Il maestro nella letteratura sufi persiana	68
V. Gli stati spirituali nel sufismo	83
VI. L'uomo nell'universo: permanenza nel mutamento apparente	104
VII. Il sufismo del secolo VII e la scuola di Ibn 'Arabī	118
VIII. L'Islam e l'incontro fra le religioni	126
IX. Il problema ecologico alla luce del sufismo: la conquista della natura e gli insegnamenti della scienza orientale	163
X. Che cosa può offrire l'Islam al mondo moderno?	180

Il sufismo (*iḥsān*) è adorare Allāh
come se tu Lo avessi visto,
e anche se non Lo vedi Egli comunque vede te.

Tradizione profetica (*Ḥadīth*)

*Nel nome di Dio
misericordioso e clemente*

Per parecchie ragioni, di cui alcune positive e molte negative, oggi il sufismo suscita grande interesse sia in Occidente che fra le generazioni di cultura non tradizionale entro il mondo islamico stesso. Il crollo, nel mondo attuale, di « sistemi di valori » più o meno omogenei, il senso di insicurezza circa il futuro, l'incomprensione, largamente diffusa in Occidente e particolarmente nel mondo cristiano, della religione, i cui ammaestramenti sono divenuti ancor più inaccessibili, il desiderio di una concezione spirituale liberatrice in un mondo in progressivo scadimento, nonché parecchie altre cause, spingono alla ricerca degli insegnamenti spirituali delle religioni orientali. In Occidente questa ricerca cominciò una generazione fa, con un interesse generico verso l'induismo e il buddismo; ma, poiché moltissimo di quanto era stato scritto e perfino messo in pratica in quel periodo era contraffatto o, nel migliore dei casi, superficiale, l'attenzione portata a queste tradizioni – e più specificamente verso lo studio del Vedanta e dello Zen – rapidamente si mutò in una moda che, per una generazione avida di sempre nuove esperienze ma incapace di approfondirne alcuna, divenne presto fastidiosa.

Attualmente, l'interesse di molti è spostato sul sufismo, sicché anch'esso sembra purtroppo avviato a essere alterato e mutilato o da coloro che sono in buona fede ma all'oscuro della vera natura di una via spirituale, oppure da chi è intenzionalmente deliberato a ridurre le più sublimi verità alla propria misura. Ma, contemporaneamente a questo interesse legato a una moda del momento, si può notare

come converga verso il sufismo una più profonda e autentica attrazione, sia in coloro che desiderano conoscerlo realmente a beneficio del proprio spirito, qualunque sia la religione o la via spirituale che seguono, sia in coloro che vanno alla ricerca di un vero sentiero spirituale da seguire e che sono disposti a fare i sacrifici necessari per incamminarsi su tale sentiero.

Fra gli studiosi occidentali dell'Islam si può notare una crescente consapevolezza della funzione centrale esercitata dal sufismo nell'Islam e nella storia islamica. Ora molti sono disposti ad ammettere l'origine islamica del sufismo e il legame indissolubile che lo unisce all'Islam, rinunciando alla vecchia abitudine di definire il sufismo stesso come una specie di influsso estraneo inseritosi nell'Islam. Oggi non si può scrivere sulla spiritualità islamica senza prestare attenzione al sufismo, benché questo sia tuttora l'atteggiamento di certi orientalisti.

Quindi, si tratti di un autentico interesse spirituale o della pseudospiritualità attualmente diffusa in Occidente, oppure di un'attività di ricerca nel campo degli studi islamici, si può notare come fra gli occidentali cresca di giorno in giorno l'interesse per le dottrine e il reale significato del sufismo. Sono tuttavia ancora rare le opere occidentali che soddisfino tale interesse, mentre se ne avverte sempre più l'esigenza.

Una simile situazione induce a compiere tutti gli sforzi possibili onde evitare che venga travisato il significato degli insegnamenti del sufismo, e per presentarlo invece agli interessati con la massima aderenza alla sua espressione più genuina, in tutte le sue sfaccettature. La sapienza sufi comprende pressoché tutti gli aspetti della vita spirituale e costituisce una delle più complete e intatte tradizioni metafisico-esoteriche perdurate sino all'epoca moderna.

Nel secolo XIII¹ (XIX) il mondo islamico subì le conseguenze dell'impatto con l'Occidente e contemporaneamente vide sorgere movimenti indigeni rigoristi di tipo

razionalistico e anti-mistico. Si manifestò allora un'opposizione al sufismo, che gli attribuiva la responsabilità di quasi tutto ciò che i modernisti criticavano nel mondo islamico del tempo, nonché la responsabilità della dominazione di potenze europee. Conseguì che tutta una generazione di musulmani occidentalizzati, come ancora se ne incontrano in molti paesi islamici, consideravano il semplice studio del sufismo come una specie di cospirazione colonialistica. Appoggiato dalle opere di taluni orientalisti, questo movimento tentò di proporre un Islam privo degli aspetti spirituali e metafisici del suo insegnamento e di obbligarlo alla più restrittiva interpretazione della legge divina, la *Sharī'ah*, onde la *Sharī'ah* stessa si trovò inerme di fronte all'assalto « intellettuale » dell'Occidente.

Si finì per sottovalutare e sminuire la funzione positiva svolta dal sufismo nella storia islamica, sia politica che artistica. Cosa piuttosto singolare, gli studi occidentali della storia islamica moderna tacciono anche tutti gli importantissimi movimenti di riforma avvenuti in seno al sufismo stesso nel secolo XIII (XIX), benché essi abbiano avuto effetti non meno considerevoli di quelli dei movimenti modernisti occidentalizzati, che la saggistica europea contemporanea tiene in tanta considerazione. A eccezione dell'ordine della *Sanūsiyyah*, non è stato detto praticamente nulla dell'enorme importanza avuta da reviviscenze sufi come quelle rappresentate dalla *Darqāwiyyah* e dalla *Tijāniyyah* nell'Africa settentrionale, dalla *Yashrūtiyyah* nell'Africa orientale e nel Medio Oriente arabo, dalla *Ni'matullāhiyyah* in Persia e nell'India meridionale, e dall'ordine della *Chishtiyyah* e della *Qādiriyyah* nel subcontinente indo-pakistano. Questo silenzio mirava a sminuire l'importanza del sufismo agli occhi delle classi colte musulmane, tanto spesso dipendenti dalle fonti occidentali per quanto riguarda lo studio della propria storia.

Così, fin verso la fine della seconda guerra mondiale, nelle università dei paesi islamici più modernizzati si pote-

vano distinguere due tipi di studenti: quelli completamente secolarizzati e occidentalizzati, che rifiutavano l'Islam almeno come dodice e modello di vita, e i musulmani di stretta osservanza, che tuttavia limitavano l'Islam alla più superficiale interpretazione della *Shari'ah*, respingendo tutto ciò che riguardava il sufismo, cioè la dimensione intellettuale e spirituale dell'Islam. Per quanto questi due gruppi fossero animati da tendenze contrarie su quasi tutti i problemi, erano però uniti nell'opporli al sufismo.

Oggi, sebbene questi due atteggiamenti perdurino fra gli studenti e nelle classi colte di molte nazioni musulmane, si può notare uno spiccato e rinnovato interesse verso il sufismo e la dimensione intellettuale dell'Islam. Il crollo dei valori culturali occidentali e il disinganno di fronte al modernismo, la constatazione delle tragedie causate dalla civiltà moderna e la previsione di altre future, la consapevolezza del fatto che l'antagonismo intellettuale dell'Occidente nei riguardi dell'Islam si può controbattere soltanto seguendo gli orientamenti dati dalle dottrine del sufismo, hanno contribuito a questo mutato atteggiamento. In confronto alla generazione antecedente, il numero dei giovani attratti dagli ordini sufi e dallo studio del sufismo in nazioni diversissime, come l'Egitto, la Siria e la Persia, è notevolmente aumentato. L'interesse, inoltre, è particolarmente sentito nel subcontinente indo-pakistano, ove non è mai scemato, come è avvenuto invece nel mondo arabo e in Turchia. In Turchia, l'interesse degli studenti universitari per gli scritti sul sufismo è andato crescendo di anno in anno, sin dai tempi susseguenti alla rivoluzione turca.

Per quanto possa sembrare strano, nel mondo islamico sono rare autentiche opere di divulgazione del sufismo adatte a chi ha ricevuto un'istruzione non tradizionale. In base all'atteggiamento sia verso il sufismo che verso l'Islam medesimo, si può fare una distinzione fra una maggioranza tradizionalista, la cui élite intellettuale comprende gli *'ulamā'*

e i maestri sufi e gli adepti progrediti in grado di comprendere le esposizioni tradizionali di dottrina islamica sia sul livello sharī'ita che su quello sufi; una minoranza occidentalizzata, che fino a oggi ha mostrato in massima parte un interesse assai modesto verso il sufismo; e infine, una nuova minoranza istruita modernamente, il cui interesse per il patrimonio intellettuale e spirituale dell'Islam cresce di giorno in giorno.

Ogni anno viene edito un numero ragguardevole di testi sufi, per la massima parte in arabo e persiano, ma anche in turco, urdu, bengali e in altre lingue del mondo musulmano. Ma, fatta eccezione per la poesia di poeti sufi quali Ibn al-Farīd, Jalāl al-Dīn Rūmī e Hafez, che può essere capita e apprezzata da chiunque, le opere di natura dottrinale contenenti gli orientamenti intellettuali del sufismo si rivolgono solo a pochi qualificati e non possono venir pienamente intese, salvo che da una élite intellettuale (*khawāṣṣ*) appartenente alle classi tradizionali. Ci si chiede come molti arabi e turchi e persiani modernamente istruiti possano capire il testo delle *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Gemme di saggezza*) di Ibn 'Arabī, i *Manāqib al-'arīfīn* (*I pregi degli gnostici*) di al-Aflākī o la *Sharḥ-i Gulshan-i rāz* (*Spiegazione del roseto arcano*) di Lāhijī, pubblicati rispettivamente in Egitto, in Turchia e in Persia negli ultimi anni. Quando il torrente degli «ismi» — evoluzionismo, marxismo, socialismo, ecc. — si riversa dall'Occidente sulle terre dell'Islam, in che modo le classi colte musulmane possono trarre profitto dalla ricchissima eredità della metafisica, della filosofia e del sufismo islamici, sì da proteggersi da tale alluvione e non venirne travolte? Pochi hanno contatto con i maestri ancora viventi dai quali i sufi traggono sostegno spirituale. La maggioranza è confusa e può accedere solamente a qualche libro scritto da studiosi contemporanei, da connazionali, i quali generalmente si limitano a emulare gli orientalisti occidentali. Si possono probabilmente contare sulle dita di una mano le esposizioni

contemporanee attendibili e le interpretazioni approfondite del sufismo nelle lingue del mondo musulmano: questo risveglio di interesse per il sufismo fra le classi colte trova quindi ben poche opere che lo soddisfino.

Inoltre, molti musulmani studiano ora in Occidente e, stranamente, hanno più dimestichezza con il francese o l'inglese che con le loro lingue madri nel trattare questioni intellettuali. Anche in alcuni paesi musulmani come la Malesia, il Pakistan, la Nigeria e l'Africa settentrionale musulmana, il discorso intellettuale si avvale del francese e dell'inglese più che del malese, dell'urdu, del bengali, delle lingue nigeriane o dell'arabo. In questo casi, appunto, la divulgazione del sufismo in lingue europee può meglio soddisfare il desiderio di sapere sempre crescente in questo campo.

Sembra così che le strade di due mondi, quello musulmano e quello occidentale, si incontrino, convergendo sulla necessità di studi autentici sul sufismo. Per molte e diverse ragioni, nell'intelligenza musulmana come in un notevole numero di giovani occidentali fra i più preparati, cresce continuamente l'interesse verso il sufismo; per alcuni si tratta di pura curiosità ma per altri tale interesse risponde alle esigenze profonde di uno spirito che lotta per sottrarsi alla superficialità contemporanea. Eppure gli studi che riescono a rivelare in modo autentico le verità del sufismo sono veramente rari, sicché anche chi è animato dalle migliori intenzioni è spesso condotto, attraverso la lettura di opere assai poco attendibili, verso profondità infernali piuttosto che verso le altezze celestiali delle quali va in cerca.

Oggi, in Occidente, i libri eruditi degli orientalisti sul sufismo si possono dividere in tre categorie: saggi critici intralciati da numerosi pregiudizi, studi competenti e spesso profondamente intuitivi come quelli di L. Massignon, H. Corbin, E. Dermengham, L. Gardet, C. Rice, F. Meier e P. Filippani-Ronconi (studiosi che in alcuni casi partecipa-

no realmente al mondo del sufismo), e infine le eccellenti traduzioni di persone qualificate come S. de Sacy, R.A. Nicholson e A.J. Arberry. Vi sono inoltre opere che proclamano la loro appartenenza a diversi movimenti sufi accreditati in Occidente, e si tratta di opere che spesso contengono molti autentici insegnamenti del fondatore di ciascun movimento, ai quali però è stato inframmezzato materiale estraneo, ciò che rende difficile separare il grano dal loglio, specie per un principiante. Tali opere hanno assunto recentemente una coloritura occultistica e non hanno assolutamente nulla a che fare con l'Islam. Lo stesso vale per determinati circoli, sorti nell'Europa occidentale e in particolar modo in Inghilterra. Infine vi sono le vere e autentiche esposizioni del sufismo, come quelle di R. Guénon, M. Lings, J.L. Michon, L. Schaya, e più particolarmente quelle di F. Schuon e di T. Burckhardt. Queste ultime, poco numerose, sono essenziali per comprendere realmente il sufismo. Rari ma attendibili lavori di maestri sufi contemporanei del mondo musulmano sono stati anche pubblicati in inglese o in francese, tuttavia la loro forma lascia molto a desiderare. Chi già conosce i principi del sufismo può servirsi della documentazione, delle spiegazioni e della traduzione dei lavori del primo gruppo, e anche di alcuni detti, racconti e narrazioni di qualche libro del secondo gruppo. Ma ciò richiede una conoscenza effettiva delle dottrine metafisiche, che può essere conseguita soltanto tramite opere del terzo gruppo, oppure risalendo direttamente alle origini autentiche del sufismo.

Perciò è essenziale incrementare il numero e la qualità delle opere attendibili sul sufismo, al fine di offrire una maggiore varietà di strumenti di ricerca che rispondano alle diverse esigenze degli studiosi, e rendano possibile almeno un accesso iniziale al vasto campo degli insegnamenti tradizionali del sufismo. A questo fine si deve tenere in considerazione sia il pubblico occidentale, che naturalmente ricaverebbe il massimo beneficio da un'esposizione in una

lingua europea, sia il musulmano che ha ricevuto un'istruzione di tipo occidentale, per il quale la lingua occidentale è, in molti casi, il tramite della massima parte delle sue nozioni. I seguenti modesti saggi sono stati riuniti in un libro tenendo appunto presenti entrambi nella speranza che essi apportino un piccolo contributo all'insieme delle trattazioni sul sufismo, giacché partono da un punto di vista autenticamente sufi.

Nel santo Corano Iddio parla di se stesso come l'Esteriore o il Manifesto (*al-ẓāhir*), e l'Interiore o il Celato (*al-bāṭin*). Poiché questo mondo è l'insieme dei riflessi e delle teofanie dei nomi e delle qualità di Dio, tutte le realtà che vi compaiono posseggono anch'esse un aspetto esteriore e un aspetto interiore. L'aspetto esteriore delle cose non è pura illusione: è dotato, al suo livello, di un certo grado di realtà. Ma esso comporta un movimento di separazione e distanziamento dal Principio che risiede nel Centro, il quale si può identificare con l'Interiore. Vivere nell'esteriore significa possedere già i beni dell'esistenza, essere qualcosa di più che un niente. Ma rimanere paghi unicamente dell'esteriore significa tradire la natura propria dell'uomo, la cui più profonda ragione di esistenza si identifica nell'esigenza di procedere dall'esterno all'interno, dalla periferia del cerchio dell'esistenza al Centro trascendente, e, così facendo, di riportare la creazione alla sua origine.

Il sufismo provvede i mezzi per il compimento di questo fine supremo. Iddio ha reso possibile, tramite la rivelazione, il Cammino dall'esteriorità all'interiorità; la rivelazione abbraccia, inoltre, sia la dimensione interiore che quella esteriore. Nell'Islam questa dimensione interiore, o esoterica, della rivelazione, corrisponde in massima parte al sufismo, benché nel contesto shī'ita l'esoterismo islamico abbia anche assunto altre forme. Inoltre, dal punto

di vista islamico, qualcosa che corrisponda al sufismo deve necessariamente esistere in qualsiasi rivelazione o tradizione integrale. Questo è il motivo per cui, nelle lingue islamiche, ci si riferisce spesso al « sufismo » di questa o di quell'altra tradizione, perché, dal punto di vista islamico, *taṣawwuf* – come *al-dīn* oppure *al-islām* nel loro significato universale – è insieme perenne e universale. Ma ciò non comporta in alcun modo che sia possibile praticare il sufismo all'infuori della struttura religiosa islamica. Se intendiamo per *al-islām* la religione in senso universale, allora il tipo di esoterismo (o *taṣawwuf*, secondo la terminologia sufi) che viene praticato deve appartenere alla religione specifica, o *islām*, dal quale è stato originato. E se intendiamo per *al-islām* soltanto la religione rivelata dal santo Corano, allora il *taṣawwuf* che può essere legittimamente praticato è solo quello che ha radici nella rivelazione coranica e che denominiamo « sufismo » per antonomasia. Comunque, una via esoterica valida è inseparabile dalla struttura obiettiva della rivelazione alla quale appartiene.

Non si può praticare l'esoterismo buddista nel contesto della *Shari'ah* islamica e viceversa. Inoltre, non si può pretendere di praticare una forma di esoterismo che non tenga conto degli insegnamenti essoterici della religione, che resti quindi librata nel vuoto, come non si può piantare un albero con le radici in aria. Si può intraprendere il « viaggio » verso Dio soltanto come parte della comunità sacrale (*ummah*) – o del « corpo mistico », se vogliamo usare la terminologia della teologia cristiana –, che Dio ha formato e santificato tramite una rivelazione che ha raggiunto l'umanità per suo volere. L'insegnamento islamico secondo il quale tutti gli uomini che entrano nel Paradiso lo fanno come parte del « popolo » (*ummah*) di un particolare profeta, riguarda la stessa verità.

Seguire il sufismo significa morire gradualmente come sé per divenire il vero Sé, cioè rinascere diventando con-

sapevoli di ciò che si è sempre stati dall'eternità (*azal*), pur senza esserne consci, finché la trasformazione necessaria sia avvenuta. Significa scivolare fuori, cioè liberarsi, della propria forma come un serpente della propria pelle. Una simile trasformazione comporta un profondo mutamento proprio della sostanza dell'anima, per l'effetto miracoloso della divina presenza (*ḥudūr*), la quale si stabilisce nel cuore in seguito all'iniziazione del maestro spirituale e agisce tramite la grazia (*barakah*) che fluisce dall'origine della rivelazione. Perché questa trasformazione abbia luogo deve esservi una connessione con l'origine o la catena spirituale (*silsilah*), con una disciplina o un metodo per addestrare l'anima, con un maestro che possa applicare il metodo e sappia guidare (*irshād*) il discepolo attraverso le « stazioni » del suo viaggio spirituale (*sayr wa sulūk*) e, infine, con una conoscenza di ordine dottrinario circa la natura delle cose che indirizzi il discepolo nel viaggio stesso. E naturalmente, come requisito indispensabile, deve esserci una iniziazione formale (*bay'ah*) che unisca il discepolo al maestro e alla sua catena spirituale, come pure ai più alti ordini di esistenza. Questi sono gli aspetti fondamentali del sufismo.

Per esporre gli insegnamenti del sufismo in modo completo si deve almeno esporre un sommario della dottrina sufi comprendente la metafisica, cioè lo studio del principio e della natura delle cose, la cosmologia riguardante la struttura dell'universo e gli stati molteplici dell'essere, la psicologia tradizionale, alla quale è unita una psicoterapia tra le più profonde, e infine l'escatologia, che riguarda lo scopo ultimo dell'uomo e dell'universo, nonché il divenire postumo dell'uomo. L'esposizione degli insegnamenti sufi dovrebbe inoltre includere una trattazione sui metodi spirituali, sulla loro applicazione e sul modo in cui prendono radici proprio nella sostanza dell'anima del discepolo. Ciò comporterebbe anche di trattare del rapporto esistente tra maestro e discepolo, e delle virtù spirituali ingenerate nel-

l'anima di quest'ultimo dal maestro grazie a un processo alchemico.

Oltre alla poesia sufi, che generalmente contiene immagini relative a diverse attitudini e stati spirituali (*ahwāl*) dell'anima nella sua ricerca del divino, quasi tutti i trattati sufi si occupano dei punti prima accennati. Alcuni sono più nettamente dottrinali, altri più pratici; altri sono descrittivi e tentano di presentare un modello da imitare piuttosto che impartire direttive immediate. La vasta letteratura sufi – in lingua araba e persiana soprattutto, ma anche in molti altri idiomi di genti musulmane, come il turco, l'urdu, il bengali e il sindhi – è come un vasto oceano i cui flutti procedono in direzioni diverse e con diverse forme, ma che ritornano sempre all'elemento puro e semplice da cui sono sorti.

Questa letteratura monumentale è sempre vivida e attuale, perché ispirata. I maestri del sufismo hanno detto in tutti i tempi essenzialmente la stessa cosa, eppure le loro parole sono sempre diverse. Esse sono infatti nuove creazioni adatte alle diverse genti alle quali vengono rivolte e sono basate su una rinnovata visione della realtà spirituale dei loro creatori. Esse sono come il giorno che nasce, il quale, pur essendo come il precedente, è tuttavia nuovo e ispiratore di nuovi pensieri. Gli autentici scritti sufi sono il proseguimento « orizzontale » di un sapere trasmesso, passato da una generazione all'altra fino a ritornare all'origine dell'Islam, e, allo stesso tempo, una visione « verticale », nuova, della verità, che si ricollega all'origine e all'inizio della rivelazione e al centro del nostro essere *hic et nunc*.

Come il respiro che anima il corpo, il sufismo ha infuso il suo spirito in tutta la struttura dell'Islam, sia nelle manifestazioni sociali che in quelle intellettuali. Gli ordini sufi, poiché sono corpi bene organizzati entro la più ampia

matrice della società islamica, hanno esercitato il loro influsso durevole e profondo su tutta la struttura della società, benché la loro funzione primaria sia stata quella di custodire attraverso i tempi le discipline spirituali e renderne possibile la trasmissione da una generazione all'altra. Inoltre sono state affiliate al sufismo organizzazioni iniziatriche secondarie, che andavano dagli ordini cavallereschi – ai quali competeva la sorveglianza delle frontiere islamiche, noti nelle diverse forme come gli ordini delle *ghāzī* o dei *javānmard*, i quali ultimi sono tuttora associati in Persia alle *zūrkhānē*² – alle corporazioni e ai diversi gruppi artigiani associati nelle *futuwwāt*, e risalenti alla stessa persona di 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino del Profeta. Non è possibile compiere uno studio approfondito della società islamica senza prendere in considerazione l'azione di queste « società entro la società », specialmente durante i periodi in cui la struttura sociale esterna si fece più debole, per esempio durante l'invasione mongola nelle terre orientali dell'Islam. Né sono comprensibili molti problemi della storia islamica, per esempio la diffusione dell'Islam in Asia o la trasformazione della Persia da paese prevalentemente sunnita a paese prevalentemente shī'ita, senza tener presente la funzione fondamentale svolta dal sufismo.

Anche nel campo dell'istruzione l'azione del sufismo è stata profondissima, perché il compito fondamentale di quest'ultimo è l'educazione totale dell'uomo, finché egli non attinga alla piena e perfetta realizzazione di tutte le sue possibilità. La diretta partecipazione di molti sufi, per esempio del vizir selgiuchide Khwājah Nizām al-Mulk, alla fondazione di università o di *madrasāt*, come pure il ruolo svolto da centri sufi (detti *zāwiyah* in arabo e *khāniqāh* in persiano) nella diffusione dell'istruzione, rendono l'influsso del sufismo inseparabile dallo sviluppo culturale islamico. E ancora, quando durante certi periodi – per esempio quello susseguente alle invasioni mongole – in alcune regioni venne distrutto il sistema educativo tradizionale, i centri

sufi rimasero gli unici depositari anche del sapere ufficiale e accademico, per cui si poterono ricostituire, sulla base delle loro conoscenze, le scuole tradizionali.

Nel settore delle scienze e delle arti l'influsso del sufismo è stato enorme. L'autore ha già cercato di dimostrare altrove³ come nell'Islam la tradizione del sufismo sia strettamente connessa allo sviluppo delle scienze, comprese le scienze naturali. In quasi tutte le forme d'arte, dalla poesia all'architettura, l'affinità con il sufismo è particolarmente marcata. Già in questa vita i sufi vivono come in un pro-nao del Paradiso, e quindi respirano in un clima di splendore spirituale la cui bellezza è riflessa in tutto ciò che dicono o fanno. Per l'Islam stesso la divinità è bellezza, e per il sufismo, che costituisce il midollo dell'Islam e ne contiene tutta l'essenza, questa peculiarità appare particolarmente accentuata. Non è fortuito che i testi scritti dai sufi, in prosa o in poesia, siano della più elevata qualità e bellezza.

Nel campo della letteratura islamica tutto ciò che vi è di più universale appartiene al sufismo. Fu lo spirito del sufismo a innalzare la letteratura araba e persiana dalla lirica locale o, al massimo, dall'epica, ai sublimi vertici della letteratura didattica e mistica di portata universale, arricchendo più di ogni altro l'arabo nella sua forma prosastica e il persiano nella forma poetica. Inoltre, molti linguaggi islamici strettamente locali raggiunsero l'apogeo in mano a scrittori sufi (l'autentico genio del sindhi, per esempio, sembra essersi esaurito in un solo poeta sufi, Shāh 'Abd al-Latīf) e debbono il loro vero sviluppo e la loro persistenza, come lingue dell'Islam, al genio di poeti sufi.

Pressoché la stessa situazione si può osservare nei campi della musica, dell'architettura, della calligrafia, della miniatura, eccetera. Molti dei principali architetti musulmani sono stati collegati al sufismo tramite le corporazioni di muratori e di costruttori, e molti dei maestri calligrafi e miniaturisti lo sono stati spesso ancor più direttamente, nel

senso che hanno appartenuto a un ordine sufi, piuttosto che a una corporazione particolare a sua volta collegata a un ordine. Quanto alla musica, essa è permessa e legittima, nell'Islam, soltanto sotto forma di concerto spirituale (*samā'*) praticato nel sufismo, sicché la tradizione della musica classica araba, persiana, come pure turca, è stata coltivata in tutti i secoli soprattutto da coloro che erano collegati al sufismo. Inoltre, dal tempo di Amīr Khusraw, moltissimi grandi maestri di musica nord-indiana sono stati musulmani, e ciò si verifica anche oggi. Certi sviluppi della musica indiana sono direttamente connessi alla pratica e alla teoria del sufismo, e molti maestri musulmani di musica indiana sono stati collegati in un modo o nell'altro agli ordini sufi del subcontinente. I sufi sono la « gente del sapere sapienziale » e « della visione », *dhawq*; non a caso questo stesso termine indica, in arabo e in persiano, anche buon gusto e senso artistico. I sufi sono stati cultori delle arti non perché ciò costituisca uno scopo del sentiero sufi, ma perché seguire il sufismo significa divenire più consapevoli della bellezza divina che si manifesta ovunque, e alla luce della quale il sufi, conformemente alla bellezza della propria natura e secondo le norme artistiche tradizionali, crea capolavori che riflettono la bellezza del Supremo Artefice.

Allo scopo di illustrare tutti gli aspetti del sufismo in un linguaggio attuale e corretto – il che rappresenta un'esigenza molto sentita sia in Oriente che in Occidente – sarebbe necessario occuparsi non soltanto dei diversi aspetti del sufismo ai quali è stato accennato prima ma anche di tutte le maggiori manifestazioni sufi nella civiltà islamica. Ciò costituirebbe un'opera ciclopica, alla quale dovrebbero dedicarsi molti studiosi qualificati. Alcuni testi tradizionali già esistenti⁴ hanno posto le premesse per rivelare le dottrine fondamentali e gli insegnamenti essenziali del

sufismo. Rimane tuttavia ancora molto da fare per illustrare il sufismo non solo nella sua essenza ma anche nelle sue gloriose manifestazioni e adattamenti pratici, cosicché persone di differenti attitudini e di diversa natura possano beneficiare spiritualmente di questo immenso oceano di grazia.

Il presente volume intende rappresentare un modesto contributo alla letteratura sul sufismo, giacché tratta di diversi argomenti importanti ai fini della comprensione dello stesso, tuttavia non tenta di offrire nemmeno una breve esposizione sistematica dei suoi vari aspetti. Nella prima parte del libro sono studiati i principali aspetti del sufismo. Nella seconda sono presi in esame alcuni dei problemi attinenti alla storia islamica e al sufismo, mentre nella terza tre saggi sono dedicati ad alcuni dei massimi problemi contemporanei affrontati dal mondo moderno in genere e dal mondo musulmano in particolare, problemi la cui soluzione potrebbe risultare dalla interpretazione e dall'applicazione dei principi globali impliciti nel sufismo.

I saggi riuniti in questo libro (tranne i capitoli quinto e nono) sono originariamente comparsi, negli ultimi dieci anni, sui seguenti periodici: « Milla wa Milla » (Melbourne), « The Journal of the Regional Cultural Institute » (Teheran), « Iran » (Londra), « Studies in Comparative Religion » (Londra), « Religious Studies » (Cambridge) e « The Islamic Quarterly » (Londra). Tutti sono stati rivisti e, in certi casi, ampliati.

L'autore esprime la sua gratitudine a William Chittick per l'aiuto prestatogli nella preparazione del manoscritto, e alla signorina Parvin Peerwani che lo ha scritto a macchina.

La nostra speranza è che, tramite questi modesti studi, si provvedano alcune chiavi per aprire qualche porta del tesoro sufi, e che altre persone siano stimolate a seguire rigorosi studi e a effettuare ricerche in un campo che può soltanto dar luogo a doviziosi frutti sia spirituali che in-

tellettuuali per coloro che siano animati da serie intenzioni.

« *Wa mā tawfīqi illā bi'llāh* »: « Non v'è successo, salvo che tramite Iddio ».

Teheran, 1970

¹ Ci si riferisce alla datazione secondo l'egira, *hijrah*, cui è fatta seguire la corrispondente datazione secondo l'era cristiana.

² Palestre di arti marziali (N.d.T.).

³ Cfr. S.H. NASR, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge (USA) 1968 e New York 1970.

⁴ I testi che con maggiore chiarezza e autenticità hanno esposto i principali aspetti del sufismo in una lingua europea comprendono, dal punto di vista sufi: F. SCHUON, *Understanding Islam*, Allen & Unwin, Londra 1963; *Dimensions of Islam*, Allen & Unwin, Londra 1970; T. BURCKHARDT, *Vom Sufitum. Einführung in die islamische Mystik*, Otto-Wilhelm Barth Verlag, Monaco-Planegg 1953; M. LINGS, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Londra 1960; L. SCHAYA, *La doctrine soufique de l'unité*, Parigi 1962; cfr. anche S.H. NASR, *Three Muslim Sages*, Cambridge (Mass.) 1964; *Islamic Studies*, Beirut 1967; *Ideals and Realities of Islam*, Allen & Unwin, Londra 1966; trad. it.: *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi, Milano 1974.

IL SUFISMO E LA PERENNITÀ DELLA RICERCA MISTICA¹

In verità Noi creammo l'uomo della migliore statura (*aḥsan taqwīm*), indi lo riducemmo all'infimo fra gli inferiori (*aṣḥal sāfilīn*) (Corano, XCV, 4-5).

Non pensare che quando tu trapassi passa anche il mondo; mille candele saranno bruciate, ma ancora permarrà la cerchia dei sufi.

Il verso coranico che abbiamo citato definisce con validità perenne e universale la posizione dell'uomo in questo mondo. L'uomo è stato creato della « migliore statura » (*aḥsan taqwīm*), ma è caduto in seguito in quella condizione terrestre di separazione e di allontanamento dal suo prototipo divino, in quello stato che il Corano definisce « infimo fra gli inferiori » (*aṣḥal sāfilīn*). E poiché la situazione descritta in questo verso coranico riguarda la più intima natura dell'uomo, essa è una realtà permanente che egli porta entro se stesso. Nessuna pretesa evoluzione, nessun mutamento può distruggere quella immagine divina che è l'origine dell'uomo, e neppure lo può la condizione di separazione, causa dell'infelicità e della miseria in cui egli si trova. L'uomo reca in se stesso l'immagine della perfezione e allo stesso tempo la certezza sperimentale della separazione. Questi due elementi coesistono quali aspetti permanenti, quali condizioni dello stato umano che si sottraggono a ogni mutamento e trasformazione storici.²

Per quanto riguarda il termine coranico *aḥsan taqwīm*, Kamāl al-Dīn Ḥusayn Kāshifī, commentatore sufi vissuto nel secolo IX (XV), scrive che esso significa che Iddio « creò l'uomo come la teofania più completa e perfetta, co-

me lo scenario più universale e più comprensivo della ierofania divina, di modo che egli può divenire latore del legato divino (*amānah*) e sorgente di illimitata effusione ».³ Egli identifica inoltre *asfal sāfilīn* nel mondo delle passioni naturali e della dispersione spirituale. Ne consegue che l'uomo è segnato dall'impronta della « forma divina » – cioè dotato di natura teomorfica, come afferma lo *Ḥadīth*: « Iddio creò l'uomo a Sua propria immagine » (*khalaqa 'Llāh ādam 'alā ṣūratihī*)⁴ – e allo stesso tempo è decaduto dalla perfezione innata, che egli non riesce ancora a dimenticare.

La grandezza della condizione umana, con le sue ampie possibilità, i suoi pericoli e la permanente ricerca del divino, è dunque impressa nelle fibre più profonde dell'esistenza dell'uomo. Se egli dovesse essere soltanto « della migliore statura », rimanendo nello stato paradisiaco di prossimità al divino e di identità rispetto al suo archetipo celeste, non vi sarebbe alcuna ricerca mistica, nel significato corrente del termine.⁵ Si sarebbe già avverata l'unione: la meta della vita mistica e spirituale sarebbe già raggiunta. Allo stesso modo, se l'uomo dovesse essere soltanto una creatura del mondo sensibile, vincolata agli impulsi della passione e imprigionata nelle sue inclinazioni naturali e fisiche, oppure se, in altri termini, egli dovesse essere legato al suo stato di *asfal sāfilīn*, mancherebbe la possibilità di qualsiasi ricerca mistica. L'uomo non sarebbe insoddisfatto del mondo finito e non continuerebbe a cercare, seppure spesso alla cieca, quella realtà infinita che può liberarlo dai vincoli del finito e del limitato. Egli si accontenterebbe di restare una creatura terrestre, la trascendenza non avrebbe per lui alcun significato. L'uomo permanerebbe limitato come altre creature della terra e come loro non si renderebbe conto di essere limitato, vincolato nello spazio e nel tempo. Ma proprio perché questi due elementi, la natura teomorfica e il rivestimento terrestre che avvolge e cela tale nucleo spirituale, fanno parte della natura umana, l'uomo vive in questo mondo ed è tuttavia

indotto dalla propria natura a trascenderlo. La religione in generale e la ricerca mistica in particolare sono dati permanenti quanto lo è l'esistenza umana, poiché l'uomo non può restare uomo senza ricercare l'infinito e senza provare la necessità di trascendere se stesso. Essere uomo significa appunto voler trascendere la mera umanità. Ne consegue che essere soddisfatto della condizione meramente umana significa cadere in uno stato subumano. La storia dell'uomo occidentale nel corso degli ultimi cinque secoli prova ampiamente la validità di questa asserzione.

La ricerca mistica è perenne perché si trova nella natura delle cose, e la società umana è sana nella misura in cui tale ricerca è stata riconosciuta quale elemento basilare nella vita della comunità. Quando una collettività, o una società, non riconosce più questo profondo anelito e quando è sempre più limitato il numero di coloro che seguono la vocazione alla via mistica, la collettività stessa crolla per il peso della sua struttura o viene distrutta da malattie psichiche che essa non è in grado di curare per il semplice fatto di aver negato ai suoi membri l'unico cibo spirituale che può saziarne l'anima. Alcuni uomini continueranno ancora a cercare e a seguire la via mistica, ma la società alla quale appartengono non sarà più capace di trarre totale beneficio dalla presenza illuminante di coloro che, appunto per il fatto di ricercare quanto è sovrumano, permettono ai loro simili di rimanere almeno al livello umano, e provvedono la società stessa degli unici veri criteri di valutazione della sua importanza e del suo valore.

Se anche nei periodi più cupi di eclisse dello spirito vi sono sempre uomini dotati di una natura spirituale e contemplativa, ciò accade precisamente perché l'economia della collettività umana ha bisogno della loro esistenza. Una società totalmente priva di uomini contemplativi cesserebbe semplicemente di esistere. Tutta l'esistenza terrena proviene dall'Essere, luminosa sorgente di tutto ciò che esiste; in ultima istanza, essere e conoscere sono tutt'uno.

Se la luce che l'uomo contemplativo effonde nel suo ambiente terrestre dovesse estinguersi, si scioglierebbe il legame stesso che vi è tra l'Essere e le sue manifestazioni terrene, e queste ultime verrebbero private del nesso ontologico cosciente con la propria origine. Esse cadrebbero nell'abisso del nulla. La tradizione secondo la quale il mondo non finirà fintanto che sulla terra vi sono uomini che invocano il Nome di Dio, riguarda questa verità, poiché l'invocazione del Nome Divino costituisce, nel sufismo, la via principale verso la realizzazione spirituale. Inoltre, se in questo mondo non vi fosse la presenza dell'uomo contemplativo, la stessa creazione non avrebbe più ragione di esistere; scopo di quest'ultima, infatti, è che il Divino pervenga a conoscere Se stesso attraverso essa, che è appunto sintetizzata nel cuore dello « gnostico » (*al-'ārif bi' Llāh*).⁶ Questo è il motivo per cui nell'Islam si dice: « La terra non sarà mai vuota della "testimonianza di Dio" » (*lā takhlu 'l-ard'an ḥujjat Allāh*). La ricerca dell'infinito è l'unica che conferisca significato al mondo finito, nel quale l'uomo si trova ad essere. L'impronta di quella perfezione che l'uomo porta entro di sé gli rende qualunque esistenza finita sopportabile, ma soltanto a condizione che possa condurlo all'infinito e all'assoluto.⁷ Di qui la perennità della ricerca mistica e lo sforzo che gli uomini di tutti i tempi hanno fatto per poter vedere oltre il finito, in quanto l'infinita realtà determina e abbraccia tutte le cose.

Il cosmo medesimo rivela continuamente all'uomo il messaggio eterno della verità. Le sue forme finite rivelano i segni dell'infinito. E, come disse 'Alī, « mi stupisco dell'uomo che, osservando l'universo creato da Dio, dubiti della Sua esistenza ».⁸ Ma per raggiungere questa consapevolezza l'uomo ha bisogno della rivelazione, la quale, come il cosmo, proviene dall'infinito e dall'assoluto, ma in senso più diretto, e quindi fornisce la chiave per svelare i misteri dell'esistenza propria dell'uomo, come pure i misteri

dell'universo. La rivelazione è un dono disceso dalla divina misericordia (*al-rahmah*) per permettere all'uomo di passare dal finito all'infinito. Essendo decaduto dallo stato di « migliore statura » a quello di « infimo fra gli inferiori », l'uomo può riconquistare lo stato primordiale soltanto per grazia del cielo. E soltanto in virtù della visione beatifica egli è capace di vedere il cosmo come un riflesso degli aspetti del mondo spirituale nello specchio del mondo materiale e temporale.

Per colui la cui anima consegue la visione beatifica l'universo è il libro della Verità Eccelsa.

Accidenti sono le sue vocali, sostanza le sue consonanti, e i gradi degli esseri i suoi versi e le sue pause.⁹

(Shaykh Maḥmūd Shabistārī)

La grazia salvatrice della rivelazione è la sola a rendere possibile questo passaggio dell'anima dal mondo esteriore a quello interiore, dalla periferia al centro, dalla forma al significato; tale cammino si identifica con la ricerca mistica stessa. Ed è proprio per l'intima relazione tra l'anima e il cosmo che questo cammino è allo stesso tempo una penetrazione nel centro dell'anima e una migrazione alla sede che si trova di là dal cosmo. In entrambi i luoghi, che in realtà sono un unico sito, risiede la divina presenza, la presenza che è contemporaneamente tutto il nostro sé e totalmente altra cosa da noi.

Come scrisse un maestro sufi nel secolo scorso, « l'anima è qualcosa di immenso, è tutto il cosmo insieme, pur essendone una copia. Ogni cosa presente nel cosmo può essere ritrovata nell'anima; del pari, ogni cosa che sia presente nell'anima lo è anche nel cosmo. Per questa ragione colui il quale padroneggia la propria anima è certamente signore del cosmo, proprio come colui che è dominato dalla propria anima è certamente dominato da tutto il cosmo ».¹⁰

Ed è solamente per la grazia del messaggio celeste, in qualsiasi forma esso sia stato rivelato nell'ambito delle

differenti religioni dell'umanità, che l'anima si rende capace di liberare se stessa dalla macchia della limitazione e dell'imperfezione, può ricercare l'infinito e continuare il compito per il quale è stata creata. Citando Khayyām, diremo:

O anima, quando sarai monda della macchia terrestre
come libero spirito ascenderai verso il cielo.

Tua sede è l'empireo: vergogna su di te,
che pretendi di risiedere in questa casa di creta.

Egli mi creò in eterno amore
e per primo insegnò la legge della carità.
Indi trasse dal mio cuore una chiave che potesse
disserrare il tesoro della Realtà.

Cercherei il tuo volto in qualche infima taverna
piuttosto che pregare senza di Te rivolto alla Nicchia.
O Primo, o Ultimo di tutto! Sia come tu voglia:
fammi bruciare all'inferno, oppure salvami per la tua
[grazia.¹¹

Ora, la grazia salvatrice della rivelazione non è mai mancata. Essere uomo significa vedere di fronte a sé la via che conduce dal relativo all'assoluto; significa anche essere capace di seguire il mistico sentiero. Come dice Rūmī:

Nell'istante in cui tu fosti dato a questo basso mondo
sorse la scala per la quale tu potessi ascendere.¹²

La trasparenza del cosmo e la sua funzione di scala per giungere a una realtà metacosmica può essere riconosciuta soltanto se la grazia offerta dalla rivelazione è operante e se in virtù di questa grazia l'anima è stata messa in condizione di penetrare entro il proprio centro e di immedesimarvisi veramente.¹³ E questa possibilità è sempre presente, anche se non è stata realizzata da tutti gli uomini. Sia la rivelazione che il cosmo – il secondo in virtù della prima – possono condurre l'uomo a quell'infinito di cui molti ricer-

cano inutilmente, nelle ombre del mondo finito, la gioia e la beatitudine.

La rivelazione è, nella forma esteriore, limitata. Essendo esteriormente finita, appare pertanto agli uomini nei suoi riti, nelle sue dottrine e nei suoi simboli come uno dei tanti complessi di forme finite di questo mondo. Ma, diversamente dalle altre, le forme religiose e le forme rivelate si aprono interiormente verso l'infinito, perché esse traggono la propria origine da un centro sopraformale, quel centro che comprende tutte queste forme ed è pur sempre al di sopra di loro.¹⁴ La ragione della persistenza delle forme e dei simboli tradizionali è proprio questa: che, nonostante siano esteriormente forme soggette al tempo e allo spazio, il loro contenuto interiore conduce all'infinito; quindi riflettono anche nel mondo transeunte del tempo e dello spazio la permanenza che appartiene al mondo spirituale, e pertanto appagano la perenne necessità dell'uomo di trascendere ciò che è finito, di giungere di là dal transeunte ricercando ciò che è permanente.

Per quanto riguarda il cosmo, le cosmologie tradizionali, quella islamica, quella cristiana e persino quelle di alcune scuole indù e buddiste – per indicare solo alcuni dei casi più conosciuti – lo hanno rappresentato come finito nella forma esteriore, ma queste stesse cosmologie, al pari della rivelazione e della tradizione alla quale sono intimamente collegate, sono infinite nel loro contenuto simbolico. Il cosmo tradizionale è connesso allo spazio: i suoi limiti sono quasi « percepiti » e sicuramente visibili. Quando l'uomo tradizionale guardava le stelle vedeva nel cielo delle stelle fisse i limiti dell'universo. Di là da quel cielo non esisteva « spazio » né « materia » (*lā khala' wa lā mala'*, come direbbero i filosofi islamici), ma soltanto la divina presenza. Questo cosmo finito, tuttavia, era lungi dall'essere una prigione senza scampo. Al contrario, proprio a causa della sua forma finita, esso aveva la funzione di un'icona, che si contempla e si trascende. Grazie alla sua simbologia – le

sfere concentriche viste come il simbolo più potente ed efficace per gli stati che l'uomo deve superare per giungere all'Essere —, il contenuto di questo cosmo era infinito e le sue forme finite erano come le forme della religione che conducono l'uomo a un contenuto interiore illimitato.

La scienza moderna, dopo Giordano Bruno, ha spezzato i limiti del cosmo e quindi ha distrutto proprio la nozione di *kosmos*, che significa letteralmente « ordine ». L'universo è diventato esteriormente illimitato. Ma proprio per la mancanza di una « metafisica, o teologia della natura », in Occidente il significato simbolico di questa nuova visione dell'universo è stato generalmente ignorato; inoltre, poiché la scienza moderna trascura il significato simbolico delle cose, il contenuto di questo universo esteriormente « infinito » resta « finito », connesso al livello di un'esistenza puramente materiale. In un certo senso, rispetto alle scienze tradizionali la situazione si è invertita. In quelle il cosmo è esteriormente finito ma con un contenuto interiore che conduce all'infinito, mentre nella scienza moderna l'universo è esteriormente infinito ma interiormente finito. Per cui, da una parte, gli uomini moderni cercano di raggiungere i pianeti e di « conquistare lo spazio », seguendo un impulso inconscio eppure « mistico » di trascendere la propria finitudine terrena — sebbene fisicamente, cioè nell'unico modo che essi ritengono possibile — e, dall'altra, coloro che comprendono a fondo il significato della finitudine del contenuto dell'universo, così come questo è concepito dalla scienza moderna, sono sì soggiogati da tale tipo di realizzazione ma spesso cercano di svincolarsi dalla tirannia del mondo fisicamente finito attraverso l'uso di droghe che, a parer loro, potranno schiudere le « porte della percezione » su un altro mondo.

Sia chi vuole conquistare lo spazio sia chi vorrebbe liberarsi dalla presa delle sensazioni fisiche mediante l'uso della droga che porta a sperimentare differentemente la realtà, dimostra proprio con questi tentativi come la ne-

cessità di un'esperienza spirituale e la necessità di dedicarsi alla ricerca mistica siano perenni, nel senso che all'uomo, in qualunque epoca, occorre l'infinito e l'assoluto proprio per restare uomo. La sua psiche finita può conservarsi sana e integra soltanto quando è alla ricerca di quell'Amato, l'unione col quale è invocata quale meta ultima in tutti i poemi mistici.

Il fallimento di simili sforzi, si tratti di voli spaziali oppure di « viaggi » tramite la droga – fallimento percepito istintivamente dalla maggior parte degli uomini, che intuitiscono come ciò sia un misero surrogato della felicità e della pace che si accompagnano a ogni vero contatto con lo spirito – prova già di per sé che solamente l'autentico misticismo proveniente da Dio tramite una delle sue religioni rivelate può rendere feconda la ricerca mistica. Soltanto un sentiero che provenga da Dio può condurre a Lui e un simile sentiero soltanto può garantire la beatitudine finale dell'anima, la sua unione con l'Uno. Soltanto l'autorità tradizionale può proteggere l'anima dai grandi pericoli incombenti su chi vuole ascendere le montagne senza una guida e senza seguire il tracciato già esistente. Il fine della vera Via, del vero misticismo, è l'assorbimento dell'anima entro il suo divino prototipo; il fine dell'altro, dello pseudomisticismo oggi dominante, è la dissoluzione e la decomposizione della vera e propria sostanza dell'anima. L'anima dell'uomo fu fatta da Dio ed Egli soltanto ha il diritto di riplasmarla. Egli ha dato all'uomo l'impulso verso la vita mistica e il desiderio di quella perfezione che si trova alla fine del sentiero. Egli ha anche provveduto l'uomo del mezzo autentico per giungere a questo fine. Tocca all'uomo scegliere la via che lo condurrà dall'*asfal sāfilīn* allo stato di *aḥsan taqwīm*, la via che gli permetterà di essere veramente se stesso.

Il sufismo è una via posta da Dio nel cuore dell'Islam allo scopo di offrire la possibilità di una realizzazione spiri-

tuale a milioni di uomini che attraverso i secoli hanno seguito e continuano a seguire la religione del Corano. Nell'essenza il sufismo si ricollega alle vie di realizzazione spirituale indicate da altre tradizioni, mentre nell'aspetto formale è partecipe del genio e dei caratteri particolari dell'Islam.¹⁵ Il sufismo è il cammino che entro l'Islam conduce dal particolare all'universale, dalla molteplicità all'unità, dalla forma all'essenza sopraformale. La sua funzione è quella di porre l'uomo in condizione di realizzare l'unità divina (*al-tawḥīd*), la verità che è sempre stata e sempre sarà. È il depositario dei « misteri eterni » (*asrār-i alast*) che risalgono a quel patto primordiale stipulato tra Dio e l'uomo ancor prima della creazione del mondo.¹⁶ Il suo messaggio è pertanto perenne, poiché si riferisce alla natura profonda dell'uomo, la quale giace di là dagli strati di scorie che il passare del tempo e l'allontanamento progressivo dell'uomo dalla sua perfezione originale nello stato di *aḥsan taqwīm* hanno sovrapposto all'originale nucleo teomorfo, centro dell'essere umano. Il sufismo espone nelle sue dottrine una verità che è allo stesso tempo perenne e universale; nei suoi metodi esso impiega tecniche conformi alla natura dell'uomo attuale, una natura che rimane essenzialmente invariata rispetto a quella dell'uomo primordiale ma che nei suoi accidenti, nelle manifestazioni esteriori, si è fatta sempre più impermeabile agli influssi spirituali, e che nelle facoltà contemplative si è atrofizzata e indebolita.

Il sufismo svolge essenzialmente la funzione di rammentare all'uomo chi egli è realmente, cioè di risvegliarlo da quel sogno che egli definisce vita comune e di liberare la sua anima dai confini di quella prigione illusoria dell'*ego* che ha la sua controparte oggettiva in ciò che, secondo la terminologia religiosa, si chiama « il mondo ». Facendo appello alla vera natura dell'uomo, il sufismo ne appaga le reali necessità naturali, ma non quelle che l'uomo percepisce come sue necessità in termini di impressioni e di forme che l'anima riceve continuamente dal mondo esterno

in cui affonda le sue radici. L'uomo cerca di soddisfare le proprie necessità psichiche e spirituali all'esterno proprio perché egli non sa chi sia. Il sufismo rammenta all'uomo che deve ricercare entro di sé quanto gli abbisogna, deve strappare le proprie radici dal mondo esteriore e immergerle nella natura divina che risiede nel centro del suo cuore. Il sufismo allontana l'uomo dal suo basso stato di *asfal sāfilīn*, allo scopo di ristabilirlo nella perfezione primordiale dello stato di *aḥsan taqwīm*, laddove egli ritrova entro se stesso tutto ciò che ha ricercato esteriormente, poiché, essendo unito a Dio, non è separato da nulla. Come dice Hafez:

Per molti anni il nostro cuore ricercò la coppa di
[Jamshīd¹⁷ fuor di noi stessi
e chiese allo straniero come grazia ciò che il cuore
[stesso possedeva.¹⁸

Per scoprire entro di sé la coppa di Jamshīd bisogna sacrificare il sé carnale che nasconde all'uomo lo spirito dimorante in lui. Come ha detto Abū Yazīd Bastāmī: « Tre volte ho divorziato dal mondo e solo ho proceduto verso Colui che è solo. Fui dinanzi alla sua presenza e gridai: "Signore Iddio, niente desidero salvo Te. Se possiedo Te possiedo tutto". Quando Iddio riconobbe la mia sincerità, la prima grazia che Egli mi accordò fu quella di togliermi dinanzi il loglio del sé ». ¹⁹

Il sufismo parla essenzialmente di tre elementi: della natura di Dio, della natura dell'uomo e delle sue virtù spirituali, le uniche che rendono possibile la realizzazione di Dio e le uniche capaci di rendere l'uomo degno dello stato eccelso di *aḥsan taqwīm*, di farlo diventare la teofania totale dei nomi e delle qualità di Dio.²⁰ Questi sono gli elementi eterni del sufismo come pure di qualsiasi altra vera via mistica. Il suo termine è Dio, il suo principio è l'uomo nella condizione terrena: la via, o il sentiero, è quella che congiunge l'uomo a Dio, è cioè il metodo che

sviluppa le virtù spirituali dell'anima umana e la dottrina che tratteggia i contorni dell'universo attraverso il quale il pellegrino, o mistico, deve compiere il viaggio per giungere alla divina presenza e conseguire la vera immortalità.

Il cuore andava interrogando l'anima:

Qual è l'inizio di tutto questo?

Quale la fine, e quale il frutto?

L'anima rispose:

Il principio di ciò,

annichilimento del sé,

fedeltà la sua fine,

immortalità il suo frutto.²¹

(Khwājah 'Abdullāh Anṣārī)

Nella via mistica del sufismo l'uomo muore alla sua natura carnale allo scopo di rinascere in seno alla divinità e quindi di essere riunito alla Verità.

Sarà pago il ricercatore di Dio di esser giunto così lontano?

No, poiché necessita di non meno dell'Unione...

Egli morì prima della morte per vivere nel suo Signore,

giacché dopo questa morte inizia la migrazione suprema.

Egli si chiamò a render conto prima di venir chiamato,

egli è quindi il più adatto ad agire per il Vero.

Egli vede l'essenza del Vero prima della sua,

e dopo di quella e dovunque si volga.

Iddio solo fu, e con Lui null'altro.

Egli è ora quel che fu, alla fine come al principio,

essenzialmente Uno, con nulla di là da Sé,

interiormente nascosto, esteriormente manifesto,

senza principio, senza fine. Qualunque cosa tu veda,

tu vedi il suo Essere. Assoluta unità,

non ha « ma » e neppure « eccetto ». Come potrebbe

[l'essenza di Dio

essere limitata da un velo? Non esiste altro velo che la

[sua luce.²²

(Shaykh al-'Alawī)

Quanto il sufismo insegna sulla natura divina, sull'universo e sull'uomo — cioè quasi tutto il suo contenuto — non può essere qui analizzato. Possiamo soltanto rilevare che gli insegnamenti sufi ruotano attorno a due dottrine fondamentali: l'« unità trascendente dell'Essere » (*wahdat al-wujūd*) e l'Uomo Universale o Perfetto (*al-insān al-kāmil*).²³ Tutte le cose sono teofanie dei nomi e delle qualità divini, e traggono la loro esistenza da quell'Essere Unico il quale unicamente « è ». E l'uomo è la sola creatura in questo mondo a essere collocata centralmente e assialmente sì da riflettere i nomi e le qualità divini in modo totale e consapevole. Divenire santo, nell'Islam, significa realizzare tutte le possibilità dello stato umano, divenire l'Uomo Universale. La ricerca mistica non è altro che la realizzazione di questo stato, stato che è anche unione con Dio, poiché l'Uomo Universale è lo specchio in cui sono riflessi tutti i nomi e tutte le qualità divini. Attraverso l'Uomo Universale Iddio contempla se stesso e tutte le cose che Egli ha fatto esistere.

Il messaggio del sufismo è atemporale, proprio perché esso parla di verità che determinano ciò che si potrebbe definire l'esistenza pretemporale dell'uomo in rapporto a Dio, verità fondate su elementi di realtà immutabili e perenni, sia trascendenti la natura umana sia immanenti a essa. A questo messaggio dottrinale è connesso un metodo derivato, come la dottrina, dal Corano e dagli *Ḥadīth* profetici. Questo metodo è dotato di efficacia soltanto in virtù della grazia (*barakah*) peculiare conseguibile mediante l'iniziazione e trasmessa da maestro a discepolo a partire dallo stesso Profeta.

Comprendere la dottrina sufi significa possedere l'intuizione intellettuale (*dhawq*), ciò che è già di per sé un dono divino. Ma accettare di seguire un metodo, rendersi conto della sua necessità e volersi sottomettere alla disciplina di un maestro, come pure agli obblighi della *Shari'ah*, la Legge Divina, il fondamento di tutte le auten-

tiche pratiche sufi, richiede un altro dono divino: la fede (*īmān*).

« Il pregio della fede è la fedeltà alla ricettività soprannaturalmente naturale dell'uomo primordiale; ciò significa rimanere come Iddio ci fece e rimanere disponibili al suo messaggio celeste, il quale potrebbe essere in contrasto con l'esperienza terrena, pur essendo incontestabile secondo i criteri soggettivi e oggettivi ». ²⁴

Se l'uomo è dotato di questa fede e vuole sottoporsi al necessario esercizio spirituale sotto la direzione di un autentico maestro, allora è rinato nel mondo spirituale con i suoi orizzonti infiniti ed è liberato dalla cattività della contingenza e della finitudine del mondo terreno. Il sufismo, fondato sulle sacre forme dell'Islam, permette all'uomo di trascendere il finito e di conseguire l'infinito attraverso quelle stesse forme. Grazie alla *barakah* presente nei suoi metodi, esso rende possibile la liberazione dell'uomo dalla corteccia esteriore, rivelandogli così il suo centro divino – il quale è il Trono del Misericordioso (*'arsh al-rahmān*), secondo il linguaggio degli *Ḥadīth* – e rendendo trasparente il cosmo e ciò che in esso vi è, di modo che l'infinito suo contenuto venga rivelato attraverso la forma finita. In questa maniera il sufismo consegue l'oggetto della ricerca mistica, oggetto che è stato perennemente ricercato, come già si è detto, poiché è celato nelle profondità dell'esistenza umana. Da quando l'uomo è uomo, questa ricerca continua e deve continuare, altrimenti il mondo cesserebbe addirittura di esistere perché gli verrebbe a mancare una ragione valida per la sua sopravvivenza. Di nuovo citeremo Hafez:

Per quanto a lungo durino il nome e l'insegna della
[taverna, e il vino,
il nostro capo sarà polvere sulla strada del « Mago
[Sapiente ».

L'anello del « Mago Sapiente » è stato al mio orecchio

[fin dalla pre-eternità.

Noi continuiamo a essere ciò che fummo, e così saremo
[in futuro.²⁵

Provvisto di una dottrina e di un metodo universali, come pure della tradizione vivente che garantisce l'efficacia delle sue pratiche, il sufismo può venire praticato in ogni circostanza, nel mondo tradizionale e anche in quello moderno, sebbene le manifestazioni di quest'ultimo sembrano in tanti modi negare il divino e indurre l'uomo a dimenticare ciò che egli è e dove sta andando. Poiché è fondato sugli insegnamenti sociali e giuridici dell'Islam, il sufismo è fatto per essere praticato entro la società e non in un ambiente monastico all'infuori dell'ordine sociale. Anzi, i modi propri alla vita monastica sono integrati nella vita quotidiana della comunità umana. Il sufi porta entro se stesso la povertà spirituale (*faqr*) anche se vive in mezzo alle ricchezze del mondo. Il sufismo è infatti chiamato spesso « povertà muḥammadiana (*al-faqr al-muḥammadī*). Il mondo è morto per il sufi, sicché egli vive nel mondo senza esserne sedotto. Il sufismo può integrare l'uomo al suo centro divino ovunque egli si trovi, purché egli voglia dedicare tutto se stesso alla Via, la quale, essendo sacra, chiede all'uomo tutto ciò che egli è.²⁶ Allo stesso modo il sufismo è la via dell'integrazione della vita attiva e di quella contemplativa, sicché l'uomo sia capace di rimanere interiormente ricettivo agli influssi del cielo e conduca un'intensa vita interiore, mentre esteriormente resti attivo in un mondo che egli può modellare secondo la propria natura spirituale, invece di lasciarsi far prigioniero da esso, come capita all'uomo profano. Gli uomini senza principi spirituali pretendono di plasmare il mondo attorno a loro e di creare i propri « tempi ». In verità sono i tempi a creare loro. Soltanto l'uomo spirituale plasma la propria epoca e modifica l'ambiente in cui si trova secondo i principi che lo governano interiormente.

Attraverso questa possibilità di interiorizzazione il sufismo conferisce all'Islam una dimensione di profondità nella quale le forme esteriori diventano canali di illuminazione interiore. Mediante ciò, le forme essoteriche dell'Islam acquistano quell'universalità che proviene soltanto dall'informale. Esso rigenera anche gli insegnamenti morali della religione dall'interno e allo stesso tempo fornisce quelle dottrine metafisiche e cosmologiche che sole possono rispondere all'esigenza di un certo tipo di credenti di risalire al principio causale, e far comprendere come siano ricercare il soddisfacimento di questa esigenza all'infuori della tradizione.

Il sufismo rende anche un grande servizio all'Islam chiarendo il problema dello studio comparato delle religioni, giacché, in seguito alla diffusione del modernismo, tale questione sta assumendo per alcuni musulmani grande importanza, e certamente in futuro ne rivestirà una ancora maggiore. Le religioni possono essere studiate storicamente come fenomeni, oppure teologicamente come sistemi dogmatici, oppure essere tollerate per motivi umanitari. Ma ciò è ben lungi dall'essere sufficiente. Tollerare un'altra religione significa ritenere che essa sia falsa eppure accettarne la presenza, come si tollera il dolore come qualcosa di inevitabile ma che si preferirebbe non esistesse. Invece, comprendere un'altra religione ortodossa in tutta la sua profondità non significa analizzarne semplicemente le manifestazioni storiche, oppure le formulazioni teologiche e quindi tollerarle; significa piuttosto afferrare, almeno per anticipazione intellettuale, le verità interiori dalle quali si effondono le manifestazioni esteriori di una tradizione. Ciò significa essere capaci di procedere dai fenomeni di una religione ai suoi noumeni, dalle forme alle essenze, nelle quali risiede la verità di tutte le religioni e nelle quali soltanto una religione può essere realmente compresa e accettata.

Poiché è per sua natura il messaggio dell'essenza entro

la forma, o del centro entro la periferia, il sufismo può guidare l'uomo dai fenomeni ai noumeni, dalla forma (*ṣūrah*) ai significati (*ma'anā*), per impiegare la terminologia tecnica propria ai sufi. Questo fatto, unito al carattere universalistico dell'Islam, che a sua volta si riflette nell'insistenza del Corano sull'obbligo per l'uomo di accettare l'autenticità delle religioni precedenti, ha fatto dei sufi i grandi propugnatori, in tutte le epoche della storia, dell'« unità trascendente delle religioni », di cui hanno esplicitamente formulato i principi. Alcuni di loro, per esempio Ibn 'Arabī e Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, hanno perfino applicato questo concetto agli insegnamenti peculiari di religioni non islamiche. Il sufismo provvede lo strumento metafisico necessario per condurre a fondo lo studio comparato delle religioni, in modo che l'uomo possa accettare la validità di ogni particolare delle religioni autentiche dell'umanità e possa allo stesso tempo scorgere di là da essi l'unità trascendente di tali religioni.²⁷ Questo è il tesoro al quale l'Islam può attingere per confrontarsi con le altre tradizioni del mondo in un contesto contemporaneo. Esso può anche fornire molti principi agli studiosi occidentali, i quali sono oggi alla ricerca disperata di uno studio veramente significativo di comparazione religiosa, che renderebbe giustizia alla natura stessa della religione.²⁸

Vi sono anche altri campi nei quali il sufismo potrebbe svolgere una notevole funzione operativa e pratica per l'Occidente, anche fra coloro che non possano seguirlo. Poiché il sufismo è un esempio vivente di via mistica in tutta la sua pienezza, esso contiene insegnamenti universali che potrebbero certamente cooperare alla risurrezione di elementi dimenticati della vita mistica cristiana, elementi che sono i soli capaci di vivificare gli insegnamenti metafisici e mistici nonché i metodi del cristianesimo²⁹ dei quali oggi si sente urgente necessità. Sfortunatamente fino a ora la maggior parte degli studiosi occidentali che si occupano di sufismo hanno cercato di spiegarlo in termini di

influssi storici, come se l'aspirazione dell'anima umana verso Dio potesse mai essere un portato storico. Ora, però, grazie a pochi ma sinceri e autorevoli scritti sul sufismo apparsi negli ultimi anni,³⁰ coloro che nutrono seri interessi per questa via cominciano a rendersi sempre più conto dell'aiuto che il sufismo può offrire loro nel progredire verso il Centro attraverso quella ragnatela di illusioni e di confusione che il mondo moderno ha tessuto attorno alle menti e alle anime di tanti uomini. Poiché il sufismo tende al perenne e all'universale, il suo valore è importante oggi quanto lo è stato in qualunque epoca del passato; esso parla al musulmano come al non musulmano, purché vi sia un orecchio capace di ascoltare e un occhio capace di vedere.

Partendo dal presupposto che il sufismo possa dar risposta alle eterne domande che l'uomo si pone circa la vera natura della sua posizione nel mondo e della sua intelligenza, alle domande, cioè, concernenti i misteri dell'esistenza « prenatale » e « postuma », nonché relative alla nostra presente situazione entro l'ordine globale delle cose, che vi è da dire circa i problemi tanto pressanti e urgenti dell'uomo moderno? Rispondiamo che, se non fossero state dimenticate dal mondo moderno le verità esposte sia dal sufismo che da qualunque altro insegnamento autenticamente metafisico, non vi sarebbero i cosiddetti pressanti problemi dell'uomo moderno. I problemi sono sempre la conseguenza di una particolare ignoranza. L'uomo moderno vuole eliminare la dimensione trascendente della propria vita ma, allo stesso tempo, non vuole soffocare nel mondo bidimensionale che egli stesso si è creato. Desidera uccidere tutti gli dèi eppure restare umano, il che costituisce una contraddizione e un'impossibilità proprio perché, come abbiamo dichiarato prima, l'uomo può restare uomo soltanto rimanendo fedele alla propria natura teomorfica.

Ai problemi sorti in conseguenza dell'oblio della dimensione trascendente della vita da parte dell'uomo moderno che, avendo imprigionato il proprio essere nella gabbia del

mondo materiale, ha limitato il suo orizzonte a una dimensione puramente fisica (anche se in questa sono contenute nebulose distanti da noi milioni di anni luce), il sufismo potrebbe rispondere rammentando la verità secondo la quale l'uomo fu fatto per l'immortalità e la sua intelligenza fu creata per afferrare l'assoluto. Pertanto non esiste vita mortale, comunque essa venga condotta, che possa soddisfare l'anima sua, come del resto tutte le informazioni del mondo, dalle quali egli è bombardato notte e giorno, non possono sostituire l'assoluto che la sua intelligenza ricerca in virtù della sua natura. Ai problemi riguardanti il patetico destino dell'uomo moderno secolarizzato il sufismo potrebbe rispondere facendo notare come egli sia infelice soltanto perché non sa più chi egli stesso sia; né le scienze moderne dell'uomo, così come sono abitualmente insegnate, lo aiutano minimamente a scoprire la sua vera identità.³¹ Il sufismo potrebbe ancora aggiungere che proprio l'impulso della gioventù odierna a cercare una « visione » mediante le droghe o mediante pratiche occultistiche o pseudomistiche, suffraga *per absurdum* la concezione sufi della natura umana. I positivisti del secolo XIX non avevano di certo messo in conto la possibilità di tali avvenimenti, che noi constatiamo oggi come la tappa successiva del cosiddetto « progresso » dell'uomo. Essi non avevano mai pensato che nei paesi più « progrediti », nella metà del secolo XX sarebbe nato un frenetico interesse per tutto ciò che va dallo yoga all'alchimia. Non avevano immaginato che l'uomo avrebbe anche potuto infastidirsi della concezione « positivista » della realtà, nella quale egli era stato costretto come in una camicia di forza dai padri del positivismo e dello scienziismo. Il sufismo vede in tutti gli sforzi fatti attualmente da tanti individui per sfuggire alla prigione dell'esistenza materiale un tentativo disperato – giacché per loro i falsi idoli, quali il « Progresso » e l' « Evoluzione », sono stati infranti – di raggiungere l'infinito e l'eterno; tentativo che, purtroppo, mancando discriminazione e disciplina, insieme

con la difficoltà di reperire autentiche vie mistiche, porta generalmente a una caduta nelle profondità infernali della psiche, invece che a un'ascesa alla visione beatifica. Eppure tutti questi fenomeni desolanti costituiscono una nuova prova, sia pure al negativo, della perennità della ricerca mistica.

Le dottrine e i metodi autentici del sufismo possono servire come parametri per giudicare quel che nel mondo moderno viene tenuto in conto di « metodo di realizzazione », almeno per coloro che hanno capacità di discernimento. Ciò può anche trasformare in un indirizzo salutare e ricco di significato l'impulso a seguire la via mistica per coloro che desiderano accettare la sua disciplina oppure applicare le sue intuizioni al proprio caso. In queste due situazioni il sufismo rappresenta una grazia del cielo e un segno della divina misericordia (*rahmah*), anche per i non musulmani, alcuni dei quali sono dediti a una ricerca disperata che molto spesso si dirige verso una meta fallace. In simili casi il sufismo può agire come la rete che impedisce la caduta nell'abisso senza fondo delle « acque inferiori ».

La presenza del sufismo nel mondo costituisce pertanto un segno sia del carattere perenne della ricerca mistica sia della profusione eterna della misericordia divina. Esso rammenta il patto imperituro stipulato tra Dio e l'uomo, in virtù del quale l'uomo persiste nella ricerca della divinità fintanto che è veramente uomo. Chi rammenta questo patto e la propria vera identità rimane per sempre fedele alla propria natura, quindi è fedele nella ricerca della divinità, quella divinità che è già presente nel centro del suo essere.

La tua forma non abbandonerà mai la tavoletta del mio
[cuore e dell'anima mia;
giammai si allontanerà dalla mia memoria quel cipresso
[ondeggiante.

Il pensiero delle tue labbra non abbandonerà il cervello
 [di questo estasiato che io sono,
 qualunque possa essere l'oppressione del cielo e l'affli-
 zione dell'età.
 Il mio cuore sin dalla pre-eternità fu legato alla ciocca
 [dei tuoi capelli:
 né le si ribellerà fino alla post-eternità: non spezzerà mai
 [il patto.
 Qualunque cosa giaccia sul mio cuore, salvo il peso della
 [tua pena,
 potrà lasciarmi, ma il tuo dolore non abbandonerà il mio
 [cuore.
 Il tuo amore venne piantato nel mio cuore e nella mia
 [anima in tale maniera
 che, dovesse scomparirmi la testa, il tuo amore ancora
 [vi permarrebbe.³²
 (Hafez)

Proprio perché rappresenta il messaggio dell'eterno a ciò che è permanente e stabile entro l'uomo, il sufismo, come le altre vie autenticamente spirituali, è perenne, e rimane inciso nella più intima struttura dell'anima umana. Gli uomini passano, ma il sufismo rimane immutabile e trascendente come la volta del cielo, per ricordare ad essi l'immortalità e la beatitudine cui sono originariamente destinati e alle quali possono di fatto accedere con l'aiuto della grazia divina e con il loro sforzo spirituale.

¹ Questo capitolo era originariamente il testo di una conferenza sulla religione comparata, tenuta presso università australiane nel 1970.

² Dopo più di un secolo di resa incondizionata allo storicismo e all'evoluzionismo, solo recentemente alcuni studiosi e scienziati occidentali hanno cominciato a mostrarsi consapevoli del fatto che gli elementi permanenti della natura umana e del rapporto tra l'uomo e il cosmo prevalgono su quelli transitori, effimeri, mentre sinora questi ultimi erano stati tanto valorizzati da far obliterare la pur lampante realtà della permanenza delle cose. Cfr. *I valori permanenti nel divenire storico*, a cura di E. ZOLLA, Roma 1968 (a quest'opera collettiva ha fatto seguito il trattato di E. ZOLLA, *Che cos'è la tradizione*, Bompiani, Milano 1971. N.d.T.), in particolare l'articolo di S.H. NASR in tale volume, *Man in the Uni-*

verse, *Permanence amidst apparent Change*, che in questo lavoro appare come sesto capitolo.

³ KAMĀL AL-DĪN ḤUSAYN WĀ'IZ KĀSHIFĪ, *Mawāhib 'aliyyah*, o *Tafsīr-i Ḥusaynī* (*I doni spirituali superiori*, ovvero *L'ermeneutica di al-Ḥusayn*), vol. IV, Teheran 1329 (dell'egira), p. 427.

⁴ Cfr. F. SCHUON, *Understanding Islam* cit., c. I.

⁵ Avverto il lettore che il termine « mistico » viene qui impiegato nel senso originale di « riguardante i misteri divini ». In altri termini, con una conoscenza non disgiunta dall'amore che, ben lungi dall'essere irrazionale, si riferisce all'intelletto (inteso nel significato originale di sorgente della ragione che attraverso il suo effondersi illumina la mente umana e la dota di un sapere di ordine spirituale). Sicché il misticismo concerne l'aspetto interiore di una religione rivelata ortodossa, legato a metodi e tecniche spirituali derivati da tale rivelazione, e non a vaghe fantasticherie o ubbie ed estri individualistici, oppure, peggio ancora, a forme di pseudo-occultismo separate dal contesto religioso come quelle che si stanno diffondendo nell'Occidente attuale. A questo proposito deve essere fatto rilevare in modo particolare che il sufismo non può essere praticato al di fuori dell'Islam, anche se alcuni sedicenti « maestri » occidentali che si servono del nome del sufismo affermano il contrario.

« I testi scientifici definiscono generalmente il sufismo "misticismo musulmano", e anche noi adotteremmo senz'altro il termine "mistico", per definire ciò che distingue il sufismo dalla parte unicamente religiosa dell'Islam, se tale vocabolo non avesse ancora il significato conferitogli dalla patristica greca della Chiesa cristiana primitiva e da coloro che seguivano il suo indirizzo spirituale: essi se ne servivano per designare ciò che è in rapporto alla conoscenza dei "misteri" » (T. BURCKHARDT, *Vom Sufitum* cit., p. 12).

⁶ Il principio metafisico secondo il quale conoscenza ed essere sono sostanzialmente una cosa sola e il cosmo è pervenuto all'esistere tramite l'intellezione, è alla base sia della dottrina gnostica che di quella teosofica dell'Islam. Se non si afferma questo principio, neanche la funzione essenziale esercitata dalla gnosi e dalla contemplazione del divino nella sussistenza stessa del cosmo può essere intesa. Circa la spiegazione di questo principio cfr. S.H. NASR, *Science and Civilization in Islam* cit., c. XIII, e *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (USA) 1964, cc. XI ss.

⁷ « L'uomo, sia egli dedito al molteplice o al singolare, oppure sia la sua funzione diretta o indiretta, è come un "frammento di assolutezza" ed è in funzione dell'assoluto: a lui non è data altra scelta. In ogni caso si può definire ciò che è sociale in termini di verità, ma non si può definire la Verità in termini di sociale » (F. SCHUON, *No activity without Truth*, in « *Studies in Comparative Religion* », autunno 1969, p. 196).

⁸ *Nahj al-balāghah* (*Modello di eloquenza*), tradotto da Syed Mohammed Askari Jafery, Karachi 1960, p. 286.

⁹ SA'D UD DĪN MAḤMŪD SHABISTARĪ, *Gulshan-i rāz*, *The Mystic Rose Garden*, traduzione inglese di E.H. Whinfield, Londra 1880, p. 21.

¹⁰ SHAYKH AL-'ARABĪ AL-DARQĀWĪ, *Letters of a Sufi Master*, traduzione inglese di T. Burckhardt, Londra 1969, p. 4.

¹¹ Dalle quartine tradotte in inglese da E.H. Rodwell, citate da M. SMITH in *The Sufi Path of Love, an Anthology of Sufism*, Londra 1954, p. 63.

¹² RŪMĪ, *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*, traduzione inglese di R.A. Nicholson, Cambridge 1898, p. 343.

¹³ A questo proposito cfr. S.H. NASR, *Science and Civilization in Islam* cit., c. XIII, e *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* cit., c. XV.

¹⁴ Questa verità cardinale è stata delucidata in parecchi scritti di F. Schuon,

specie nel suo *The Transcendent Unity of Religions*, Pantheon, New York 1953.

¹⁵ Infatti, come già è stato detto, i sufi si riferiscono a tutte le vere vie spirituali e alle dottrine metafisiche delle altre religioni come *Taşawwuf*.

¹⁶ Il termine *alast* si riferisce al versetto coranico: « *A-lastu bi rabbikum?* », « Non sono Io forse il tuo signore? » (Corano, VII, 172), che riguarda il rapporto tra Dio e l'uomo nella pre-eternità, prima della creazione del mondo. Cfr. S.H. NASR, *Ideali e realtà dell'Islam*, trad. it. cit., c. I.

¹⁷ La *jām-i jam*, « coppa di Jamshīd », è la coppa del mitico re persiano Jamshīd, nella quale egli vedeva il riflesso di tutti gli eventi e di tutti i fenomeni. Nel sufismo essa è divenuta il simbolo del cuore dello gnostico, nel quale si riflettono tutte le realtà, l'occhio del cuore (*'ayn al-qalb* in arabo, o *chashm-i dil* in persiano), col quale il mistico « vede » le realtà superne.

¹⁸ Traduzione inglese di S.H. NASR.

¹⁹ FARĪD AL-DĪN 'AṬṬĀR, *Muslim Saints and Mystics*, traduzione inglese di A.J. Arberry, Londra 1966, p. 122.

²⁰ Cfr. F. SCHUON, *Understanding Islam* cit., pp. 131 ss. In riferimento al sufismo cfr. anche F. SCHUON, *Dimensions of Islam* cit.; T. Burckhardt cit.; M. LINGS, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* cit.; S.H. NASR, *Three Muslim Sages* cit., c. III; *Islamic Studies* cit., parte III.

²¹ Traduzione inglese di Sir Yogendra Singh, *The Invocations of Sheikh 'Abdullāh Anṣārī*, *Wisdom of the East Series*, Londra 1939, p. 42.

²² Lings cit., pp. 199-200.

²³ Cfr. S.H. NASR, *Science and Civilization in Islam* cit., c. XIII.

²⁴ F. SCHUON, « *Understanding and Believing* » in « *Studies in Comparative Religion* », estate 1969, p. 131.

²⁵ Traduzione inglese di S.H. Nasr. Il vino, partecipe sia della natura dell'acqua sia di quella del fuoco, simboleggia per i sufi l'amore divino e l'aspetto attualizzato della gnosi, mentre la taverna rappresenta il centro spirituale dei sufi. La locuzione « Mago Sapiente » (*pir-i muḡhān*) allude ovviamente alla figura del maestro spirituale.

²⁶ V. c. II.

²⁷ Cfr. F. SCHUON, *The Transcendent Unity of Religions* cit., e il c. VIII di questo nostro libro.

²⁸ I tentativi ermeneutici di W.C. Smith in parecchi suoi testi recenti, e di K. Morgan e di Huston Smith sono particolarmente da intendersi in questo contesto.

²⁹ Nonostante che egli avesse ancora molto da apprendere circa la vera vita iniziatica, in modo particolare a proposito delle dottrine metafisiche sulle quali tale vita si fonda, Thomas Merton ricercò contatti genuini con il sufismo letteralmente fino al termine della sua vita, nella speranza di rivitalizzare in questo modo i metodi contemplativi del cristianesimo. Anche Massignon, il grande specialista francese di sufismo, ne attinse un aiuto concreto per la sua vita spirituale di cristiano.

³⁰ Vengono in mente in particolar modo gli scritti di F. Schuon, T. Burckhardt, M. Lings e di parecchi altri autori tradizionali occidentali. Ad alcuni di questi lavori si è fatto riferimento nelle note precedenti.

³¹ Cfr. J. SERVIER, *L'homme et l'Invisible*, Parigi 1964, (trad. it.: *L'uomo e l'Invisibile*, Rusconi, Milano 1973), nel quale l'autore, antropologo egli stesso, analizza con grande penetrazione le limitazioni che impediscono all'antropologia moderna la comprensione di ciò che è realmente l'*anthropos*.

³² Traduzione inglese di S.H. Nasr.

IL SUFISMO E L'INTEGRAZIONE DELL'UOMO

L'Islam è per eccellenza la religione dell'unità (*tawhīd*): ogni vero aspetto della pratica e della dottrina islamica riflette questo principio centrale, cardinale. La stessa *Sharī'ah* è un immenso intreccio di precetti e di regole che riportano interiormente il mondo della molteplicità a un unico centro, che per converso è riflesso nella molteplicità della periferia. Allo stesso modo l'arte islamica cerca sempre di riportare la molteplicità delle forme, delle figure e dei colori all'Uno, al Centro e all'Origine, con ciò riflettendo a suo modo il *tawhīd* nel mondo della raffigurazione.

Il sufismo, essendo per così dire il midollo e la dimensione interiore della rivelazione islamica, è il mezzo per eccellenza con il quale si realizza il *tawhīd*. Tutti i musulmani credono nell'unità, così come viene espressa nel senso più universale possibile dalla *Shahādah*, « *lā ilāha ill' Allāh* ». Ma è soltanto il sufi – che ha inverato in se stesso i misteri del *tawhīd* – a sapere che cosa significhi questa asserzione. Soltanto lui vede Iddio in ogni dove.

Infatti tutta la teoria del sufismo, della sua via spirituale, o *Ṭarīqah*, consiste nel liberare l'uomo dai ceppi della molteplicità, nell'emendarlo dall'ipocrisia e nel renderlo integro, perché solo divenendo integro l'uomo può pervenire alla santità. Gli uomini riconoscono un solo Dio, ma in verità vivono come se vi fossero molti dèi. Così, nel loro modo di essere è implicito il peccato cardinale del politeismo, *shirk*, l'ipocrisia per la quale su un piano essi professano un principio e sull'altro agiscono secondo una prassi opposta. Il sufismo cerca di portare alla luce questo

shirk e di risanare così la malattia mortale dell'anima. Il suo scopo è di rendere l'uomo nuovamente integro, come egli era nella sua condizione paradisiaca. In altri termini, meta del sufismo è l'integrazione dell'uomo, in tutta la profondità e in tutta la vastità della sua esistenza, in tutta l'ampiezza compresa nella natura dell'Uomo Universale (*al-insān al-kāmil*).

Essendo l'uomo il vicario (*khalīfah*) di Dio sulla terra, e la scena sulla quale i nomi e le qualità divini vengono a riflettersi, egli può raggiungere la felicità solo rimanendo fedele alla sua natura o essendo veramente se stesso. Ciò implica che egli integri se stesso: Iddio è uno e quindi l'uomo deve divenire totale per poter essere uno. Essere dispersivi e circoscritti, perdersi in un gioco senza fine di rappresentazioni mentali e di concetti, o di tensioni e impulsi psichici, significa venire allontanati da quello stato di totalità dell'essere che la nostra interiorità esige. Molti, oggi, preferirebbero essere complicati a tutti i costi, preferendo addirittura andare all'inferno, piuttosto che essere semplici e andare in paradiso; tuttavia la condizione di semplicità è ben più vicina a quella purezza e a quell'innocenza che rappresentano la condizione della beatitudine celeste, perché, come ha detto il Cristo, dobbiamo essere semplici come fanciulli per andare in paradiso.

Fine del sufismo è il conseguimento di questo stato di purezza e di interiorità, non certo attraverso la negazione dell'intelligenza, come capita spesso nella fatua devozione promossa da certi movimenti religiosi moderni, ma mediante l'integrazione di ogni elemento dell'essere entro il proprio centro. L'uomo è composto di corpo, mente e spirito, e questi tre elementi devono necessariamente venire reintegrati ognuno al proprio livello. Per quanto il corpo dell'uomo costituisca l'aspetto esteriore, e sia dotato di una sua obiettiva esistenza, di una sua maniera di essere, non è esso a costituire il maggiore ostacolo sul sentiero dell'integrazione. La sfera con la quale l'uomo si identifica e nella

quale egli è generalmente invischiato, è il labirinto delle immagini e dei pensieri incongrui, oppure il piano mentale intermedio, ivi comprese le forze psicologiche che agiscono a quel livello. Ecco perché il sufismo si rivolge prima di tutto ai problemi di questo esteso mondo intermedio, che è tanto difficile da contenere, dirigere e mantenere sotto controllo.

Gli uomini si dividono di solito in contemplativi e attivi, oppure, secondo un altro punto di vista, o pensano o operano. Nei tempi moderni, però, l'equilibrio è stato spostato pesantemente, privilegiando l'azione sulla contemplazione, il che ha causato lo sbilanciamento caratteristico del mondo moderno. Ma poiché al mondo esistono uomini di entrambi i tipi, il sufismo fornisce i mezzi tramite i quali questi differenti uomini possono cominciare a integrare le loro disposizioni. La persona che ha tendenza a pensare e ad apprendere e che intende conoscere quali siano le cause di ciò che la attornia, può seguire una via spirituale soltanto se le si offre una dottrina circa la natura della realtà, nella quale i diversi settori siano correlati fra loro e la sua esigenza di giungere alle cause prime sia appagata. La dottrina sufi, che è esattamente una dottrina di questo genere e che non deve venir confusa con la filosofia come oggi la si intende, non è il frutto del tentativo di un pensiero individuale di escogitare un sistema definito con il quale abbracciare l'insieme della realtà; non è l'oggettivazione delle limitazioni di un determinato pensatore, come gran parte della filosofia contemporanea. In effetti il sufismo non è tanto il frutto di riflessioni quanto di una diretta esperienza dell'essere. Si tratta della visione – *theoria*, nel senso originale e come ancora la si considera nella teologia ortodossa della realtà – da parte di chi è pervenuto a quella visione grazie a un modo nuovo di esistere.

La dottrina sufi è offerta all'uomo dalla mente confusa come una conoscenza teorica della struttura della realtà e della posizione che in essa l'uomo occupa. Essa è il frutto

della visione spirituale di veggenti e di sapienti che, avendo raggiunto la condizione di pienezza spirituale, hanno attinto alla visione del tutto. Quindi tale dottrina è il mezzo con cui anche altri possono giungere alla medesima completezza. Essa si pone dunque all'inizio e alla fine della via spirituale. La funzione della dottrina nell'integrazione dell'uomo è effettivamente rilevante, soprattutto nei riguardi dell'uomo moderno, che è esasperatamente cerebrale, nel senso che pensa troppo, e spesso nel modo sbagliato. Il labirinto delle asserzioni contraddittorie, paralogismi e ambiguità, le trappole intellettuali che caratterizzano il pensiero moderno sono il massimo ostacolo all'integrazione dell'animo e possono essere risolti solo attraverso l'esperienza purificante della dottrina metafisica sufi, che libera dalle scorie del contingente e del molteplice. Nel mondo islamico tradizionale la dottrina è impartita progressivamente di pari passo con gli insegnamenti pratici, di modo che l'avanzare sul sentiero sia uniforme. Per la verità, al principio del cammino la dottrina non è strettamente necessaria, giacché la *Sharī'ah* e gli insegnamenti tradizionali circa la natura delle cose appagano nella maggior parte dei casi i bisogni dello spirito per quanto riguarda il sapere, e quelli dell'immaginazione circa la rappresentazione e la forma. Ma, nel disorientamento del mondo attuale, la dottrina sufi è una *conditio sine qua non* per l'integrazione del pensiero e della vita, poiché prepara il terreno per l'effettiva realizzazione di quelle verità la cui conoscenza teorica è comunicata dalla dottrina.

La dottrina sufi si compone di una metafisica, di una cosmologia, di una psicologia e di un'escatologia, quest'ultima essenzialmente connessa con la psicologia e talvolta con la metafisica. L'aspetto metafisico della dottrina delinea in primo luogo la natura della realtà, il principio autonomo dell'Essenza Divina che è l'unica a *essere*, in senso assoluto, e anteriormente alla quale non vi è nulla; quindi

la teofania di tale Essenza, mediata dai nomi e dalle qualità divini donde discende la determinazione dei diversi piani di esistenza; infine, la natura dell'uomo, che rappresenta la teofania globale (*tajallī*) dei nomi e delle qualità. La teoria dell'unità, o *tawhīd*, costituisce il cardine della metafisica sufi: per aver frainteso questa dottrina basilare tanti orientalisti sono stati indotti ad accusare il sufismo di panteismo. La dottrina sufi non afferma che Dio è il mondo, bensì che il mondo, nella misura in cui è reale, non può venire essenzialmente alienato da Dio; se così fosse si giungerebbe a una seconda realtà del tutto indipendente, a una natura divina autonoma, la quale distruggerebbe l'assolutezza e l'unicità che appartengono soltanto a Dio.

La metafisica sufi, inoltre, precisa i livelli di esistenza intermedi tra il mondo sostanziale e Dio, quei livelli che il dualismo cartesiano ha eliminato dalla concezione del mondo della filosofia europea moderna, riducendola a una misera rappresentazione della realtà, la quale costituisce tuttora un formidabile ostacolo all'integrazione dello spirito dell'uomo contemporaneo e quindi del suo essere. Appunto attraverso tali piani intermedi di esistenza si stabilisce una relazione tra il mondo fisico e gli archetipi puramente trascendenti ed è reso possibile all'uomo sfuggire al puerile dilemma tra idealismo e realismo, ognuno dei quali ha ereditato un frammento di quella realtà che le forbici del *cogito ergo sum* cartesiano, e del dualismo che ne consegue, hanno frammentato e diviso.

Quanto alla cosmologia, la dottrina sufi non commenta i particolari della fisica o della chimica, esprime bensì una scienza totale del cosmo mediante la quale l'uomo scopre la sua posizione in una realtà cosmica molteplicemente strutturata e la meta a cui deve tendere. Il fine dell'uomo spirituale è quello di procedere attraverso il cosmo e infine di trascenderlo. La cosmologia sufi appronta il piano che aiuta l'uomo a orientarsi in tale viaggio. Si tratta di una mappa dell'universo di cui l'uomo deve essere in possesso

se vuole passare incolume attraverso i suoi pericolosi trannelli e i suoi precipizi. Diversamente dalla scienza moderna, la cosmologia sufi non tratta l'aspetto quantitativo delle cose ma il loro aspetto qualitativo e simbolico. Essa diffonde sulle cose una luce tale che queste divengono oggetti degni di contemplazione, lucidi e trasparenti, poiché hanno perso la loro abituale opacità e oscurità.

Il sufismo è riuscito a integrare nella sua visuale molte scienze medioevali, per esempio l'ermetismo, proprio perché queste scienze riflettono l'unità della natura e la correlazione fra le cose; nella misura in cui quelle si occupano della natura simbolica e qualitativa degli oggetti e dei fenomeni, ben si accordano con la prospettiva del sufismo. Inoltre, poiché il sufismo è basato sull'esperienza (il solo tipo di esperienza a cui l'uomo moderno, che si vanta tanto della sua impostazione sperimentale, difficilmente accetta di sottostare), gli è stato possibile coltivare sia le scienze naturali che quelle matematiche, in armonia con la propria visione del mondo. La storia della scienza islamica reca testimonianza di molti eminenti scienziati musulmani che erano sufi. In ogni modo, la funzione fondamentale della cosmologia e delle scienze naturali sufi è quella di provvedere di un prototipo del cosmo chi si inoltra sulla Via (*sālik*), oltre che di dimostrare la correlazione tra le cose e l'unicità di tutta l'esistenza cosmica che la natura mostra tanto vividamente, purché vi sia qualcuno che la osservi con la necessaria attenzione.

Per quanto riguarda la psicologia, si deve rammentare che il sufismo include un metodo globale per curare le malattie dell'anima, e in realtà ottiene successo laddove molti psichiatri moderni e molti metodi psicoanalitici, con tutte le loro stravaganti pretese, falliscono. Questo perché soltanto il più elevato può conoscere ciò che sta in basso; soltanto lo spirito può conoscere la psiche e illuminarne gli angoli bui e le pieghe nascoste. Soltanto chi è dotato di un'anima che sia stata integrata e illuminata ha il diritto e

il mezzo di guarire le anime degli altri. Chiunque altro si arroghi tale diritto, o ignora gli elementi che ciò di necessità comporta oppure è, nella maggior parte dei casi, un impostore.

Per quanto riguarda l'aspetto dottrinario della psicologia sufi, l'anima umana vi è presentata come una sostanza in possesso di differenti facoltà e condizioni di esistenza, separate eppure unite da un unico asse che passa attraverso esse. Vi è, inoltre, uno stretto rapporto tra la psicologia e la cosmologia, di modo che l'uomo giunge a inverare la dimensione cosmica del proprio essere, non in senso quantitativo ma in senso qualitativo e simbolico. Inoltre, questa corrispondenza cosmica rende oggettiva la struttura intima della psiche, svincolando perciò l'anima dai propri legami, illuminandone i più oscuri aspetti e rivelando al pellegrino della via spirituale i numerosi tranelli che troverà sul cammino interiore, in questo itinerario dell'anima verso il proprio centro. La discesa all'« inferno » è il mezzo mediante il quale l'anima ritrova gli elementi perduti e nascosti in abissi oscuri e letali, prima di essere capace di compiere la propria ascesa al « purgatorio » e al « paradiso ». La dottrina psicologica sufi pone questo schema dinanzi agli occhi dell'adepto, nei suoi aspetti microcosmici come in quelli macrocosmici, prima che venga iniziato il viaggio vero e proprio. Ma anche tale presentazione teoretica ha l'effetto di integrare i piani mentali e psichici della persona che sia in grado di afferrarla pienamente.

Allo stesso modo l'escatologia riveste un doppio aspetto, macrocosmico e microcosmico, il secondo dei quali concerne l'adepto più immediatamente e direttamente. Da questo punto di vista il divenire postumo dell'uomo non è altro che la continuazione del viaggio terrestre a un diverso livello di esistenza, un livello che, oltre tutto, può essere già raggiunto quaggiù e subito da coloro i quali — seguendo il consiglio del Profeta: « Morite prima di morire » — sono già morti alla vita dell'anima concupiscente (*al-nafs al-*

ammārah) e resuscitati al mondo spirituale. Le dottrine escatologiche sufi rivelano all'uomo l'estensione del suo essere di là dal sé empirico e terreno, con il quale la maggior parte degli esseri umani si identifica. Esse sono una volta di più un mezzo per far conoscere l'integrità dello stato umano in tutta la sua ampiezza e in tutta la sua profondità, per preparare il terreno alla vera realizzazione delle possibilità totali dell'umano, una realizzazione che ne comporta l'integrazione completa.

Gli aspetti della dottrina sufi così delineati si adattano a coloro le cui necessità intellettuali richiedono simile spiegazione e che hanno la vocazione al pensiero e alla scienza. Quanto agli altri, dotati di genio pratico, il sufismo è riuscito, nella società islamica tradizionale, a provvederli di un mezzo di integrazione, unendo i propri simboli a quelli delle corporazioni di arti e mestieri. Nel plasmare materialmente le cose l'artigiano è stato reso capace di attuare la propria perfezione spirituale e la propria integrazione interiore, grazie al vincolo suscitato tra le corporazioni (*aṣnāf* e *futuwwāt*) e gli ordini sufi. Le trasformazioni di colore, di forma, e gli altri caratteri accidentali che i materiali acquistano nelle mani degli artigiani vennero ad assumere un significato simbolico connesso alla trasformazione dell'anima umana. E in questa stessa sfera l'alchimia, la quale è contemporaneamente una scienza simbolica delle forme materiali e l'espressione simbolica delle trasformazioni spirituali e psicologiche dell'anima, divenne un anello di congiunzione tra il sufismo e l'arte; il suo linguaggio divenne il mezzo mediante il quale l'artefice e l'artigiano hanno avuto la possibilità di integrare reciprocamente la propria vita esteriore e interiore, e così pure il proprio lavoro con la propria attività religiosa. In tal modo, per quanto concerne l'integrazione dello spirito, le arti tradizionali e i metodi in esse adottati vennero a svolgere, per gli artigiani, una funzione analoga a quella della dottrina sufi per i contemplativi e i pensatori.

Ci si può domandare ora come si possa aiutare l'uomo contemporaneo cui manca la disposizione metafisica a comprendere la dottrina sufi, né pratica un'arte tradizionale che abbia un significato e un'efficacia spirituali. Oppure che cosa si possa fare per chi vive in una società nella quale i precetti della *Sharī'ah* non sono applicati e in cui, di conseguenza, la mente è molto più distratta e dispersa. A simili domande occorre rispondere che il sufismo possiede i mezzi per integrare l'uomo ovunque egli si trovi, purché sia desideroso di accettarne gli insegnamenti e la disciplina. Nei casi sopra citati, prima vengono applicati sistemi di meditazione che, anche in assenza di un ambiente coerentemente tradizionale, rendono tuttavia possibile l'integrazione finale e totale dell'uomo, quella che include non soltanto la sua mente ma il suo essere completo, comprendendovi anche il corpo e le forze psichiche e vitali. Proprio perché l'uomo non è uno spirito smembrato ma un essere unico del quale la mente è soltanto un elemento, la dottrina non è sufficiente, benché estremamente importante: deve esserci anche la realizzazione, da ottenersi mediante la pratica di un metodo spirituale. Tra la comprensione teoretica di una dottrina che integra la mente e la sua realizzazione nell'essere totale di un uomo vi è una differenza enorme. In realtà, senza un metodo realmente spirituale, l'eccesso di studio della metafisica sufi può soltanto cagionare un'ulteriore separazione tra la mente e il resto della propria natura, rendendo così più difficile l'integrazione finale dell'essere umano totale. Questa è la ragione per cui dottrina e metodo procedono sempre di pari passo in tutte le vie integrali tradizionali, come le due gambe spirituali con le quali l'uomo deve intraprendere il suo viaggio.

La funzione del metodo spirituale nell'integrazione dell'uomo è essenziale poiché soltanto per mezzo della divina presenza e della *barakah* contenute nei metodi del sufismo — risalenti alla rivelazione coranica stessa — tutti gli

elementi dispersi nell'uomo possono essere ricomposti. L'uomo comune si allontana incessantemente dal centro del proprio essere verso la periferia, disperdendosi nella molteplicità del mondo, come le onde si frantumano in miriadi di gocce contro gli scogli. Questa tendenza a procedere verso il mondo esteriore deve essere frenata e rovesciata, di modo che l'uomo possa vivere interiormente, facendo convergere tutte le sue reazioni e tendenze verso il centro piuttosto che verso la periferia, poiché nel centro risiede l'Unico, il puro e ineffabile Essere che è l'origine di ogni bellezza e di ogni bontà; mentre alla periferia vi è la non-esistenza, la quale appare reale soltanto a cagione della percezione illusoria del soggetto umano e della sua mancanza di discriminazione. Intraprendere il sentiero dei sufi, venire iniziato alla Via (*Ṭarīqah*), significa ricevere tale possibilità di rovesciare la tendenza dell'anima volgendola dall'esterno all'interno, compiendo cioè un mutamento di direzione che è possibile solo mediante il divino soccorso (*tawfiq*) e l'affermazione (*ta'ayīd*), nonché mediante la *barakah* contenuta nei metodi del sufismo.

Allo scopo di condurre a termine questa trasformazione, di volgere l'attenzione dell'anima dalla molteplicità all'unità, i metodi del sufismo si fondano in primo luogo sulle pratiche della *Sharī'ah*, poiché il sufismo è esoterismo islamico e non altro. Praticare la *Sharī'ah* significa già conquistarsi un grado di integrazione che serve da base indispensabile, e inoltre pregustare quella integrazione completa che si raggiungerà nella realizzazione spirituale. Le preghiere quotidiane costituiscono il più potente mezzo per integrare gli elementi psichici dell'uomo e armonizzarli con l'elemento corporeo del suo essere.

Il metodo fondamentale del sufismo è infatti quello di prolungare le preghiere sicché diventino incessanti, poiché, come dice Hafez, « beati coloro che stanno perennemente in preghiera ».

Questo prolungamento non è ovviamente quantitativo,

bensì qualitativo e verticale; in altre parole, il sufismo usa la forma quintessenziale di preghiera, il *dhikr*, o invocazione, nella quale è rimossa ogni alterità e separazione dal Divino, sì da conseguire il *tawhīd*. Nonostante che il procedimento per trasformare la psiche dell'uomo all'inizio sia graduale, il *dhikr* finisce col diventare la vera natura dell'uomo e la realtà con la quale egli si identifica. Con l'aiuto del *dhikr*, unito ad appropriate forme di meditazione (*fikr*), prima l'uomo si conquista un'anima integrata, pura e intatta come l'oro, indi, nel *dhikr* stesso, offre quest'anima a Dio nella forma suprema del sacrificio. Infine, nell'annichilimento (*fanā'*) e nella sussistenza (*baqā'*), egli si accorge di non essere mai stato separato da Dio sin dal principio.

Il potere integrante del *dhikr* si ripercuote perfino sul corpo, la cui struttura vera e propria riflette simbolicamente l'essere interiore dell'uomo. Per quanto all'inizio, quando prende consapevolezza della vita spirituale, l'uomo debba separarsi dal corpo considerato nel suo aspetto negativo e soggetto alle passioni, nei gradi più avanzati della Via egli deve tendere a mantenersi entro il corpo e concentrato nel cuore, cioè entro il corpo considerato nel suo aspetto positivo di « tempio » (*haykal*) dello spirito. La mente è soggetta a un continuo errare da un pensiero all'altro; essere capaci di raccogliarla entro il corpo significa essere totalmente presente *hic et nunc*, nell'istante che collega il temporale con l'eterno. Allorché Rūmī scrive, nel suo *Mathnawī* (*I distici*), che l'adepto deve invocare Allāh nel suo ritiro spirituale (*khalwah*), fintanto che perfino i suoi alluci comincino a pronunciarne il nome, egli allude esattamente a questa integrazione finale che include tanto il corpo quanto la mente e l'anima. In effetti, la dottrina islamica e cristiana della risurrezione del corpo intende soprattutto la completa e totale integrazione dell'uomo nella fase finale del suo divenire.

L'uomo che ha compiuto la propria integrazione pos-

siede alcuni caratteri identificabili soltanto da coloro che posseggono un particolare intuito. Ma l'integrazione del suo essere interiore trapela anche dall'aspetto, il quale necessariamente riflette la sua intima condizione. Il primo effetto di tale integrazione è la guarigione da tutte le malattie dell'anima, non già perché siano stati eliminati nell'uomo tutte le tensioni e i complessi — come pretende la moderna psicoanalisi —, talché egli divenga simile a una pianta in stato di quiescenza, privo di impulsi o di tendenze interiori verso il Divino, bensì perché tutte queste tensioni, che sorgono dal bisogno profondo del trascendente, hanno trovato appagamento. Inoltre, tale individuo non vive più in un'esistenza frammentaria, perché i suoi pensieri e le sue azioni sgorgano da un unico centro e sono basati su una serie di principi immutabili. Egli è stato guarito da quella ipocrisia nella quale vive gran parte dell'umanità e quindi, essendo caduto il velo dell'alterità che occulta la luce interiore della maggior parte degli uomini, gli riflette la propria luce ovunque si trovi, come il sole. In lui si invera l'ideale islamico di unire la via contemplativa e la via attiva. Egli non si trova nella condizione di agire *oppure* di pensare: in lui contemplazione e meditazione si congiungono alla più pura e intensa attività. Ed è proprio in virtù del suo divenire integrato che egli riflette la divina unità e diviene la teofania totale dei nomi e delle qualità divini: agisce e vive in modo tale da sprigionare fragranza spirituale e bellezza interiore qualunque cosa egli faccia o dica. Egli è, in qualche modo, in rapporto con quella *barakah* che scorre nelle arterie dell'universo.

L'Islam ha sempre cercato di essere un principio di integrazione e di unità, sia sul piano sociale, politico ed economico, sia su quello morale e intellettuale. L'integrazione compiuta dal sufismo è l'essenza dell'ideale islamico realizzato in modo tale da divenire un esempio eccelso per la società islamica. In effetti, il miglior modo di integrare la società umana è prima di tutto quello di integrare se stes-

si. Nessuno può far del bene se egli stesso non è buono: verità fin troppo semplice eppure assai spesso dimenticata nel mondo moderno. E tanto meno nessuno può salvare gli altri se non ha prima salvato se stesso. Per questo motivo il metodo di integrazione racchiuso nel sufismo non solo riguarda gli individui che ne sono oggetto, ma spande la sua luce anche sul corpo della società: è la sorgente occulta per la rigenerazione dell'etica islamica e per l'integrazione della comunità islamica.

Il sufi insegna questa semplice verità: la base di ogni fede, *īmān*, è l'unità, come Shaykh Maḥmūd Shabistārī scrive:

Vedi solo l'Uno, di' solo l'Uno, conosci solo l'Uno;
in questo si riassumono le radici e i rami della fede.¹

Integrazione dell'uomo significa realizzazione dell'Uno e trasformazione della molteplicità nella luce dell'Uno. Ciò rappresenta quindi il pieno conseguimento di quella fede, *īmān*, che è l'essenza e la base dell'Islam. Chi ha compiuto questa integrazione interiore, sacrificando nel suo intimo l'anima a Dio, rende anche il massimo servizio all'Islam e quindi alla verità, in qualsiasi forma essa possa manifestarsi.

¹ *Gulshan-i rāz, The Mystic Rose Garden cit., pp. 84-85.*

RIVELAZIONE, INTELLETTO E RAGIONE NEL CORANO

Una delle peggiori tendenze diffuse oggi in alcune parti del mondo islamico è quella di adottare una formula ideologica tipica dell'Occidente, aggiungendovi poi l'aggettivo « islamico ». Sono nate così espressioni come « democrazia islamica », « socialismo islamico », « razionalismo islamico » e simili. Questa tendenza, che vorrebbe rendere più accetto l'Islam facendolo sembrare moderno e aggiornato, lo falsifica, riducendolo da complesso unitario di principi e concezione globale del mondo a un semplice aggettivo che qualifica un sostantivo. Questo sostantivo ha poi tutt'altra connotazione nel contesto della civiltà occidentale che ne è stata la matrice.

In realtà, l'Islam non può che accrescere il proprio prestigio e guadagnare consensi fra i non musulmani, come pure fra gli stessi giovani musulmani educati all'occidentale, qualora venga presentato non già come ennesima versione delle ideologie occidentali più diffuse, bensì come una chiara alternativa rispetto a esse, in grado di offrire una prospettiva totale all'esistenza e all'operato dell'uomo sulla terra.

Se la difesa dell'Islam deve essere fondata su un debole sistema di apologetica la cui tecnica consiste nel definire islamico tutto ciò che è in voga, ben difficilmente l'uomo di pensiero ne rimarrà convinto. Inoltre, tale metodologia farà apparire l'Islam all'osservatore acuto come un'ideologia occidentale di seconda classe. Se l'Islam è proposto, per esempio, come una forma di socialismo o di razionalismo, è inevitabile che un pensatore moderno fuori

del mondo della fede cerchi più genuine espressioni di socialismo e di razionalismo proprio nelle filosofie e nelle ideologie occidentali, e non già nelle loro imitazioni islamiche.

Eppure vi sono musulmani contemporanei i quali, in nome di ciò che ritengono un Islam meramente razionalistico, a parer loro più adeguato al mondo moderno, sono disposti a fare *tabula rasa* di quattordici secoli di civiltà islamica, sbarazzandosi di un patrimonio intellettuale che comprende anche le scuole sapienziali e filosofiche. Essi sembrano ben poco consapevoli del fatto che la problematica moderna riguardante la religione — si tratti della sfida marxista o darwiniana o esistenzialista laica — può trovare risposta non in un'interpretazione puramente razionalistica dell'Islam, come presso la scuola *Şalafīyyah* e altre scuole analoghe, ma nell'immenso tesoro di conoscenza metafisica e filosofica a carattere tradizionale offerto dall'Islam e per la maggior parte connesso al sufismo; di una conoscenza che, pur essendo logica e razionale, non è semplicemente razionalistica.

Si pone quindi un interrogativo: che cosa si intende esattamente per razionalismo nella terminologia occidentale? Bisogna distinguere tra il comune uso della ragione e della logica da una parte, e il razionalismo dall'altra. Quest'ultimo fa della ragione l'unico strumento per giungere alla conoscenza e il solo criterio per giudicare la verità. A volte si parla di razionalismo aristotelico, benché nella filosofia di Aristotele vi siano intuizioni metafisiche che non possono essere ridotte a semplici prodotti della ragione umana. Tuttavia gli inizi del pensiero razionalistico, nel senso peculiare del termine, sono da ricercarsi nella filosofia europea moderna, ancorché ve ne siano esempi già nella tarda antichità.

Se poi per razionalismo si vuole intendere il tentativo di creare un sistema in sé circoscritto, che abbracci la realtà nella sua interezza e sia basato soltanto sulla ragio-

ne umana, dobbiamo considerarne iniziatore Cartesio, giacché per lui il criterio ultimo della realtà stessa è l'*ego* umano, e non l'Intelletto Divino o l'Ente Puro. Il suo *cogito ergo sum* pone limiti alla conoscenza umana, poiché la riduce a livello di ragione individuale e a consapevolezza dell'*ego* soggettivo. Questa tendenza giunse all'apogeo con il razionalismo dei secoli XVIII e XIX; dopo di che, per la macchinosità stessa del sistema razionalistico, si producono le prime crepe nelle sue mura di cinta, attraverso le quali cominciano a infiltrarsi alcuni elementi irrazionali.

Volendo comprendere quale sia la funzione della ragione entro l'Islam, è indispensabile distinguere tra il razionalismo di cui abbiamo detto sopra e il rispetto per la logica, poiché la logica, collocata al suo giusto livello, è un aspetto della verità, e Verità (*al-ḥaqq*) è uno dei nomi di Allāh. Del pari, l'intelligenza è un dono divino che indirizza l'uomo a postulare la dottrina dell'unità (*al-tawḥīd*) e delle verità essenziali della rivelazione islamica. La logica, nella concezione islamica del mondo, svolge la funzione di una scala sulla quale l'uomo sale dal mondo della molteplicità al divino.

Il razionalismo, così come si è sviluppato in Occidente – un Occidente nel quale il cristiano tradizionale era vincolato a Dio più dal volere che dall'intelligenza, come avviene nell'Islam – è divenuto un diaframma che ha separato l'uomo da Dio e che ha contrassegnato la rivolta degli uomini contro il cielo.

Nell'Islam, l'applicazione della logica e dell'intelligenza si esprime nella moschea, ove nella simmetria e nella regolarità si può contemplare la divina presenza. L'espressione dell'applicazione della moderna scienza occidentale, ancorata al razionalismo del secolo XVII, è la fabbrica oppure il grattacielo. In questo, pur essendo come la moschea geometrico e talvolta simmetrico, è però tipicamente assente la connotazione trascendente: il grattacielo è

infatti la creazione caratteristica dell'uomo che si è ribellato a Dio. La differenza tra le espressioni dei due tipi di logica, tra la moschea o l'abitazione tradizionale musulmana e il grattacielo o l'abitazione moderna, è indicativa della profonda diversità tra il razionalismo dell'Occidente e l'impiego della ragione e della logica nell'Islam.

Infatti uno dei più grandi servigi che l'Islam può rendere al mondo moderno, nel quale la dicotomia tra ragione e rivelazione, tra scienza e religione, ha raggiunto proporzioni allarmanti, è proprio quello di rappresentare la possibilità di coincidenza tra rivelazione e ragione, come la si trova nel Corano. Fonte della rivelazione, nell'Islam, è l'arcangelo Gabriele, o Intelletto Universale. L'Intelletto (*al-'aql al-kullī*, per impiegare il linguaggio degli *Ḥadīth*) e il termine *'aql* stesso significano ambedue etimologicamente «ciò che vincola o limita l'Assoluto rispetto alla Creazione», e anche «ciò che vincola l'uomo alla verità, a Dio stesso». Secondo la prospettiva islamica, lo *'aql* è esattamente ciò che mantiene l'uomo sulla retta via (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) e gli impedisce di forviare. Ecco perché sono così numerosi i versi del Corano che equiparano i forviati a coloro i quali non si servono dell'intelletto — come nel passo *wa lā ya'qilūn* «essi non intendono» o, letteralmente, «non usano il loro intelletto». (La voce verbale *ya'qilūn* deriva dalla radice *'aqala*, donde *'aql*; quanto al passo *lā yaḥqabūn*, «essi non intendono», il verbo *yaḥqabūn* deriva dalla radice *ḥaqaba*, anch'essa con il significato di comprensione oppure di conoscenza.)

Del pari, conoscenza o scienza (*al-'ilm*), nel linguaggio del Corano o degli *Ḥadīth*, ha il significato di «sapere che rende l'uomo consapevole di Dio, delle eterne verità, del mondo avvenire e del ritorno a Dio». Questa è una verità innegabile, anche se parecchi apologeti musulmani moderni fanno equivalere *'ilm*, senza neppure un'interpretazione restrittiva o una modifica, a «scienza moder-

na », come se si potesse superare la differenza radicale tra i vari tipi di conoscenza col semplice espediente di indicarli e definirli con lo stesso termine. Alcuni *Ḥadīth* indicano semplicemente, con *'ilm*, la « conoscenza dell'altro mondo », *al-ākhirah*. L'Intelletto, lo strumento tramite il quale si ottiene questa conoscenza, allo stesso tempo fonte di rivelazione e *quid* microcosmicamente presente entro l'uomo, non deve essere erroneamente identificato con la sola ragione. Lo *'aql* è contemporaneamente *intellectus*, *nous* e *ratio*, o ragione. Esso è sia il sole superno che splende nell'uomo sia il suo riflesso sulla funzione mentale alla quale diamo nome di ragione.

Si può risalire dal riflesso all'origine, a condizione che lo *'aql* non sia offuscato dalle passioni, che esso sia il sano, equilibrato e armonioso Intelletto, definito nella terminologia islamica come *al-'aql al-salīm*. Ma se lo *'aql* è inquinato dalle passioni, *nafs*, può divenire il velo che nasconde il divino all'uomo e lo forvia. Se così non fosse, non vi sarebbe più la necessità della rivelazione. La rivelazione è la manifestazione macrocosmica dell'Intelletto Universale, *Kalimat Allāh*, che provvede all'impalcatura per la manifestazione microcosmica dell'Intelletto nell'uomo e alla legge divina che protegge l'uomo dalle sue passioni, rendendo possibile all'intelletto di rimanere integro, *salīm*.

La ragione, questo riflesso dell'Intelletto sul piano psichico, può essere sia lo strumento idoneo a cogliere le verità divine – sopra-razionali ma non irrazionali – palesate nella rivelazione, come pure il velo che nasconde all'uomo queste medesime verità. Nell'ultimo caso diviene il mezzo con il quale l'uomo si ribella contro Dio e contro le religioni rivelate.

I saggi musulmani di tutte le epoche hanno sostenuto che la ragione è un'arma a doppio taglio. Alcuni, come al-Ghazzālī, Jalāl al-Dīn Rūmī e Fakhr al-Dīn Rāzī, hanno posto in evidenza l'aspetto negativo della ragione mera-

mente umana, definendola velo e limitazione, e la sua incapacità di giungere alle verità divine. Rūmī, in effetti, era del tutto consapevole della differenza esistente tra ragione (*'aql-i juz'ī*) e intelletto (*'aql-i kullī*), allorché diceva: « È stata la ragione a diffamare l'intelletto ».

Altri, come Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn 'Arabī e Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, hanno tentato di giungere all'Intelletto tramite la ragione stessa, facendo uso della logica e delle facoltà razionali per elevare l'uomo al di là e al di sopra delle facoltà e dei livelli di coscienza.

Sarebbe follia pura ignorare questi due aspetti della ragione e paragonare l'Islam al razionalismo, invece di avvantaggiarsi dell'immenso tesoro della sapienza islamica nella quale questo problema è stato elaborato, in particolar modo nei trattati sufi: su quali basi logiche si deve sperare che i frutti del razionalismo condurranno nell'Islam a qualcosa di diverso da ciò che si è manifestato nell'Europa cristiana? Se aderire all'Islam significa sfuggire alla fatale dicotomia tra ragione e fede e opporsi alla tendenza, già presente in alcuni giovani, a distaccarsi da esso in conseguenza del loro primo approccio con la scienza e la filosofia occidentali, l'Islam deve difendere e far conoscere la gerarchia della conoscenza, che ha sempre costituito il carattere essenziale della sua visione del mondo.

Non si può stabilire un'armonia tra Corano e scienza semplicemente stabilendo un nesso tra questo o quel verso del Corano e una determinata scoperta scientifica che poi, a più o meno breve scadenza, si rivelerà superata. Il Corano non fornisce una scienza dettagliata delle cose, bensì i principi di tutta la conoscenza. Ciò che occorre fare è conservarne e ravvivarne la concezione totale del mondo, rifacendosi a una metafisica che affondi le sue radici nel Corano e contemporaneamente proceda dalla luce dell'Intelletto, luce che è così intimamente inerente al Corano perché è connessa alla sua origine come

pure al suo contenuto. Alla luce di questa sapienza si può creare una filosofia della natura e dell'uomo, tale da rendere piena giustizia alle esigenze della ragione senza cadere nel trabocchetto di un agnostico e prometeico razionalismo.

Tutto il mondo, musulmano e non musulmano, ha necessità di questa sapienza e della filosofia dell'uomo fondata su di essa. Vi è di più: tale sapienza dev'essere resuscitata secondo moderne forme di espressione solamente attingendo all'immensa eredità intellettuale dell'Islam, non certo distruggendola e volgendosi a un piatto razionalismo sprovvisto di qualsiasi dimensione trascendente. L'Islam può offrire al mondo intero un messaggio del più alto significato perché fornisce una soluzione basata sulla gerarchia della conoscenza e sull'armonia tra ragione e fede che deriva dall'Intelletto, sorgente sia dell'una che dell'altra. A chi va in cerca delle briciole della tavola dei pensatori occidentali e tenta di applicarvi etichette islamiche, l'Islam può offrire la sua vivida concezione dei rapporti intercorrenti tra ragione e rivelazione, tra scienza e religione; come, del resto, dei rapporti tra uomo e natura, proprio laddove affondano le radici della presente crisi ecologica. Tale concezione è di vitale importanza per il futuro dell'Islam e per molti uomini di pensiero sparsi in tutto il mondo, i quali ne avvertono la profonda esigenza. Auguriamoci che le guide intellettuali del mondo islamico riescano a portare a buon fine questo compito: offrire una nuova concezione degli insegnamenti tradizionali islamici. Non vi può essere compito più urgente.

IL MAESTRO NELLA LETTERATURA SUFI PERSIANA

Non è possibile seguire un'autentica via spirituale senza la guida di un maestro, e il sufismo non fa certo eccezione a questa regola universale. Il maestro sufi è il rappresentante della funzione esoterica del Profeta dell'Islam, e per ciò stesso la teofania della grazia divina che si offre a chi è desideroso di divenirne partecipe. La *Sharī'ah*, legge divina, è destinata a tutti i musulmani, anzi, secondo il punto di vista islamico, è, per il suo significato universale, destinata a tutti gli uomini. Ma la *Ṭarīqah*, il sentiero spirituale, è destinata solamente a coloro che cercano Dio *hic et nunc* e che tendono a quella verità immutabile la quale, ancorché presente *hic et nunc*, è allo stesso tempo la sorgente trascendentale ed eterna di ogni rivelazione. La *Ṭarīqah* è quindi il mezzo tramite il quale l'uomo può ritornare alla sorgente della stessa rivelazione islamica e divenire, in senso spirituale, sia compagno che successore del Profeta e dei santi.

La funzione del maestro spirituale, lo *shaykh* o il *pīr* (il « vecchio »), il *murshīd*, il *murād* (la « guida ») – secondo i termini con i quali egli viene definito in arabo, in persiano e in altre lingue del mondo musulmano – è appunto quella di rendere attuabili la rinascita e la trasformazione spirituali. Essendo congiunto, tramite la catena di trasmissione iniziatica (*silsilah*), al Profeta e alla funzione iniziatica (*walāyah*)¹ inerente alla missione profetica, il maestro sufi è in grado di liberare l'uomo dagli angusti limiti del mondo materiale e di guidarlo verso lo sconfinato spazio luminoso della vita spirituale. Attraver-

so lui, che agisce quale rappresentante del Profeta, la morte e la rinascita spirituali possono aver luogo, in virtù della *barakah* di cui egli è latore.

L'uomo caduto invecchia, declina, muore, mentre l'uomo rigenerato spiritualmente vive una perenne primavera di giovinezza interiore, avendo egli bevuto alla fontana della vita eterna e avendo avuto accesso all'elisir dell'immortalità, anche se il suo corpo attraversa l'inverno dell'esistenza. Questo è il motivo per il quale il maestro, qualunque sia la sua età, ha la capacità di infondere la giovinezza nel discepolo. Contemplare il perfetto maestro significa raggiungere l'estasi e la gioia della primavera della vita, esserne separato significa sperimentare la tristezza della vecchiaia.

Invecchiai con questa afflizione, ma quando nomini Tabrîz tutta la giovinezza mi ritorna.²

L'uomo può cercare da solo la fonte della vita, può tentare di scoprire con i suoi soli sforzi i principi della rigenerazione spirituale. Ma si tratta di un vano tentativo, che non porterà mai frutto sinché non vi sia al suo fianco un maestro che imponga la disciplina. Come senza la pietra filosofale non è possibile realizzare nessuna trasformazione alchemica, così solamente il potere dello *shaykh* può liberare l'uomo da se stesso, dalla sua anima concupiscente, mettendolo in condizione di vedere il cosmo nella sua realtà e di raggiungere il mare dell'esistenza universale.

Senza il potere imperiale di Shamsu'l-Haqq di Tabrîz non si potrebbe guardar la luna, né farsi mare.³

Certamente vi sono anche rarissime persone, come gli Uwaysî, che vengono iniziate alla Via da Khadîr, o Khidr, il profeta dotato di vita straordinariamente lunga che inizia gli uomini ai divini misteri, e che corrisponde per più di un verso all'Enoch della tradizione ebraico-cristiana. Oppure si può essere iniziati dagli «uomini della gerar-

chia invisibile » (*rijāl al-ghayb*), o ancora, se si tratta della *shī'ah*, da quell'Imām nascosto che è il polo spirituale (*quṭb*) dell'universo. Ma queste vie eccezionali – tali comunque da non poter essere né scelte né ricercate dagli uomini, bensì riservate a pochi eletti – appartengono tuttavia a quella funzione iniziatica universale della quale il maestro sufi è la incarnazione in terra. Unito interiormente alla gerarchia invisibile e alla verità stessa (*al-ḥaqq*), egli appare esteriormente fra gli uomini come manifestazione della grazia suprema (*rahmah*) di Dio, come il mezzo tramite il quale l'uomo può conquistarsi l'accesso al mondo spirituale ed essere accolto fra i santi e i profeti. Egli è la porta che si deve varcare per poter entrare nel « giardino dell'Amato » e, allo stesso tempo, è la guida che conduce alla corte più interna di questo giardino.

Essere ammessi all'iniziazione di un ordine sufi e accettare il discepolato presso un maestro significa stringere un legame permanente, che sopravviverà persino alla morte di quello. Per il discepolo il maestro è sempre misteriosamente presente, in modo particolare durante i riti. Per il discepolo lo *shaykh* non muore mai, anche se fisicamente ha abbandonato questo mondo. La sua direzione spirituale (*irshād*) e il suo soccorso perdurano anche dopo la morte. Il maestro spirituale, che Rūmī ha definito « cavaliere celeste », passa su questa terra ma la polvere sollevata dal suo galoppo permane. Egli continua a esercitare sui discepoli il suo influsso, e il seme che ha gettato nei loro cuori viene alimentato e custodito anche dopo che il tempio del suo corpo si è fatto polvere. Grazie al suo soccorso, perfino da questa rovina il seme può divenire albero, un albero che si protende verso il cielo e che si estende dagli orizzonti dell'est a quelli dell'ovest.⁴

Schiavo, sii consapevole.

Il signore di tutto l'Oriente⁵ è qui,

la lampeggiante nube temporalesca dell'eternità

ti rivela la sua luce balenante.
Qualsiasi cosa tu dica,
non è che prolungamento della sua intuizione.
Egli parla dall'esperienza dell'occhio,
e in ciò si trova la differenza.
Il cavaliere del cielo passa,
s'alza nell'aria la sua polvere.
Egli volò, ma la polvere che sparse
resta tuttora sospesa.
Guarda fisso questa visione,
non volgere lo sguardo a destra o a manca,
la sua polvere è pur qui, ma egli
è già nell'infinito.⁶

Analogamente l'assemblea (*majlis*) del maestro sufi è l'immagine terrena dell'assemblea dei santi. Il discepolo (*faqīr*) che acquista il privilegio di entrare in questa assemblea in virtù dell'iniziazione ricevuta dal maestro si guadagna anche un posto nell'assemblea del paradiso, a patto che egli rimanga fedele al maestro e ai suoi insegnamenti. Adempiute le condizioni del discepolato e raggiunta la perfezione nell'assemblea, il suo rango assume importanza permanente e riveste un significato che va di là dalla vita di questo mondo, oltre la tomba. Il maestro lascia sul discepolo una traccia permanente, e in virtù di questa il discepolo che ha toccato la perfezione raggiunge l'assemblea del suo maestro nell'altro mondo. Tramite la perfezione raggiunta nel *majlis* dei sufi il *faqīr* si procura l'accesso alla regale assemblea del cielo, edificando per sé un'eccelsa dimora nella vita avvenire.

Amico, se attingi la perfezione nella nostra assemblea
[(*majlis*),
tuo seggio sarà un trono, avrai ciò che vuoi in tutto.
Ma se continuerai altri anni a vivere sulla terra,
andrai da un sito all'altro, gettato di qua e di là come
[il dado del tric-trac.

Se Shams-i Tabrīz ti attira al suo fianco
quando evaderai dalla prigionia tornerai a quella cer-
[chia.]⁷

Non soltanto l'influsso dello *shaykh* è permanente, ma anche la sua luce irraggia dovunque. Ancorché egli sia distinto come personalità spirituale, interiormente si identifica con la luce che splende sulla terra e sul mare, che illumina tutte le cose agli occhi del discepolo che gli è intimamente legato.

Dalla pupilla di Tabrīz brillò il Sole della Verità, e gli
[dissi:

« La tua luce è contemporaneamente unita a tutte le
[cose, e da tutte separata] ».⁸

Questa luce illumina il cuore del discepolo e lo trasforma da essere corruttibile e caduco in sostanza incorruttibile ed eterna. E questa trasformazione da transitorio ed effimero in permanente e immortale si deve all'influsso spirituale dello *shaykh*.

Il sole del viso di Shams-i Dīn, gloria degli orizzonti,
mai brillò su qualcosa di caduco senza renderlo eterno.⁹

Non sempre quelli che si proclamano maestri sufi sono dotati di tutti i requisiti che connotano il perfetto maestro. Quindi il discepolo non deve contentarsi di cercare un maestro, ma deve anche essere sicuro che lo *shaykh* o il *pīr* al quale si affiderà sia la guida atta a condurlo fra i precipizi della Via, fino alla meta ultima: la realizzazione. Altrimenti sussiste il pericolo di venir traviati proprio attraverso la corruzione dell'elemento più prezioso che vi è nell'uomo. Se non si ha un guida competente è meglio non arrampicarsi sulla montagna e rimanere in pianura, là dove una caduta difficilmente sarà fatale.

Lo *shaykh* deve essere connesso in modo chiaro e incontrovertibile alla catena iniziatica e deve aver realizzato le verità del Sentiero. Inoltre egli deve essere stato

scelto dall'alto per adempiere alla funzione di guidare altre persone. Non tutti coloro che si sono addentrati sulla Via hanno i requisiti di maestri. Il maestro è stato scelto direttamente dalla grazia divina per guidare gli uomini: nessuno può arrogarsi di sua volontà il diritto di compiere questa funzione. Per essere un maestro valido occorre conoscere non soltanto le peculiarità e le difficoltà della Via ma anche l'anima, la sostanza psichica del discepolo di cui si sarà guida. La presenza di un perfetto *shaykh*, seppure indispensabile, non è però sufficiente, perché egli deve essere un maestro dotato dei requisiti necessari a guidare un determinato discepolo. Non tutti gli *shaykh* possono essere maestri di qualsiasi discepolo. Questi deve cercare di trovare il maestro che conquisti la sua anima e la domini, come un'aquila o un falco che dal cielo piombano su un passero.

O splendore della verità, o Ḥusāmu'd-Dīn,¹⁰ prendi un foglio o due, aggiungili al poema che descrive il Vecchio.

Benché il tuo corpo fragile non abbia forza, senza il sole (del tuo spirito) noi non abbiamo lume.

Benché tu sia divenuto lo stoppino acceso e il vetro (lampada), tu sei la guida del cuore (la guida spirituale): tu sei il bandolo del filo (che serve come guida).

Giacché il capo del filo si trova nella tua mano e nella tua volontà, i grani (della conoscenza spirituale) nel rosario del cuore sono (derivati) dalla tua munificenza.

Metti per iscritto cosa appartiene al *Pīr* (alla guida) che conosce il sentiero; scegli il *Pīr*, consideralo come l'essenziale, sulla Via.

Il *Pīr* è (come) l'estate, gli altri (come) il mese d'autunno; gli altri sono come la notte, il Vecchio come la luna.

Ho conferito alla (mia) giovane Fortuna (Ḥusāmu'd-Dīn) il nome di *Pīr* (vecchio), perché egli è reso vecchio dalla Verità, non dal tempo.

Tanto è vecchio che non ha inizio; non conosce rivali una simile perla, unica.

In verità il vino vecchio diventa più forte; in verità l'oro antico viene stimato di più.

Scegli un *Pīr*, perché senza un Vecchio questo viaggio è irto di disgrazie, e di pericoli, e di terrore.

Senza chi ti accompagni puoi confonderti (anche) sulla strada che hai (già) percorso molte volte.

Dunque, non viaggiare solo su una strada che non hai mai visto prima, non distogliere la mente dalla Guida.¹¹

Accettare di essere guidati iniziaticamente da chi non sia un maestro perfetto è pericolosissimo, perché si può distruggere completamente le possibilità di realizzazione spirituale, e perfino esporre l'anima a influssi demoniaci. La virtualità dello sviluppo è insita negli uomini, ma, se non viene realizzata correttamente, finisce col corrompersi, come un seme guasto dal quale non crescerà mai un albero.

« Quanto al maestro (*murād*), intendendo come tale qualcuno che sia stato iniziato e abbia séguito, egli è quello il cui potere iniziatico (*walāyah*) nell'indirizzare gli altri ha raggiunto lo stadio in cui si possono perfezionare coloro che sono imperfetti e che ha intuito i diversi tipi di capacità e i vari modi di guidare e di addestrare i discepoli. Una persona del genere è un pellegrino attratto dalla grazia divina (*sālik-i majdhūb*), che ha superato tutti i deserti e i precipizi dell'anima concupiscente lungo il Sentiero (*sulūk*), e quindi, con l'aiuto del richiamo divino, è ritornato dalle stazioni del cuore e dalle ascensioni dello spirito, conquistando il mondo della visione e della certezza e raggiungendo lo stato della contemplazione e della verifi-

ca; oppure è qualcuno che percorre il Sentiero (*majdhūb-i salik*) attratto dalla grazia divina, e che, precedentemente, con l'aiuto della divina vocazione, ha superato tutte le stazioni e ha raggiunto il mondo della visione e della rivelazione delle realtà divine, quindi ha riattraversato le stazioni e le tappe del Sentiero percorrendo a ritroso lo stesso percorso (*sulūk*) e riscoprendo così la verità della contemplazione inerente alla conoscenza.

Sia il primo che il secondo sono guide spirituali degne di essere seguite. Quanto al pellegrino immaturo (*sālīk*), che non ha ancora varcato la strettoia della lotta spirituale e della tensione attraverso la quale giunge allo spazio della visione spirituale, o quanto alla persona immatura attratta dalla grazia divina (*majdhūb*), che non è ancora consapevole degli allettamenti sparsi sul Sentiero, oppure della realtà delle stazioni e delle tappe, nonché dei trabocchetti e dei passaggi pericolosi della Via, né l'uno né l'altro hanno ancora diritto alla stazione e al rango di maestro spirituale (*shaykhūkhat*); non è stato affidato loro il potere iniziatico di influire sulle possibilità spirituali dell'adepto e di addestrare i discepoli secondo le leggi del Sentiero (*Ṭarīqah*). Ogni influsso di tali persone sull'anima degli uomini è più dannoso che proficuo.

L'esistenza del discepolo e la sua potenzialità di perfezione spirituale possono essere paragonate a un uovo, nel quale è insita la potenzialità di divenire uccello. Se l'uovo è in grado di ricevere la potenza e l'influsso inerente al volere spirituale (*himmat*) dell'uccello, ovvero del maestro; se può ottenere la protezione di un uccello già sviluppato, nel quale si sia realizzato il potere di procreazione, il potere di far dischiudere l'uovo; e se, infine, per un certo periodo l'influsso della vita spirituale e le peculiarità della natura dell'uccello operano sull'uovo, allora, infine, l'uovo non avrà più aspetto di uovo. A esso sarà data forma di uccello, e l'uovo sarà reso adatto a raggiungere la perfezione delle sue capacità. Ma se l'uo-

vo è covato per un certo tempo da una gallina che non sa volare o non ha ancora raggiunto il pieno sviluppo, quindi il potere di rendere l'uovo capace di schiudersi, la possibilità di quell'uovo di divenire uccello verrà distrutta, e non vi sarà più modo di restituire l'uovo alla sua primitiva condizione.

Del pari, se il discepolo sincero si pone con totale ubbidienza e sottomissione sotto il controllo di un maestro perfetto, che ha raggiunto il grado di perfezione e che è progredito sul Sentiero, si è elevato, sviluppato spiritualmente ed è attratto dalla grazia divina, dall'uovo della sua esistenza nascerà l'uccello della verità – “in verità Iddio creò Adamo a Sua immagine” –, un uccello che volerà allora nello spazio dell'identità spirituale, divenendo infine anch'esso capace di procreare. Ma se egli cade sotto l'influsso di un pellegrino (*sālik*) o di una persona immatura, anche se attratta dalla grazia divina (*majdhūb*), la possibilità di perfezionare la condizione umana che è in lui presente verrà allora distrutta. Egli non raggiungerà l'alto livello degli uomini spirituali (*rijāl*) o la stazione della perfezione». ¹²

Il discepolo deve abbandonarsi al perfetto *shaykh* senza la minima riserva. Nelle mani del maestro egli deve essere come un morto nelle mani del lavatore di cadaveri, senza alcun movimento autonomo. Il maestro è il rappresentante del Profeta e, tramite il Profeta, di Dio. Stringergli la mano è accettare la « mano del divino ».

Iddio ha dichiarato che la mano (del *Pīr*) è come la Sua, giacché egli annunziò (le parole) *la mano di Dio è sopra le loro mani*.

La mano di Dio provoca la morte (del bimbo) e (poi) lo riporta alla vita. Quale vita? Egli ne fa uno spirito eterno. ¹³

La funzione del maestro sufi, al quale ci si deve abbandonare completamente, e la sua importanza nell'impedire

al discepolo di traviarsi nel mondo della molteplicità e nel guidarlo alla contemplazione nel mondo dell'unità, sono ben descritte nel testamento spirituale di Shams al-'urafā («Sole degli gnostici»), uno dei principali maestri sufi persiani di questo secolo. Shams al-'urafā descrisse così il suo incontro con il maestro e le trasformazioni che sopravvennero:

«Questo umile *faqīr*, Sayyid Ḥusayn ibn al-Riḍā al-Ḥusaynī al-Tihrānī al-Ni'matullāhī, fu benedetto dal divino favore nell'anno 1303 (dell'egira) quando incontrò Sua Santità piena di grazia, modello degli gnostici, polo di orientamento dei pellegrini sul sentiero, santa direzione delle preghiere, Shaykh 'Abd al-Quddūs Kirmānshāhī. A quell'epoca tutti i miei interessi erano volti allo studio delle scienze ufficiali (tradizionali), sicché avevo qualche cognizione di medicina, filosofia, matematica, geometria, astronomia e astrologia, giurisprudenza e suoi principi, grammatica, geografia e prosodia, ed ero dedito allo studio e all'insegnamento. Ma non avevo alcuna conoscenza circa i problemi del sufismo e circa le leggi della povertà spirituale e della gnosi, per cui ero ignaro della scienza della verità e delle complessità della conoscenza divina. La mia attenzione era diretta soltanto ai problemi delle scienze ufficiali, ai dibattiti e alle discussioni sui testi, ma non alla purificazione, all'ornamento e alla contemplazione interiori. Non avevo fatto alcuno sforzo sul sentiero della purificazione dell'anima, acciocché l'essere interiore decantasse, dato che pensavo che il mezzo per conoscere la verità consistesse unicamente nel proseguire gli studi ufficiali.

Mercé la divina grazia e l'aiuto dei puri Imām – su di loro sia la pace – incontrai il grand'uomo nella data che ho già menzionato, presso l'Imām-zādeh Zayd.¹⁴ Egli mi fece ciò che fece. E di nuovo, entro la settimana, fui benedetto dalla sua presenza presso l'Imām-zādeh Zayd.

Dopo aver conversato un po', gli espressi il desiderio

di venire iniziato. Giovedì notte mi recai al bagno al suo fianco e compii le abluzioni rituali che mi aveva ordinato. Dopo il bagno mi prese per mano nel solito modo e, dopo aver recitato la formula del pentimento, mi istruì e mi iniziò all'invocazione (*dhikr*) del cuore, con le giaculatorie (*awrād*), i gesti iniziatici specifici e le invocazioni. Ubbidii. Quindici notti dopo [si tratta del ritiro minore, *khalwat-i ṣaghīr*], quasi all'alba, mentre ero assorto in contemplazione vidi tutte le porte e le pareti della camera buia nella quale mi trovavo partecipare all'invocazione con me.

Caddi svenuto. Dopo il levar del sole, il mio padre terreno, per il grande amore che mi portava, non risparmiò sforzi per convocare medici e per chiamare coloro che incantano i *jinn* [forze psichiche] o coloro i quali sanno scrivere preghiere che curano la malattia. Anche la mia madre terrena fece tutto quello che era possibile, mi somministrò medicine, mi fece fare inalazioni e curò che mi nutrissi.

Per venti giorni rimasi in quello stato. Non potevo assolvere gli obblighi prescritti dalla *Shari'ah* e avevo perso coscienza dei doveri tradizionali. Non ne parlai con nessuno. Dopo questo periodo il mio stato tornò a essere quasi normale, e fui libero dalla condizione di "attrazione" (*jadhbah*). Andai al bagno per purificarmi. Sentivo il desiderio di incontrare quel grande maestro: per alcuni giorni vagai come fuori di me per le strade e per i bazār cercandolo. Infine mi riuscì di incontrarlo. Gli baciai la mano ed egli mi esternò la sua benevolenza.

A farla breve, per due anni mi addentrai sul Sentiero spirituale sotto la sua tutela, seguendo le sue direttive. Mi distaccai completamente dalle scienze tradizionali e mi sforzai di comprendere le questioni della gnosi, di progredire sul sentiero della certezza. Qualsiasi cosa egli mi ordinasse io ubbidivo, senza dire né sì né no. Se alcune delle cose che udivo e vedevo sembravano apparentemen-

te in contrasto con la *Sharī'ah*, consideravo che ciò dipendesse da un difetto delle mie orecchie e dei miei occhi, e non mancavo in nessun modo di servirlo e di ubbidirlo. Nel servizio, nella conversazione, nel ritiro e nella solitudine ubbidivo più che potevo. Ubbidivo anche a tutto ciò che egli prescriveva come necessario nei sei tipi di invocazione: quella manifesta (*jaliy*), quella nascosta (*khafiy*), quella informale (*hamā'ilī*), quella oscura (*khumūlī*), quella propria alla cerchia (*halqah*) e quella relativa alla riunione (*ijtimā'*). Fui anche messo in condizione di conoscere le quattro dimore della morte...

Grazie a Dio, tramite il volere spirituale del mio maestro e l'assistenza dei santi io conseguii i sette stati del cuore e compii tutto ciò che era richiesto, come atti e giaculatorie, per ogni stazione. Compii i "quaranta giorni" (*arba'ināt*) minori, medi e maggiori [di ritiro spirituale]. Nell'anno 1309 (dell'egira) accompagnai il mio maestro nella città della fede, a Qumm, ove compii consecutivamente due dei "quaranta giorni" maggiori. Sua Santità fu riunita alla divina misericordia [morì] colà, e senza il mio intimo amico, senza il mio consolatore caddi seriamente malato. Passai giorni e notti penosi all'angolo della moschea dell'Imām Ḥasan, finché la mia povera madre scoprì in quale stato mi trovassi e mandò qualcuno a Qumm, una persona che per un certo tempo mi curò. Dopo un certo miglioramento rientrai a Teheran con quell'amico.

Grazie a Dio, per il tramite della volontà spirituale di quel grande gnostico, io venni a conoscere dettagliatamente la povertà spirituale, conobbi la gnosi, imparai le sottigliezze del sapere realizzato e della certezza, e raggiunsi la condizione di annichilimento in Dio (*fanā'*) e della sussistenza in Lui (*baqā'*). Superai le sette stazioni del cuore, ognuna con le sue particolari caratteristiche. Con il suo aiuto esoterico e la sua assistenza proveniente dal mondo intermedio (*barzah*), qualsiasi ordine ricevevo riguardo a precetti o proibizioni, pulizia, culto, asce-

si, ritiri spirituali o purificazione individuale, io lo esegui-vo fino in fondo, e non mancavo di servire in tutti i modi le creature di Dio». ¹⁵

Parlando del maestro sufi, nell'ambito persiano non si può tralasciare la funzione del Dodicesimo Imām, l'Imām nascosto, sia entro la *shī'ah* sia genericamente nel sufismo del mondo shī'ita. Giacché l'Imām, ancorché celato, è vivente e costituisce l'asse spirituale del mondo, egli rappresenta il polo (*qutb*) attorno al quale si riuniscono spiritualmente tutti i maestri sufi. Egli è per la *shī'ah* ciò che è il « polo sublime » nel sufismo sunnita. Nella *shī'ah* gli Imām, soprattutto 'Alī, che è il primo, e il Mahdī, che è l'ultimo, sono guide spirituali per eccellenza. L'Imām nascosto, che rappresenta l'intera catena di trasmissione iniziatica degli Imām, è il polo che attrae i cuori dei fedeli: è a lui che si volgono gli uomini in cerca di guida.

Inoltre l'Imām è presente anche nel cuore degli uomini. Egli è la guida interiore dell'uomo nel suo viaggio oltre il cosmo e anche entro la dimensione interiore del suo essere, sempre che l'uomo possa raggiungere questo polo interiore. Ecco perché alcuni gnostici shī'iti e sufi hanno istruito i discepoli a ricercare « l'Imām del proprio essere ». Il detentore della facoltà di iniziazione (*walāyah*), in virtù della quale l'*imām* diviene realmente Imām, è l'interprete esoterico delle cose, della religione e della natura. E ciò rappresenta, secondo la concezione shī'ita, il legame interiore dell'Imām con i maestri sufi, che li rende capaci di pervenire al potere iniziatico e di guidare gli uomini, di modo che anch'essi possano realmente pervenire al polo interiore del loro essere.

Per questa ragione si può dire che, a dispetto di una certa diversità di vedute tra l'Islam shī'ita e quello sunnita riguardo all'identità di questo *qutb* – che la *Sunna* non identifica con precisione e che la *shī'ah* ritiene invece do-versi identificare con l'Imām nascosto o con la funzione

dell'Imām in quanto tale — tutti e due si trovano concordi sulla presenza di questa funzione iniziatica (*walāyah*) universale nell'Islam, come in qualsiasi tradizione integrale. I maestri sufi sono quegli esseri particolari che, tramite il loro legame con questa catena d'oro dell'iniziazione, hanno ricevuto da Dio la vocazione di conservare viva la presenza della via spirituale su questa terra e di guidare su tale via maestra chi è dotato dei requisiti necessari. Essi sono quindi i principi del mondo spirituale. Nelle loro mani il deserto diviene giardino, il metallo vile si tramuta in oro e lo stato caotico dell'anima si cristallizza in un modello di bellezza che riflette il profumo dell'unità (*al-tawhīd*).

O maestro, compi il viaggio che fuori dal sé porta al sé, poiché da tale pellegrinaggio la terra diviene una miniera [d'oro.

Dall'angoscia e dall'amarezza va verso la dolcezza, perfino dalla terra salmastra frutti di mille specie [germogliano.

Dal Sole, l'orgoglio di Tabrīz contempla questi miracoli, donde tutti gli alberi si abbelliscono per la luce del sole.¹⁶

¹ Il termine *wālī* ha, nel contesto sufico, significato di « santo ». Inoltre la radice araba indicante « amico » ha anche il significato di « dominio », oppure di « potere ». Da questa medesima radice si formano i vocaboli *wilāyah* e *walāyah*: il primo indica la santità e il secondo il potere iniziatico, o la funzione iniziatica in sé. Specialmente nella *shī'ah* vi è una spiccata differenza tra « ciclo profetico » (*dā'irat al-nubuwwat*) e « ciclo iniziatico » (*dā'irat al-walāyah*).

² R.A. NICHOLSON, *Selected Poems from the Dīvān-i Shams-i Tabrīz*, Cambridge 1952, p. 25. Shams-i Tabrīz fu il maestro spirituale del massimo poeta sufi di lingua persiana, Jalāl al-Dīn Rūmī, e inoltre rappresentò per lui la perfetta teofania dei nomi e delle qualità divini, l'esempio perfetto dell'Uomo Universale. Il *dīvān* contiene, in particolare, alcuni fra i più profondi e bei versi persiani circa la funzione del maestro spirituale e il rapporto tra maestro e discepolo. Il nome di Shams-i Tabrīz (Shams al-Dīn significa « Sole della Religione ») è di per sé altamente significativo. Rūmī usa spesso simbolicamente questo nome in versi che sembrano riferirsi sia al maestro che alla stessa verità divina, alludendo più e più volte all'intima unione del maestro con Dio.

³ Nicholson cit., p. 79.

⁴ Bisogna ovviamente tener presente che nel sufismo l'iniziazione da parte di

un maestro non garantisce di per sé la realizzazione spirituale. Il discepolo deve essere saldo nella devozione al maestro e nell'adempire ai suoi obblighi religiosi e iniziatici. Deve amare Dio più di quanto non ami il mondo ed essere unito a Lui non soltanto a causa della comprensione teoretica della metafisica sufi, ma anche per il suo completo legame « ontologico ». E inoltre occorre che il soccorso e l'aiuto divini (*tawfiq*) si manifestino, altrimenti non vi è possibilità di realizzazione. Il giardiniere affida alla terra molti semi, ma non tutti diverranno piante fruttifere.

⁵ Giacché il nome di Shams al-Dīn vuol dire « Sole della Religione » e il sole si leva a oriente, Rūmī si serve spesso del simbolismo dell'est e dell'ovest per indicare i regni della luce e dell'oscurità, e parla del suo maestro come del « Signore del Levante », alludendo alla sua unione con la sorgente di ogni luce.

⁶ A.J. ARBERRY, *The Ruba'iyāt of Jalāl al-Dīn Rūmī*, Londra 1949, p. 19.

⁷ Nicholson cit., p. 187.

⁸ Nicholson cit., p. 27.

⁹ Ivi, p. 111.

¹⁰ Mentre scriveva i *Mathnawī* (*I distici*) il polo di attrazione spirituale di Rūmī era Ḥuṣām al-Dīn, personaggio spesso citato nei *Mathnawī*.

¹¹ Rūmī, *Mathnawī* (trad. ingl. di R.A. Nicholson), vol. II, Londra 1926, pp. 160-61.

¹² 'IZZ AL-DĪN KASHĀNĪ, *Miṣbāḥ al-hidāyah* (*La lampada che guida*) Teheran 1323 (dell'egira), pp. 108-9 (traduzione dal persiano di S.H. Nasr).

¹³ Rūmī cit., p. 162.

¹⁴ La tomba di un santo che si trova nelle vicinanze di Teheran.

¹⁵ 'ABD AL-ḤUJJAT BALĀGHĪ, *Maqālāt al-ḥunafā' fī maqāmāt Shams al-'urafā* (*Discorsi degli asceti sulle Maqāmāt del Sole dei saggi*), Teheran 1327 (dell'egira), pp. 232-34 (traduzione dal persiano di S.H. Nasr).

¹⁶ Nicholson cit., p. III.

GLI STATI SPIRITUALI NEL SUFISMO

La maggior parte dei trattati sufi di ogni epoca è stata dedicata agli stati spirituali¹ che l'adepto sperimenta e attraverso i quali passa lungo il suo cammino sulla via (*Tarīqah*) che conduce a Dio. L'insistenza dei maestri sufi su questo argomento, sia quando passano in rassegna le stazioni e gli stati del sentiero, sia quando elencano le virtù spirituali che debbono essere acquistate dal discepolo, è dovuta al significato fondamentale che la conoscenza degli stati spirituali riveste per chiunque aspiri ad attraversarli e a trascenderli per giungere alla Divina Presenza. Se abbandoniamo l'erronea e incompleta concezione secondo la quale l'uomo è una creatura costituita soltanto di corpo e intelletto – concezione dovuta soprattutto al dualismo cartesiano oltre che alla malintesa interpretazione di alcuni dogmi della Scolastica – e ritorniamo alla concezione tradizionale dell'uomo in quanto essere composto di corpo, anima e spirito (il *corpus, anima et spiritus* dell'ermetismo e di altre dottrine sapienziali), la pertinenza degli stati spirituali diviene più chiara. Lo spirito è, al pari del cielo, splendente e immutabile al di sopra degli orizzonti dell'anima. Si tratta di un mondo che, pur non essendo identificabile a Dio, tuttavia è da Lui inseparabile, sì che raggiungerlo significa già trovarsi nel pronaio del paradiso, in prossimità del divino. Il corpo reca anch'esso nella sua esistenza obiettiva e naturale, seppure non necessariamente nel suo aspetto psichico soggettivo, le « vestigia del Creatore » (*vestigia Dei*), in modo da poter essere considerato tempio dello spirito e poter svolgere una funzione

assolutamente positiva proprio nel processo della realizzazione spirituale.²

Quel che rimane dell'uomo, cioè l'anima, è precisamente ciò che è soggetto all'attività spirituale. È il piombo che deve essere tramutato in oro, la luna che deve congiungersi al sole e, allo stesso tempo, il drago che deve venire ucciso affinché l'eroe possa raggiungere il tesoro. All'uomo nella sua condizione non ancora rigenerata, « decaduta », per usare la terminologia cristiana, si rivolgono i trattati di disciplina spirituale. Un uomo in tale condizione è precisamente colui che si identifica unicamente con la sua sostanza psichica, cioè con il suo intelletto, senza rendersi conto che questo è soltanto il riflesso dell'Intelletto sul piano psichico. Egli si identifica con l'anima che non ha ancora sperimentato il contatto liberatorio con lo spirito, per cui vive imprigionato nel mondo delle impressioni sensibili che gli derivano dal corpo, insieme con le inferenze logiche tratte da quel mondo, e immerso in un oscuro labirinto soggettivo permeato di impulsi passionali. La via spirituale non è altro che il processo tramite il quale le radici dell'anima sono strappate dal mondo psico-fisico al quale esse aderiscono e sono quindi trapiantate entro il divino. Ciò significa, pertanto, una trasformazione radicale dell'anima, resa possibile dalla grazia della rivelazione e dell'iniziazione, finché l'anima stessa diviene degna di trasformarsi nella mistica sposa dello spirito, degna di unirsi a lui. Per raggiungere Iddio l'anima deve divenire simile a Lui. Donde il significato delle stazioni e degli stati spirituali che l'anima deve sperimentare e delle virtù spirituali che essa deve acquistarsi, le quali contraddistinguono i vari gradi dell'ascesa dell'anima verso Dio. In effetti, ogni virtù è una condizione attraverso la quale l'anima deve passare e che deve sperimentare in maniera permanente.

Se rammentiamo la ben nota definizione del sufismo data da Junayd: « Il sufismo è l'opera che Iddio compie

per farti morire a te stesso, onde tu risorga in Lui»,³ sarà per noi naturale comprendere come le virtù spirituali e le stazioni e gli stati corrispondenti che si conquistano equivalgano ad altrettanti momenti della morte dell'anima alla sua natura vile e accidentale, e alla sua risurrezione *in divinis*. Questa è la ragione per cui la massima delle virtù è la sincerità, virtù che si oppone a tutte le tendenze oscure dell'anima, e la più alta delle stazioni è la sussistenza in Dio, la quale si identifica appunto con la propria risurrezione in Lui. Il fine del sufismo è, naturalmente, il raggiungimento di Dio, la Verità (*al-ḥaqq*), non certamente l'acquisizione di uno stato particolare. Però, dacché l'uomo non è soltanto un'intelligenza che possa discernere la Verità e conoscere l'Assoluto, ma anche una volontà, le virtù si accompagnano naturalmente alla totale adesione dell'uomo alla Verità. Poiché «la Verità, quando appare a livello di volontà, diventa virtù, ed è quindi veracità e sincerità».⁴ Egualmente, poiché il fine del sufismo è il raggiungimento di Dio e non il mondo dell'azione o l'ottenimento di una cosa creata, le virtù non sono meri atti morali, bensì stati interiori che non sono mai separati dai significati intellettuali e spirituali connessi al mondo dello spirito. «Le verità ci fanno intendere le virtù e riconoscerne tutta la pienezza cosmica e l'efficacia spirituale. Quanto alle virtù, esse ci conducono alle verità e le trasformano per noi in realtà concrete, visibili e viventi».⁵

Se la trattazione degli stati spirituali nel sufismo è inseparabile da quella delle virtù (*maḥāsīn* oppure *faḍā'il*), ciò avviene proprio perché nel sufismo una virtù particolare non è concepita come un atto o un attributo esteriore, ma come una modalità dell'essere, sicché possiede un aspetto ontologico definitivo. Ecco perché nella rassegna classica degli stati e delle stazioni dell'anima noi ci imbattiamo sempre nell'enumerazione delle virtù. Uno stato o una condizione come la pazienza (*ṣabr*), o la fiducia in Dio (*tawakkul*), è una virtù nel senso che quando l'anima rag-

giunge un simile stato, non solo possiede accidentalmente tale virtù, ma la sua propria sostanza ne è a tal punto trasformata che, in quello stadio della Via, diviene in un certo senso quella medesima virtù. Tale dimensione ontologica delle virtù è ciò che rende la loro trattazione inseparabile da quella degli stati spirituali, come osserviamo in molti trattati sufi antichi e moderni. Naturalmente, i sufi insistono nel far rilevare come il fine del sufismo non è di raggiungere questa o quella virtù o stato spirituale, bensì Iddio, di là da tutti gli stati e da tutte le virtù. Ma, per pervenire al trascendente oltrepassando le virtù, l'uomo deve prima possederle: per conseguire lo stato di annichilimento e di sussistenza in Dio, l'uomo deve essere già passato attraverso gli altri stati e stazioni.

« I sufi », dice Abū'l-Ḥasan Nūrī, discepolo di Junayd, « sono coloro le cui anime si sono purificate dall'impurità della natura umana, coloro i quali si sono mondati dalla miseria dell'anima concupiscente e liberati dal desiderio, sì da giungere a riposare di fronte a Dio e nel più alto grado. Essi sono sfuggiti a qualunque altra cosa che non sia Lui. Non possiedono nulla e da nulla sono posseduti ».⁶ Durante questa purificazione dell'anima e durante la sua liberazione da tutte le passioni e desideri carnali, occorre quindi coltivare le virtù e passare attraverso le varie stazioni spirituali. Se l'anima non fosse stata separata dallo spirito dal velo della passione e dell'ignoranza, essa avrebbe già posseduto le virtù e non avrebbe avuto alcuna necessità di coltivarle. Ma precisamente perché tale velo separa l'anima dalla luce dello spirito, che è l'unico tramite della conoscenza diretta di Dio, deve esistere una disciplina spirituale, una morte e una risurrezione dell'anima, sicché essa possa divenire adorna delle virtù che la rendono degna della Divina Presenza.

Nel *Maḥāsin al-majālis* (*Gli ornamenti delle assemblee*), che racchiudono una delle disamine più profonde circa le

virtù spirituali del sufismo, il sufi marocchino Ibn al-'Arīf scrive:

« Se non fosse stata impedita dalla tenebra dell'esistenza separatrice, certamente la luce dell'invisibile sarebbe divenuta manifesta. Se non fosse intervenuta la tentazione dell'anima concupiscente, certamente il velo sarebbe stato sollevato. Se non si fossero interposte le cause naturali create, certamente l'onnipotenza divina sarebbe emersa in piena luce. Se non vi fosse stata alcuna ipocrisia, la gnosi sarebbe stata pura. Se non vi fosse stata avidità, certamente l'amore di Dio si sarebbe saldamente radicato [nell'anima]. Se non fossero rimasti taluni piaceri terrestri, certamente l'appassionato amore di Dio avrebbe consumato gli spiriti [degli uomini]. Se il servo avesse smesso di essere, il Signore sarebbe stato contemplato. Così, allorché i veli vengono sollevati grazie all'interruzione di queste cause parziali e gli ostacoli vengono superati grazie all'amputazione di questi attaccamenti terrestri, si verifica ciò che è già stato detto [da Ḥallāj]:

“Un segreto che da lungo tempo ti era stato nascosto è stato rivelato a te: un'aurora ha albeggiato, e tu ne sei l'oscurità.

Tu sei il velo che cela al tuo stesso cuore il segreto del Suo mistero; poiché senza di te un sigillo non sarebbe stato posto sul tuo cuore, [privandoti della visione di Dio].

Se tu ti assenti dal tuo cuore, Egli vi si installerà e le Sue tende si spargeranno sull'altopiano della ben custodita rivelazione.

E sarà creata una divina narrazione, che mai ti stancherai di ascoltare e la cui prosa e poesia saranno intensamente bramate” ».⁷

Il cammino sulla via spirituale è ripetutamente marcato dagli incontri tra l'anima e lo spirito, alcuni transitori e altri permanenti, finché il selvaggio e bizzarro stallone dell'anima non sarà stato disciplinato e sellato, mentre l'anima stessa sarà stata pervasa dalla fragranza dello spi-

rito e condotta a trasformare la propria sostanza. I sufi distinguono in due classi diverse le esperienze dell'anima sulla Via: gli stati permanenti e gli stati passeggeri. Essi chiamano i primi *maqām* (al plurale, *maqāmāt*), « stazioni », e i secondi *ḥāl* (al plurale, *aḥwāl*), « stati » o « condizioni ». Trattare gli stati spirituali, nel senso che i sufi attribuiscono generalmente a questo termine, significa trattare essenzialmente gli *aḥwāl* e le *maqāmāt*, che naturalmente, per le ragioni già menzionate, sono inseparabili dalle virtù. Un uomo che non abbia ancora percepito l'attrazione divina e non sia entrato nella via spirituale si contenta del mondo della molteplicità, ignorando di solito tutto ciò che riguarda gli stati spirituali. Come dice Niffārī: « Allorché Io [Dio] sono assente, raccogli le tue sventure, poiché ogni esistenza fenomenica verrà a consolarti della Mia assenza. Se tu ascolti, ubbidirai, e, se ubbidirai, tu non Mi vedrai ».⁸ Ma una volta che, per grazia di Dio, sia stata percepita la divina attrazione (*jadhb*) e l'anima pratichi la disciplina spirituale indicata dal sufismo, allora l'uomo comincia ad attraversare quelle esperienze che comprendono le stazioni (*maqāmāt*) e gli stati (*aḥwāl*).

I sufi hanno estesamente trattato la questione degli *aḥwāl* e delle *maqāmāt* e la questione delle differenze intercorrenti tra di loro. Anzi, proprio perché ognuno di essi ha parlato da una diversa *maqām*, le loro parole differiscono esteriormente (nonostante che il significato interiore di tutti i loro detti converga sull'identica ineffabile realtà), secondo quanto riferiscono i versi di Shabistārī:

Quanto ai santi, circa questa via, percorsa e da percorrere, ognuno di loro dà notizie sulla propria condizione...

Poiché la parola di ciascuno è conforme al proprio grado
[di progresso,
difficile risulta per la comprensione della gente ordinaria.⁹

I testi classici del sufismo abbondano in definizioni tecniche di *ḥāl* e *maqām* e delle loro differenze fundamenta-

li. Il termine *ḥāl* è impiegato talvolta per denotare stato dell'anima¹⁰ o modo dell'essere in generale. Ghazzālī lo usa nel senso tecnico di condizione dell'anima di una persona che sta praticando il sufismo e procede sulla Via. Egli scrive: « Tutte le stazioni religiose sono composte di tre elementi: conoscenza divina, stati dell'anima (*aḥwāl*) e atti ».¹¹ La maggior parte degli autori ha definito *ḥāl* in rapporto e in contrasto con *maqām*, sicché al-Ghazzālī prosegue dicendo che « si distinguono due designazioni (*waṣf*): stazione (*maqām*), stabile e permanente, e stato dell'anima (*ḥāl*), transitorio ed effimero... Ciò che non è stabile è chiamato stato dell'anima perché svanisce per dar rapidamente luogo a un altro [stato]. Ciò è vero per tutte le designazioni del cuore ».¹²

Nella sua famosa *al-Ta'rifāt* Jurjānī fa una distinzione del genere, sottolineando inoltre lo sforzo necessario per acquisire una *maqām* e il carattere di *ḥāl* quale dono di Dio: « *Ḥāl* riveste, fra la gente della Verità (*ahl al-ḥaqq*) [i sufi], un significato spirituale che riecheggia nel cuore senza affettazione. Esso non è né meritato né acquisito, sia nella gioia che nella mestizia, nella contrazione o nell'espansione o nella calma. Finisce all'apparire degli attributi dell'anima concupiscente, sia che essa susciti diletto o no... Gli *aḥwāl* sono doni che vengono da Dio, mentre le *maqāmāt* sono qualità acquisite. Gli *aḥwāl* sgorgano dalla sorgente della divina generosità e le *maqāmāt* sono invece acquisite attraverso l'esercizio dello sforzo ascetico ».¹³

Questa distinzione si palesa ancor più chiaramente nella descrizione di *ḥāl* e di *maqām* fornita da Hujwīrī, la prima autorità sufi, nel suo *Kashf al-Maḥjūb* (*La rivelazione di ciò che è celato*). Egli scrive:

« Stazione (*maqām*) denota lo "stare" di qualcuno sulla via di Dio, il suo adempimento degli obblighi inerenti a tale "stazione" e il suo permanervi fintanto che ne afferri la perfezione, nella misura delle umane possibilità. Non è ammissibile che egli lasci la sua stazione senza adempiere

agli obblighi che essa comporta. Di conseguenza, la prima "stazione" è quella del pentimento (*tawbat*), indi viene quella della conversione (*inābat*), poi quella della rinuncia (*zuhd*), della fiducia in Dio (*tawakkul*), e così via: non è concepibile che qualcuno possa pretendere di convertirsi senza pentimento, o rinunciare senza convertirsi, o fidare in Dio senza rinuncia.

"Stato" (*ḥāl*), d'altra parte, è qualcosa che discende da Dio nel cuore dell'uomo, senza che egli sia capace di respingerlo quando arriva o di attrarlo con il proprio sforzo quando se ne diparte. Quindi, mentre il termine "stazione" denota la via del ricercatore, le sue preghiere nello sforzo di procedere, e il suo rango di fronte a Dio in proporzione ai suoi meriti, il termine "stato" denota il favore e la grazia che Dio conferisce al cuore del Suo servitore e che non sono connessi ad alcuna mortificazione da parte di quest'ultimo. "Stazione" appartiene alla categoria delle azioni, "stato" a quella dei doni. Sicché colui che ha una "stazione" vi permane in virtù della mortificazione di se stesso, mentre colui che ha uno "stato" è morto al "sé" e vi permane in virtù dello "stato" che Dio crea in lui ».¹⁴

La massima parte dei sufi ha accettato la principale distinzione tra i due tipi di esperienza spirituale o condizioni che l'anima assapora nel suo cammino spirituale, benché alcuni, come Ḥarīth al-Muḥāsibī, abbiano ritenuto possibile la permanenza tanto dello *ḥāl* quanto della *maqām*. Il carattere effimero dello *ḥāl*, così come è stato messo in evidenza dalla maggior parte dei sufi, denota tuttavia una profonda realtà che deve essere presa in considerazione in qualsiasi descrizione completa della vita spirituale. Quale risultato della disciplina spirituale, l'adepto può raggiungere una stazione (*maqām*) che è permanente, come si è già visto, nel senso che il discepolo ascende sulla scala dell'essere a un nuovo livello, che è contemporaneamente

esistenziale e di coscienza. Possedere una *maqām* significa aver conseguito una posizione elevata, e, in un ordine sufi, non tutti gli aspiranti la raggiungono.

Però, dato che Dio è misericordioso e generoso, concede talvolta al discepolo una favilla della luce divina che per un momento illumina la sua anima e lo colloca a un livello superiore alla propria condizione. Uno *ḥāl* è un dono divino che può capitare sulla Via sia a un principiante che al sufi più progredito che si trovi in una « stazione » elevata. In effetti, ciò può essere concesso occasionalmente anche al non iniziato, qualora egli sia spiritualmente disposto a ricevere la grazia del cielo. La grazia divina (*barakah*) fluisce con tale potenza nelle arterie dell'universo da toccare anche uomini che non stiano seguendo la Via. La contemplazione di un bel viso oppure l'ascolto di un'incantevole melodia spezzano, a modo loro, l'influsso coercitivo dell'ambiente cosmico sull'anima, la quale ne prova una sensazione di gioia e di espansione oltre i propri limiti: tale sensazione adombra lo *ḥāl* di coloro che procedono sulla via. Questa è la ragione per la quale, sia in arabo che in persiano, il termine *ḥāl* ha assunto un significato più ampio che non nella definizione strettamente sufi, quello di un'esperienza dell'anima straordinaria ma reale e precisa che, per un momento, la trasporta di là dai suoi confini abituali. Ma questo significato secondario rivela il nesso profondo che collega l'anima dell'uomo – e perfino dell'uomo che non abbia compiuto consapevolmente il passo di votarsi alla Via – alla *barakah* che fluisce entro il cosmo, e, naturalmente, ancora di più al mondo dello spirito, il quale resta accessibile all'uomo finché egli permane nella condizione umana.

Il carattere transitorio dello *ḥāl*, tuttavia, indica la necessità di persistere e di continuare nello sforzo fintanto che l'uomo non abbia conseguito la *maqām* della permanente prossimità a Dio. Fintanto che la *maqām* non sia stata conseguita, anche il sufi, o più esattamente il *faqīr* o il *darwīsh*,

può sempre conseguire uno *ḥāl* che gli permetta di trascendere lo stato abituale della sua esistenza. Il poeta Sa'dī riassume con delicata bellezza il carattere dello *ḥāl*, allorché scrive:

Qualcuno chiese all'uomo che aveva perso suo figlio
[si riferisce alla storia di Giacobbe e di Giuseppe come viene narrata nel Corano]:

« O vecchio nobile e saggio!

Allo stesso modo in cui sentisti il profumo della veste
[giunta dall'Egitto,

come mai non lo vedesti nel pozzo di Canaan? ». Replicò:

« Il mio stato [*ḥāl*] è quello del lampo balenante,
un momento appare, il successivo svanisce.

Sono assiso talvolta nell'alto dei cieli,
talvolta non vedo il tallone del mio piede.

Se un derviscio fosse sempre in tale stato
nessuna cura avrebbe dei due mondi ».¹⁵

In contrasto con la natura effimera dello *ḥāl*, la permanenza della *maqām* implica il fatto che essa possa venir trascesa solamente quando sia stata posseduta completamente e siano state soddisfatte tutte le sue condizioni. Inoltre, il conseguimento di una *maqām* superiore presuppone la permanenza, non la privazione, della *maqām* inferiore. Le *maqāmāt* sono in realtà altrettanti stati dell'essere, o gradi di consapevolezza, che conducono all'unione e sono connessi l'un l'altro in ordine gerarchico, sicché, anche quando vengono successivamente trascesi, restano in permanente possesso di colui che, procedendo sulla Via, li ha traversati. Inoltre, il fatto di possedere una *maqām* non significa solamente sperimentarla esteriormente, bensì anche venirne totalmente trasformati e, come già si è detto, essere quella determinata *maqām*. Per ciò che riguarda la veracità (*ṣidq*), che è una delle *maqāmāt* più elevate e, in un certo senso, la corona di tutte le virtù,¹⁶ il sufi Abū Sa'īd al-Kharrāz scrive:

«In questa maniera egli può accedere facilmente agli stati successivi e alle loro caratteristiche, e per ogni stazione in cui persevera, soffrendo per amore di Dio e cercando il Suo favore, egli ottiene una pari ricompensa in bene. Ne consegue che il suo carattere cambia e il suo intelletto rivive: la luce della verità prende dimora in lui e gli diventa ancor più familiare; il cattivo desiderio fugge da lui e la sua oscurità viene fugata. Allora la veracità e le sue caratteristiche divengono parte della sua natura, l'unico bene con il quale esclusivamente si unisce, poiché di nullo altro è pago».¹⁷

I sufi descrivono variamente gli *aḥwāl* e le *maqāmāt*, cioè i gradi che conducono dall'uomo a Dio. Specialmente nel caso degli *aḥwāl*, è quasi impossibile delimitarli secondo un numero fisso. In uno dei primi autorevoli testi di sufismo Abū Naṣr al-Sarrāj passa in rassegna dieci stati dell'anima (*aḥwāl*): attenzione costante (*murāqabah*), prossimità (*qurb*), amore (*maḥabbah*), timore (*khawf*), speranza (*rajā'*), brama spirituale (*shawq*), familiarità (*uns*), tranquillità (*iṭmi'nān*), contemplazione (*mushāhadah*), certezza (*yaqīn*).¹⁸ Però, poiché uno *ḥāl* è un dono divino, esso può assumere molte forme e molte sfumature, e, come già è stato detto, le sue specie sono difficilmente enumerabili. Quelle summenzionate debbono essere considerate con ragionevole certezza quali stati fondamentali, nonostante che taluni di questi possano diventare permanenti, sicché alcuni sufi di epoca più tarda hanno ritenuto di poter considerare alcuni di tali *aḥwāl* come *maqāmāt*. Il cammino dell'anima verso Dio include troppi elementi imponderabili perché lo si possa ridurre a uno schema fisso. Tutti gli schemi, in effetti, rappresentano in questo cammino solamente un aiuto per l'anima. Bisogna realmente farne l'esperienza, per conoscere tutti gli stati e le stazioni che si attraversano su questa via.

Data la loro natura di permanenza e di stabilità, è più facile enumerare le stazioni che non gli stati, nonostante

che vi siano, anche nel caso di questi ultimi, diversi modi di descrivere i gradi che separano l'uomo da Dio. È come se si dovesse descrivere il numero dei passi che debbono essere fatti per ascendere una montagna. L'inizio e la fine sono conosciuti, così come gli aspetti fondamentali del cammino da percorrere. Ma il numero preciso, i particolari di ogni passo dipendono dalla qualità dello scalatore nonché dal sentiero, dal suo inizio e dalla sua fine. Il *Kitāb al-luma'* (*Il Libro del bagliore*) annovera sette *maqāmāt*, che sono divenute classiche nel tardo sufismo; esse comprendono il pentimento (*tawbah*), l'astensione (*wara'*), l'ascesi (*zuhd*), la povertà (*faqr*), la pazienza (*ṣabr*), la fiducia (*tawakkul*), la soddisfazione (*riḍā'*).¹⁹ Altri sufi, come 'Alā' al-Dawlah Simnānī, hanno descritto le *maqāmāt* come i « sette profeti » dell'essere interiore dell'uomo: ognuno di tali profeti corrisponde a uno stato interiore umano e anche alle virtù.²⁰ Altri, invece, come Khwājah 'Abdallāh Anṣārī, sono scesi nel particolare, ripartendo gli stadi dell'ascesa dell'uomo verso Dio in cento stazioni.²¹ Ma i caratteri essenziali delle stazioni che segnano il viaggio verso Dio sono gli stessi, nonostante la varietà delle descrizioni.

Una delle prime e più acute descrizioni sufi delle *maqāmāt* è quella delle *Maqāmāt-i arba'in* (*Quaranta Stazioni*), opera del maestro sufi Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr (V [XI] secolo), già noto in Occidente per le sue splendide quartine.²² Il testo originale di quest'opera è stato pubblicato per la prima volta recentemente.²³ Data l'importanza di questo testo del primo sufismo e data la sua semplicità, bellezza e chiarezza, ne diamo qui una traduzione completa, allo scopo di rendere possibile gustare direttamente la descrizione delle *maqāmāt*, così come sono state espresse da uno dei massimi maestri sufi:²⁴

« Nel nome di Allāh misericordioso e clemente,
e in Lui sia il nostro rifugio.

Lo Shaykh, il pellegrino della via spirituale, il devoto

di Dio, il re dei santi fra coloro che hanno ricercato la verità, Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr, — possa Allāh illuminare il suo spirito — ha detto che il sufi deve possedere quaranta stazioni (*maqāmāt*), perché il suo progresso sulla via del sufismo possa essere accettabile.

La prima stazione è l'intenzione (*niyyat*). Il sufi deve essere animato da un intento tale che, se gli dovesse venir concesso questo mondo con tutti i suoi beni, e l'altro mondo col suo paradiso o con le sue calamità e afflizioni, egli cederebbe questo mondo e i suoi beni agli infedeli, l'altro mondo e il suo paradiso ai credenti, e terrebbe per sé calamità e afflizioni.

La seconda stazione è la conversione (*inābat*). Se egli si trova nella solitudine spirituale (*khalwat*), vede Dio. I mutamenti del mondo non alterano il suo intimo segreto e le calamità inviate dal cielo non inducono l'uccello del suo amore a volar via.

La terza stazione è il pentimento (*tawbat*). Tutti gli uomini si pentono di aver commesso quanto è vietato (*ḥarām*) e non si cibano di ciò che è illecito per non subire la punizione. Invece [i sufi] si pentono di ciò che è lecito (*ḥalāl*) e si cibano di ciò che è permesso, per non essere afflitti da ciò che è vietato e da ciò che è dubbio.

La quarta stazione è il discepolato (*irādat*). Tutti gli uomini cercano la comodità e, con essa, la ricchezza e i beni dell'esistenza. Essi invece cercano l'afflizione e con essa la padronanza di se stessi e la santità.

La quinta stazione è la lotta spirituale (*mujāḥadat*). La gente cerca di "moltiplicare il dieci in venti". Essi, al contrario, cercano di tramutare il "venti" in nulla.

La sesta stazione è l'attenzione costante (*murāqabat*), diretta a sorvegliare la propria anima in ritiro spirituale, finché il Signore dell'Universo non la tenga necessariamente lontana dal commettere peccato.

La settima stazione è la pazienza (*ṣabr*). Se dovesse verificarsi il disastro dei due mondi, i sufi non emetterebbero

nemmeno un sospiro. E anche se l'amore di tutti gli esseri del mondo si riversasse su di loro, essi non smetterebbero per ciò di procedere sul sentiero della pazienza.

L'ottava stazione è l'invocazione (*dhikr*). Nel loro cuore conoscono Iddio, e con la lingua Lo invocano. Di fronte a qualsiasi ostacolo, l'unica strada che essi conoscono è quella che conduce alla Sua presenza.

La nona stazione è il contentamento (*ridā'*). Se [Dio] li lascia senza abiti sono contenti, e se li mantiene affamati essi sono egualmente soddisfatti. Mai risiedono nella dimora dell'ostinazione.

La decima stazione è l'opposizione all'anima concupiscente (*mukhālafat-i nafs*). Per settant'anni la loro anima carnale urla nell'agonia del desiderio di essere appagata almeno una volta, e non riceve altro che dolore e difficoltà.

L'undecima stazione è il consentimento (*muwāfaqat*). Disgrazie e benessere, favori e ristrettezze sono accolti da loro allo stesso modo.

La dodicesima stazione è la resa di se stessi (*taslīm*). Se la freccia del fato è rivolta verso di loro dal nascondiglio della calamità, essi si pongono nella catapulta della resa e si offrono come bersaglio alla saetta del destino, facendosi scudo della loro anima e del loro cuore dinanzi a essa. Di fronte alla freccia del fato essi restano immoti.

La tredicesima stazione è la fiducia (*tawakkul*). Essi non chiedono nulla né alle creature né a Dio. Lo adorano soltanto per Se stesso. Non vi è scambio di domande e risposte. Di conseguenza il Signore dell'Universo li rende capaci di raggiungere l'oggetto del loro desiderio allorché si trovano nel bisogno, e in ciò non vi è nessun calcolo.

La quattordicesima stazione è l'ascesi (*zuhd*). Di tutta la ricchezza del mondo essi hanno solamente un mantello rappezzato di centinaia di toppe di mussolina, una stuoia e un pezzo di feltro. Questo mantello è mille volte più caro a loro che una veste di fine velluto scarlatto e un abito sontuoso.

La quindicesima stazione è l'adorazione (*'ibādāt*). Tutto il giorno essi sono intenti a leggere il Corano e a invocare il nome di Dio, e rimangono in piedi tutta la notte. I loro corpi bramano di esser destinati al servizio e i loro cuori traboccano amore per l'Uno, le loro bocche ruggiscono, chiedendo di contemplare il Re.

La sedicesima stazione è l'astensione (*wara'*). Essi non mangiano qualsiasi cibo, né si rivestono di un abito qualsiasi. Non seggono in compagnia di una persona qualsiasi, né scelgono la compagnia di nessuno salvo Iddio, sia Egli esaltato.

La diciassettesima stazione è la sincerità (*ikhhlās*). Trascorrono tutta la notte in preghiera e tutto il giorno nel digiuno. Se la loro anima concupiscente non ubbidisce, ma in seguito osservano l'ubbidienza, essi daranno cinquant'anni di ubbidienza in cambio di un sorso d'acqua, e poi daranno questi cinquant'anni a un cane o a chicchessia. Essi diranno allora: "O anima! Comprendi ora che quel che facesti non fu gradito a Dio?".

La diciottesima stazione è la veracità (*ṣidq*). Essi non compiono un solo passo senza essere veraci né traggono un solo respiro salvo che in [spirito di] verità. Le loro lingue parlano dei loro cuori, e i cuori dei loro intimi segreti, e i loro intimi segreti di Dio.

La diciannovesima stazione è il timore (*khawf*). Quando essi guardano alla Sua giustizia si sciolgono per il terrore e non sperano che basti essere ubbidienti [agli ordini di Dio].

La ventesima stazione è la speranza (*rajā'*). Quando volgono lo sguardo verso la Sua grazia sono al settimo cielo per la gioia e non patiscono né paura né terrore.

La ventunesima stazione è l'annichilimento (*fanā'*). Essi fondono la loro anima concupiscente nel crogiolo dell'annichilimento e si annichiliscono per tutto ciò che è inferiore a Lui. Le loro lingue non parlano di cose di questo mondo. Non vi è nulla sulle loro lingue salvo il Suo nome. I loro

corpi non agiscono salvo che per ubbidirgli e il loro intelletto non entra in azione salvo che per Lui.

La ventiduesima stazione è la sussistenza (*baqā'*). Se volgono il loro sguardo a destra, essi vedono Dio, e se lo volgono a sinistra essi vedono Dio. Lo vedono in qualsiasi stato si trovino. Essi sussistono grazie alla Sua sussistenza. Sono soddisfatti di ciò che Egli ha decretato per loro. Sono felici per merito della Sua grazia e della Sua generosità.

La ventitreesima stazione è la scienza della certezza (*'ilm al-yaqīn*). Allorché guardano attraverso l'occhio della scienza della certezza, essi vedono senza alcun velo dalla più sublime altezza dei cieli all'infima profondità delle terre.

La ventiquattresima stazione è la verità della certezza (*ḥaqq al-yaqīn*). Quando essi vedono attraverso l'occhio della certezza, il loro sguardo sorpassa tutte le creazioni artificiali e tutte le creature: vedono Dio senza i "come" e i "perché" e senza alcun velo.

La venticinquesima stazione è la gnosi (*ma'rifat*). Attraverso tutte le creature dei due mondi e attraverso ogni sorta di persone, essi percepiscono Dio, e non si può muovere accuse alla loro percezione.

La ventiseiesima stazione è lo zelo (*jahd*). Essi adorano Dio nei loro cuori e nelle loro anime, né vi è esitazione nella loro ubbidienza.

La ventisettesima stazione è la santità (*wilāyat*). La loro volontà spirituale (*himmat*) disdegna questo e l'altro mondo, e tutto il paradiso e i suoi doni spirituali non valgono un atomo ai loro occhi.

La ventottesima stazione è l'amore (*maḥabbat*). Nel mondo intero essi hanno un solo Amico. Il loro amore è uno perché, sia interiormente che esteriormente, essi sono con l'Uno. I loro corpi fondono nella gioia e i loro cuori sono sempre felici alla Sacra Presenza. Essi non si curano

né di figli né di moglie, e nemmeno del mondo o della ricchezza.

La ventinovesima stazione è l'estasi (*wajd*). Essi non si trovano nel mondo, né nel sepolcro, né nella Risurrezione e neppure sulla Retta Via (*ṣirāt*) [che getta un ponte sull'inferno e conduce al cielo]. Essi sono di fronte alla più Sublime Presenza. Ovunque essi risiedano sono soli di fronte a Dio.

La trentesima stazione è la prossimità (*qurb*). Se essi diranno: "O Dio, fa' che tutta la gente dell'infedeltà e della ribellione, che tutta la gente del politeismo e della rivolta sia perdonata grazie a noi", il Signore dell'Universo non respingerà la loro richiesta.

La trentunesima stazione è la meditazione (*tafakkur*). Il loro intimo amico è il Suo nome. La loro pace si trova nel Suo messaggio.

La trentaduesima stazione è l'unione (*wiṣāl*). Nonostante che la loro persona fisica sia nel mondo, tuttavia il loro cuore è con Dio.

La trentatreesima stazione è la rivelazione (*kashf*). Non esiste velo tra Dio e i loro cuori. Se guardano in basso, il loro sguardo giungerà fino al Gāw-māhī.²⁵ Se guardano in alto, vedranno il Trono e il Piedistallo, la Penna e la Tavola Custodita, su su fino al Sacro Recinto (*ḥaḍīrat al-quds*). Nulla è loro celato.

La trentaquattresima stazione è il servizio (*khidmat*). Essi non cessano di servire nemmeno per il tempo di un batter d'occhio. Essi non sono lontani nemmeno per un unico istante dalla presenza dell'Amico.

La trentacinquesima stazione è la catarsi (*tajrīd*). Se dovessero essere portati all'inferno direbbero: "Grazie!"; se dovessero essere portati in paradiso direbbero egualmente: "Grazie!". Né il paradiso è causa per loro di felicità, né l'inferno di timore. Essi non si discostano mai dalla Sua amicizia e non posseggono nulla di tutto ciò che appartiene al mondo.

La trentaseiesima stazione è la solitudine (*tafrīd*). Nel mondo sono stranieri fra le creature. Percossi, non abbandonano la Via, né si lasciano ingannare dalle carezze.

La trentasettesima stazione è l'espansione (*inbisāt*). Di fronte a Dio essi sono audaci. Se il Signore dell'Universo manda loro l'angelo della morte nell'ora della morte, essi non ubbidiscono; finché non abbiano ascoltato [l'ordine] dell'Amico del mondo, essi non lasceranno che le loro anime si dipartano. Essi non temono Nakīr e Munkar,²⁶ né si danno pensiero della risurrezione. Non mettono piede nel Cielo Superno, né concedono uno sguardo al volto delle *hurī* e alle celesti dimore finché non hanno avuto una visione del Re del perdono.

La trentottesima stazione è la verifica della Verità (*taḥqīq*). Essi sono in uno stato di stupore accompagnato da pianti e lamenti. Fuggono dalle creature e pendono dalla catena del Suo cancello.

La trentanovesima stazione è la meta suprema (*nihāyat*). Essi hanno raggiunto l'ostello seguendo la strada che taglia attraverso i deserti della sventura. Con l'occhio del cuore hanno visto Iddio.

La quarantesima stazione è il sufismo (*Ṭaṣawwuf*). Il sufi è colui che si è purificato da ogni desiderio. Il suo essere interiore è scevro di meschinità. Le sue parole non conoscono distrazione, leggerezza e calunnia. La sua mente è raggianti e i suoi occhi sono distolti dal mondo. Egli è stato istruito sulla Verità.

Di queste stazioni, ognuna appartiene a un profeta fra i profeti – la pace sia su di loro! Il primo è Adamo e l'ultimo Muḥammad – su loro e sugli altri profeti e messaggeri e angeli della prossimità [a Dio] sia pace! E possa Dio, l'Esaltato, essere soddisfatto di tutti i Compagni del Suo Profeta. Amen ».

Come appare in queste descrizioni delle stazioni spirituali, Abū Sa'īd include alcuni *aḥwāl*, così considerati da

altri sufi, nel numero delle *maqāmāt*, e comprende anche altre stazioni dopo la *baqā'*, generalmente stimata la più elevata in quanto è la « permanenza » nell'unione con Dio. Però le stazioni che seguono quelle già elencate possono venir considerate come altrettante tappe del viaggio in Dio (*fi'llāh*), dopo che il viandante ha concluso il suo viaggio verso Dio (*il'allāh*). Perfino la stazione del servizio (*khidmat*), che viene dopo la *baqā'*, non dev'essere considerata come un atto o un servizio religioso nel senso comune del termine, ma come un servizio reso da un essere che ha già assaporato l'unione con Dio (*wiṣāl*). Nel suo genere è qualcosa di simile al voto fatto da Avalokiteshvara nel buddismo: salvare tutte le creature, dopo aver già sfiorato il *nirvāṇa*.²⁷

La stazione più elevata descritta da Abū Sa'īd è il sufismo stesso. L'aver raggiunto il sufismo nella sua pienezza, oppure essere un sufi nel vero senso della parola, significa infatti aver sperimentato tutte le stazioni e, allo stesso tempo, averle trascese fino alla stazione suprema che è la piena realizzazione dell'unità (*tawhīd*), fine della vita spirituale tanto nell'Islam come in altre tradizioni autentiche. Tra la condizione del sufi e quella dell'uomo che è spiritualmente assopito, ma che considera normale questa morte, o stato di negligenza, vi sono tutti gli stati e tutte le stazioni spirituali, la cui singola esperienza è sufficiente a far impallidire, fino a farla sembrare totalmente insignificante, la più intensa esperienza terrena dell'anima. L'esperienza di questi stati è possibile a chiunque voglia dedicarsi pienamente alla vita spirituale e ricerchi questi stati, queste stazioni, con la retta intenzione, cioè non come fine a se stessi, ma come gradini che conducono all'Uno che è al di sopra e al di là di tutti gli stati e di tutte le stazioni, e che, allo stesso tempo, risiede nel centro dell'essere umano, all'origine dell'asse che ne congiunge ogni stato – corporeo, psichico e spirituale – al suo principio comune.

¹ Il termine « stato » viene usato per ora in senso generale, mentre, secondo la terminologia tecnica sufi, vi è una differenza tra « stato » (*ḥāl*) e « stazione » (*maqām*, posizione), di cui si parlerà nel corso del capitolo.

² Il corpo viene considerato il tempio dello spirito sia nell'esicasmismo cristiano sia in parecchie forme di induismo e di buddismo. Sohrawardī si serve del termine « templi della luce » (*bayūkil al-nūr*); questo è anche il titolo di uno dei suoi testi più celebri, che tratta dello stesso simbolismo.

³ FARĪD AL-DĪN 'AṬṬĀR, *Tadhkirat al-awliyā'* (Biografia dei Santi), a cura di R.A. Nicholson, Leida 1322 (dell'egira), parte seconda, pp. 35-36.

⁴ F. SCHUON, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Londra 1953, p. 172.

⁵ *Ivi*, p. 171.

⁶ Farīd al-Dīn 'Aṭṭār cit., parte seconda, pp. 54-55.

⁷ IBN AL-'ARĪF, *Maḥāsin al-majālis*, tradotto in francese ed edito a cura di M. Asín Palacios, Parigi 1933, p. 76 del testo arabo.

⁸ A.J. ARBERRY, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Niffārī*, Londra 1935, p. 39.

⁹ *Gulshan-i rāz*, *The Mystic Rose Garden* cit., p. 3.

¹⁰ Ghazzālī se ne serve nella frase « fate attenzione ad alcuni dei suoi stati dell'anima » nel suo *Al-iqtisād fī'l-i'tiqād* (Il giusto mezzo nella credenza), Ankara 1962, p. 166; cfr. anche F. JABRE, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Beirut 1970, p. 79. In quest'opera sono riuniti i diversi modi di usare il termine *ḥāl* da parte di Ghazzālī.

¹¹ GHAZZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La reviviscenza delle scienze religiose), Il Cairo 1352/1933, volume IV, p. 55; Jabre cit., p. 79.

¹² *Ivi*, p. 123.

¹³ MĪR SAYYID SHARĪF JURJĀNĪ, *al-Ta'rīfāt* (La conoscenza mistica), Il Cairo 1321 (dell'egira lunare), p. 56.

¹⁴ R.A. NICHOLSON, *The Kashf al-Maḥjūb, the Oldest Persian Treatise of Sufism by 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī*, Londra 1911, p. 181.

¹⁵ *The Gulistan or Rose Garden*, trad. ingl. di E. Rahatsek, Londra 1964, p. 120; trad. it. di P. Filippini-Ronconi: *Il roseto*, Boringhieri, Torino 1965.

¹⁶ Delle virtù spirituali ha trattato magistralmente F. Schuon secondo le tre virtù cardinali dell'umiltà, della carità e della veracità, nel suo *Spiritual Perspectives and Human Facts* cit.

¹⁷ ABŪ SA'ĪD AL-KHARRĀZ, *The Book of Truthfulness (Kitāb al-Ṣidq)*, tradotto in inglese ed edito a cura di A.J. Arberry, Londra 1937, p. 51.

¹⁸ *Kitāb al-luma'* (Il Libro del bagliore), a cura di R.A. Nicholson, Leida 1914, p. 42.

¹⁹ *Ivi*. Ispirandosi ad al-Sarrāj molti sufi hanno enumerato sette tappe, come fondamentali nella via mistica. 'Aṭṭār quindi parla delle sette città dell'amore (*haft shahr-i 'ishq*), e Aḥmad Ghazzālī, nel suo *Baḥr al-ḥaqīqah* (Il Mare della verità), dei sette mari che l'uomo deve attraversare per raggiungere *fanā'* (estinzione).

²⁰ H. CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », in *Ombre et Lumière*, Parigi 1959, pp. 238 ss.

²¹ Ciò è stato fatto nel suo *Hundred Fields of Spiritual Combat* (*Ṣad may-dān*); cfr. S. DE BEAURECUEIL, « Une ébauche persane des Manāzil as-Sā'irīn: le Kitāb-e Ṣad Maydān de 'Abdallāh Anṣārī », in *Mélanges islamologiques*, volume secondo, Il Cairo 1954, pp. 1-90; cfr. anche Ṣad Maydān, a cura di 'A. Ḥabībī, Kabul 1341 (dell'egira).

²² Cfr. R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1919, c. I.

²³ Cfr. M. DĀMĀDĪ, « Maqāmāt-i arba'in-i Abū Sa'īd », in « Ma'ārif-i islāmī », vol. XII, aprile 1971, pp. 58-62. L'edizione si basa sul manoscritto 4819 dell'Aghya Sophia. Cfr. anche DANECHPAZHUH, *Fibrist-i mikrauwilmhā-yi kitābkhānah-i markazī-yi Dānishgāh-i Tibrān* (Elenco dei microfilm della biblioteca

centrale dell'Università di Teheran), Teheran 1348 (dell'egira), p. 416. « Dopo la pubblicazione del testo di Dāmādī e la mia traduzione del medesimo, uno studioso pakistano, il professor Riāḍ Khān, ci ha informati dell'esistenza di parecchi eccellenti manoscritti di quest'opera nelle biblioteche del subcontinente indo-pakistano, la maggior parte delle quali viene attribuita a Mīr Sayyid 'Alī Hamadānī. In ogni caso l'identità dell'autore non modifica in alcun modo la qualità intrinseca di questo testo, e la sua importanza ai fini della comprensione degli *ahwāl* e delle *maqāmāt* nel sufismo ».

²⁴ La traduzione qui riferita è basata sul testo stabilito da Dāmādī, con poche correzioni fatte dagli autori, là dove si avvertiva che i significati impliciti richiedevano un'altra lettura del testo. Le *Maqāmāt* (Stazioni) di Abū Sa'īd ricordano quelle date da Qushayrī nella sua celebre *Risālah* (Lettera), e vi si richiamano in parecchie maniere. Cfr. A.J. ARBERRY, *Sufism*, Londra 1953, c. VII.

²⁵ Essere mitico mezzo pesce e mezzo toro, che sorregge la terra.

²⁶ Gli angeli che interrogano il morto nella tomba.

²⁷ Cfr. F. SCHUON, *In the Tracks of Buddhism*, Londra 1968, c. XV.

L'UOMO NELL'UNIVERSO: PERMANENZA NEL MUTAMENTO APPARENTE

Uno degli argomenti centrali della dottrina sufi riguarda la posizione dell'uomo nell'universo, giacché è da questa posizione che l'uomo deve necessariamente iniziare l'itinerario spirituale che alla fine lo porterà di là dal cosmo. Molte verità spirituali di abbagliante evidenza sono apparse inattendibili proprio perché in Occidente, negli ultimi due secoli e specialmente a partire dalle teorie evoluzionistiche, è stata deformata la vera immagine della posizione dell'uomo nell'universo. Per comprendere pienamente gli insegnamenti del sufismo è quindi necessario esaminare ancora una volta la relazione intercorrente tra l'uomo e il mondo che lo circonda alla luce del problema del mutamento e della permanenza, rimuovendo in tal modo gli ostacoli che impediscono la comprensione totale della realtà che circonda l'uomo e ne determina il divenire.

Nella prospettiva del mondo moderno non vi è campo nel quale mutamento e trasformazione regnino in modo così totale come in ciò che riguarda la natura, il rapporto uomo e natura, nonché la conoscenza di essa. La scienza moderna, che nei secoli scorsi ha agito da catalizzatore per il mutamento di altri numerosi settori, è basata essa stessa sul mutamento e sulla provvisorietà: se essa non dovesse più cambiare e diventasse immutabile, cesserebbe di esistere, almeno così come la si intende attualmente. Di più: poiché tale prospettiva costituisce la sola scienza della natura che l'uomo moderno conosce, tutto il rapporto tra l'uomo e la natura, come del resto la

stessa natura umana e l'universo che la circonda, sono visti soltanto alla luce dell'avvicendamento e del mutamento. È ormai ritenuto talmente evidente che tanto la posizione dell'uomo nell'universo quanto la sua conoscenza di esso — per non parlare dell'oggetto di tale conoscenza — stanno continuamente cambiando, che ogni altro punto di vista pare assurdo e quasi incomprensibile a coloro il cui sapere è circoscritto agli orizzonti del mondo moderno. L'uomo contemporaneo è disorientato dalla sola idea di un possibile elemento di permanenza nel suo rapporto con l'universo, non già perché tale elemento non esista ma perché il problema non è mai considerato dal punto di vista della permanenza.

Spesso si dimentica che, prima ancora di cominciare a considerare il suo rapporto con la natura sotto le specie del mutamento e della permanenza, l'uomo stesso si era interiormente distaccato dal principio immutabile dell'Intelletto, il *nous*, il quale, assieme alla rivelazione, è l'unico elemento che costituisce l'asse immutabile e permanente delle speculazioni dell'intelletto umano. Con l'affievolirsi degli elementi intellettuali e gnostici nel cristianesimo (intendendo come gnosi quella conoscenza illuminante che il sufismo denomina *'irfān* e che costituisce l'essenza tanto del sufismo quanto di qualsiasi altra vera e completa tradizione spirituale), l'attività razionale dell'uomo occidentale si estraniò gradatamente dalla duplice sorgente di tutto ciò che è immutabile, stabile e permanente: la rivelazione e l'intuizione intellettuale.¹ Ne derivò da una parte la tendenza verso il nominalismo, che distrusse la certezza filosofica, e, dall'altra, la riduzione dell'uomo, escluso da ogni elemento trascendente, entro i suoi più circoscritti limiti umani: tale è l'uomo dell'Umanesimo rinascimentale. Questa concezione dell'uomo implicava il suo totale coinvolgimento nel cambiamento e nel divenire della realtà fattuale; gli effetti esterni di tale concezione si possono osservare nella rapida trasformazione della socie-

tà occidentale, che ha dato al Rinascimento stesso un carattere di transizione. Durante il Rinascimento, infatti, l'uomo non aveva ancora mutato la concezione dell'universo: la sua scienza della natura era ancora in sostanza quella medioevale, impregnata di elementi ermetici e scolastici. Dapprima cambiò soltanto la concezione dell'uomo, poi, per gradi, si giunse a un cambiamento della concezione dell'universo e della posizione dell'uomo in esso.

È importante non dimenticare il tempo intercorso tra la ribellione alla religione e alla metafisica avvenuta alla fine del Medioevo in Occidente (che dimostra la tendenza dell'uomo occidentale a distaccarsi da un archetipo immutabile e celeste per divenire solo terrestre e umano) e la rivoluzione scientifica (che condusse la visione laicizzata dell'uomo alla sua logica conclusione, cioè a una scienza totalmente astratta e secolarizzata). L'uomo occidentale, il quale nel Rinascimento si considerava una creatura secolare, sviluppò una scienza che prendeva in esame solamente l'aspetto mutevole delle cose, che si interessava unicamente al divenire e non all'essere. Conseguenza di questa visione secolarizzata, cioè temporale, è la distruzione della concezione sacra dell'uomo e dell'universo, e quindi la negazione del loro aspetto immutabile. Una scienza che ha come unico oggetto il mutamento e il divenire non può non essere secolare e profana.

Lo studio dei fattori storici che in Occidente hanno portato a una visione del mondo basata unicamente sul mutamento delle cose può aiutarci a ricostruire e riportare alla luce gli elementi permanenti, seppure a lungo trascurati, presenti nel pensiero dell'uomo moderno. Ma ciò è possibile soltanto tramite la comprensione della metafisica tradizionale e del linguaggio dei simboli, attraverso i quali sono sempre state rivelate le verità metafisiche.² La metafisica, ossia la scienza della permanenza, elemento base della dottrina sufi, può essere ignorata o dimenticata, ma non può essere confu-

tata, proprio perché essa è immutabile e non ha per oggetto le cose intrinsecamente mutevoli. Ciò che si riferisce alla permanenza non può « invecchiare », perché non è legato a fattori temporali. Gli elementi permanenti nel rapporto tra l'uomo e l'universo rimangono validi oggi come sempre. Occorre soltanto che siano di nuovo fatti conoscere all'Occidente, dopo il lungo periodo durante il quale l'uomo occidentale non ha cercato più gli elementi che restano permanenti entro il mutamento, ma anzi si è persino sforzato di ridurre la permanenza stessa al mutamento, sottoponendola al processo storico. Nei circoli tradizionali orientali – ma naturalmente non fra le classi modernizzate che tendono a occidentalizzarsi – tale aspetto della permanenza non è mai stato dimenticato, e il senso del sacro, quindi dell'immutabile, ha seguitato a improntare di sé tutta l'esistenza.

Dal punto di vista delle dottrine metafisiche e cosmologiche tradizionali vi sono parecchi elementi di permanenza nel rapporto tra l'uomo e la natura, e nella posizione che questi occupa nell'universo. Il primo elemento, veramente fondamentale, consiste nel fatto che l'ambito cosmico che circonda l'uomo non è la realtà ultima, bensì qualcosa di relativo e persino illusorio. Se si comprende che cosa significa « assoluto » (*mutlaq*), per la stessa ragione si intende il significato di « relativo » (*muqayyad*), e ci si rende conto di come tutto ciò che non è assoluto debba per forza essere relativo.

Il mondo in quanto « velo » – *ḥijāb* nel linguaggio sufi; *māyā* nella terminologia indù; *samsāra* nel buddismo – è di per sé un elemento permanente del cosmo e del rapporto che l'uomo ha con esso. L'universo, nell'aspetto cosmico, è sempre stato *māyā* e sempre *māyā* sarà. L'assoluto è sempre assoluto e il relativo sempre relativo, e nessun processo storico potrà mutare l'uno nell'altro. Il processo storico può far sì che un popolo e perfino un'intera civiltà dimentichi per un certo periodo la differenza

tra assoluto e relativo, e quindi consideri il relativo come se fosse assoluto, l'ordine creato (*al-khalq*) come se fosse la verità increata (*al-ḥaqq*). La scienza moderna parrebbe essere incorsa in questa confusione. Ma laddove e quando si manifesta il discernimento metafisico, la differenza appare spiccata e il mondo si riconosce per quello che è, ossia *māyā*. L'elemento mutevole del mondo, che il concetto di *māyā* comporta, è in sé un aspetto permanente del mondo. Il mutamento, la generazione e la corruzione, l'esperienza della vita e della morte rientrano nella natura del mondo. Ma il significato perenne di questo cambiamento può essere compreso solo in termini di permanenza. Aver compreso che il mondo è *māyā* significa avere anche inteso il significato di *ātman* oppure di *brahman*, che trascende la *māyā*. Sapere che il mondo è non-permanente, *samsārico* per sua natura, significa riconoscere per analogia e induzione la presenza della condizione di *nirvāṇa* di là da quello.³ Proprio la consapevolezza del carattere del mondo come *al-khalq* comporta l'intuizione dello *ḥaqq* che lo trascende e contemporaneamente vi compare in trasparenza.

Il carattere mutevole del mondo rivela metafisicamente la realtà permanente che lo trascende. Rendersi conto della relatività delle cose significa sapere per lo stesso processo conoscitivo che cosa sia l'assoluto e il permanente. Attraverso la storia, in qualsiasi epoca della cultura umana, questa diversità metafisica è sempre esistita. Ciò è nella natura delle cose e chiunque lo può percepire, purché vi ponga mente. In determinate epoche, tuttavia, come la nostra, il relativo ha finito con l'essere idolatrato quale assoluto.

Oggi si sente spesso proclamare che tutto è relativo. Ma quelli stessi che dichiarano ciò, conferiscono spesso carattere di assolutezza proprio al relativo. Spesso senza rendersene pienamente conto, costoro confondono *brahman* e *māyā*, e ciò si deve a una mancanza di discernimento e di vera conoscenza, a un'ignoranza essa stessa

generata dalla *māyā*. La conoscenza metafisica, invece, implica la consapevolezza della relatività delle cose alla luce dell'assoluto; questa verità fondamentale costituisce appunto un elemento permanente nella posizione dell'uomo entro l'universo, per cui il suo destino è quello di essere chiamato a risolvere l'enigma cosmico nel quale si dibatte, per ritornare dal relativo all'assoluto.⁴

Un altro elemento di permanenza nel rapporto dell'uomo con l'universo è la manifestazione dell'assoluto entro il relativo sotto forma di simboli (*rumūz*), intesi nel senso tradizionale del termine.⁵ Il simbolo non si fonda su convenzioni create dall'uomo. È un aspetto della realtà ontologica delle cose e, come tale, indipendente dalla percezione che l'uomo ne ha.⁶ Esso è la rivelazione di un ordine superiore di realtà, proiettato su un ordine inferiore. Attraverso il simbolo l'uomo può essere ricondotto all'ordine superiore. Intuire i simboli significa accettare la struttura gerarchica dell'universo e gli stati molteplici dell'essere.

Durante determinate fasi del processo storico, i simboli che in una religione rivelata godono di speciale significato e potere in virtù della rivelazione stessa, possono perdere gradualmente la loro efficacia, parzialmente o completamente, come risultato dell'indebolirsi della base spirituale di quella religione. È quel che avviene oggi nel processo di « demitizzazione ». Ma i simboli che traspaiono nella natura sono permanenti e immutabili. Ciò che il cielo significa simbolicamente, per esempio la dimensione della trascendenza e il « trono divino » (*al-'arsh*) secondo l'immagine islamica, è permanente quanto il cielo stesso. Finché il sole irradierà luce, il cielo simboleggerà l'Intelletto Universale; analogamente, l'albero con i suoi rami protesi sarà sempre il simbolo degli stati molteplici dell'essere, finché le piante cresceranno sulla terra. Ecco perché si può parlare di *cosmologia perennis*, di una scienza qualitativa della natura, la quale è sempre valida e

rivela un aspetto della natura che è non meno reale dell'aspetto mutevole considerato dalla scienza moderna.⁷

La principale differenza tra la scienza tradizionale della natura e quella moderna consiste nel fatto che quest'ultima studia i mutamenti in relazione ai mutamenti, mentre la prima studia il mutamento in rapporto alla permanenza, attraverso la meditazione dei simboli, i quali non sono altro che il riflesso del permanente proiettato sul regno del mutevole.

Una civiltà può anche sviluppare una scienza che trascuri l'aspetto qualitativo delle cose rivelato dai simboli, per concentrarsi sui mutamenti che possono essere misurati quantitativamente. Ma ciò non può distruggere la realtà simbolica delle cose più di quanto uno studio qualitativo e simbolico dei fenomeni naturali possa distruggere il loro peso e la loro misura. Oggi, a causa della perdita dello « spirito simbolistico », ⁸ gli occidentali non sono più in grado di penetrare l'intimo significato dei fenomeni, che i simboli soltanto rivelano. Ma tale impotenza non significa che i simboli naturali abbiano cessato di esistere. Il significato simbolico delle sfere omocentriche dell'astronomia tolemaica, che l'aspetto dei cieli rivela immediatamente, rimane valido sia nello spazio assoluto teorizzato da Newton sia nello spazio curvo postulato dalla relatività, per cui è valida l'alternativa secondo cui la terra gira attorno al sole o il sole attorno alla terra. Le sfere omocentriche simboleggiano stati dell'essere superiori alla condizione terrena nella quale l'uomo si trova. Gli stati dell'essere restano reali, sia che noi comprendiamo e accettiamo il simbolismo naturale che i cieli stessi rivelano alla percezione immediata e diretta, sia che, in nome di altre considerazioni teoretiche, noi non teniamo in considerazione questa apparenza immediata e il simbolo che essa esprime.

Infatti, anche le nuove teorie scientifiche, se sono pienamente conformi a una realtà, assumono esse pure un

significato simbolico. Corrispondere alla realtà, a qualsiasi livello, significa essere entro il simbolo. Se le sfere tolemaiche simboleggiano gli stati superiori dell'essere rispetto alla condizione dell'uomo, lo spazio galattico dell'astronomia moderna simboleggia l'indefinitezza del relativo, l'immensità dell'oceano del *samsāra*. Ciò costituisce una prova del fatto che l'intelligenza dell'uomo era stata creata per conoscere l'infinito piuttosto che l'indefinito. Ma, in un senso più diretto, il significato simbolico dei fenomeni della natura, per non parlare delle teorie scientifiche basate su di essi, rappresenta un aspetto permanente delle cose e della relazione tra l'uomo e il cosmo. È su questo carattere permanente del significato simbolico dei fenomeni naturali che si può edificare una scienza simbolica della natura, una cosmologia tradizionale che rivesta valore e importanza perenni; esse sono tanto più importanti oggi che le scienze naturali puramente quantitative e la loro applicazione minacciano l'esistenza dell'uomo insieme con l'esistenza della natura.⁹

Un altro carattere permanente del rapporto tra l'uomo e l'universo, almeno sotto un certo punto di vista, è il modo in cui la natura si presenta all'uomo. Attualmente l'uomo cerca di cambiare tutte le sue istituzioni, sociali, politiche e perfino religiose, con il pretesto che anche la natura cambia continuamente e che dunque l'uomo deve adeguarvisi. In realtà è vero il contrario. Proprio perché il modo di pensare dell'uomo non è più ancorato nel permanente e diventa esso stesso un flusso indistinto di idee e di immagini in continuo mutamento, l'uomo scorge solo l'aspetto mutevole della natura. L'uomo moderno ha rilevato l'evoluzione nella natura, ma in realtà prima ancora di averla osservata direttamente l'ha postulata intellettualmente. Il concetto di evoluzione non è il risultato dell'osservazione naturale, bensì della mentalità secolarizzata dell'uomo moderno, avulsa da qualsiasi accesso all'immutabile e che vede riflessa nella natura esteriore la propria

effimera natura. L'uomo scorge sempre nella natura il riflesso del suo essere e la concezione che egli ha di se stesso.

Se studiamo il mondo intorno a noi, vediamo che l'ambiente terreno in cui gli uomini sperimentarono la realtà permanente per millenni non è cambiato quanto all'aspetto esteriore generale. Il sole seguita a sorgere e a tramontare nello stesso modo oggi come al tempo dell'uomo antico, dell'uomo medioevale, il quale lo considerava simbolo dell'Intelletto Divino. Le forme naturali si riproducono ancora con la stessa regolarità e tramite gli stessi processi come nelle epoche storiche precedenti. E neppure i petali di rosa o il loro profumo sono cambiati da che Dante e Shakespeare ne hanno parlato. In verità, l'uomo stesso non si è evoluto biologicamente da che esiste testimonianza della sua storia, e nemmeno da prima. Gli uomini odierni sono biologicamente gli stessi di quegli uomini che credevano nella permanenza e nella trascendenza. Se gli uomini moderni hanno smesso di nutrire questa fede devono cercare altra giustificazione che non sia quella della loro evoluzione biologica o naturale.

Sulla permanenza dei fenomeni naturali, così come essi appaiono all'uomo, la concezione tradizionale e quella moderna sono diametralmente opposte. Oggi tutte le cose sono considerate mutevoli, eppure l'ipotesi dell'uniformità è formulata con tale certezza a proposito della geologia, della paleontologia e persino dell'antropologia, che le si attribuisce carattere di legge provata. Da una parte si dice che le leggi sono sempre state uniformi, sicché si parla di eventi che hanno avuto luogo milioni e miliardi di anni fa senza considerare con precisione che cosa sia ciò che si intende come « un milione di anni ». Dall'altra si dice che la natura cambia continuamente, senza considerare l'eventualità che ciò che appare oggi come « legge di natura » può essere cambiato nel corso dei tempi, oppure in determinate circostanze e condizioni. Se non siamo in

grado di camminare sull'acqua, non vi è motivo logico per ritenere che un profeta o un santo non lo abbia potuto fare in epoche passate.

La concezione tradizionale della natura rovescia completamente tale posizione. Al posto del mutamento pone la permanenza, e al posto dell'uniformità e dell'immutabilità delle condizioni naturali pone la variazione qualitativa. I processi di mutamento della natura sono considerati schemi permanenti i quali attraverso la ripetizione ricompongono il processo temporale nell'immagine dell'eternità.¹⁰ L'apparente uniformità della natura è a sua volta modificata dalla teoria dei cicli (gli *yuga*, secondo la terminologia indù, oppure *al-adwār* e *al-akwār* di determinate scuole della cosmologia islamica), secondo la quale non esiste una mera e passiva ripetizione degli stessi schemi, ma piuttosto una differenza di qualità fra epoche diverse, tanto nel cosmo quanto nella storia umana. La moderna inversione di questi due ordini di realtà ha distrutto la visione della permanenza in natura, come pure il concetto della realizzazione delle differenze qualitative nei diversi cicli. Infatti tale inversione è in se stessa la prova della realtà dei cicli cosmici e conferma unicamente ciò che tutte le tradizioni autentiche insegnano al riguardo, in modo particolare circa il periodo in cui viviamo.¹¹

Per questa sola ragione antichi testi di storia naturale e di mitologia sono diventati libri chiusi che, nella migliore delle ipotesi, sono interpretati in modo puramente psicologico, laddove essi potrebbero venir compresi ammettendo una differenza qualitativa tra il *medium* cosmico del vecchio ambiente naturale e quello del nostro attuale. Allora, la cristallizzazione e condensazione, come la separazione tra materia e spirito, erano concepite diversamente da oggi. L'acqua di Talete era ancora satura dello spirito animatore della natura: infatti simboleggiava il substrato psicofisico delle cose. Quindi si collocava su un piano assai lontano dalla materia morta post-cartesiana

sulla quale Lavoisier avrebbe compiuto esperimenti ventiquattro secoli dopo.

Eppure tra questo mutamento e questa permanenza, al centro del rovesciamento di concezioni, un elemento permane immutabile: il modo in cui i fenomeni della natura appaiono all'uomo. Il cielo, il mare, le montagne, i cicli stagionali, queste realtà che si manifestano ora esattamente come migliaia di anni fa (a parte certe differenze qualitative), sono il maestoso testamento dell'Immutabile che si manifesta nel processo del divenire. Gli uomini che amano la natura sono essenzialmente alla ricerca del permanente, e la natura stessa smentisce coloro che vogliono ridurre tutta la realtà al cambiamento e al divenire. Le filosofie chiuse nel relativo non si sono mai formate presso popoli che vivono a contatto della natura, ma sono sempre state il prodotto di uomini che vivono in un ambiente artificiale nel quale sono dimenticati sia la natura sia gli elementi permanenti che essa rivela all'uomo e che evocano alla sua mente quei fattori permanenti, ancorati negli strati immutabili del suo essere.

Per quanto riguarda le moderne scienze naturali, con tutte le differenze che le distinguono dalle varie cosmologie tradizionali, anche in esse vige un elemento di permanenza. È ovvio che, proprio per aver coscientemente ignorato l'aspetto metafisico e simbolico delle cose, la scienza moderna si sia esclusa dalla visione tradizionale della natura e, seguendo le proprie concezioni, sia portata a ignorare qualunque significato metafisico che le sue scoperte possono implicare. Eppure queste scoperte, nella misura in cui hanno qualche connessione con la realtà delle cose, possiedono un significato simbolico. Per esempio, l'ordine che si ripete a tutti i livelli della realtà materiale — dalle galassie agli atomi —, come l'armonia delle parti nel tutto, presente in qualsiasi unità della quale la scienza tratta — sia essa la cellula biologica o l'atomo —, rivelano gli aspetti permanenti presenti in ogni scienza

naturale, non importa che li si prenda in considerazione oppure no.

In modo ancor più evidente si osserva la ripetizione di certi schemi e di certi problemi entro la storia della scienza, fatto che ha attirato l'attenzione di parecchi scienziati moderni. Indipendentemente dai mutamenti della scienza, l'incontro della mente dell'uomo con la natura sembra assumere determinate caratteristiche permanenti. Si consideri, per esempio, il problema della continuità e della discontinuità dei corpi, di cui si sono occupati Aristotele e gli atomisti greci, i peripatetici musulmani e i teologi, esattamente come se ne interessano i fisici moderni; oppure la relazione dell'Uno con il molteplice, o il rapporto tra ordine e disordine, tra caso e determinismo: questi problemi ricorrono perennemente in tutte le forme di scienza. Molti scienziati si volgono oggi alla storia della scienza per trovare ispirazione a nuove metodologie, onde affrontare certi problemi di fisica o di biologia contemporanea che sono fondamentalmente connessi con i problemi delle scienze antiche e medioevali. La ricorrenza di tali schemi e problemi in un settore che è il più mutevole e fluido di tutti è un altro elemento di permanenza presente proprio nella scienza, nonostante che essa non abbia considerato l'unità per rivolgersi alla molteplicità e che abbia ignorato il Principio per concentrarsi sull'analisi del contingente.

Ma forse il più importante elemento di permanenza nel rapporto tra l'uomo e l'universo è la sua posizione « esistenziale » nella gerarchia della vita universale (*ma-rātib al-wujūd*). L'uomo tradizionale sapeva con certezza donde proveniva, perché viveva e verso quale meta stava procedendo. Il santo Corano riassume questa certezza con queste semplici eppure maestose parole: « In verità noi siamo di Dio e in verità a Lui stiamo ritornando » (*Corano*, II, 156); e molti saggi di sufismo e di teosofia (*hik-mah*) trattano « del principio e della fine » (*al-mabda'*

wa'l-ma'ād), dell'alfa e dell'omega che riassumono in se stesse tutta la verità e tutta la saggezza. L'uomo moderno, in genere, non sa né da dove proviene né quale sarà la sua meta, quindi non sa perché vive. Ma egli, come l'uomo tradizionale, si trova dinanzi i due punti fermi che determinano l'inizio e la fine della sua vita terrena: la nascita e la morte. Questa situazione non è minimamente cambiata, e neppure cambierà con il ricorso a certe evasive forme di immortalità, come i trapianti di cuore. L'unica differenza è che l'antica certezza si è tramutata oggi in dubbio e timore. Ma la realtà della nascita e della morte permane, e non vi è scienza moderna che basti a sciogliere i misteri di queste due « eternità » tra le quali si trova l'effimero momento della vita terrena.¹²

Sono questi due « infiniti » a determinare il carattere e il significato della finitudine che si trova tra loro. E, rispetto a questi due « infiniti », la posizione dell'uomo non è affatto cambiata, anche se la distruzione delle cosmologie medioevali ha cancellato per la maggior parte degli uomini la dottrina metafisica degli stati dell'essere che quelle hanno simboleggiato con tanta bellezza. L'uomo è tuttora un essere finito, dotato di un'intelligenza fatta per comprendere l'infinito e l'assoluto, non l'indefinito e il relativo, la cui possibilità di comprensione supera certamente le capacità di qualsiasi scienza umana. Rispetto all'assoluto e a tutti gli stati dell'essere compresi nell'universo, l'uomo è ciò che è sempre stato e sempre sarà, un'immagine dell'assoluto entro il relativo, immerso nel flusso del divenire al fine di ricondurlo all'Essere. Oggi si parla tanto di mutamento, sicché gli uomini sono ipnotizzati dalle loro stesse parole e dimenticano che, appena sotto la superficie di quelle onde sempre in movimento, si trova l'immutabile e permanente mare della vera natura umana. La condizione di questa natura permanente che l'uomo porta entro di sé dovunque egli vada verso il Reale, in senso metafisico, non è mai mutata, né muterà mai.

La situazione ontologica dell'uomo nello schema unitario delle cose è pur sempre la stessa e si identifica, di là da tutti gli altri aspetti della posizione che egli occupa nel cosmo — che è oggetto della cosmologia e delle scienze naturali — con la permanenza nel mutamento apparente.

¹ Cfr. S.H. NASR, *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*, Londra 1968, pp. 63 ss.

² Cfr. F. SCHUON, *The Transcendent Unity of Religions* cit., pp. 9. ss.; R. GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, Parigi 1939; trad. it.: *La metafisica orientale*, ed. Studi Iniziatici, Napoli 1949.

³ Cfr. F. SCHUON, *In the Tracks of Buddhism*, Londra 1968. In quest'opera il rapporto tra *nirvāṇa* e *samsāra* è trattato in tutta la sua ampiezza e profondità.

⁴ A questo proposito, nello scenario islamico, cfr. S.H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, c. XV.

⁵ In questa sede non si può sviscerare a fondo il significato dei simboli tradizionali. La questione è stata ampiamente trattata negli scritti di F. Schuon, R. Guénon, T. Burckhardt, A.K. Coomaraswamy, H. Zimmer e M. Eliade.

⁶ « La scienza dei simboli - non la mera conoscenza dei simboli tradizionali deriva dal significato qualitativo delle sostanze, delle forme.. Qui non prendiamo in considerazione apprezzamenti soggettivi, poiché le qualità cosmiche sono coordinate sia in rapporto all'Essere sia in rapporto a una gerarchia che è più reale dell'individuo... » (F. SCHUON, *Gnosis, Divine Wisdom*, Londra 1959, p. 110).

⁷ Sulla *cosmologia perennis* cfr. T. BURCKHARDT, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, Borla, Torino 1968; cfr. anche, lo stesso, *Alchemie, Sinn und Weltbild*, Olten 1960, che tratta dei valori permanenti della cosmologia ermetica.

⁸ Per ciò che concerne lo « spirito simbolistico », cfr. F. SCHUON, *The Symbolist Outlook*, in « *Studies in Comparative Religion* », inverno 1966, pp. 50 ss.

⁹ L'autore ha trattato esaurientemente l'argomento nel suo *The Encounter of Man and Nature* cit.

¹⁰ Circa la relazione tra tempo lineare e tempo ciclico e la sua attinenza tanto alla storia quanto alla cosmologia, cfr. M. ELIADE, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Parigi 1949; trad. it.: *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano 1975; cfr. anche A.K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity*, Ascona 1947, nel quale è chiarito il rapporto metafisico tra tempo ed eternità secondo le diverse tradizioni.

¹¹ La tendenza verso il basso del *kali-yuga*, che oblitera la visione del tempo qualitativo per la maggior parte degli uomini, è egregiamente trattata da R. Guénon in molti dei suoi scritti, specialmente in *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Parigi 1945; *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1969.

¹² « La scienza moderna, che è razionale quanto al soggetto e materialistica quanto all'oggetto, può descriverci la nostra situazione fisicamente e approssimativamente, ma non può dirci nulla circa la nostra posizione extraspaziale nell'universo completo e reale » (F. SCHUON, *Light of the Ancient World*, Londra 1965, p. 111).

IL SUFISMO DEL SECOLO VII E LA SCUOLA DI IBN 'ARABĪ

In alcune fasi più tarde del ciclo vitale di una tradizione religiosa, si verifica in genere una specie di ritorno all'età dell'oro originaria, quando maggiore era la vitalità spirituale e la tradizione più vicina alla sua sorgente celeste. Una simile fase è da identificarsi, nella storia islamica, nel secolo VII dell'egira (XIII dell'era cristiana), durante il quale si assiste a una vita spirituale intensissima, che appare come una testimonianza dell'epoca profetica stessa. È sufficiente riflettere a quali sublimi vette del sufismo giungessero in quell'epoca Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī, Jalāl al-Dīn Rūmī e Najm al-Dīn Kubrā', oltre a tutta la scuola centroasiatica, per rendersi conto quale sia stata la natura di questo sorprendente capitolo della storia dell'Islam e particolarmente del sufismo. Fra gli eventi più caratterizzanti di questo periodo vi fu la fondazione della scuola di Ibn 'Arabī, che conferì una nuova sfumatura a una considerevole parte del sufismo, per il fatto che in essa si ricongiunsero molte correnti spirituali, le quali servirono poi da base per parecchi ulteriori sviluppi. La diffusione degli insegnamenti di Ibn 'Arabī nelle contrade orientali dell'Islam, della quale ci occuperemo dettagliatamente in questo capitolo, è senza dubbio uno degli eventi spirituali e intellettuali più cospicui di tale epoca.

Nelle regioni orientali dell'Islam gli insegnamenti di Ibn 'Arabī trovarono il terreno più adatto alla loro fioritura. Là le sue dottrine non soltanto trasformarono il linguaggio del sufismo dottrinale, ma penetrarono an-

che nella teologia e nella teosofia o filosofia tradizionale (*ḥikmah*). Per sette secoli intere generazioni di saggi e di santi hanno chiosato le sue opere, e a tutt'oggi il suo capolavoro, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Gemme di saggezza*),¹ è materia di insegnamento nei circoli religiosi tradizionali e viene esposto nelle riunioni di sufi e di gnostici.²

La diffusione degli insegnamenti di Ibn 'Arabī in queste terre orientali e in particolar modo in Persia³ può essere studiata meglio dividendo coloro che subirono il suo influsso in varie categorie. In primo luogo vi sono i notissimi sufi per antonomasia, molti dei quali furono anche maestri di lingua persiana; nei loro insegnamenti si possono reperire, sotto varie forme, elementi di quelli di Muḥyī al-Dīn (Ibn 'Arabī). Il massimo poeta di lingua persiana, Jalāl al-Dīn Rūmī, che esercitò immenso influsso anche sul mondo di lingua turca, come pure nel subcontinente indo-pakistano, è egli pure collegato a Ibn 'Arabī tramite il suo intimo amico Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī, che era discepolo di quest'ultimo. Alcuni hanno definito i *Mathnawī* (*I distici*) « *Futūḥāt* in versi persiani ». In alcuni campi esiste certamente uno stretto legame tra questi due grandissimi maestri della gnosi islamica. Tuttavia Rūmī rappresenta ancora un'altra forma, un diverso aspetto del sufismo, complementare a quella peculiare del sufismo di Ibn 'Arabī e non semplicemente da essa derivata.

Dopo Rūmī altri celebri scrittori sufi, come 'Azīz Nasafī e Sa'd al-Dīn Ḥamūyah, benché appartenenti alla scuola centroasiatica di Najm al-Dīn Kubrā', mostrano del pari quanto siano profondamente debitori alle esposizioni dottrinarie dello Shaykh al-Akbar (Ibn 'Arabī) (il Maestro Massimo). Perfino 'Alā' al-Dawlah Simnānī, che critica talune formulazioni di Ibn 'Arabī, ha subito il suo influsso.⁴

Analogamente si può osservare che, fra gli eminenti poeti di quest'epoca, alcuni, come Hafez e Sa'dī, continuavano a esprimersi secondo le immagini classiche di Sanā'ī, 'Aṭṭār e Rūmī, arricchendole talora con nuove dimensioni,

ma sempre entro la stessa cornice in quanto usavano un linguaggio simbolico formalmente analogo. Altri, invece, si rivolsero agli insegnamenti di Ibn 'Arabī, che esposero in squisita poesia o prosa persiana. Il *Lama'āt* (*Fulgore*) di Fakhr al-Dīn 'Arāqī, discepolo di Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī, specialmente nel commento di Jāmī nelle sue *Ashi* "*at al-lama'āt* (*Le radianze del fulgore*), è un esempio perfetto, come lo sono del resto anche i poemi di Awhad al-Dīn Kirmānī e il *Gulshan-i rāz* (*Il roseto mistico*) di Maḥmūd Shabistarī. Quest'opera contiene il compendio di tutta la dottrina sufi secondo l'esposizione di Muḥyī al-Dīn; i suoi versi di celestiale bellezza sono divenuti patrimonio comune a tutti i popoli di lingua persiana e sono anche ben noti nel Pakistan e fra i musulmani indiani. Del pari, il più celebre commentatore del *Gulshan-i rāz*, lo Shaykh Muḥammad Lāhijī, fondatore dell'ordine sufi dei Nūrbakhshī, era stato egli stesso fortemente influenzato dallo Shaykh al-Akbar, appellativo col quale Ibn 'Arabī è conosciuto in Oriente.

Un altro grande maestro del sufismo persiano, Shāh Ni'matullāh Walī, fondatore dell'ordine dei *Ni'matullāhī* (oggi l'ordine più diffuso in Persia, che ha ramificazioni in Pakistan e in altre nazioni musulmane), tradusse le *Fuṣūṣ* in persiano, dandone anche una versione poetica con commento. Egli dichiara apertamente la sua filiazione da Ibn 'Arabī in questo passo:

Le parole delle *Fuṣūṣ* furono poste nel nostro cuore
[come gemma nel castone.

Essa gli pervenne dal Profeta di Dio, e dal suo
[di Ibn 'Arabī] spirito fu incastonata in noi.⁵

Non c'è bisogno di ulteriori spiegazioni per dimostrare il profondo legame esistente tra Ibn 'Arabī e il massimo maestro sufi della storia persiana più recente.

Il grande poeta 'Abd al-Raḥmān Jāmī, che molto si adoperò per diffondere gli insegnamenti di Ibn 'Arabī,⁶

appartiene al medesimo genere di poeti e di maestri sufi. Egli esercitò immenso influsso sui contemporanei e sulle successive generazioni di sufi di lingua persiana mediante i suoi commenti alle opere dello Shaykh al-Akbar, con la composizione di lavori originali basati sugli insegnamenti dottrinari di lui e infine componendo opere autonome in poesia e in prosa. Il suo esempio venne seguito da molti poeti successivi, come Ṣafāy-i Isfahānī, eminente poeta sufi del secolo scorso, profondamente versato nelle *Fuṣūṣ* e negli scritti di Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī, il quale compose anche alcune delle più belle poesie sufi del secolo XIX.

Anche i teologi shī'iti subirono l'influsso di Ibn 'Arabī: essi, incorporando i suoi insegnamenti alla struttura della *shī'ah* imāmīta, prepararono il terreno per la sintesi intellettuale del periodo safavide, allorché la Persia divenne quasi totalmente shī'ita. Il rapporto tra le dottrine di Ibn 'Arabī e la gnosi shī'ita, entro la quale vennero tanto prontamente integrate, merita un'indagine approfondita.⁷ Poco dopo la propagazione dei suoi insegnamenti, Ibn 'Arabī si acquistò seguaci fra i teologi e gli gnostici shī'iti come Sayyid Ḥaydar Āmulī, che scrisse anche un commento alle *Fuṣūṣ*,⁸ Ibn Turkah, il cui *Tamhīd al-qāwā'id* (*L'elogio delle regole*) è un'introduzione alle *Fuṣūṣ* e che redasse anche un importante commento su questa opera, e Ibn Abī Jumhūr, il quale riflette, nel suo *Kitāb al-mujlī* (*Il libro della delucidazione*), molte delle dottrine dello Shaykh al-Akbar.

Bisogna anche ricordare l'influsso di Ibn 'Arabī sugli autori ismā'īliti, parecchi dei quali scrissero in persiano, ancorché l'India dovesse diventare la loro seconda patria. Anche oggi il commento del Corano più letto e diffuso presso gli ismā'īliti è quello attribuito a Ibn 'Arabī, il quale, cosa piuttosto singolare, viene considerato da molti ismā'īliti come uno dei loro. Tutto il gruppo di autori ismā'īliti che scriveva in persiano nei secoli VII (XIII)

e VIII (XIV), fino a quando in Persia l'ismā'ilismo divenne un movimento segreto, costituisce una continuazione veramente notevole e interessante degli insegnamenti di Ibn 'Arabī entro il mondo islamico.

Con l'avvento dei Safavidi, si ebbe in Persia una rinascita della filosofia islamica, della quale Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, o Mollā Ṣadrā, rappresenta il culmine. Fondendo i principi della filosofia peripatetica con quelli dell'*ishrāq*, dottrina « illuminativa », e della gnosi (*'irfān*) di Ibn 'Arabī, questo grande pensatore fu capace di creare un nuovo orizzonte intellettuale e di fondare una scuola che ancor oggi sopravvive in Persia.⁹ Mollā Ṣadrā aveva assimilato profondamente gli insegnamenti di Ibn 'Arabī: la sua opera fondamentale, lo *Asfār (Il codice)*, è colma di citazioni delle *Fuṣūṣ* e riflette, specialmente nelle dottrine sulle facoltà dell'anima e sull'escatologia, gli insegnamenti dello Shaykh al-Akbar.

Non è esagerato affermare che la maggior parte dei centri di insegnamento persiani degli ultimi secoli, specialmente le scuole religiose ufficiali, son potuti venire a contatto con le dottrine di Ibn 'Arabī soprattutto grazie alle opere di Mollā Ṣadrā e dei suoi discepoli, come Mollā Na'imā Ṭāliqānī, Mollā 'Alī Nūrī, Harjī Mollā Hādī Sabziwārī, Mollā 'Alī Zunūzī e Āqā Muḥammad Riḍā Qumshā'ī. La funzione di Ibn 'Arabī nella creazione dell'importante scuola di *ḥikmah* è ancora un altro aspetto, e in verità uno dei più significativi, del suo influsso nelle regioni orientali del mondo islamico.

Bisogna infine menzionare i commentatori e gli interpreti di Ibn 'Arabī, suoi eredi diretti e continuatori del suo insegnamento. Fra costoro la figura più rappresentativa, sia per i paesi orientali dell'Islam in genere che per la Persia in particolare, è quella di Ṣadr al-Dīn Qunyawī, discepolo e figliastro di Ibn 'Arabī, nato a Qunya, attraverso il quale giunsero a quelle terre gli insegnamenti del maestro.¹⁰

Grande maestro sufi egli stesso, al-Qunyawī commentò le opere dello Shaykh al-Akbar e scrisse inoltre opere originali come *Nuṣūṣ* (*Le narrazioni*), *Fukūk* (*Gli scioglimenti*) e *Miftāḥ al-ghayb* (*La chiave di ciò che è occulto*), che è considerato in Persia, assieme al suo commento alla *Misbāḥ al-uns* (*La lampada dell'umanità*) di Ḥamzah Fanārī, uno dei testi più elevati di metafisica sufi.¹¹ Il commento di Qunyawī alle *Fuṣūṣ* è, in Persia, il più stimato, assieme a quelli di 'Abd al-Razzāq Kāshānī e a quello di Dā'ūd Qaysarī.

Nonostante siano stati scritti sulle *Fuṣūṣ* molti commenti in arabo, in persiano e anche in turco — come quelli di 'Alī Hamadānī, di 'Alā' al-Dawlah Simnānī e quello, celebre, di Jāmī (quest'ultimo particolarmente importante dal punto di vista della lingua persiana) —, essi sono considerati inferiori rispetto ai tre sopra citati, e in molti casi, per esempio quello di Jāmī, derivazioni dirette di essi. Kāshānī e Qaysarī sono infatti, dopo Qunyawī, i massimi diffusori delle dottrine di Ibn 'Arabī in Oriente: Qaysarī con il suo famoso commento che inizia con un saggio introduttivo autonomo, contenente un ciclo completo di metafisica sufi,¹² e Kāshānī con il commento a Qunyawī, oltre che con il suo *Ta'wīl al-qur'ān* (*Esegesi del Corano*) e molti altri notissimi testi. Per quanto riguarda altri celebri commenti delle *Fuṣūṣ*, come quelli di Bālī Afandī e di Nablusī, come pure le varie opere di Sha'rānī, che illustrano gli insegnamenti di Ibn 'Arabī, benché divenuti famosi nel mondo arabo, sono conosciuti solo da pochi in Oriente e non godettero mai in Persia, in Pakistan e in India della stessa fama e della stessa popolarità di quelli sopra menzionati.

La tradizione dell'insegnamento e del commento alle *Fuṣūṣ* e ad altre opere di Ibn 'Arabī si è conservata durante i periodi ottomano, safavide e moghul, anzi fino ai nostri giorni, benché la sua storia non sia stata completamente chiarita. In Persia apparvero maestri quali Mollā Ḥasan

Lunbānī, Mīr Sayyid Ḥasan Ṭāliqānī, Mollā Muḥammad Ja'far Ābādiḥī, Sayyid Radī Māzandarānī e Mīrzā Hashīm Rashtī (del quale sono ancora viventi alcuni discepoli), che abbracciano il periodo che va dai secoli XI (XVII) e XII (XVIII) fino a oggi. Si contano anche molti commentatori arabi, turchi e indo-pakistani, ma di parecchi di loro non sono ancora state studiate a fondo le opere.¹³ Sono anche apparsi commenti redatti in Cina, in Malesia e in Indonesia, sulla traccia di quelli più noti scritti nel mondo arabo e persiano. La maggior parte dei maestri che hanno commentato le *Fuṣūṣ* hanno anche insegnato in circoli presso le *madrasah*, oppure in riunioni private, e hanno anche scritto commenti alle opere di Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī. Ciò che più importa è che essi hanno trasmesso una tradizione metafisica orale, che di generazione in generazione è stata ringiovanita dai vari maestri, tramite modi nuovi di contemplare le realtà spirituali; ciò è stato possibile grazie alla pratica di metodi che appartengono all'esoterismo islamico.

I gruppi qui brevemente ricordati rappresentano altrettanti differenti aspetti della diffusione degli insegnamenti di Ibn 'Arabī in Persia e in altre terre orientali del mondo islamico. Le dottrine dello Shaykh al-Akbar erano destinate a diffondersi in tutte le terre dell'Islam e a recare frutti spirituali di diverso gusto e profumo. Esse divennero una delle massime componenti dell'enorme *corpus* della metafisica e della gnosi sufi, il quale ha proiettato la sua luce con varie sfumature e colori in tutti i paesi che hanno formato il *dār al-islām* (mondo islamico). Questa scuola di sufismo è divenuta elemento permanente nella vita intellettuale di tale mondo, la cui struttura intellettuale e spirituale ne porta tuttora le tracce evidenti.

¹ Esiste un'eccellente traduzione in francese dei passi fondamentali di questo testo, completata da note esplicative, di T. Burckhardt. Ha per titolo *La Sagesse des Prophètes*, Parigi 1955.

² Cfr. S.H. NASR, *Three Muslim Sages* cit., pp. 118 ss.; H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Parigi 1958, c. I.

³ Occorre fare questa distinzione perché una notevole quantità di scritti sufi in India è in lingua persiana, specialmente quelli che riguardano il dibattito, di quest'epoca, circa la *wahdat al-wujūd* (unità dell'esistenza) di Ibn 'Arabī e la *wahdat al-shuhūd* (unità della presenza) di Simnānī. La questione trattata in questi dibattiti divenne poi punto controverso negli scritti di Shaykh Aḥmad Sirhindī e di altri.

⁴ Riguardo queste importanti figure di sufi, vedi molti studi di H. Corbin, in particolar modo quelli apparsi in *Eranos-Jahrbuch*; vedi anche l'introduzione e le note di M. Molé a NASAFĪ, *Le livre de l'homme parfait*, Teheran-Parigi 1962, e il suo *Les Kubrawiyya entre sunnisme et chiisme au VIII^e et IX^e siècle de l'hégire*, in «Revue des Études Islamiques», 29, pp. 61-142, 1961. Un breve accenno all'influsso di Ibn 'Arabī in Oriente è fatto da M. Molé nel suo *Les Mystiques musulmans*, Parigi 1965, pp. 100 ss.

⁵ *Risālah-i abyāt-i Fuṣūṣ al-ḥikam* (Lettera sui versi delle Gemme di Saggezza), nella collezione *Riqdān ma'ārif al-ilāhiyyah* (Il giardino delle conoscenze divine), citata da Ḥamīd Farzān: *Relation de Hafiz et Chah Vali* (in persiano), in «Revue de la Faculté des Lettres d'Ispahan», 1345 (1966), nn. 2-3, p. 2.

⁶ Cfr. MUḤAMMAD ISMĀ'FĪ MUBALLIGH, *Jāmi wa Ibn 'Arabī*, Kabul 1343 (1964).

⁷ Corbin si è dedicato a questo problema secondo il particolare punto di vista dell'esoterismo shī'ita. Si dovrebbe fare un'indagine più estesa, prendendo in considerazione il fatto che Ibn 'Arabī era di confessione sunnita ma, allo stesso tempo, era divenuto caro al cuore degli gnostici shī'iti, allo scopo di chiarire la posizione delle dottrine di Ibn 'Arabī in rapporto a tutta la struttura della *shī'ah* e dell'Islam in genere.

⁸ Gli scritti di Sayyid Ḥaydar Āmulī sono stati lungamente studiati e approfonditi da H. Corbin. Cfr. il recente «Sayyid Ḥaydar Āmolī (VIII^e [XIV^e] siècle), théologien shī'ite du soufisme», in *Melanges Henri Massé*, Teheran 1963, pp. 72-101, e particolarmente la sua introduzione al *Jāmi'al-asrār* di Āmulī, pubblicato a cura sua e di O. Yahya sotto il titolo *La Philosophie shī'ite*, Teheran-Parigi 1969.

⁹ Riguardo a Mollā Ṣadrā, cfr. l'introduzione di H. Corbin a ṢADR AL-DĪN SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Teheran-Parigi 1964; cfr. anche S.H. NASR, *Islamic Studies*, parte terza.

¹⁰ Per comprendere fino a qual punto sia giunto l'influsso di Ibn 'Arabī in Persia, basti considerare che, secondo quanto è stato scoperto da Othmān Yahya, dei quasi centocinquanta commenti conosciuti sulle *Fuṣūṣ*, centoventi circa sono opera di persiani e di autori di altre popolazioni di questo paese. Riguardo questi commenti, cfr. O. YAHYA, *La classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco 1964, volume I, pp. 247 ss.

¹¹ Pare davvero strano che si siano fatti così pochi studi su questo eminente maestro sufi, il cui influsso è stato enorme.

¹² Cfr. SAYYID JALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ, *Sharḥ-i muqaddimah-i Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-ḥikam*, prefazione di H. Corbin e di S.H. Nasr, Mashhad 1966, che contiene un ampio commento persiano sull'introduzione di Qayṣarī. L'introduzione di S.J. Āshtiyānī all'opera include inoltre una dotta discussione del commento di Qayṣarī stesso, come pure di altri commenti.

¹³ S.J. Āshtiyānī sta preparando un grande commento, in due volumi, sulle *Fuṣūṣ*. Nell'introduzione di questi scritti egli ha fatto uno studio assai accurato di tutti i commenti interessanti, fornendo le caratteristiche più salienti di ognuno.

L'ISLAM E L'INCONTRO FRA LE RELIGIONI

«Noi mandammo la Torah, contenente la buona direzione e la luce, perché secondo essa giudicassero, per i seguaci del giudaismo, i profeti tutti dediti a Dio, i rabbini e i dottori, come depositari e testimoni della Scrittura di Dio. Non temete, pertanto, gli uomini e temete invece me, e non vendete i miei segni a vil prezzo, ch  coloro che non giudicano secondo quello che Iddio ha mandato dall'alto sono miscredenti» (*Corano*, V, 44).

La differenza tra le creature   nella forma esteriore (*n m*): / Chi penetra nel significato interiore (*ma'n *), ivi trova la pace. / Oh, midollo dell'esistenza! A causa delle opinioni / nacquero differenze fra musulmani, zoroastriani ed ebrei (*R m *).

I.

Il sufismo cerca il significato interiore (*ma'n *) tramite la penetrazione della forma (*n m*) esteriore, sicch    per sua stessa natura qualificato a sondare la misteriosa unit  esistente di l  dalla diversificazione delle manifestazioni religiose. Inoltre, esso   l'unica forma di Islam che sappia rispondere pienamente agli interrogativi pi  profondi posti dallo studio comparato delle religioni e che non possono essere ignorati senza violare addirittura la natura della religione. Il dilagare degli influssi moderni in seno al mondo islamico ha fatto s  che lo studio approfondito delle religioni comparate divenisse una imprescindibile necessit . Per soddisfare a tale necessit  si devono utilizzare tut-

te le chiavi tesaurizzate dalla sapienza sufi, con le quali si possono aprire porte che altrimenti rimarrebbero sbarrate, e che aiutano quindi a risolvere molti problemi intellettuali attingendo alla conoscenza tramandata dall'esoterismo dell'Islam, di cui il sufismo è portatore.

Considerando dal punto di vista islamico l'argomento della comparazione fra le religioni, occorre ricordare sin dall'inizio che il significato metafisico e teologico della presenza di altre religioni muta secondo che si consideri le civiltà tradizionali omogenee oppure il mondo moderno, nel quale non esiste più una visione altrettanto omogenea del mondo. Per l'uomo tradizionale, sia egli musulmano o di altra fede, cioè per l'uomo la cui vita e il cui pensiero sono modellati da un insieme di principi di origine trascendente e che vive in una società in cui questi principi si manifestano in ogni campo, le altre tradizioni religiose appaiono come mondi estranei che non lo riguardano, nella loro realtà spirituale immediata, salvo in casi eccezionali che servono solo a confermare la regola. Prima dell'epoca moderna il fondatore di ogni religione appariva come un sole al centro di un proprio sistema, nel quale i suoi seguaci erano nati, sarebbero vissuti e sarebbero morti. I fondatori di altre religioni o erano sconosciuti — proprio come quando, splendendo il sole, non si possono vedere le stelle, che tuttavia sono dei soli nei loro sistemi — oppure in certi casi, come appunto quello dell'Islam, erano relegati al rango di stelle nel firmamento, stelle che non hanno la stessa importanza del sole, benché anch'esse rivestano tale funzione al centro dei loro rispettivi sistemi solari.

Appunto come l'uomo è costituito, intellettualmente e psichicamente, in modo tale da vivere in un mondo fisico che ha un unico sole — ancorché l'astronomia moderna gli garantisca che ve ne sono altri —, del pari egli è costituito, religiosamente e spiritualmente, per vivere sotto la luce di quel determinato sole che è il fondatore della

religione alla quale appartiene. In tempi normali la religione di un uomo è *la* religione, e infatti ogni religione si rivolge a un'umanità che, per essa, è *la* umanità. L'esclusività di ogni singola religione è simbolo della sua origine divina, del fatto che proviene dall'Assoluto, del fatto che rappresenta di per sé un modo compiuto di vita. In circostanze normali non ci sarebbe bisogno di avere cognizione del significato metafisico di altre tradizioni, proprio come, normalmente, l'uomo non ha bisogno di conoscere altro che il sole del suo sistema solare per vivere una vita normale, sulla terra. Anche se l'astronomia moderna gli insegna che ci sono miriadi di altri soli nell'universo, egli relega questa informazione in fondo alla mente e seguita a vivere come se il suo sole fosse l'unico. L'esperienza immediata del mondo fisico nel quale vive gli offre una rappresentazione che ha qualcosa di assoluto proprio in virtù del suo contenuto simbolico. L'uomo è stato creato appunto per vivere in un mondo nel cui cielo appare un unico sole, sicché la comparsa di quest'unico sole nel firmamento corrisponde alla struttura naturale insita nella mente e nella psiche umana e costituisce l'ambiente naturale, ricco di significato, dell'uomo.

Analogamente, nell'ambito religioso l'uomo è stato creato per vivere in una tradizione omogenea, i cui valori sono per lui *i* valori, assoluti e obbligatori. Finché perduravano le divisioni tradizionali dell'umanità non era necessario, o, si potrebbe dire, era superfluo cercare di penetrare nel significato di altre tradizioni, salvo che in occasioni particolari che si verificavano, per esempio, quando due tradizioni religiose venivano a contatto. Ma perfino in tal caso il significato dell'incontro non era lo stesso di oggi, giacché attualmente in Occidente l'omogeneità del clima tradizionale è stata spezzata e in varia misura intaccata in quelle parti del mondo in cui ha messo radice la concezione modernista. Per secoli e secoli le minoranze cristiane ed ebrae sono vissute nel mondo islamico, e

talora si sono verificati anche contatti religiosi fra le diverse comunità, ma ognuna di loro continuava a vivere nel suo mondo tradizionale. In questo caso, per una tradizione, lo studio dell'altra non è stato affatto considerato necessario come nel caso di una persona che ha ricevuto un'istruzione non tradizionale e che, essendo stata a contatto con i frutti del pensiero moderno, è costretta ad affrontare il problema delle altre religioni su tutt'altra base, considerandone cioè la natura stessa.

Si potrebbe dire, allora, che la necessità di studiare altre tradizioni religiose è sorta per la situazione particolare del mondo moderno, nel quale sono stati infranti tanto i limiti dell'universo religioso quanto quelli dell'universo astronomico. Il dilemma, rimanere fedeli alla propria religione oppure accettare la validità di altre tradizioni, è una delle tante conseguenze della situazione anormale che l'uomo moderno deve affrontare e della condizione anomala in cui si trova. Eppure si tratta di una situazione che egli deve fronteggiare, pena la perdita della fede religiosa. Per un musulmano tradizionale, che vive a Fez oppure a Mashhad, non è necessario occuparsi delle verità del buddismo o del cristianesimo. E neppure è urgente, per un contadino italiano o spagnolo, informarsi circa l'induismo. Ma colui che ha visto infranta l'omogeneità della cultura religiosa dalle filosofie moderne e laiche, o che è stato influenzato dal contatto con la spiritualità autentica di tradizioni straniere, non può più ignorare i contenuti metafisici e teologici presenti in altre religioni, altrimenti correrebbe il rischio di perdere la propria religione oppure di concepire la divinità in un modo quanto meno limitativo della misericordia divina.

Proprio la pluralità delle manifestazioni religiose è stata usata da qualcuno come argomento contro la validità delle religioni. L'insistenza su questo fatto, oggi esposto in tante diversissime forme, dimostra di per sé l'attuale urgenza di studiare le altre fedi, allo scopo appunto di

difendere la religione. Inoltre questo dovere riguarda tutti coloro che sono venuti in contatto con la mentalità moderna e tuttavia avvertono l'esigenza della spiritualità, oppure coloro che, grazie a circostanze eccezionali, sono in grado di adempierlo. Le autorità tradizionali hanno pieno diritto di rivolgersi a un uditorio tradizionale senza bisogno di riferirsi ad altre forme religiose. Ma vi sono anche coloro la cui vocazione è di provvedere le chiavi per accedere al patrimonio sapienziale di altre tradizioni rivelando, a tutti coloro che sono destinati a recepire questa sapienza, l'unità essenziale e l'essenziale universalità, mettendo in luce allo stesso tempo le differenze formali fra tradizione e rivelazione.¹ Di fronte all'attuale scetticismo l'argomento più valido in difesa della religione è precisamente la sua universalità, il rendersi conto della verità basilare che Dio si è rivolto all'uomo più volte, dicendo in ogni caso « Io » e parlando una lingua che era adatta a quella specifica parte di umanità alla quale tale rivelazione era indirizzata.²

Ovviamente, lo studio della relazione fra le religioni costituisce un problema grave soltanto per chi ricerca la verità stessa della religione. Per lo scettico, per l'osservatore « scientifico », per il sincretista, il problema non trascende quello più generale degli avvenimenti e dei fenomeni storici, o degli atteggiamenti sentimentali. Tale approccio alla questione non ci riguarda in questa sede. Il problema essenziale posto dallo studio della religione è come mantenere la verità religiosa, l'ortodossia tradizionale, le strutture dogmatico-teologiche della propria religione, pervenendo contemporaneamente a conoscere le altre tradizioni e ad accettarle come mezzi e vie spiritualmente validi per raggiungere Dio. Per chi non sa distinguere i colori, sapere quali di essi formano l'arcobaleno è di scarsa importanza. Precisamente questa esigenza di verità nello studiare le altre religioni sotto l'aspetto teologico e metafisico è nel contempo fonte di tante difficoltà.

Il modernismo ha soppresso o almeno immiserito la fede religiosa. Gli uomini del passato non erano soltanto meno scettici dei moderni, bensì possedevano anche una fede meno angusta di questi ultimi. Oggi tutti si compiaciono di avere una mentalità aperta: si può essere d'accordo che è un bene avere spalancate le finestre della mente, sempre che la mente sia dotata anche di muri. Se una stanza non ha alcun muro, è irrilevante che le sue finestre siano aperte oppure chiuse. Quando l'uomo respinge la rivelazione e la tradizione, la sua apertura mentale dal punto di vista religioso ha poco valore, in quanto ha smarrito il criterio che gli permette di discernere il vero dal falso. La fede è divenuta più angusta in molti cristiani, come pure in molti musulmani, in molti indù e così via; qui non si sta parlando di quelli che si sono posti al di fuori della tradizione, e quindi non hanno più fede affatto, ma di coloro che ancora rimangono entro la tradizione, benché la loro fede si sia notevolmente impoverita sotto l'assalto del modernismo. Per citare appena il caso dell'Islam, il modernismo non soltanto ha indebolito la fede di talune persone, ma ha anche provocato determinati movimenti contro la forma più universale dell'Islam, ossia il sufismo. Spesso accade che un semplice contadino abbia dell'Islam un concetto più universale di quello di un razionalista che ha studiato all'università.

Un'altra difficoltà posta dal modernismo a uno studio approfondito delle altre religioni è costituita proprio dalla sua negazione dei principi metafisici che costituiscono il fondamento di tutte le religioni. La « scienza » delle religioni comparate, la *Religionswissenschaft*, ebbe inizio in piena epoca razionalistica e si costituì quale disciplina autonoma nel secolo XIX. La storia di tale disciplina si trascina appresso le limitazioni e i pregiudizi tipici dell'epoca in cui è sorta.³ L'« età dei lumi » si ritenne suprema perfezione della civiltà e studiò le altre religioni come preludi al cristianesimo, con il quale in qualche modo si iden-

tificava, nonostante la sua rivolta contro la tradizione cristiana. Questo atteggiamento, in certa misura, sussiste a tutt'oggi. Ecco perché l'Islam è ancora studiato nel modo meno adeguato da coloro che si interessano di religioni comparate. Poiché l'Islam sorse dopo il cristianesimo, non può ovviamente adattarsi al preconconcetto secondo cui le altre religioni sono modeste e puerili prefigurazioni di qualcosa che avrebbe poi raggiunto l'apice con il cristianesimo attraverso un processo evolutivo necessario e universalmente valido.⁴

La mentalità illuministica del secolo XIX ha contaminato lo studio comparato delle religioni con la teoria del progresso storico lineare e con altre ancora, offrendo così la prova migliore dell'incomprensione della tradizione religiosa e del suo significato spirituale. La fenomenologia, criticando le deficienze del metodo storico e privilegiando lo studio morfologico di tutte le manifestazioni religiose, ha costituito un certo progresso, ovviamente insufficiente in quanto è mancata una vera metafisica, la sola che possa rivelare la trasparenza delle forme e far emergere alla luce il loro autentico significato interiore. In Occidente lo studio delle religioni cominciò quando, da una parte, stava oscurandosi e quasi scomparendo l'autentico aspetto metafisico della tradizione cristiana e, dall'altra, cominciavano ad affermarsi le filosofie laiche che sin dall'inizio erano state contrarie proprio al concetto di trascendenza e alla *scientia sacra* connaturale a ogni religione. Quindi, lo studio delle religioni ha subito l'impronta della mentalità dell'uomo occidentale moderno, ed è stato considerato secondo categorie mutate da tardi sviluppi del cristianesimo o da reazioni contro questo.⁵ Comunque, è generalmente mancato lo sfondo metafisico indispensabile a uno studio approfondito della religione.

Non è dunque privo di interesse, proprio per la disciplina delle religioni comparate, vedere come sia considerato, dal punto di vista delle altre tradizioni, il problema

dell'incontro fra le religioni. Tale conoscenza fornisce un'ulteriore visione della realtà che ci circonda, una visione che tuttavia si colloca in una prospettiva insolita e ci rivela perciò un altro aspetto della realtà. Tutto ciò che una religione ortodossa può dirci circa il rapporto esistente fra le diverse religioni è di per sé una preziosa conoscenza della reale natura della religione in senso lato e aiuta a spiegare la giustapposizione delle religioni nell'ambito spirituale in cui sono collocate. È in vista di questo fine che lo studio della questione dell'incontro fra le religioni può essere fruttuoso dal punto di vista islamico, giacché in questo modo sarà anche possibile mettere a fuoco, per l'Islam stesso, le implicazioni metafisiche e teologiche della presenza di altre tradizioni religiose.

La base metafisica, che mancava in Occidente allorché ebbe inizio lo studio comparato delle religioni, è invece stata sempre presente nella tradizione islamica, come pure entro altre tradizioni orientali tuttora vive. Secondo la metafisica, la realtà non si esaurisce nel puro e semplice piano psicofisico su cui vivono gli uomini comuni, ma si articola in molteplici stati dell'essere, che si collocano gerarchicamente l'uno al di sopra dell'altro. Ogni stato dell'essere è dotato di una sua realtà obiettiva, e il grado di questa dipende dall'intensità della luce dell'Essere Totale che la illumina. All'origine si trova la sorgente di tutta l'esistenza, l'Assoluto, al tempo stesso Essere e Sopra-essere (la *dhāt* del sufismo). Base di ogni dottrina metafisica è la distinzione tra l'Assoluto e il relativo, mentre compito di ogni cosmologia tradizionale è di rivelare la scienza delle forme relative a ogni singolo stato dell'essere. Nell'Islam tutta la metafisica è compresa nella prima *Shahādah*: *Lā ilāha ill'Allāh* («Non vi è Dio fuorché Dio»), la quale in definitiva afferma che solo l'Assoluto è assoluto, e il resto relativo, mentre tutta la cosmologia è contenuta in breve nella seconda *Shahādah*: *Muḥammadun rasūlullāh* («Muḥammad è l'Inviato di Dio»), la quale significa che

tutto ciò che è vero nell'universo, di cui Muḥammad è il simbolo supremo, proviene da Dio.

Dunque, se l'origine di tutte le cose, di tutti gli esseri, di tutte le forme, è la Realtà trascendente, ogni essere deve avere un aspetto esterno e uno interno, uno che si manifesta esteriormente e un altro che si ricollega interiormente al mondo spirituale. Si dice, nel Corano, che Dio è tanto l'esteriore (*al-ẓāhir* = essoterico) che l'interiore (*al-bāṭin* = esoterico). Si potrebbe anche dire, usando la terminologia sufi, che ogni cosa dell'universo è dotata di forma esteriore (*ṣūrah*) e di intima essenza (*ma'nā*). La forma appartiene al mondo della molteplicità e l'essenza conduce all'unità, che è la sorgente di tutte le cose. Questo è vero in modo particolare a proposito della religione, che è la manifestazione diretta del divino entro l'ordine umano. Anche ciò deve avere forma ed essenza. E quindi si può studiare le religioni o nelle forme, che in tal modo possono essere descritte e comparate, o nell'essenza, che porta alla loro unità interiore, perché l'origine di tutte le realtà e quindi di tutte le religioni è Dio, l'Uno. Ma giacché l'essenza viene prima della forma e la collega con i più alti livelli dell'essere, è soltanto tramite l'essenza che il significato della forma può essere compreso. Soltanto dopo aver raggiunto la visione dell'unità l'uomo può pervenire a realizzare l'unità di quanto esiste. Soltanto comprendendo l'essenza della religione, le sue manifestazioni esteriori possono essere comprese quali simboli intelligibili e non come opaco dato di fatto.

I rapporti dell'Islam con le altre religioni sono stati improntati a questa dottrina metafisica, che sostiene tutta la sua struttura concettuale. Esso ha studiato la forma delle altre religioni e, in certi casi, la loro essenza, sicché oggi si trova munito dei mezzi indispensabili, intellettualmente e spiritualmente, per effettuare questo studio nelle nuove situazioni che il mondo moderno gli ha posto dinanzi.

Una caratteristica dell'Islam peculiarmente pertinente a tale questione è il potere sintetico e integrante della relazione islamica, che consente alla grazia di profeti e di santi di precedenti religioni – specialmente delle religioni del ceppo abramitico – di raggiungere i musulmani entro il contesto fornito dalla grazia del Profeta dell'Islam. Per un cristiano tutta la grazia di Dio è incentrata nella persona del Cristo, senza il quale non vi sarebbe altro tramite di grazia per gli uomini. Per il musulmano, nel firmamento islamico il Profeta è come la luna piena, ma anche gli altri grandi profeti e gli altri grandi santi sono come stelle risplendenti, benché ciò avvenga solo in virtù della grazia di Muḥammad – su di Lui sia la pace. Un musulmano può pregare Abramo o il Cristo, non come se fossero profeti ebrei o cristiani, ma come se fossero musulmani; ciò avviene, per esempio, nella popolare « preghiera di Abramo » del mondo sunnita e nel *Du'āy-i wārith* (preghiera dell'« erede ») dell'Islam shī'ita. Il potere di sintesi dell'Islam ha reso possibile l'integrazione di poli spirituali precedenti entro il mondo islamico, che in tal modo si è arricchito della concreta azione della loro grazia particolare. Tale caratteristica dell'Islam, così importante nella sua vita culturale, incide anche in modo determinante sul suo modo di studiare gli aspetti intellettuali e spirituali del problema delle religioni comparate.

II.

A prima vista può sembrare strano che, malgrado le caratteristiche prima descritte, l'Islam sia oggi, fra tutte le massime religioni, quella che ha mostrato il minimo interesse per lo studio della storia e delle dottrine di altre religioni, benché il suo punto di vista circa il problema religioso sia insolitamente possibilista. In tale campo, ben pochi testi sono stati scritti in persiano, e ancor

meno in arabo, tranne traduzioni da fonti europee.⁶ Si osserva inoltre che ai corsi di studi religiosi recentemente istituiti in America e in Inghilterra gli studenti musulmani che vi partecipano sono meno numerosi di quelli di altre grandi tradizioni.

La ragione di questo relativo disinteresse dimostrato dai musulmani per la disciplina delle religioni comparate è che l'Islam non è affatto disturbato teologicamente dalla presenza di altre religioni. L'esistenza di altre tradizioni è da esso già presupposta: infatti l'Islam è basato sul concetto dell'universalità della rivelazione. Il Corano, fra tutte le sacre Scritture, è quello che parla il linguaggio più universale,⁷ e i musulmani credono nell'esistenza di un gran numero di profeti (che si fa ammontare tradizionalmente a 124.000), inviati presso ogni popolo.⁸ L'antropologia spirituale tracciata dal Corano fa della profezia l'elemento necessario alla condizione umana. L'uomo è realmente uomo soltanto in virtù della sua partecipazione a una tradizione. Adamo, primo uomo, era anche il primo profeta. L'uomo non è evoluto dal politeismo al monoteismo: all'inizio egli era monoteista, e dunque occorre ricordargli continuamente il messaggio originale dell'unità (*al-tawhīd*) che egli è sempre pericolosamente incline a dimenticare. La storia umana è formata da cicli profetici, ognuno dei quali dà inizio a un nuovo ciclo dell'umanità.

L'Islam ritiene di essere la riaffermazione della religione originaria, della dottrina dell'unità che è sempre stata e sempre sarà. Per tale motivo si definisce la religione primordiale (*al-dīn al-ḥanīf*), sorta alla fine di un ciclo umano per riaffermare la verità essenziale della tradizione primordiale.⁹ È quindi simile al *sanātana-dharma* dell'induismo, e sul piano metafisico ha una profonda affinità con questa tradizione, che alcuni sufi hanno in effetti chiamato *Sharī'ah* o « religione di Adamo ». Durante l'epoca moghul, alcuni tra i più autorevoli studiosi musulmani del subcontinente indiano hanno chiamato gli indù *ahl al-*

Kitāb, « gente del libro », appartenente cioè alla catena di profeti che precedette l'Islam e che aveva avuto inizio con Adamo; anzi, alcuni commentatori musulmani indiani hanno ritenuto il profeta Dhu'l-Kifl, menzionato nel Corano, il Buddha di Kifl (Kapilavastu), e hanno identificato « l'albero di fico » della *surah* 95 con l'albero della *bodhi*, sotto il quale il Buddha aveva ricevuto l'illuminazione. I musulmani hanno sempre avuto la convinzione di possedere nella forma più pura le dottrine che tutte le religioni precedenti hanno proclamato. Nella gnosi islamica, o sufismo, questa verità è *al-tawhīd* nel senso metafisico, la sapienza eterna, la *religio perennis* che l'Islam è venuto a rivelare in tutta la sua pienezza. Per il musulmano sharī'ita la sua fede monoteistica è quella stessa che è stata rivelata da tutti i profeti. Ecco perché, alla fine del ciclo, l'apparizione del Mahdī porta alla luce il significato interiore comune a tutte le religioni.

Questi e altri fattori ancora più contingenti hanno reso i musulmani meno interessati allo studio delle altre religioni di quanto non lo siano i cristiani, gli indù, eccetera. Tuttavia, oggi è necessario ricordare ai musulmani istruiti modernamente l'universalità della loro tradizione, nonché i rapporti storici che l'Islam ha avuto con altre religioni, fatto che in tempi recenti è stato a poco a poco dimenticato in molti ambienti. Inoltre, è necessario applicare i principi universali contenuti nell'Islam allo studio delle altre religioni, tenendo conto della situazione anomala che il mondo moderno ha originato.¹⁰

Per comprendere come l'Islam possa incontrarsi con le altre religioni bisogna tener presente che esso è fondato su una dimensione essoterica e su una dimensione esoterica, cioè su una legge divina, *Sharī'ah*, e su una via spirituale, *Tarīqah*. Inoltre, l'Islam ha coltivato varie scienze, arti e prospettive intellettuali. Ha proprie scuole di teologia, filosofia e teosofia (*hikmah*), da intendersi nel senso originario, quando cioè la terminologia moderna non ave-

va ancora svilito tale termine. Ha i suoi storici e i suoi studiosi, i suoi geografi e i suoi viaggiatori. Attraverso questi tramiti l'Islam si è avvicinato alle altre religioni, e ogni volta la profondità dell'incontro è dipesa dal rispetto di tali dimensioni e prospettive.

Se escludiamo l'epoca moderna, con i suoi rapidi mezzi di comunicazione, si può dire con sicurezza che l'Islam ha avuto più contatti con le altre tradizioni di qualsiasi religione al mondo. Si è incontrato con il cristianesimo e con l'ebraismo nel suo stesso luogo di nascita e durante la sua prima espansione verso il Nord. Si è incontrato con le religioni iraniche, con lo zoroastrismo e con il manicheismo, nell'impero sasanide. Ha assorbito a poco a poco piccole comunità nelle quali si perpetuavano resti di antichi culti ellenistici, specialmente la comunità dei Sabei di Harrân, che si ritenevano eredi dell'aspetto più esoterico della tradizione greca. È venuto a contatto con il buddismo nella Persia nord-occidentale, in Afghanistan e nell'Asia centrale, con l'induismo nel Sindh e, in epoca posteriore, in molte zone del subcontinente indiano. Ebbe anche contatti con lo sciamanismo mongolo e siberiano a livello popolare, soprattutto tramite le tribù turche che avevano praticato lo sciamanismo prima di convertirsi all'Islam. I musulmani del Sinkiang, inoltre, erano in diretto rapporto con la tradizione cinese.

In realtà, di tutte le tradizioni religiose asiatiche di qualche importanza — tranne lo scintoismo, limitato al Giappone — non ve n'è alcuna con la quale i musulmani non abbiano avuto già nei primi tempi contatti intellettuali, eccetto la tradizione cinese con la quale i contatti intellettuali e religiosi sarebbero avvenuti per la maggior parte del mondo musulmano solo dopo l'invasione mongola. Tuttavia la comunità musulmana cinese rimase, in misura maggiore o minore, separata dai suoi correligionari d'Occidente, sicché in genere essa non trasmise loro la sua conoscenza della tradizione della Cina. Solo occasionalmente un viag-

giatore come Ibn Battūṭah avrebbe fornito all'intelligenza musulmana informazioni di prima mano sul mondo cinese. Eppure i musulmani ne rispettarono sempre la tradizione. Lo *Hadīth* profetico: « Cerca la conoscenza, perfino in Cina », era noto a chiunque, e alcuni sufi persiani hanno specificamente fatto riferimento all'origine divina della tradizione cinese. Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, nel suo *Mantiq al-tayr* (*Il convegno degli uccelli*), parlando del Sīmurgh, simbolo dell'essenza divina, e della sua penna, simbolo della divina rivelazione, scrive: « Cosa stupefacente! La prima manifestazione del Sīmurgh ebbe luogo in Cina a metà della notte. Una delle sue penne cadde sulla Cina, e la sua fama riempì il mondo. Ognuno dipinse questa piuma e ne formò il proprio sistema di idee: caddero così nella confusione. Questa penna è ancora nella galleria di pittura di quel paese, e da qui viene il detto: "Cerca la conoscenza, perfino in Cina". Ma la manifestazione di questo misterioso Essere non avrebbe suscitato tanto scalpore nel mondo. Tale segno della sua esistenza è prova della sua gloria. Tutte le anime ricevono un'impronta dell'immagine della sua penna. Ma, giacché la descrizione di ciò non ha né testa né coda, né principio né fine, non serve aggiungere altro a questo proposito ».¹¹

Quanto ai contatti tra l'Islam e la tradizione ebraico-cristiana, essi si protrassero per circa quattordici secoli della storia islamica. L'ebraismo e il cristianesimo stessi sono, in un certo senso, « contenuti » entro l'Islam, in quanto quest'ultimo è l'affermazione finale della tradizione di Abramo, della quale ebraismo e cristianesimo sono le due manifestazioni anteriori. Comunque, qui non si tratta di portati storici, come alcuni orientalisti hanno cercato di dimostrare: la *Shari'ah* è una legge divina per molti versi simile alla legge talmudica, ma non mutuata da quella né su di essa basata; il Cristo ha nell'Islam una funzione di grandissima importanza, ma ciò non rappresenta una deformazione del concetto cristiano del Cristo. Cristo è, indipen-

dentemente dal cristianesimo, un elemento della concezione religiosa islamica. Cristo e Mosè, come pure gli altri antichi profeti ebrei, hanno una loro funzione nell'Islam, indipendentemente da qualsiasi possibile portato storico dell'ebraismo e del cristianesimo. Le analogie esistenti provengono soltanto da un archetipo trascendente comune all'ebraismo, al cristianesimo e all'Islam.

Nonostante che nei primi secoli dell'Islam i contatti con l'ebraismo e il cristianesimo siano stati estremamente polemici nel campo teologico, tuttavia gli argomenti che Filone di Alessandria e i primi Padri della Chiesa opposero alla dimostrazione razionale di articoli di fede, quali l'immortalità dell'anima, la risurrezione dei corpi e la creazione *ex nihilo*, influenzarono i primi teologi musulmani, i quali adottarono argomenti analoghi per difendere l'Islam contro la critica razionalistica.¹² Di solito, la maggior parte dei primi testi musulmani sulla storia della religione (*al-Milal wa'l-nihāl*, *Le comunità e le sette religiose*) comprende capitoli dedicati all'ebraismo e al cristianesimo, alcuni dei quali, come *al-Mughnī* (*Il Sufficiente*) di Qādī 'Abd al-Jabbār, sono documentazioni preziose per la nostra conoscenza di determinati aspetti della Chiesa orientale e delle prime comunità cristiane. Le figure di Mosè e del Cristo sono ricordate in quasi tutte le opere musulmane religiose, specialmente in quelle sufi, per esempio nelle *Futūḥāt al-makkiyyah* (*Le rivelazioni meccane*) di Ibn 'Arabī, nei *Mathnawī* (*I distici*) di Rūmī o nel *Gulshan-i rāz* (*Il roseto mistico*) di Shabistarī. Quasi tutte le esperienze attraverso cui passarono questi profeti, come la visione del rovelo ardente di Mosè o il miracolo del Cristo che risuscita i morti, rivestono la massima importanza per la dottrina sufi.¹³ Inutile dire che tutte queste fonti rifiutano i concetti cristiani della filiazione divina e dell'incarnazione, non essendo accettabile, secondo il punto di vista islamico, nessuno dei due; in certi casi furono anche scritti libri che si proponevano espressamente di confutare queste dottrine.¹⁴

Non bisogna pensare che il contatto tra i musulmani e le comunità cristiane ed ebraiche non abbia subito interruzioni. Nei primi secoli dell'Islam, specialmente durante il periodo abbaside, i dibattiti tra le diverse comunità erano frequenti. Le crociate segnarono la rottura di ogni rapporto e il completo isolamento tra comunità musulmane e cristiane in Medio Oriente, là dove la loro contiguità fisica era più stretta. I rapporti si stanno guastando ora nei riguardi dell'ebraismo, come risultato della situazione palestinese. Eppure, in altre parti del mondo islamico, là dove gli eventi politici e sociali non avevano causato attriti durevoli, gli studi sul cristianesimo e sull'ebraismo, spesso improntati a viva simpatia, continuarono, e tra queste diverse comunità vi furono sporadici contatti sul piano teologico e spirituale. Non più di un secolo fa il poeta sufì persiano Hâtif Isfahânî elogiava il cristianesimo come affermazione della divina unità, purché se ne comprendesse in senso metafisico la dottrina della Trinità. Nel suo memorabile poema *Tarjî'band* (letteralmente: *Poesia strofica*), egli scrive:

In chiesa dissi a una cristiana rubacuori,
« O tu, che imprigioni i cuori nella rete!
O tu, che alla catena della cintura porti attaccata
ogni punta dei miei capelli, a una a una!
Per quanto seguirai a non trovar la via
verso la divina unità? Per quanto ancora vorrai imporre
all'Uno la vergogna della trinità?
Come può essere giusto che si chiami l'Unico, il Vero
[Dio "Padre",
"Figlio" e "Spirito Santo"? ».
Aprì le labbra sue dolci e mi disse, mentre
ridendo dolcemente faceva sgorgare zucchero dalla
[bocca:
« Se tu sei consapevole del segreto dell'unità divina
non gettare su di noi lo stigma dell'infedeltà!

In tre specchi la Bellezza Eterna lancia un raggio
dalla Sua faccia splendente.

La seta non diventa tre cose diverse
a chiamarla *parniyān*, *ḥarīr* e *parand* ». ¹⁵

Mentre così discorrevamo, questo coro
si levò dalla campana della chiesa vicino a noi:
« Egli è Uno, non vi è null'altro che Lui:
non vi è Dio fuorché Dio solo! ». ¹⁶

In questo secolo il grande sufi algerino Shaykh Aḥmad al-'Alawī faceva eco alla stessa concezione invocando l'accordo fra tutte le religioni, allo scopo di combattere l'incredulità moderna, e mostrando uno speciale interesse verso il cristianesimo, delle cui dottrine era profondo conoscitore. ¹⁷ In ogni caso, i contatti, sia ufficiali che privati, tra l'Islam e la tradizione ebraico-cristiana sono stati molto intensi in tutti i tempi; ciò rappresenta una preziosa premessa a un odierno efficace incontro tra le due religioni.

L'Islam incontrò le religioni iraniche allorché sottomise l'impero sasanide e penetrò nell'altopiano iranico. Nei tre o quattro secoli durante i quali l'Islam consolidò pienamente il proprio dominio in Persia, ebbe numerosi contatti con tali religioni e in modo particolare con lo zoroastrismo e il manicheismo. Esso giunse perfino a influenzare alcune delle opere zoroastriane più tarde, quelle che comparvero nella prima epoca islamica, come, d'altra parte, alcuni elementi zoroastriani vennero integrati entro certe dimensioni della vita intellettuale islamica. ¹⁸ Dibattiti con seguaci di religioni iraniche a Bassora e a Baghdad stessa sono testimoniati nelle prime fonti teologiche e storiche. Sin dall'inizio gli zoroastriani furono accettati come « gente del libro », mentre il manicheismo fu impugnato su basi teologiche fondamentali. Tuttavia l'influsso di quest'ultimo, specialmente riguardo a concetti cosmogonici e cosmologici, è ravvisabile in alcune cosmologie ismā'īlite, e ancor più in alcuni scritti di Muḥammad

ibn Zakariyā' al-Rāzī. Le credenze manichee ci sono state anche descritte da molti studiosi musulmani, per esempio da Ibn Nadīm e al-Bīrūnī, tant'è vero che i testi musulmani sono una fonte preziosa per la nostra conoscenza di determinati aspetti del manicheismo.¹⁹

Lo zoroastrismo ebbe con l'Islam contatti più intimi di quanti non ne avesse avuti il manicheismo. Ma anche in questo caso la situazione non è stata la stessa in tutti i paesi musulmani. Lo zoroastrismo, benché conosciuto dappertutto a livello popolare, nella parte araba del mondo musulmano non era studiato quanto in Persia, sua antica patria.²⁰ In Persia lo zoroastrismo fornì soprattutto un lessico a poeti sufi come Hafez, che spesso parlano del « tempio del fuoco », del sacerdote zoroastriano, eccetera, come simboli del centro sufi (*khāniqah*, oppure *zāwiyah*), del maestro spirituale e così via.²¹ Tale lessico, tuttavia, non implica in alcun modo un influsso storico dello zoroastrismo sul sufismo. Piuttosto, si tratta di un mezzo col quale il sufi afferma l'indipendenza dell'esoterismo dalle forme essoteriche della rivelazione, nel senso che l'esoterismo non deriva dall'essoterismo bensì direttamente da Dio, che è l'origine della rivelazione poiché comprende in Sé entrambe le dimensioni. L'angelologia e la cosmologia zoroastriane furono inoltre rinnovate da Shihāb al-Dīn Sohrawardī, fondatore della scuola « illuminativa », lo *Isbrāq*, che rese trasparenti questi simboli alla luce della gnosi islamica.²² La stessa scuola ishrāqī esercitò in questo campo un influsso su certe scuole del tardo zoroastrismo, come il movimento legato al nome di Ādhar Kaywān.

È quando ci volgiamo alle religioni indiane – essenzialmente induismo e buddismo – che il capirne le forme religiose e il penetrare in esse diviene, dal punto di vista islamico, più difficile. Questa difficoltà è dovuta non solamente al linguaggio mitico delle tradizioni indiane, che è diverso dal linguaggio « astratto » dell'Islam, ma anche perché, passando dalla tradizione islamica a quelle

indiane, ci si sposta dall'ambito tradizionale abramitico verso un differente clima spirituale. Comunque, l'Islam ha avuto profondi rapporti con le religioni dell'India sia sul piano formale che su quello metafisico. Già attraverso le scienze indiane, giunte ai musulmani tramite le versioni pahlavī o direttamente dal sanscrito, una parziale conoscenza della cultura indiana era pervenuta all'Islam sin dal periodo più antico. Ma è grazie all'incomparabile *Tahqīq mā li'l-hind* (*Indagine sull'India*), o *India*, di al-Bīrūnī — opera unica per la precisione con cui è stata compilata — che i musulmani del medioevo conobbero l'induismo e in modo particolare le scuole vishnuite, delle quali al-Bīrūnī sembra aver avuto la più approfondita conoscenza.²³ Egli fu anche traduttore in arabo del *Pātañjala-yoga* (*Lo yoga classico di Pātañjala*), e in realtà inaugurò una tradizione di rapporti con l'induismo che, pur interrotta parecchie volte nel tempo, continuò attraverso Amīr Khusraw Dihlawī, fino ad Abū'l-Faḍl, Dārā Shukūh, sfociando nel vasto fervore di traduzioni di opere indù in persiano durante l'epoca mongola.²⁴

Sul piano religioso, nonostante che gli zoroastriani fossero stati definitivamente ammessi fra la « gente del libro » (*ahl al-kitāb*) vi fu una controversia fra musulmani sulla collocazione dell'induismo, benché, come già è stato ricordato, molti 'ulamā' indiani avessero senz'altro ritenuto gli indù « gente del libro ». Inutile dire che in India i musulmani, contrariamente a quelli che vivevano in Arabia, non ritenevano certamente gli indù pagani o idolatri, bensì ne rispettavano la differente religione. Come si è già ricordato, molti sufi in India definivano l'induismo « religione di Adamo », e un santo ortodosso Naqshabandī come Mirzā Mazhar Jān Jānān considerava i *Veda* testi di ispirazione divina. Vi era in realtà nell'Islam una intuizione del carattere primordiale dell'induismo che spinse molti pensatori musulmani a identificare Brahma con Abraham (Abramo). Questa identificazione può apparire strana dal punto di vista

linguistico, ma contiene un profondo significato metafisico. Abramo è, per l'Islam, il primo patriarca in assoluto, che si identifica con la religione primordiale (*al-āīn al-ḥanīf*), quella che l'Islam venne a riaffermare. La relazione tra il nome dei *barāhimah* (ossia degli indù) e quello di Abramo era quindi per i musulmani l'esatta affermazione della natura primordiale della tradizione indù.

Il maestro sufi 'Abd al-Karīm al-Jīlī scrive: « La gente del libro è divisa in molti gruppi. Quanto ai *barāhimah* [gli indù], essi si proclamano appartenenti alla religione di Abramo e alla sua progenie, e possiedono speciali atti di culto... I *barāhimah* adorano Dio assolutamente senza [ricorrere all'intervento di] profeti o inviati. Infatti dicono che non vi è nulla nel mondo dell'esistenza salvo ciò che è stato creato da Dio. Essi testimoniano la sua Unicità nell'Essere, ma respingono nel modo più totale profeti e messaggeri. Adorano la Verità come i profeti prima della loro missione profetica. Si proclamano figli di Abramo – su di lui sia la pace – e dicono di avere un libro scritto per loro da Abramo stesso – su di lui sia la pace –, che però lo ricevette dal Suo Signore. Tale libro, nel quale si tratta della verità delle cose, è diviso in cinque parti. Quattro parti essi consentono a chiunque di leggerle. Ma permettono la lettura della quinta solo a pochi fra loro, a causa della sua profondità e insondabilità. Fra loro è risaputo che chiunque legga la quinta parte del libro entrerà necessariamente nell'ovile dell'Islam e abbraccerà la religione di Muḥammad – su di lui sia la pace ».²⁵

Al-Jīlī fa distinzione tra la metafisica e la pratica quotidiana indù e identifica la prima con la dottrina islamica della unità divina. Il riferimento da lui fatto al « quinto *Veda* » indica appunto l'interiore identità tra le dottrine esoteriche e metafisiche delle due tradizioni. Egli cercò, come anche altri sufi, di accostarsi all'induismo tramite una penetrazione metafisica della sua struttura mitica, per rivelare la presenza dell'Uno dietro il velo del molteplice. In

questo campo il suo approccio non era fundamentalmente diverso dall'atteggiamento di quei sufi che hanno cercato di interpretare la Trinità cristiana come un'affermazione e non già come una negazione dell'unità divina.

La traduzione di opere indù in persiano durante il periodo moghul è un fatto di enorme significato spirituale, la cui vera portata non è stata ancora valutata, specialmente dai musulmani che non sono né persiani né indiani. Figura centrale di questo movimento fu il principe Dārā Shukūh, al quale si deve la traduzione della *Bhagavad Gītā* (*Il canto del Beato*), dello *Yoga Vasishtha* (*Sintesi dello yoga*) e, soprattutto, delle *Upanishad* (*Testi arcani*). È della sua versione persiana che Anquetil-Duperron fece la traduzione latina, la quale ha avuto grande influsso su molti filosofi europei del secolo XIX, per esempio Schelling, e di cui il poeta mistico William Blake possedeva una copia.²⁶

Importantissima per il fiorire degli studi sull'induismo in Occidente, tale traduzione riveste un significato ancor maggiore per l'odierno incontro religioso tra induismo e Islam. Nello stesso modo in cui le crociate quasi distrussero ogni relazione amichevole tra Islam e cristianesimo in Medio Oriente, le vicende del secolo scorso hanno reso difficili i contatti tra l'induismo e l'Islam nel subcontinente indiano. Forse solo un paese come la Persia, dove vi è stato contatto storico con l'induismo e dove sono mancati duri scontri politici in tempi recenti, potrebbe essere il luogo più adatto per svolgere uno studio basilare e di alto livello sui rapporti tra induismo e Islam.

Comunque sia, le traduzioni di Dārā Shukūh sono tutt'altro che indici di sincretismo o di eclettismo, quali si possono riscontrare in certi altri movimenti misti indiani. Dārā era un sufi dell'ordine della *Qādiriyyah* e un pio musulmano. Credeva che le *Upanishad* fossero il « libro segreto » del quale fa cenno il Corano (LVI, 77-80), e di esse scrisse che « contengono l'essenza dell'unità e sono segreti

che devono esser tenuti nascosti! ».²⁷ Il suo *Majma'al-bahrayn* (*Riunione dei due mari*) è un tentativo di dimostrare l'identità delle dottrine musulmane e delle dottrine indù sull'Unità. Basta leggere una delle *Upanishad* tradotte da Dārā Shukūh per accorgersi che egli non si limitava a tradurre i termini in persiano, ma tentava anche di trasportare i concetti nel contesto del sufismo. Le sue traduzioni contengono una concezione sufi delle *Upanishad*, e, ben lungi dall'essere un tentativo di sincretizzazione, rappresentano un ragguardevole sforzo per gettare un ponte tra la metafisica indù e quella islamica. Le sue traduzioni, oltre alle molte altre di classici indù, come il *Rāmāyāṇa*, il *Mahābhārata* e lo *Yoga Vasishttha*, di cui il saggio persiano Mīr Abū'l-Qāsim Findiriskī scrisse un commento, sono un autentico tesoro che dovrebbe essere più largamente conosciuto nel mondo musulmano e non restare confinato nell'ambito persiano e musulmano del subcontinente indo-pakistano.²⁸ Queste opere, come del resto quelle di altri maestri sufi dell'India musulmana quali Ghawth 'Alī Shāl, la divulgazione sufi del tantrismo, e molte altre che spesso hanno fornito le più acute spiegazioni della metafisica e della mitologia indù, possono servire di base per uno studio approfondito della tradizione dell'induismo alla luce della situazione attuale.

Sorprende constatare come, benché l'Islam avesse numerosi rapporti con il buddismo, le fonti musulmane parlino assai meno di questa tradizione che non di quella indù. Naturalmente, tramite la traduzione dei *Pancha-Tantra* in arabo dal pahlavī e tramite altre fonti letterarie e tradizioni orali, si era venuti a conoscere qualcosa sul Buddha come figura di un sapiente, tanto che egli veniva spesso identificato con Hermes, origine della sapienza.²⁹ Molte fonti comuni delle sette e delle scuole religiose considerano il buddismo una ramificazione dell'induismo,³⁰ e persino al-Bīrūnī, nel suo *India*, gli dedicò ben poca attenzione.

Non considerando i testi scritti più recentemente da musulmani indiani, il più serio e ragguardevole studio sul buddismo degli annali islamici è di epoca piuttosto tarda, dell'VIII (XIV) secolo, e si trova nella storia universale di Rashīd al-Dīn Faḍlallāh.³¹ Il capitolo dedicato al buddismo, religione che doveva aver suscitato un nuovo interesse con la venuta dei mongoli, è basato soprattutto sull'insieme delle tradizioni e si avvale della diretta collaborazione di un lama kashmirī, Kāmalashrī Bakhshī. Il capitolo comprende un racconto di mitologia indiana tratto principalmente dai *Purāṇa* e la migliore descrizione, da parte musulmana, degli *yuga* (cicli), ma sempre dal punto di vista buddista piuttosto che indù. Tuttavia la parte più notevole dell'opera è la narrazione della vita del Buddha,³² che è l'unica negli scritti islamici. Egli viene considerato come un profeta, il cui libro, chiamato *Abhidharma*, contiene la quintessenza della verità. Ovviamente, i musulmani vedono in tutte le incarnazioni divine (*avatāra*) altrettanti profeti in senso islamico, sicché l'interpretazione della persona del Buddha come profeta non dovrebbe sorprendere. L'eccellente narrazione della vita di Shākyamuni (« asceta degli Shākyas », appellativo del Buddha), divenne notissima e fu inclusa in molte opere persiane posteriori di storia universale. Ma su questo argomento non vi fu altra opera di rilievo, come invece sull'induismo, soprattutto perché più tardi mancò proprio la possibilità di un contatto diretto con il buddismo, salvo che nella Cina occidentale, dove però le comunità musulmane continuavano a vivere relativamente isolate dalle principali correnti di pensiero della vita islamica.

III.

Questa analisi di alcuni caratteri salienti dei rapporti storici tra l'Islam e le altre religioni ha messo in luce che durante tutta la storia islamica i musulmani hanno percepi-

to la presenza di altre tradizioni su livelli differenti e in forme diverse, che possono essere essenzialmente ridotte alle seguenti: *Sharī'ah*, teologia, storia, scienza, filosofia ed erudizione; infine sufismo o esoterismo. Su ogni piano, l'incontro con le altre religioni ha avuto la sua importanza e continua ad averla, e ogni contatto può contribuire alla piena comprensione delle altre tradizioni.

A livello di *Sharī'ah*, l'Islam ha sempre considerato le altre religioni come forme simili di legge divina. Molti giuristi medioevali si riferivano alla *shar'* (« trattato », via segnata) degli altri profeti e degli altri popoli, e la legge islamica stessa riconosce alle altre popolazioni che vivono entro il mondo islamico (*dār al-islām*) la libertà di avere la propria legge divina, di seguire i propri metodi nella loro comunità e di godere in essa della più completa indipendenza religiosa. Sono stati fatti parecchi studi sulla cosiddetta « legislazione religiosa comparata », in cui i precetti religiosi di diverse comunità sono stati descritti e confrontati. I giuristi musulmani sono stati inoltre i primi a sviluppare una giurisprudenza internazionale e hanno cercato di approntare mezzi adatti a stabilire rapporti tra popoli che seguivano legislazioni differenti. Tale descrizione e tale studio morfologico delle sacre leggi di altre religioni possono oggi essere proseguiti sulla base stabilita dai giuristi classici.

In tempi passati venivano tenuti dibattiti tra i musulmani e i seguaci di altre religioni, favoriti soprattutto dai Mu'taziliti. Si tenevano inoltre discussioni sulle diverse religioni con *imām* shī'iti e, spesso, con i seguaci di quelle stesse religioni, come è testimoniato dalle fonti shī'ite, per esempio dalle opere di Ibn Bābūyah. Gli autori ismā'īliti seguitarono del pari a occuparsi di altre religioni, specialmente per il loro spiccato interesse per la questione dei cicli profetici e dell'universalità dell'esoterismo.³³ Da quei dibattiti teologici ebbero origine moltissimi studi sulle

sette (per esempio, *al-Milal wa'l-niḥal*), tanto che si può affermare che i musulmani sono stati i fondatori della scienza comparata delle religioni. Molti teologi di valore, shī'iti e sunniti, scrissero opere quali il *Kitāb al-maḡālāt wa'l-firaq* (*Libro delle controversie delle sette*) di Sa'd ibn 'Abdallāh al-Ash'arī al-Qumī, o il *Kitāb fraq al-shī'ah* (*Libro delle sette della shī'ah*) di al-Nawbakhtī, il *Farq bayn al-firaq* (*Differenza fra le sette*) di al-Baghdādī, il *Maḡālāt al-islāmiyyīn* (*Le controversie dei musulmani*) di Abū'l-Hasan al-Ash'arī, fondatore della teologia ash'arīta,³⁴ e il *Faṣl* (*Il capitolo*) di Ibn Ḥazm, l'*I'tiqādāt fraq al-muslimīn* di Fakhr al-Dīn al-Rāzī, e il celeberrimo *al-Milal wa'l-niḥal* (*Le comunità e le sette religiose*) di al-Sahristānī. Tutti questi scrittori erano eminenti teologi che studiarono le altre religioni anzitutto da un punto di vista teologico, generalmente polemico. Gli attuali dibattiti teologici, specie tra cristianesimo, ebraismo e Islam, possono trarre profitto da questi testi per inquadrare rettamente i rapporti tra fedi diverse.

Vi è poi la tradizione degli storici che cercarono di descrivere semplicemente e in modo quanto più possibile obiettivo ciò che avevano visto o letto a proposito di altre religioni e altre culture religiose. È il caso degli scrittori di storia universale, quali al-Mas'ūdī e al-Ya'qūbī. Al-Mas'ūdī scrisse inoltre un trattato particolareggiato sulle religioni intitolato *al-Maḡālāt fī uṣūl al-diyānāt* (*Capitoli sulle basi delle concezioni religiose*). Splendide trattazioni sono poi il *Fihrist* (*Elenco*) di Ibn Nadīm e il *Bayān al-adyān* (*Spiegazioni circa le religioni*) di Abū'l-Ma'ālī Muḥammad ibn 'Ubaydillāh. Riferimenti ad altre religioni si trovano anche sia in al-Bīrūnī sia in Nāsir-i Khusraw, nel loro commento ad Abū'l-'Abbās al-Īrānshahrī, del quale si dice che studiò le dottrine delle altre religioni con il più vivo interesse. Lo stesso incomparabile al-Bīrūnī, non soltanto in *India* ma anche nella *Cronologia delle nazioni antiche* e in molte altre opere, ci ha tramandato numerosissime informazioni su molte religioni. Questa tradizione si è perpetuata nelle storie

universali più tarde sino a tempi molto recenti, in testi come il *Nāsikh al-tawārikh* (*Il trascrittore delle storie*), compilato in Persia un centinaio di anni fa. Però questi lavori più tardi sono in gran parte elaborazioni di testi precedenti su argomenti religiosi specifici. Tale tradizione di studi obiettivi sulle altre religioni potrebbe ancora una volta servire di base per opere contemporanee in lingue islamiche sull'induismo, il buddismo, lo shintoismo e persino sulle religioni degli indiani d'America, come del resto sul cristianesimo e sull'ebraismo; tuttavia molti autori non musulmani hanno scritto in lingue islamiche, su tali argomenti, anche se non specificamente allo scopo di creare la comprensione reciproca tra le religioni. Narrazioni descrittive del genere dovrebbero essere fondate su fonti autentiche e, specialmente per quanto riguarda le tradizioni orientali, non dovrebbero ripetere, come in realtà spesso avviene,³⁵ gli errori e i pregiudizi di testi occidentali tradotti in arabo, persiano, turco, eccetera.

Nell'ambito della scienza, della filosofia e della cultura in genere, l'integrazione di elementi scientifici, filosofici e culturali entro la concezione islamica del mondo implicherebbe anche un contatto con la religione delle civiltà dalle quali proviene il materiale di studio. Occorre ricordare che in una civiltà tradizionale ogni scienza è collegata, in un modo o nell'altro, ai principi religiosi di quella stessa civiltà. La medicina e l'astronomia indiane, che i musulmani ben presto adottarono, li portarono a contatto con talune concezioni cosmologiche indù. Testi indiani e persiani di storia naturale familiarizzarono i musulmani con le concezioni religiose della natura esposte in quei libri. Quanto alle scienze di origine greco-ellenistica, i musulmani, benché non provassero curiosità per gli dèi olimpici, vennero tuttavia a conoscere, tramite i testi filosofici e scientifici greci, quegli elementi orfico-pitagorici della tradizione greca che li interessarono immensamente proprio perché costituivano un'affermazione della dottrina della divina unità.

I musulmani denominarono Platone « *imām* dei filosofi » e Plotino « *shaykh* dei Greci » (cioè loro maestro sufi), appunto perché riscontrarono nei loro scritti un'espressione di quella medesima dottrina metafisica che più tardi l'Islam avrebbe presentato come propria. Nella teosofia ishrāqī (« illuminativa ») di Sohrawardī, inoltre, vi sono continui riferimenti all'universalità di una sapienza alla quale tutte le nazioni dell'antichità attingevano e che avrebbe trovato la massima espressione proprio nella gnosi islamica.³⁶ Si tratta invero di quella stessa sapienza che più tardi Steuben, Leibnitz e la neo-scolastica avrebbero definito *philosophia perennis*, definizione che A.K. Coomaraswamy avrebbe integrato, molto giustamente, con *et universalis*.

È comunque a livello di esoterismo, secondo il punto di vista sufi, che è avvenuto l'incontro più significativo con le altre religioni, nel quale si deve oggi ricercare la base indispensabile per la comprensione profonda delle altre religioni. Il sufi è il solo che tenti di trascendere il mondo delle forme, di passare dalla molteplicità all'unità, dal particolare all'universale. Egli abbandona il molteplice per l'Uno e proprio attraverso questo processo se ne assicura la visione nel molteplice. Per lui tutte le forme, incluse quelle religiose, divengono trasparenti e gli rivelano la loro appartenenza a un'unica origine. Il sufismo, o gnosi islamica, è l'affermazione più universale di quella sapienza perenne che si colloca al centro dell'Islam, e in realtà si trova in tutte le religioni in quanto tali.³⁷ Tale suprema dottrina dell'unità – essa stessa unica (*al-tawḥīd wāḥīd*) – il sufismo denomina « religione dell'amore » e ad essa si riferisce Ibn 'Arabī nei suoi celebri versi del *Tarjūmān al-ashwāq* (*L'interprete delle brame*).³⁸ Questo « amore » non significa unicamente sentimento, emozioni, bensì l'aspetto realizzato della gnosi. È un sapere trascendente che rivela l'interiore unità delle religioni. Shabistarī allude proprio a questa verità quando scrive:

L'Essere Necessario è come il cielo, come l'inferno è
[il contingente,

« Io » e « tu » sono il velo dell'Ade fra loro.

Quando ti si alza dinanzi questo velo

cadono i limiti di sette e credenze.

Tutta l'autorità della legge grava su questo « io » tuo,
dacché esso è vincolato alla tua anima e al tuo corpo.

Quando « io » e « tu » non stanno più frammezzo,
cosa significa moschea e sinagoga e tempio del fuoco?³⁹

Per quanto non tutti i sufi si siano interessati specificamente alla questione delle altre tradizioni, alcuni di loro si sono addentrati in discussioni particolareggiate sull'argomento. Ibn 'Arabī, uno dei sufi chiamato a rivelare in tutta la loro pienezza le dottrine sufi, afferma apertamente la teoria dell'universalità della rivelazione. Egli scrive: « Sappiate che quando Iddio, l'Altissimo, creò gli esseri, li creò di [diverso] genere e in ogni genere Egli pose il meglio, scegliendo dal meglio il fior fiore: questi sono i fedeli (*mu'minūn*). E scelse dai fedeli il fior fiore, che sono i santi, e da questo fior fiore la quintessenza: questi sono i profeti (*anbiyā'*). E da questa quintessenza Egli scelse le parti più pure, e questi sono i profeti portatori di una legge divina... ».⁴⁰

Ibn 'Arabī e, dopo di lui, al-Jīlī, hanno inoltre elaborato la teoria del *Logos*, secondo la quale il fondatore di ogni religione è un aspetto del *Logos* universale che viene da loro identificato con la « realtà di Muḥammad » (*al-ḥaqīqat al-muḥammadiyyah*).⁴¹ Il capolavoro di Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Gemme di saggezza*), è infatti un'esposizione del genio particolare di ogni profeta in quanto Parola di Dio. I sufi ritengono inoltre che così come ogni creatura dell'universo è la teofania (*tajallī*) di un nome divino, del pari ogni religione rivela un aspetto dei nomi e delle qualità divini. La molteplicità delle religioni è il risultato diretto dell'infinita ricchezza dell'Essere divino.

Scrivo al-Jīlī: « Non vi è nulla nell'esistenza salvo ciò che adora Dio, l'Altissimo, attraverso il suo stato, le sue parole, i suoi atti, anzi nella sua essenza e nelle sue qualità. E tutto ciò che esiste ubbidisce a Dio, l'Altissimo. Ma gli atti di culto differiscono a causa della differenza specifica inerente ai nomi e alle qualità divini ».⁴²

I sufi non soltanto affermano l'unità della rivelazione ma si considerano custodi dell'Islam e di tutte le altre tradizioni. Citiamo di nuovo al-Jīlī: « [Gli gnostici] sono i ricercatori della verità sulla quale Dio ha costruito le fondamenta dell'esistenza. Le sfere dei mondi ruotano intorno a loro. Essi sono il centro dell'attenzione di Dio nel mondo, anzi, il centro [della teofania] di Dio nell'esistenza... Dio ha eretto le fondamenta della religione, anzi, le fondamenta di tutte le religioni sul terreno della loro gnosi ».⁴³

I sufi sono vissuti in tutte le epoche della storia islamica con una consapevolezza della universalità della sapienza, dei cui mezzi di realizzazione essi sono portatori mediante le loro teorie e i loro metodi. Alcuni hanno avuto la particolare vocazione di esprimersi esplicitamente su tale argomento, mentre altri sono restati silenziosi. Jalāl al-Dīn Rūmī, che aveva come discepoli perfino cristiani ed ebrei, i cui *Mathnawī* sono ricchi di versi che affermano l'universalità della tradizione, scrive nei *Fīhi mā fīhi* (*Ciò che vi è, ciò che non vi è*), o *Discorsi*, alludendo direttamente alle diverse tradizioni:

« Un giorno mi trovavo a parlare in mezzo a della gente, e fra questa vi era un gruppo di non musulmani. A metà del mio dire cominciarono a piangere e a esser colti da rapimento ed estasi.

Qualcuno chiese: "Che cosa capiscono? Che cosa sanno? Soltanto un musulmano su mille può capire questo tipo di discorso. Cosa ne capiscono, loro, sì da venir mossi alle lacrime?".

Il maestro rispose: "Non è indispensabile che capiscano il significato più recondito di queste parole. Il succo

dell'argomento sono le parole in sé, e queste loro le capiscono bene. Dopotutto, chiunque conosce l'Unità di Dio, sa che Egli è il Creatore e il Provvidente, che Egli governa ogni cosa, che a Lui torneranno tutte le cose e che è Lui che punisce e perdona. Chiunque ascolti queste parole, che descrivono e rammentano Dio, viene colto da commozione universale e passione estatica, giacché da esse si effonde la fragranza dell'Amato e di Colui che si ricerca. Benché le strade siano molte, la meta è una. Non vedete quante vie conducono alla Kaaba? Per uno la strada [dell'Occidente] viene dal Rūm (Anatolia, Bisanzio), per un altro viene dalla Siria, per altri dalla Persia, per altri ancora dalla Cina, per altri infine viene dall'India e dallo Yemen attraverso il mare. Così, se osservate le strade, la varietà è grande e la divergenza infinita ma, se considerate la meta, esse convergono tutte. I cuori di tutti si volgono insieme verso la Kaaba. I cuori nutrono un unico affetto, ardore e grande amore per la Kaaba, e in ciò non vi è posto per la divergenza. Questo affetto non è né fede né infedeltà, non si confonde con le diverse strade alle quali abbiamo accennato. Una volta che siano arrivati là, la disputa e la guerra e la diversità riguardo alle vie – per cui uno dice all'altro: 'tu sei un ipocrita, sei un infedele', e l'altro gli replica sullo stesso tono – [scompaiono]. Una volta che siano arrivati alla Kaaba, si accorgono che quella lotta riguardava soltanto le vie, e che la loro meta era una sola... Per riassumere: tutti gli uomini, nel più profondo del cuore, amano Dio e Lo cercano, pregano Dio e per ogni cosa ripongono in Dio la loro speranza, non riconoscendo alcuno come onnipotente e supremo ordinatore del loro destino, salvo Lui. Simile percezione non è né infedeltà né fede. Nella sua interiorità essa non ha nome... Ora, quelli che si attengono alla lettera, si immaginano che la santa moschea sia quella Kaaba nella quale il popolo trova rifugio. Per coloro che amano, invece, e per l'Eletto di Dio, 'santa moschea' significa unione con Dio..." ».

Seguitando a illustrare il significato di questa unione che trascende il mondo delle forme egli soggiunge:

« Se dovessi dedicarmi a illustrare ciò nei dettagli, perfino i santi che hanno raggiunto Dio perderebbero il filo del discorso. Come è possibile, allora, parlare di tali misteri e stati mistici agli uomini mortali?... Un uomo non vede un cammello in cima a un minareto: come potrebbe, allora, vedere la punta di un pelo nella bocca di quel cammello? ».⁴⁴

Non tutti sono in grado di vedere il cammello in cima al minareto, e ancor meno sono capaci di scorgere il pelo che ha in bocca. Ma coloro che hanno conseguito quella visione hanno il dovere di spiegare agli altri, fin quanto è loro possibile, ciò che hanno visto. Oggi lo studio specializzato può contribuire molto a portare alla luce testi inediti, rendendo noti parecchi capitoli dimenticati della storia dei contatti dell'Islam con le altre religioni. Ai sufi rimane tuttavia il compito di illustrare la sfera metafisica, grazie alla quale si possono studiare e comprendere determinate forme. Ciò non vuol dire che solo il santo perfetto, *wāṣil* (quello che ha raggiunto la meta), può parlare dell'unità interiore delle religioni. Soltanto lui, è vero, può parlare per esperienza realizzata e vissuta, ma gli altri, che sono dotati di intuizione intellettuale, possono pregustare intellettualmente il Centro nel quale si incontrano tutti i raggi, la vetta alla quale giungono tutte le strade. Soltanto una simile visione del Centro può rendere possibile un fruttuoso dialogo tra le religioni, dimostrando sia la loro unità interiore sia la differenza formale, che contribuisce anch'essa alla ricchezza della vita spirituale dell'uomo moderno, compensando la povertà dell'ambiente spiritualmente denutrito nel quale egli vive.

Per quanto riguarda l'Islam, la chiave indispensabile per aprire la porta che conduce a un autentico incontro con le altre religioni è già stata provveduta dal sufismo.

Spetta ai musulmani contemporanei usare questa chiave e applicare i principi fondamentali alla particolare situazione che oggi si presenta nel mondo islamico. Soltanto tramite il possesso di una dottrina metafisica che scerveri il vero dal falso, basata sull'ortodossia tradizionale, si possono evitare i molti tranelli seminati sulla via di un serio studio della religione. Unicamente tramite tale dottrina si può stabilire una solida base per un incontro approfondito con le altre religioni sul piano teologico e sociale.

Chi ha scorto la vetta che tocca l'Infinito è certo che gli scalatori che stanno seguendo altri sentieri sono comunque suoi compagni di viaggio, del solo sentiero della vita che merita percorrere. La sua certezza proviene non solo dalla visione della vetta ma anche dal sapere che quei sentieri, scelti per l'uomo da Dio stesso, conducono infine alla cima, non importa quali siano le svolte che essi fanno lungo il cammino. Per quanto riguarda l'Islam, questa conoscenza è già contenuta nel tesoro della sapienza islamica. Sta al musulmano moderno cercare questa sapienza, farla sua e quindi servirsene secondo i suoi reali bisogni.

¹ Effettivamente, negli ultimi cinquant'anni, molti scrittori occidentali hanno fatto presente al mondo intero questo insegnamento cardinale: uomini come René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Marcos Pallis, Martin Lings e specialmente Frithjof Schuon, che con le sue opere, particolarmente *Dell'unità trascendente delle religioni*, ha rivelato con ineguagliata chiarezza l'unità essenziale e allo stesso tempo la diversità formale delle grandi tradizioni. È un vero peccato per la disciplina accademica delle religioni comparate che, salvo pochissimi casi, non si sia prestata la meritata attenzione a queste opere.

Occorre pure ricordare i lavori di studiosi come Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Jean Herbert, Eugen Herrigel, Rudolf Otto, Henri Corbin e Louis Massignon, le cui scoperte hanno contribuito molto a un'autentica comprensione delle altre religioni. Anche fra gli autori cattolici o vicini al punto di vista cattolico, personalità come Simone Weil, Bernard Kelly, Elémire Zolla e Dom A. Graham hanno positivamente contribuito a un effettivo discorso tra le religioni. Cfr. W. STODDART, *Catholicism and Zen*, in « Tomorrow », XII, 4, autunno 1964 pp. 289-296.

² Il santo Corano dice: « Ogni Inviato noi l'abbiamo mandato parlante nella lingua del suo popolo, per illuminarlo » (XIV, 4).

³ Quanto alla descrizione delle fasi che la disciplina delle religioni compara-

te ha subito e l'influsso che l'ha formata, cfr. M. ELIADE, *The Quest for the «Origins» of Religion*, in «History of Religions», IV, 1, estate 1964, pp. 156 ss.

⁴ «Lo storico delle religioni occidentali oggi è così scarsamente preparato in islamistica che questa disciplina, alla quale egli ha contribuito solo in minima misura, non sembra servirgli. A tutt'oggi non esiste un vero e proprio storico delle religioni che abbia detto alcunché degno di attirare l'attenzione degli specialisti nel campo dell'islamistica» (ISMĀ'IL R.A. AL-FARUQĪ, *History of Religions: Its nature and significance for Christian and Muslim-Christian Dialogue*, in «Numen», XII, 1, gennaio 1965, p. 40).

Qualcuno potrebbe obiettare a questa affermazione che vi sono uomini come W.C. Smith oppure R.C. Zaehner, i quali hanno dato notevolissimi contributi agli studi nel campo iranico e islamico. Ma tali studiosi erano in verità prima islamisti e iranologi, e soltanto in un secondo tempo sono passati al campo della storia delle religioni.

⁵ Sono stati compiuti studi su altre religioni anche da parte di alcuni studiosi indù, ma si tratta per la maggior parte di indù modernizzati che hanno generalmente dimostrato un piatto «universalismo», destinato a scadere in un semplice umanitarismo o in culti pseudospirituali che oggi, in Occidente, sono sbocciati un po' dappertutto. Anche alcuni autentici indù *bhakta* hanno contribuito a questo stato di cose, perché, una volta fuori dal proprio ambiente tradizionale, essi non hanno la capacità di discernimento che li metta in grado di sceverare tra la moltitudine di forme di civiltà a loro estranee.

⁶ Per quanto la conoscenza dell'autore circa la situazione degli altri linguaggi dell'Islam sia limitata, sembra che ciò avvenga anche nel campo del turco, dell'urdu, eccetera, salvo che in urdu, bengali e in altre lingue musulmane del subcontinente indo-pakistano si possono ovviamente trovare molte opere riguardanti la religione e la cultura indù. Ma anche qui, dopo la divisione del subcontinente, sono apparsi ben pochi lavori significativi, scervi da considerazioni sentimentali. L'urdu è ricco di testi che si occupano di induismo; fra questi non vi sono soltanto traduzioni dei sacri testi indù (soprattutto condotte su traduzioni persiane precedenti), ma anche lavori originali sui diversi aspetti dell'induismo scritti spesso da indù, ancorché in urdu. Anche alcuni musulmani hanno scritto notevolissimi trattati sulle dottrine indù, per esempio Ḥabīb al-Rahmān Shastri, che nel 1930 pubblicò un libro, accolto con molto favore nei circoli indù, sulla teoria dei *rasa*. Ma quasi tutti questi lavori risalgono agli ultimi anni del secolo scorso o ai primi del Novecento. Cfr. M.H. ASKARĪ, *Tradition et modernisme dans le monde indopakistanaï*, in «Etudes Traditionnelles», maggio-giugno e luglio-agosto 1970, pp. 98-125.

⁷ Il santo Corano afferma: «Ogni nazione ha un Inviato» (X, 47).

⁸ L'alto numero di profeti indica implicitamente che a tutte le nazioni deve essere stata data una religione inviata da Dio. Benché generalmente sia stata considerata soltanto la tradizione di Abramo, il principio dell'universalità della rivelazione viene ritenuto valido per tutte le nazioni, e i musulmani lo hanno applicato anche fuori del gruppo delle religioni di Abramo, dallo zoroastrismo in Persia all'induismo in India.

⁹ Cfr. F. SCHUON, *Understanding Islam* cit., c. I.

¹⁰ Non si può trascurare il fatto che vi sono alcuni - benché ancora pochi - musulmani occidentalizzati i quali, raggiunto un livello di estrema occidentalizzazione, hanno cominciato a mostrare interesse verso l'induismo, lo Zen e altre discipline orientali, ma generalmente in modo spurio. Anche per loro un rapporto diretto e autentico tra l'Islam e queste tradizioni può essere del massimo aiuto ai fini di un orientamento spirituale. Qualcuno di loro ha

contatti diretti con autorità appartenenti a queste tradizioni, ma si tratta solo di pochi casi.

¹¹ FARĪD AL-DĪN 'AṬṬĀR, *The Conference of the Birds*, traduzione inglese di S.C. Nott, Londra 1954, p. 13. Cfr. anche H. RITTER, *Das Meer der Seele*, Leida 1955, pp. 607-608.

¹² I molti libri di H.A. Wolfson, particolarmente il *Philo* e la *Philosophy of the Kalām*, hanno ampiamente dimostrato il risultato di questo influsso reciproco tra teologi ebrei, cristiani e musulmani, come pure l'influsso degli argomenti teologici ebraico-cristiani sul *kalām* (pensiero dialettico).

¹³ Al Cristo viene attribuita la suprema condizione di « Sigillo di Santità » (*Khātam al-wilāyah*); si ritiene che Egli sia colui il quale concluderà il ciclo dopo l'avvento del Mahdī. Ibn 'Arabī scrive a proposito del Cristo nelle *Futūḥāt* (*Rivelazioni*) (cfr. M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Parigi 1959, p. 260):

Sì, il Sigillo dei Santi è un apostolo

che non avrà eguali al mondo!

Egli è lo Spirito e il figlio dello Spirito e della madre Maria,

nessun altro potrà mai raggiungere questo rango.

Discenderà come un arbitro giusto fra noi,

ma non secondo i principi della sua legge, che sarà finita.

Ucciderà il porco e confonderà l'iniquità.

Allāh solo sarà la sua guida... (VI, 215).

¹⁴ Un validissimo esempio di un lavoro del genere è la refutazione della divinità del Cristo fatta da al-Ghazzālī, il quale dal testo dei Vangeli dedusse che Dio diede al Cristo il permesso - permesso concesso solo a lui fra tutti i profeti - di esprimersi in termini di unione e di rapporto filiale con Dio, ma che in realtà il Cristo non si attribuì mai la divinità, come generalmente intendono i cristiani. Cfr. AL-GHAZZĀLĪ, *Réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, trad. francese a cura di R. Chidiac, Parigi 1939.

¹⁵ Tre diversi termini per indicare la seta: *parniyān*, fine seta cinese dipinta; *parand*, seta lucente, *ḥarīr*, seta in genere (*N.d.T.*).

¹⁶ Traduzione di E.G. Browne, in *A Literary History of Persia*, IV, Cambridge 1930, pp. 293-294.

¹⁷ Cfr. M. LINGS, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* cit., nei cui capitoli iniziali si tratta dettagliatamente dell'interesse che lo Shaykh dimostrava verso le altre religioni.

¹⁸ Cfr. W.H. BAILEY, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century*, Oxford 1943.

¹⁹ Tutte le fonti musulmane che trattano del manicheismo sono riunite nel *Mānī wa dīn-ū* (*Mani e la sua religione*) di S.H. TAQIZADEH, Teheran 1335 (del- l'egira).

²⁰ Anche oggi molti, nel Medio Oriente arabo, si riferiscono agli indù come a *majūs* (magi) zoroastriani, senza distinguere, a livello popolare, tra la tradizione indiana e la tradizione persiana.

²¹ La simbologia propria al linguaggio delicato e raffinato di Hafez non è mai stata resa pienamente in nessun linguaggio occidentale. Una delle migliori traduzioni o commenti è *The Divān, Written in the Fourteenth Century by Khwāja Shamsu'd-Dīn Muḥammad-i Hāfiẓ-i Shirāzī, otherwise known as Lisānu'l-Ghayb and Tarjumānu'i-Asrār* (*Interpretazione dei segreti*), di H. WILBERFORCE CLARKE, Calcutta 1891, in due volumi.

²² Cfr. S.H. NASR, *Three Muslim Sages* cit., c. II; cfr. anche S.H. NASR, « Sohrawardī », in *A History of Muslim Philosophy*. Vedi anche molte opere di H. Corbin su Sohrawardī, e particolarmente: *Opera Metaphysica et Mystica*,

Teheran 1952, vol. II, *prolegomena*; *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sobrawardī*, Teheran 1946 (1325).

²³ Per un riassunto del punto di vista di al-Bīrūnī sull'induismo cfr. A. JEFFERY, « Al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religion », in *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Calcutta 1951, pp. 125-160; cfr. anche S.H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* cit., c. V.

²⁴ A riguardo delle diverse opinioni circa l'interazione tra Islam e induismo in India, cfr. TARA CHAND, *The Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad 1954, e A. AHMAD, *Studies in Islamic Culture in its Indian Environment*, Oxford 1964, che comprende anche una ricca bibliografia sull'argomento.

²⁵ *Al-Insān al-Kāmil* (L'uomo perfetto), Il Cairo 1304 (dell'egira), II, pp. 78 e 87. Naturalmente molti autori di opere sulle sette religiose negano tale connessione; fra costoro vi è al-Shahristānī, che scrive: « Vi è qualcuno, fra la gente, che crede che essi [gli indù] siano chiamati *barāhimah* a causa della loro filiazione da Abramo - su di Lui sia la pace. Ma questo è sbagliato, perché essi sono un popolo noto proprio per aver negato completamente e totalmente la profezia » (*Al-Milal wa'l-nihāl*, IV, Il Cairo 1347 [dell'egira], p. 135). Inutile specificare che questa critica teologica non sminuisce in alcun modo il significato metafisico dell'affermazione di al-Jili.

Circa il rapporto tra induismo e Islam quali prima e ultima tradizione di questo ciclo umano, cfr. R. GUÉNON, « The Mysteries of the Letter Nūn », in *Art and Thought*, a cura di K.B. Iyer, Londra 1947, pp. 166-168; cfr. anche la serie di articoli intitolati *Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe « om »* di M. VALSÂN, in « *Etudes Traditionnelles* » del 1964 e del 1965.

²⁶ Del testo persiano delle *Upanishad* Tara Chand e J. Nā'imī hanno curato una nuova edizione intitolata *Sirr-i akbar* (Il massimo segreto), Teheran 1957-1960. Cfr. l'introduzione inglese di Tara Chand riguardo agli scritti di Dārā Shukūh e al loro significato. La traduzione persiana di Dārā Shukūh è importante anche perché presenta le dottrine indù agli indù stessi dei secoli XVIII e XIX, sicché un traduttore indù delle *Upanishad*, nel secolo XIX, considera Dārā Shukūh uno dei ravvivatori dell'induismo assieme a Shankara-āchārya e Vyāsa. Cfr. M.H. ASKARĪ, *Tradition et modernisme dans le monde indopakistanaï*, in « *Etudes Traditionnelles* » cit., p. 120.

²⁷ *Ivi*, p. 45 dell'introduzione di Tara Chand.

²⁸ Il profondo studio comparativo dello *Yoga Vasishtha* di Mīr Findiriskī è uno dei massimi della metafisica indo-musulmana, e forse supera anche in profondità le opere di Dārā Shukūh. Uno studio sulle sue opere viene ora fatto dallo studioso persiano Fathallāh Muṭtabā'ī.

²⁹ Cfr. S.H. NASR, *Islamic Studies* cit., c. IV.

³⁰ Al-Shahristānī divide gli indù in tre gruppi, uno dei quali viene da lui chiamato *aṣḥāb al-budadab* (buddisti). Egli scrive che il primo buddista era chiamato *shākin* (Shākyamuni) e che il rango inferiore è quello di *al-bardī sa'iyah* (?), con ogni probabilità alludendo al *bodhisattva*. Inoltre egli fa qualche cenno sull'ascesi e sugli insegnamenti morali buddisti (*Al-Milal wa'l-nihāl* cit., pp. 139 ss.).

³¹ Cfr. K. JAHN, « On the Mythology and Religion of the Indians in the medieval Moslem Tradition », in *Mélanges Henri Massé* cit., pp. 185-197.

³² Cfr. K. JAHN, *Kāmalashrī Rashīd al-Dīn's « Life and teaching of the Buddha »*, in « *Central Asiatic Journal* », II, 1956, pp. 81-128.

³³ Cfr., per esempio, il *Kashf-al-mahjūb* (Rivelazione di ciò che è velato), di Abū Ya'qūb Sejestānī, a cura di H. Corbin, Teheran 1949, pp. 77-79, sul bisogno della pluralità dei profeti e delle religioni dovuto alle diverse condizioni del popolo al quale la rivelazione è diretta. L'autore aggiunge inoltre che ogni profeta rivela un aspetto della verità e della legge divina, cosicché è necessario che vi

siano molti profeti per rivelare i diversi aspetti della verità e riaffermare anche ciò che venne rivelato in tempi anteriori.

Nāsir-i Khusraw nel suo *Jāmī'al-hikmatain* (*Riunione delle due saggezze*) (a cura di H. Corbin e M. Mo'in, Teheran 1953) parla analogamente del Cristo come Verbo di Dio e dell'universalità della catena di trasmissione profetica prima del profeta islamico. L'universalità della rivelazione è un tema costante sia della *shī'ah* imāmīta sia della teologia ismā'īlita, come del resto lo è del sufismo, benché sia considerata sempre entro i confini della tradizione di Abramo.

³⁴ Questo importante studio (pubblicato a cura di H. Ritter col titolo *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, Wiesbaden 1963), come il *Maqālāt al-mulhidīn* (*Proposizioni degli eretici*) di al-Ash'arī, volume complementare a quello in quanto tratta più direttamente di gruppi e sette non islamici, rivela quanto interesse avesse lo studio delle religioni anche per quei teologi musulmani che tentavano di contrastare le argomentazioni razionalistiche sulla religione e difendevano alla lettera la rivelazione.

Alcuni teologi trattano anche della storia delle religioni, ma quasi in appendice alla trattazione teologica, per esempio al-Jilī nel suo *al-Mawāqif* (*Le situazioni*).

³⁵ Bisognerebbe ricordare qui l'opera veramente lodevole di Kenneth Morgan e alcune altre pubblicate in America e in Inghilterra, il cui scopo è di provvedere gli strumenti culturali per studiare le religioni sulla base degli scritti dei credenti e di chi vive in quell'ambito tradizionale; questo metodo di studio potrebbe venir adottato con profitto anche dai musulmani. Se i musulmani vogliono conoscere il cristianesimo, è meglio che si rivolgano a un cristiano praticante, non a chi si è già spiritualmente allontanato dalla fede. E a maggior ragione essi dovrebbero venire informati da un buddista sul buddismo e da un indù circa l'induismo, o apprendere le religioni da quei pochissimi autori occidentali che hanno avuto contatti diretti con queste tradizioni, oppure che hanno aderito intimamente alle forme e ai simboli di religioni diverse dalla propria. Il gran numero di opere di seconda mano sulle religioni comparate che si sta attualmente traducendo dalle lingue europee in arabo, persiano, eccetera, deve indurre a una chiara risposta da parte musulmana, prima che anche in questo campo di studio i musulmani occidentalizzati vengano fatalmente sviati. Finora sono apparse solo poche opere basate su fonti genuine, assolutamente insufficienti ad appagare il bisogno odierno di studi comparati.

³⁶ La figura di Hermes, invocato da Sohrawardī e da molti altri saggi musulmani come il portatore di una rivelazione che è l'origine di tutte le filosofie o, meglio, di tutte le teosofie, significa simbolicamente la fede nell'universalità della sapienza, vale a dire la *religio perennis*.

Per l'importanza della figura di Hermes come simbolo della religione primordiale cfr. M. ELIADE, *The Quest for the «Origins» of Religion*, in *History of Religions* cit., pp. 154-156. È tuttavia altamente significativo che l'ermetismo rinascimentale si opponesse essenzialmente all'onnicomprendente tradizione medioevale cristiana; laddove nell'Islam la figura di Hermes si adattava perfettamente al quadro della profetologia islamica.

³⁷ Questa gnosi offre la migliore dimostrazione della validità della religione in sé, poiché lo gnostico percepisce la religione quale aspetto inseparabile dall'esistenza umana. La prova migliore dell'esistenza di Dio è l'uomo, in quanto egli è la riaffermazione del suo Creatore mediante la propria natura teomorfa e particolarmente grazie all'intelligenza la quale, avendo come oggetto l'Assoluto, per ciò stesso ne prova l'esistenza. «La natura umana in generale e l'intelligenza umana in particolare non possono essere comprese separatamente dal fenomeno religioso che le caratterizza nel modo più diretto e completo possibile. Se possiamo afferrare quale sia la natura trascendente dell'essere umano, allora, tramite

questa comprensione, possiamo anche afferrare la natura della rivelazione, della religione, della tradizione: comprendiamo la loro possibilità, la loro necessità, la loro verità. E nel comprendere la "religione", non soltanto in una particolare forma o secondo qualche specificazione verbale ma anche nella sua essenza di là dalla forma, comprendiamo le differenti religioni, cioè il significato della loro pluralità e della loro diversità; questo è il piano della gnosi, della *religio perennis*, sul quale le antinomie estrinseche del dogma vengono spiegate e risolte » (F. SCHUON, *Religio perennis*, in *Light of the Ancient World* cit., p. 142).

³⁸ Il mio cuore può contenere tutte le forme: è pascolo per le gazze e convento dei cristiani,
tempio degli idoli, Ka'ba del pellegrino,
tavole della Torah, libro del Corano.

Io seguo la religione dell'amore: ogni pista che i cammelli dell'Amore prendono, quella è la mia religione e la mia fede.

(*Tarjumān al-ashwāq*, trad. inglese di R.A. Nicholson, Londra 1911, p. 67; cfr. anche S.H. NASR, *Three Muslim Sages* cit., pp. 116-118).

È pressoché inutile ricordare come questa visione dell'unità trascendente delle religioni si trovi agli antipodi del sincretismo moderno e degli pseudospiritualismi che in questi ultimi anni in Occidente si sono rafforzati come risultato dell'affievolirsi della tradizione. Non soltanto essi non riescono a trascendere le forme, ma addirittura cadono al di sotto di esse, aprendo la porta a tutte le forze diaboliche che assalgono coloro che sono tanto sfortunati da farsi ingannare dal loro cosiddetto universalismo.

³⁹ *Gulshan-i rāz* cit., p. 31.

⁴⁰ *Al-Futūḥāt al-makkiyyah* (*Le rivelazioni meccane*), II, Il Cairo 1293 (del-
l'egira), pp. 73-74.

⁴¹ Questa dottrina basilare, illustrata soprattutto nelle *Fuṣūṣ* di Ibn 'Arabī e nell'*al-Insān al-Kāmil* di al-Jīlī, è stata spiegata con notevole chiarezza nell'introduzione e nelle note della magistrale traduzione di questi testi ad opera di T. BURCKHARDT, *La Sagesse des Prophètes*, Parigi 1955 (per Ibn 'Arabī), e *De l'homme universel*, Lione 1953 (per al-Jīlī).

La dottrina del *Logos*, nelle concezioni di Ibn 'Arabī, è anche riassunta nel suo *Shajarat al-kawn* (*L'albero dell'esistenza*). Cfr. la traduzione ad opera di A. Jeffery in « *Studia Islamica* », X, pp. 43-77, e XI, pp. 113-160. Le sue note e le sue spiegazioni, tuttavia, non sono affatto concordanti con il punto di vista islamico.

⁴² *Al-Insān al-Kāmil* cit., II, pp. 76-77.

⁴³ *Ivi*, p. 83. In effetti, questa affermazione del grande sufi medioevale non è stata forse compresa in questo secolo da coloro che hanno cercato di difendere tutte le tradizioni contro forze che minacciano non soltanto una determinata religione, ma la religione stessa?

⁴⁴ *Discourses of Rūmī*, trad. inglese di A.J. Arberry, Londra 1961, pp. 108-112. Bisogna riconoscere il merito al professor Arberry di aver reso accessibile al mondo non islamico quest'opera piuttosto importante di Rūmī, la quale rivela un aspetto del sufismo non frequentemente presentato dai testi sufi più formali.

IL PROBLEMA ECOLOGICO ALLA LUCE DEL SUFISMO: LA CONQUISTA DELLA NATURA E GLI INSEGNAMENTI DELLA SCIENZA ORIENTALE

Secondo la tendenza prevalente nella teologia cristiana, l'esistenza di altre religioni e la presenza della natura costituiscono due problemi collegati, in quanto concernono realtà escluse dalla grazia della rivelazione cristiana. E non è un caso che K. Barth e i suoi seguaci osteggino con fermezza, o almeno ignorino, sia la « teologia delle religioni comparate » sia la « teologia della natura ». Chi vuole allargare l'orizzonte dell'uomo abbracciando anche altre forme di rivelazione dovrebbe includere pure la natura, dato che dal punto di vista metafisico la natura è una rivelazione di Dio che reca un proprio messaggio e possiede propri metodi spirituali.¹

È abbastanza strano che l'uomo moderno abbia affrontato entrambi i problemi allo stesso tempo. Egli si trova nella disperata necessità di conquistare una nuova visione della natura e del suo rapporto con essa, per garantirsi la sopravvivenza, almeno fisica; del pari, egli ha bisogno di conseguire una più profonda comprensione delle altre religioni, allo scopo di comprendere meglio se stesso, oltre che di acquistare una più vasta conoscenza del resto dell'umanità.

Nell'Islam, la chiave necessaria per la soluzione di entrambi i problemi è da ricercarsi nel sufismo. Nel capitolo precedente ci eravamo proposti di applicare gli insegnamenti del sufismo per risolvere il problema posto all'Islam dalla presenza di altre religioni. Nel presente sag-

gio questi stessi insegnamenti devono venire applicati alla questione della conquista della natura, che ha assunto carattere estremamente urgente in Occidente e anche in Giappone, ma che per il momento non è riuscita nemmeno ad attirare l'attenzione della maggior parte dell'intelligenza islamica, nonostante che anche per l'Islam tale problema sia destinato a divenire entro breve tempo di cruciale importanza.² Nell'esaminare questo problema ci è sembrato vantaggioso prendere in considerazione le scienze occidentali in genere anziché soltanto la scienza islamica; stimiamo infatti che ambedue le scienze concordino profondamente sulla questione del rapporto dell'uomo con la natura,³ tanto più che tale problema e la crisi provocata in questo campo dalla civiltà moderna hanno avuto ripercussioni di portata mondiale.

È interessante notare come il grido di coloro che una generazione fa erano pochi «clamanti nel deserto» sia diventato oggi il grido di battaglia di tanti uomini abbastanza acuti da percepire i disastrosi effetti che può avere per tutta l'umanità il procedere su quel cammino che la civiltà occidentale, durante gli ultimi quattro o cinque secoli, ha perseguito nello sfruttamento della natura. Se in passato soltanto poche voci solitarie hanno indicato i pericoli che l'indiscriminata espansione materiale e il cosiddetto «sviluppo» e «progresso» avrebbero comportato, oggi numerosi sono coloro i quali si rendono conto del fatto che la meta della «conquista della natura», che sembrava lo scopo più ovvio della civiltà moderna, non può più venir perseguita. Proprio il successo dell'uomo moderno nella conquista della natura è diventato un grave pericolo. Tutti i problemi causati dall'atteggiamento unilaterale dell'uomo moderno nei riguardi della natura — che vanno dal sovrappopolamento e dall'inquinamento di massa all'abbassamento del livello della vita umana stessa e addirittura alla minaccia di una sua distruzione — hanno indotto almeno gli spiriti riflessivi ad arrestarsi per

riesaminare gli assunti sui quali la scienza moderna e le sue applicazioni sono fondate. Sembra che, in un modo o nell'altro, nell'applicare una scienza che presume di essere una conoscenza obiettiva della natura, scevra di qualsiasi considerazione spirituale e metafisica, qualora sia fallito. L'applicazione di tale scienza sembra solo mirare alla distruzione del proprio oggetto.

La natura pare accusare la scienza moderna occidentale di aver usato la tecnica per strapparle le proprie conoscenze, e di avere poi applicato tali conoscenze alla natura stessa mediante la tecnologia, trascurando così un intero aspetto della sua realtà, senza il quale essa non potrebbe continuare a sopravvivere come quell'insieme completo, armonioso e integro che essa in verità è. Considerando la gravità della situazione, ci soffermeremo su questo problema cruciale, sulle limitazioni della scienza occidentale e sulle sue infinite applicazioni alla « conquista della natura », traendo ispirazione dagli insegnamenti sapienziali delle tradizioni orientali che qui chiamiamo « scienza orientale ».⁴

In primo luogo dobbiamo chiarire che cosa si intende per « scienza orientale ». Con tale termine si intende qui designare la scienza delle grandi tradizioni asiatiche, specialmente cinese e giapponese, indiana e islamica. Il termine potrebbe anche venire esteso ad altre scienze tradizionali, ma è sufficiente, per il momento, limitarsi ai casi summenzionati. Pur lungi dall'essere l'una identica all'altra, queste scienze condividono il principio fondamentale di considerare le scienze della natura alla luce di principi metafisici oppure, da un altro punto di vista, di studiare la natura come un dominio « contenuto e abbracciato » da un mondo sovrasensibile, immensamente più vasto. A causa di tale principio basilare e di altri caratteri che ad esso sono direttamente o indirettamente riferiti, si può in definitiva parlare di una « scienza orientale » come di un *corpus* di conoscenze improntato a una visione del mondo contrastante con quella della scienza occidentale,

quale si è sviluppata sin dal Rinascimento e si è diffusa negli altri continenti durante il nostro secolo.

Inoltre, in questo saggio, il termine « scienza » viene usato deliberatamente a preferenza di altri, per esempio « filosofia » o « religione », proprio perché la presente discussione si pone come oggetto una scienza della natura che è affine, per argomento se non per metodo e concezione, alla « scienza » come la si intende correntemente nel linguaggio occidentale. Per vari decenni sono stati messi in opposizione, da una parte la spiritualità orientale, quale si manifesta in forme come il sufismo e il vedanta, e dall'altra la scienza occidentale, ed è stato scritto che ognuna a modo suo ha avuto esiti positivi e ha portato frutti. Specialmente gli orientalisti moderni hanno detto più di una volta che l'Oriente deve apprendere la scienza dall'Occidente e che l'Occidente non deve imparare geologia e botanica dall'Oriente ma, come anche alcuni occidentali si sono degnati di concedere, può trarre profitto da una conoscenza della religiosità e della spiritualità orientali. Noi possiamo essere i primi ad ammettere che l'Occidente ha bisogno di apprendere la metafisica e le dottrine sapienziali tradizionali dall'Oriente, se intende conservare e far rivivere qualcosa della sua eredità spirituale. Si tratta di una realtà di abbagliante evidenza, che qualsiasi studio approfondito di storia comparata delle religioni o semplicemente dell'attuale mentalità dell'Occidente potrebbe rivelare. Sono molti coloro che, proprio a questo scopo, si sono recati nei paesi orientali, specialmente in quelli che sino a oggi hanno mantenuto intatta la loro eredità spirituale, quali il Giappone, l'India e il mondo islamico.

Ben poca gente, però, si rende conto che perfino a livello di scienze della natura l'Oriente ha qualcosa di estremamente prezioso da offrire al mondo moderno. Tanto per citare qualche esempio, la filosofia naturale e la fisica islamiche, o l'alchimia indiana, oppure la medicina cinese e quella giapponese, perfino, vorrei aggiungere, la geoman-

zia – quella pratica detta *Fung Shui* che è ancora diffusa in Cina – hanno qualcosa da dire circa la crisi ecologica provocata dall'applicazione della scienza moderna, crisi che attualmente è da tutti temuta.

Le scienze orientali, che i pochi storiografi della scienza specializzati in questi campi debbono rendere più accessibili e meglio conosciute, ebbero successo proprio in ciò che agli occhi dei moderni appare come un fallimento. La scienza moderna, d'altra parte, sta affrontando un insuccesso – specialmente per la sua alleanza con la tecnologia e lo spirito di conquista della natura – proprio a cagione del suo successo. In questo supremo dilemma il mondo moderno non solo necessita della spiritualità e della metafisica orientali – che evidentemente costituiscono l'essenza e la base fondamentale di tutte le tradizioni orientali e contengono i principi di tutte le scienze tradizionali – ma anche dell'influsso risanatore della visione del mondo implicita nelle scienze orientali della natura.

Finora il lettore istruito ha ritenuto pressoché inaccettabile la concezione del mondo coltivata dalle scienze orientali, e ciò succede ancora nella maggior parte degli ambienti occidentali « intellettuali ». La scienza occidentale ha « progredito » – in qualsiasi modo noi vogliamo definire questo termine ambiguo – negando qualsiasi possibilità di esistenza alle altre scienze della natura. Il suo carattere monolitico e monopolistico è stato parte essenziale dell'immagine del suo sé, nonostante che nessuna logica possa negare la possibilità che altre legittime forme di scienza esistano contemporaneamente a essa. Il senso di orgoglio che ha accompagnato la particolare attività mentale denominata « scienza moderna » è tale da relegare nel regno della « pseudoscienza » qualsiasi cosa che non si conformi alla sua concezione della vera scienza. Per questa ragione tante cose che la scienza ufficiale dell'Occidente ha respinto ritornano inevitabilmente sotto l'aspetto di « scienze occulte », contro le quali la scienza moderna è impotente.

Il carattere totalitario della scienza moderna ha indotto la grande maggioranza dell'umanità, la quale accetta le sue concezioni incondizionatamente, a negare la possibilità che esistano altre serie forme di conoscenza, sicché l'interesse per qualsiasi altra cosa che non sia la « scienza ufficiale » si manifesta sotto le specie di un informe e mutilo occultismo. Per citare uno dei rari occidentali che comprendono il vero significato delle tradizioni orientali e delle loro scienze, « l'uomo si è lasciato ingannare da scoperte e invenzioni di una scienza falsamente totalitaria, di una scienza che non riconosce i suoi limiti e per la medesima ragione si lascia sfuggire qualsiasi cosa si trovi oltre tali confini ».⁵

I termini « scienza » e « pseudoscienza » meritano un esame più accurato. Una scienza tradizionale come quella dei metalli e dei minerali (l'alchimia), o la geografia sacra o la geomanzia, è detta « pseudoscienza » nel linguaggio moderno, senza che nessuno si preoccupi di esaminare i principi sui quali essa è fondata. Per esempio, è innegabile che, applicando ciò che oggi si denomina ingegneria o architettura scientifica, l'uomo moderno produce frequentemente mostruose brutture, mentre, applicando le cosiddette « pseudoscienze » della geografia sacra e della geomanzia, i cinesi, i giapponesi, come pure i persiani e gli arabi, hanno prodotto alcuni dei più begli edifici, giardini e paesaggi urbani. Lo stesso si potrebbe dire circa le applicazioni, rispettivamente, della chimica e dell'alchimia.

Di fronte ai risultati di questi due diversi tipi di scienza – uno dei quali è onorato dalla denominazione di « vera scienza » e l'altro denigrato dal titolo di « pseudoscienza » – si percepisce istintivamente che esiste un aspetto della natura che le cosiddette « pseudoscienze », quali sono esistite nelle civiltà tradizionali e non secondo le loro deformazioni diffuse in Occidente, prendono in considerazione e che, invece, la moderna scienza ufficiale ha permesso di ignorare. È l'elemento qualitativo e spirituale della

natura la fonte della bellezza riflessa nel giardino persiano o giapponese e in opere del genere, fondate sulle scienze orientali: ed è proprio questo l'elemento che manca nella scienza moderna e che è certamente presente nella natura stessa, e con altrettanta certezza assente dai risultati della tecnologia moderna. Si potrebbe così concludere che l'elemento qualitativo, riflesso nella bellezza e nell'armonia osservabili nel regno della natura, costituisce un aspetto ontologico della natura che nessuna scienza può ignorare senza pericolo. È con la presenza di questo elemento complesso, collegato con la continuità della comunità umana, che si deve identificare la sorgente di forza e di sopravvivenza di questa medesima comunità, persino dal punto di vista biologico. Invece, a causa della mancanza di questo elemento qualitativo e spirituale, proprio la complessità della tecnologia appartiene a un genere radicalmente diverso, per cui diventa di giorno in giorno fonte di pericolo e causa di indebolimento della società tecnologica stessa.

Chi parla della fusione delle scienze orientali e occidentali deve sapere che oggi un simile evento non si è ancora verificato.⁶ Tale fusione si potrebbe verificare in modo concreto solamente se la scienza moderna decidesse di abbandonare la sua concezione monopolizzatrice, in modo da permettere lo sviluppo di una scienza che abbracci sia gli elementi qualitativi e spirituali della natura sia l'aspetto quantitativo delle cose. Una simile scienza dovrebbe necessariamente basarsi su una dottrina metafisica e cosmologica, consapevole della relatività del relativo e, allo stesso tempo, cosciente del fatto che l'intero piano della realtà materiale non è altro che una macchia di polvere di fronte al mondo sovrasensibile e sovraformale che la circonda. Tale scienza dovrebbe anche necessariamente unirsi a un atteggiamento di contemplazione della natura, e non già bramare di dominarla e di conquistarla. Questo desiderio è certamente il risultato diretto del fatto che l'uomo moderno, seppure immerso nella scienza della real-

tà, seguita a essere completamente all'oscuro di alcuni aspetti fondamentali di questa realtà.

Si potrà comprendere meglio l'apporto della scienza orientale alla soluzione dei problemi contemporanei sollevati dall'applicazione della scienza occidentale in molti e diversi campi, se si tiene presente che quella si basa sull'unicità e sulla correlazione insita nelle cose. Questo semplice principio, che costituisce l'essenza di tutta la dottrina sufi, potrebbe anche illuminare la natura della stessa scienza orientale, della quale in questa sede non si può nemmeno abbozzare i contenuti. Finora la scienza moderna ha avuto esiti positivi proprio per il fatto che ha trascurato di considerare l'interrelazione tra le varie componenti della natura e ne ha isolato ogni segmento, in modo da poterlo analizzare separatamente. Secondo la fisica di Newton, nel caso in cui si studi un corpo che cade, si potrebbero idealmente calcolare le forze di gravità che su di esso agiscono, solo conoscendo la massa e la distanza di ogni particella di materia dell'universo materiale. Ma, poiché ciò è impossibile, noi consideriamo soltanto la terra come centro di attrazione, e dimentichiamo tutto quel che riguarda le altre parti dell'universo materiale. Otteniamo, come risultato, di essere capaci di giungere a un esatto valore numerico, applicando le leggi di Newton nel caso semplificato al quale abbiamo accennato. Non v'è dubbio che con tale metodo si è acquistato qualcosa, ma si è anche perduto e trascurato qualcos'altro di molto fondamentale, cioè la verità basilare che il semplice corpo che cade è collegato a tutte le altre particelle dell'universo da quella forza che Platone denominerebbe *eros* e Avicenna (Ibn Sīnā) '*ishq*.'

Fino a oggi la perdita di questo aspetto dell'interrelazione tra le cose veniva considerata di poco conto, se paragonata al vantaggio di poter giungere a una precisione matematica. Ma oggi che l'applicazione di questa scienza parziale della natura ha distrutto tanta parte della natura stessa e ci minaccia con calamità ben peggiori di

quelle avvenute sinora — tanto più da quando gli ecologi hanno scoperto che tutto l'ambiente naturale è un insieme integrato, straordinariamente complesso ma armonioso, sicché nulla in esso funziona se non è strettamente connesso con le altre parti —, è divenuto evidente come sia catastrofica l'omissione nella quale siamo incorsi. Solo ora, dopo aver cagionato un guasto tanto cospicuo, ci accorgiamo di dover arrestare la distruzione indiscriminata del nostro ambiente naturale e di metter fine allo spreco delle risorse che sopperiscono ai nostri bisogni: dobbiamo renderci conto che le nostre necessità e la sorgente che le può soddisfare sono connesse alle altre parti della natura animata e inanimata; tale connessione le attuali scienze della natura hanno mancato totalmente di comprendere in seguito alle limitazioni che si sono autoimposte.

In Occidente, un poeta come John Donne poteva scrivere, quattro secoli or sono, nei suoi componimenti religiosi: « Nessun uomo è un'*isola*, chiuso in se stesso: ogni uomo è un pezzo del *continente*, parte della *terraferma*; se una *gleba* venisse spazzata via dal *mare*, l'*Europa* tutta ne verrebbe sminuita ». Nonostante che, in questo caso, Donne si riferisse all'umanità, la sua visione non escludeva certamente l'insieme della creazione di cui l'uomo è parte. In epoca posteriore, un poeta romantico come Wordsworth poteva descrivere la consapevolezza dello spirito infuso in tutte le forme della natura, e donde queste forme sono integrate, una consapevolezza che guida l'uomo al senso dell'infinito, come dimostrano i seguenti versi:

...un senso sublime d'alcunché
interfuso assai più profondamente,
la cui dimora è il fuoco dei tramonti,
l'oceano rotondo e l'aria viva,
il cielo azzurro e la mente dell'uomo:
uno spirito e un moto che governa

e gli esseri pensanti ed i pensieri
tutti, e per tutte le cose si spazia.⁸

Tali concezioni erano considerate dalla scienza ufficiale dell'Occidente null'altro che immagini poetiche, le quali con la « scienza » non avevano niente a che vedere, e lo stesso criterio veniva applicato anche all'opera di altri poeti romantici, come Shelley e Novalis, che scrissero sull'aspetto spirituale della natura e sull'interrelazione tra le sue parti: soltanto ora gli ecologi si rendono conto di quanto « scientifiche » fossero in realtà quelle espressioni poetiche. Ma allora come oggi, mancando negli scienziati un'adeguata conoscenza metafisica e una tradizione sapienziale viva che provveda un sostegno intellettuale a tale poesia, le concezioni espresse poeticamente da Donne, Wordsworth ed altri sono prive di una solida base intellettuale.⁹ Di conseguenza esse non possono aiutarci a trasformare la scienza occidentale abbastanza radicalmente, così che essa sia capace di prendere in seria considerazione questo senso di interrelazione esistente tra le cose, compresi anche i vari livelli di esistenza.

È alla scienza orientale che dobbiamo rivolgerci per scoprire una concezione del mondo nella quale il principio di correlazione tra le cose riveste una funzione essenziale. La scienza tradizionale della natura esiste con il proposito espresso di far conoscere, e non di celare, l'unicità della natura, che deriva dall'unità del principio divino, come hanno dichiarato tutti i maestri della gnosi islamica.¹⁰ Nel caso delle scienze islamiche, il senso dell'unità pervade tutte le cose e tutte le forme di conoscenza, essendo l'unità (*al-tawhīd*) l'asse centrale attorno al quale ruota, secondo la concezione islamica, tutto ciò che esiste. Anche nell'induismo le varie scienze tradizionali contenute nei *darshana*, anche se esteriormente separate, sono fondate sull'interrelazione di tutte le cose, e rappresentano i vari gradi dello sviluppo della conoscenza. Per quanto riguarda le tradi-

zioni cinese e giapponese, anche qui le « diecimila cose » sono connesse, e appartengono in realtà a un tutto, sicché ogni scienza della natura riflette variamente tanto il cielo quanto la terra e, attraverso loro, l'unità che trascende la polarità. Un antico saggio cinese, Sêng-chào, disse una volta: « Cielo e terra e io stesso veniamo dalla medesima radice; le diecimila cose e io siamo di un'unica sostanza ». L'intuizione dell'unità delle radici delle cose, riflettendo il principio metafisico dell'« unità trascendente dell'Essere », è la vera matrice delle scienze orientali della natura. Per quanto riguarda le civiltà tradizionali e le loro scienze, l'Islam vi occupa una posizione speciale, svolgendo la funzione di intermediario tra le tradizioni orientali e l'Occidente. Nello stesso modo in cui geograficamente l'Islam copre la fascia mediana del mondo, esso occupa una posizione a mezza strada tra il clima intellettuale dell'Occidente e quello spirituale dell'India e dell'Estremo Oriente. Quando il Corano chiama il popolo islamico « popolo del mezzo » allude, fra l'altro, a questa verità.

Le scienze islamiche, le quali furono appassionatamente coltivate per ben settecento anni — dal secolo III (IX) al X (XVI) e oltre —, sono profondamente collegate, da una parte, con la scienza occidentale nelle sue fasi medioevale e rinascimentale e, dall'altra, con le scienze dell'India e della Cina. In effetti, la scienza islamica aveva un nesso storico con queste scienze sia dal punto di vista della genesi sia da quello del suo sviluppo ulteriore. L'Islam ha creato una scienza che deve essere considerata tale, qualunque definizione vogliamo dare di questo termine, una scienza senza la quale quella occidentale non avrebbe potuto svilupparsi, anche se successivamente questa adottò concezioni totalmente diverse. Allo stesso tempo la scienza islamica non condusse alla nascita di una scienza « secolare » indipendente da una visione spirituale dell'universo. Conservò accuratamente le proporzioni fra le cose, attribuendo al lato spirituale e a quello materiale quanto era loro dovuto, e

tenendo sempre presente la gerarchia tra l'essere e il conoscere, cosicché si mantenne l'integrazione delle scienze della natura in una saggezza trascendente ogni pensiero discorsivo. Inoltre è da considerare che molti dei più importanti scienziati islamici erano sufi, gnostici (*'ārif*), teosofi e filosofi (*hakīm*) tradizionali, i quali svilupparono le scienze analitiche senza scostarsi da una visione contemplativa della natura.¹¹ Da Ibn Sīnā (Avicenna) fino a Naṣīr al-Dīn Ṭūsī e a Quṭb al-Dīn Shīrāzī, i quali erano tutti grandi scienziati e filosofi mistici, noi ci imbattiamo continuamente in eminenti personalità della storia della scienza capaci anche di visione spirituale, che si sarebbero sentite perfettamente a loro agio in presenza dei saggi contemplativi cinesi, giapponesi e indiani.

Nell'Islam si sono sviluppate differenti scuole speculative distribuite secondo un ordine gerarchico, le quali coprono un vasto ambito intellettuale che si estende dal sufismo – affine per le sue dottrine e per i suoi metodi alle pure dottrine sapienziali delle tradizioni indiana, cinese e giapponese – alla scuola peripatetica, aderente alla tradizione più importante dell'Europa scolastica del Medioevo, dalla quale sorse, benché in seguito a incomprensione, la moderna filosofia razionalistica. Così pure, grazie alla posizione centrale occupata nell'Islam dalla dottrina dell'unità, il principio dell'unicità della natura sul quale si fondano le scienze orientali è costantemente e notevolmente posto in rilievo nella scienza islamica, che è rivestita di un abito tanto razionale quanto intuitivo. Quindi, per chi è nutrito dalle forme di pensiero occidentali essa è forse più accessibile delle dottrine puramente metafisiche e sovrarazionali che caratterizzano le opere dei saggi indiani ed estremo-orientali. Ma qui si tratta soltanto di una questione di metodo, che riguarda l'esposizione dottrinarica e i mezzi di accesso alla pura verità. Come già si è accennato, le scienze orientali sono essenzialmente unificate nella concezione della natura e nei principi della scienza basata su di essa.

Per ritornare alla necessità di volgersi alla scienza orientale allo scopo di aiutare la scienza occidentale a risolvere la propria crisi, bisogna constatare che la consapevolezza raggiunta dai moderni ecologi – del fatto, cioè, che occorre studiare tutto l'ambiente quale unità complessa, in cui ogni elemento è correlato agli altri – può essere completa solo se intende comprendere anche il piano psicologico e spirituale della realtà, quindi, in definitiva, l'Origine di tutto ciò che è. Naturalmente, è utile essere consci che gli oggetti inanimati sono connessi con quelli animati e che nel mondo fisico tutte le parti sono correlate; ma il principio metafisico della mutua relazione dei diversi stati dell'essere, secondo il quale ogni stato inferiore dell'essere deriva la propria realtà da quello superiore inseparabile da esso, deve venir tenuto costantemente presente, né può in alcun modo venir negato o cancellato. Se la terra si trova in pericolo di disordine e caos, è precisamente perché l'uomo occidentale ha cercato per molti secoli di rimanere un essere meramente terreno e ha tentato di escludere il suo mondo terreno da qualsiasi realtà che lo trascenda. La profanazione della natura, attraverso la cosiddetta « conquista » di essa, e lo sviluppo di una scienza della natura puramente secolare, non sarebbero stati possibili altrimenti.

Così stando le cose, non è possibile correggere il disordine nel regno della natura senza rimuoverne la causa, la quale non è altro che la pretesa di considerare lo stato di esistenza terrena isolato da tutto ciò che lo trascende. Le attuali considerazioni ecologiche potranno anche superare alcuni ostacoli creati dagli studi settoriali e specialistici sulla natura, ma non possono risolvere i problemi ben più profondi che coinvolgono l'uomo stesso, poiché proprio l'uomo ha turbato l'equilibrio ecologico introducendo elementi di ordine non biologico. La ribellione spirituale dell'uomo contro il cielo ha contaminato la terra, e nessun tentativo di risanare la situazione in terra può veramente es-

sere coronato da successo se non si pone fine alla rivolta contro il cielo. Infatti è soltanto la luce del cielo, effusa sulla terra grazie ai veggenti e agli spiriti contemplativi che vivono nell'ambito delle autentiche tradizioni religiose dell'umanità, a mantenere l'armonia e la bellezza della natura e a conservare di fatto l'equilibrio cosmico. Finché questa verità non sarà compresa, tutti i tentativi di ristabilire la pace con la natura falliranno, anche se si potranno conseguire successi parziali impedendo qualche singola catastrofe.

Una volta di più, soltanto la scienza orientale, fondata su principi metafisici, può ristabilire l'armonia tra l'uomo e la terra, stabilendola in primo luogo tra l'uomo e il cielo, quindi trasformando l'atteggiamento bramoso e avido dell'uomo nei riguardi della natura, che lo spinge a uno spietato sfruttamento delle « risorse naturali », in un atteggiamento orientato e fondato sulla contemplazione e sul rispetto. Soltanto la tradizione può trasformare l'uomo da saccheggiatore della terra a « vicario di Dio sulla terra » (*khalīfat Allāh fi'l-arḍ*), per usare la definizione islamica.¹²

Se venisse chiesto quali soluzioni pratiche adottare nella situazione attuale, si potrebbe rispondere che sul piano della conoscenza si deve ricercare una scienza naturale più elevata, nella quale integrare le attuali scienze quantitative della natura. Ciò potrebbe venir conseguito, a sua volta, mediante la conoscenza dei principi metafisici indispensabili sui quali tali scienze, in ultima analisi, sono fondate. Sul piano dell'azione ciò significherebbe prima di tutto agire in ogni circostanza secondo verità, secondo il principio religioso. Alla domanda, posta frequentemente in termini disperati, se l'agire abbia ancora qualche significato, si può rispondere ancora con le parole di F. Schuon: « Un'affermazione della verità, o qualunque sforzo per la causa della verità, non sono mai vani, anche se non se ne può valutare preventivamente il risultato. Inoltre, a questo proposito non abbiamo scelta. Una volta conosciuta la

verità, dobbiamo assolutamente vivere in essa e combattere per essa, ma ciò che dobbiamo evitare a ogni costo è di lasciarci cullare dalle illusioni. Anche se in questo momento l'orizzonte sembra più fosco che mai, non dobbiamo dimenticare che in un futuro forse inevitabilmente lontano la vittoria è nostra, e non può che essere nostra. La verità, per sua stessa natura, supera tutti gli ostacoli: *vincit omnia veritas* ». ¹³

Quanto alla natura, tutti coloro che comprendono il sufismo o, più genericamente, la metafisica e le scienze orientali della natura, hanno il dovere e il compito, di fronte alla verità, di continuare a diffondere il loro sapere, di amare la natura e contemplarne le infinite forme come altrettante teofanie dell'infinita possibilità divina. Tale azione costituirebbe di per sé il più grande atto di carità verso il mondo, poiché renderebbe evidente in modo concreto all'uomo moderno la possibilità di un atteggiamento diverso nei riguardi della natura, atteggiamento del quale egli ha disperatamente bisogno per poter sopravvivere persino fisicamente. Uomini che vengono da culture come quella islamica, in cui i poeti sufi, specialmente di lingua persiana, hanno cantato in tutti i secoli le bellezze della natura come riflessi delle bellezze del paradiso in cui l'uomo viene rinnovato e rigenerato, hanno al tempo nostro una missione speciale. Lo stesso si può dire dei giapponesi le cui straordinarie doti artistiche unite alla più profonda penetrazione della natura hanno prodotto opere che potrebbero venir definite « echi del mondo angelico entro le forme terrene »; gli artisti giapponesi, infatti, sono riusciti a portare letteralmente il paradiso sulla terra. Tutti coloro che hanno in dono tale capacità di penetrazione debbono restar fedeli a se stessi e conservare le scienze tradizionali della natura e quei principi metafisici così preziosi per il futuro delle loro culture. Essi debbono anche rendere noti e divulgare questi insegnamenti in tutto il mondo, fra coloro che li ricercano per trarne beneficio. In questo problema vitale, come

del resto in tanti altri, le culture tradizionali dell'Oriente possono rendere il massimo servizio al mondo rimanendo in primo luogo fedeli, ora più che mai, ai loro principi. In un simile compito tali culture hanno la sicurezza del successo finale, poiché sono fondate sulla verità, come ha detto il Corano: « È venuta la verità e si è dileguata la falsità: pronta invero a dileguarsi è la falsità » (XVII, 81).

¹ « La natura veramente intatta ha un carattere sacrale, e come tale viene considerata dalla maggior parte delle popolazioni nomadi e seminomadi, specialmente dai pellerossa... Per gli indù la foresta è la sede naturale dei saggi, e analoga valutazione degli aspetti sacri della natura si trova in tutte le tradizioni che hanno, anche indirettamente, carattere primordiale e mitologico » (F. SCHUON, *Spiritual Perspectives and Human Facts* cit.).

² Purtroppo, una delle peggiori caratteristiche di quest'epoca è che la gente aspetta finché cade in trappola e soltanto allora comincia a lottare per tirarsene fuori. Quando si menziona l'urgenza del problema ecologico e la necessità di una maggiore preveggenza nell'approntare i piani industriali ed economici, i musulmani più modernizzati, specialmente coloro ai quali si deve l'effettuazione di tali programmi, danno sempre la stessa risposta: « Prima aspettiamo di raggiungere il livello economico occidentale, poi affronteremo simili problemi ». È fin troppo facile replicare che, a quel punto, sarà troppo tardi per far qualcosa.

³ Abbiamo trattato più dettagliatamente questo problema in *The Encounter of Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* cit. Circa la concezione sufi della natura cfr. S.H. NASR, *Science and Civilization in Islam* cit., c. XIII, e *Islamic Studies* cit., c. XIII; T. BURCKHARDT, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Parigi 1950.

⁴ Benché ovviamente vi siano molte diverse scuole di scienza in ognuna delle tradizioni orientali, esse presentano sufficienti analogie nei loro insegnamenti concernenti il significato spirituale della natura e il suo rapporto con l'uomo, sì da permettere l'uso di questo termine; non è il caso, qui, di indagare sulle diversità entro le varie tradizioni orientali.

⁵ F. SCHUON, *No activity without truth*, in « *Studies in Comparative Religion* » cit., 1969, p. 196.

⁶ Cfr. A.K. COOMARASWAMY, « Gradazione, evoluzione e reincarnazione », in *Sapienza orientale e cultura occidentale*, trad. it. di Lorenzo Fenoglio, Rusconi, Milano 1975.

⁷ Circa l'attrazione delle particelle materiali conosciuta come amore, 'ishq, cfr. IBN SİNĀ, *Risālah fi'l-'ishq* (*Lettera sull'amore*), trad. inglese di E.L. Falckenheim in « *Medieval Studies* », 1945, VII, pp. 208-228. Cfr. anche S.H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* cit., pp. 261-262.

⁸ *Versi composti a poche miglia da Tintern Abbey*, in M. PRAZ, *Poeti inglesi dell'Ottocento*, Bemporad, Firenze 1925, p. 105.

⁹ Invece, versi sufi come quello famoso di Sa'dī, « amo tutto l'universo perché proviene da Dio », sono basati su rigorosi principi metafisici, che fanno di questi poemi non solamente splendidi esempi di poesia, ma delucidazioni della verità sotto il manto della raffigurazione poetica.

¹⁰ Cfr. S.H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* cit., pp. 4 ss.

¹¹ Abbiamo trattato ampiamente questo problema nel nostro *Science and Civilization in Islam* cit..

¹² Cfr. S.H. NASR, *Who is Man: the Perennial Answer of Islam*, in *Man and His World*, Toronto 1968, pp. 61-68; anche in « *Studies in Comparative Religion* », 1968, pp. 45-56.

¹³ F. SCHUON, *No activity without truth* cit., p. 203.

CHE COSA PUÒ OFFRIRE L'ISLAM AL MONDO MODERNO?

Oggi è talmente abituale definire taluni concetti non più adeguati al mondo moderno, che si è portati a dimenticare la realtà essenziale di dottrine e concetti il cui significato è permanente; e trascurando le reali necessità del mondo moderno, si misconosce pure quanto tali concetti siano pertinenti a quelle necessità. Tutto ciò che non appare aggiornato, in questo vortice di cambiamenti superficiali, è considerato di nessuna importanza, irrilevante: ma ciò che in realtà è insignificante e banale è proprio quella disposizione di pensiero la quale rifiuta e ignora le verità perenni e permanenti che hanno sempre avuto significato per l'uomo perché si rivolgono a qualcosa che è permanente in lui. Una parte dell'umanità moderna non considera più significative le verità perenni della religione e della sapienza che sono state coltivate e seguite dai saggi di tutti i tempi; questa ottusità intellettuale è dovuta soprattutto al fatto che l'esistenza di tale parte dell'umanità ha perso il suo significato. Prendendo troppo sul serio se stessa e la propria percezione imperfetta delle cose — ciò che chiama « la condizione esistenziale dell'uomo moderno » —, questa umanità è incapace di rivolgere verso se stessa il bisturi della critica, e così non fa che criticare la verità obiettiva e rivelata contenuta in tutte le religioni ortodosse e autentiche, le quali, in realtà, costituiscono l'unico criterio possibile per giudicare il valore e l'importanza dell'uomo.

L'attualità dell'Islam — come quella di qualsiasi religione autentica — per il mondo moderno può venir discus-

sa alla luce della priorità ontologica dell'uno rispetto all'altro; l'Islam, cioè — o più genericamente la religione in sé — sgorga dall'assolutamente Reale, poiché costituisce il messaggio del cielo, mentre il mondo come tale è sempre relativo e, che sia antico o moderno, resta sempre « il mondo » (*dunyā*, secondo il termine tradizionale islamico, « ciò che sta in basso »). Il mondo moderno non è tanto il mondo quanto *quel* mondo al quale si riferisce la visione tradizionale religiosa. In effetti, esso è più lontano dall'Immutabile e dal Permanente di qualsiasi altro mondo del quale si abbiano dati storici, e quindi ha tanto più bisogno del messaggio dell'Immutabile.¹

L'Islam è proprio quel messaggio. È il richiamo diretto dell'Assoluto all'uomo, che lo invita a smettere di errare nel labirinto del relativo e a ritornare all'Assoluto, all'Uno; esso fa appello a ciò che è più permanente e immutabile nell'uomo.² Perciò tale messaggio appartiene a tutti i mondi e a tutte le generazioni, finché l'uomo sarà uomo. Oggi, anche negli ambienti accademici occidentali così a lungo dominati dall'evoluzionismo del secolo XIX, alcuni studiosi e scienziati cominciano a riscoprire e a confermare la natura permanente dell'uomo e delle sue necessità. Essi concentrano la loro attenzione sull'elemento permanente al quale più direttamente si rivolge il messaggio islamico.³ Gli uomini nascono, vivono, muoiono, e sono sempre alla ricerca del significato dell'alfa e dell'omega della loro vita, nonché del periodo compreso tra queste. Tale ricerca di significato, essenziale come quella di cibo e di un riparo, è in realtà la ricerca della Realtà Ultima, dell'Assoluto, ed è una necessità permanente per l'uomo come quella del pane. La religione fornisce proprio questo significato e costituisce in un certo senso il riparo nella tempesta della molteplicità e dell'indefinitezza che si manifestano nel cosmo e delle incertezze dell'esistenza temporale e terrena. Non è un caso che le preghiere islamiche siano state considerate da alcuni saggi musulmani un « rifugio » (*malja'*)

nella tempesta della vita quotidiana. Il messaggio dell'Islam è perenne quanto la necessità dell'uomo di un « riparo » spirituale e di un significato per la sua esistenza.

Da un punto di vista più specifico, l'Islam pone rimedio a una delle malattie tipiche del mondo moderno: la globale secolarizzazione, processo che consiste nello svuotare ogni cosa del suo significato spirituale. In Occidente, la prima a essere secolarizzata fu la sfera temporale connessa al governo e alla legge, benché nel Medioevo, e, in realtà, sino a tempi recenti fintanto che perdurarono istituzioni politiche tradizionali, perfino quella sfera avesse significato religioso.⁴ Toccò poi al pensiero essere laicizzato sotto forma di filosofia e scienza secolari, indi venne il turno dell'arte in tutte le sue manifestazioni e, infine, è stata la religione stessa a soccombere a questa tendenza. La rivolta del Rinascimento fece dapprima apparire tale processo come un movimento che tendeva gradualmente al conseguimento della libertà, ma ora che questo movimento ha imboccato un pericolosissimo vicolo cieco, molti si rendono conto che frutto del Rinascimento fu semplicemente la libertà di perdere l'unica vera libertà concessa all'uomo, quella dell'affrancamento spirituale. Qualunque altra libertà apparente non è altro che schiavitù, assoggettamento alle forze naturali esteriori o alle passioni interiori.

Contro il morbo della secolarizzazione e della libertà negativa che oggi rasenta l'anarchia, l'Islam presenta una concezione della vita completamente sacrale, e una libertà che inizia con la sottomissione alla Volontà divina onde aprirsi all'Infinito. In realtà, nelle lingue dei popoli islamici non vi è distinzione tra sacro e profano, non esistono termini appropriati per tradurre questi concetti.⁵ Per mezzo della legge divina, la *Shari'ah*, che abbraccia l'insieme della vita umana, a ogni attività dell'uomo viene conferita una dimensione trascendente: divenendo sacra, la vita acquista il suo significato. Ciò implica evidentemente che si accetti la *Shari'ah* e la si applichi; quindi, dal punto di vista della

natura umana, che si faccia un sacrificio, perché nulla può essere consacrato senza sacrificio, il cui significato letterale è appunto « render sacro », *sacrum facere*. Per chi non sia musulmano è sempre sorprendente osservare fino a qual punto la società islamica sia stata capace di applicare la *Sharī'ah*, e come, perfino in quelle regioni nelle quali recentemente la sua presa si è affievolita, su alcuni strati della società islamica perdurino ancora i modi di comportamento da essa indicati.⁶

Al centro della *Sharī'ah* si trovano i riti musulmani quotidiani (*ṣalāt* in persiano, e in urdu *namāz*), che sono, secondo la tradizione profetica, il sostegno e il pilastro della religione (*rukn al-dīn*, *'imād al-dīn*). Ora, una delle più notevoli caratteristiche di questi atti cultuali — che non corrispondono alle preghiere individuali di altre religioni, per esempio del cristianesimo, bensì a un rito come la messa — è la possibilità di essere praticati ovunque e da qualsiasi musulmano. La funzione sacerdotale, che in certe religioni è riservata a una particolare categoria di uomini, nell'Islam è condivisa da tutti i membri della comunità, per cui ai seguaci della fede islamica si offre la possibilità di partecipare alla comunità dei credenti, la *ummah*, pur senza farne parte geograficamente. Nell'epoca attuale, in cui gli uomini viaggiano molto e lontano, e nella quale le circostanze possono rendere difficile l'attuazione di alcune pratiche religiose, l'Islam ha quindi il vantaggio relativo di poter essere praticato ovunque.

Il fatto che il culto islamico abbia una notevole capacità di adattamento non significa ovviamente che un musulmano debba conformarsi al mondo moderno e a tutti gli errori che esso implica. L'Islam, come qualsiasi altra verità rivelata, proviene da Dio. E quindi è il mondo che deve conformarsi a questa verità, e non viceversa. Una volta ben chiarito ciò, si può dire che l'uomo il quale desideri praticare l'Islam può farlo in qualunque situazione si trovi, senza incontrare le difficoltà esteriori che ostacolano la

pratica di certe religioni, specie quelle in cui un denso rituale quotidiano costituisce una parte importante della vita religiosa.

I riti giornalieri musulmani hanno inoltre il grande vantaggio di rendere consapevole l'uomo di avere in sé il proprio centro. La grande malattia dell'uomo moderno si riduce in fondo alla perdita del centro, la quale si manifesta chiaramente nel caos delle cosiddette letterature e arti moderne. L'Islam offre il rimedio per questa malattia. Generalmente, la preghiera situa l'uomo nella dimensione assiale e verticale, che indica il Centro. In particolare, i riti islamici rendono possibile « portare » sempre con sé questo Centro. Il fatto che, in qualsiasi punto della terra ci si trovi, le preghiere quotidiane sono dirette verso la Mecca, supremo centro dell'Islam, indica chiaramente questo riflesso del Centro in ogni luogo e momento in cui capiti di pregare. In virtù del potere di queste preghiere l'uomo resta ininterrottamente unito al Centro che coordina e armonizza il suo agire e la sua vita.

La dottrina islamica fondamentale dell'unità (*al-tawhīd*) accentua la necessità dell'integrazione. Dio è Uno, e così l'uomo, che è stato creato « a Sua somiglianza », deve essere integrato e unificato. Meta della vita religiosa e spirituale, come già si è indicato, deve essere la completa e totale integrazione dell'uomo in profondità ed estensione.⁷ L'uomo moderno soffre di eccessiva frammentazione sia nella scienza e nell'istruzione sia nella vita sociale. Avviene che, proprio a causa della pressione esercitata dalla tecnologia, i legami sociali e anche la personalità umana tendano a disintegrarsi. L'ideale islamico dell'unità si oppone fermamente a questa molteplicità e divisione: esso rovescia le tendenze centrifughe dell'uomo che lo rendono sempre più propenso a disperdere la sua anima e la sua energia verso la periferia, e riportano l'anima verso il Centro.

Oggi tutti invocano la pace, ma essa non viene mai raggiunta proprio perché dal punto di vista metafisico è assur-

do aspettarsi che una civiltà dimentica di Dio possa darsi la pace. La pace fra gli uomini è il risultato della pace con Dio e con la natura.⁸ Essa è il risultato dell'equilibrio e dell'armonia che si possono realizzare soltanto tramite l'integrazione resa possibile dal *tawhīd*. L'Islam è stato ingiustamente descritto come la religione della spada e della guerra, laddove è una religione che tenta di portare la pace attraverso la sottomissione al volere di Dio, come è indicato dallo stesso termine *islām*, che in arabo definisce sia la pace sia la sottomissione; e ciò è possibile dando a ogni cosa ciò che le è dovuto. L'Islam mantiene un notevole equilibrio tra i bisogni del corpo e quelli dello spirito, tra questo mondo e quello futuro. Non vi è pace possibile per una civiltà che ha ridotto il benessere umano al soddisfacimento dei bisogni animali e che rifiuta di considerare le necessità dell'uomo che oltrepassano l'esistenza terrena. Inoltre, avendo ridotto l'uomo a creatura puramente terrena, tale civiltà non è capace di provvedere ai suoi bisogni spirituali, i quali tuttavia continuano a sussistere; si è creata quindi una mescolanza di grossolano materialismo e di ancor più pericoloso pseudospiritualismo la cui opposizione al primo è più immaginaria che reale.⁹ E così ci troviamo di fronte al fatto che persino la vita terrena rischia di essere compromessa, quella vita che oggi viene amata come fine a se stessa. Uno dei messaggi fondamentali dell'Islam al mondo moderno punta sull'importanza di dare a ogni cosa ciò che le compete, di mantenere ogni elemento al suo livello, di difendere la giusta proporzione fra le cose. La pace che si va cercando è possibile solamente se si tengono presenti i bisogni dell'uomo, non soltanto come animale pensante ma soprattutto come essere nato per l'immortalità. Interessarsi solo delle necessità fisiche degli uomini significa ridurre questi uomini alla schiavitù e creare, anche sul piano fisico, problemi di impossibile soluzione. Non la religione bensì la medicina moderna ha creato il problema della sovrappopolazione. Eppure ora si chiede al-

la religione di risolverlo, pretendendo che essa accetti di dimenticare, almeno in parte, il sacro significato della vita stessa.

Del pari, la pace tra le religioni è oggi di vitale interesse. Anche in questo campo l'Islam ha un messaggio per l'uomo moderno. Come è stato indicato nei precedenti capitoli, esso considera articolo di fede (*īmān*) l'accoglimento entro l'Islam stesso dei profeti apparsi anteriormente, e afferma con energia l'universalità della rivelazione.¹⁰ Non vi è altro testo sacro che parli così diffusamente e in modo tanto aperto dell'universalità della religione come il Corano. L'Islam, ultima delle religioni della presente umanità, si ricollega in questo all'induismo, la prima e più primordiale delle religioni esistenti, nel considerare la religione, nella sua manifestazione universale, attraverso i cicli della storia umana. Come dimostra quanto è stato esposto nell'ottavo capitolo, l'Islam ha veramente molto da insegnare, nel campo della metafisica e della teologia delle religioni comparate, a coloro che desiderano approfondire l'argomento su un livello scientifico, non limitandosi a raccogliere dati storici e filologici.

Infine, trattando il tema della pace, occorre dire qualcosa a proposito della pace interiore che gli uomini oggi cercano disperatamente, tanto da aver favorito l'insediamento in Occidente di folte schiere di pseudoyogin e di sedicenti guaritori spirituali. Gli uomini avvertono ora per istinto l'importanza della meditazione e della contemplazione, ma, purtroppo, ben pochi intendono sottoporsi alla disciplina di un'autentica tradizione, la sola che possa assicurare l'accesso alla gioia donata dalla contemplazione delle realtà celesti. Quindi essi si rivolgono alla droga, ai centri di « autorealizzazione », ai mille pseudomaestri orientali: vera rivincita contro l'Occidente per quel che è stato fatto alle tradizioni orientali durante il periodo coloniale.¹¹

L'Islam possiede i mezzi necessari per la realizzazione

spirituale nel senso più alto; il sufismo è il tramite scelto di tali mezzi. Ma, giacché il sufismo è la dimensione esoterica e interiore dell'Islam, non può essere praticato al di fuori dell'Islam; soltanto l'Islam può guidare coloro che hanno la necessaria inclinazione verso il sufismo, luogo interiore di gioia e di pace dove si pregustano i « giardini del paradiso ». Anche in questo caso, la caratteristica della via contemplativa dell'Islam, il sufismo, consiste nel poter essere praticato dappertutto e in ogni condizione della vita. Il sufismo non si fonda sulla fuga esteriore dal mondo, bensì sul distacco interiore da esso, come ha detto un sufi contemporaneo: « Non sono io che ho lasciato il mondo, è il mondo che ha lasciato me ». Infatti questo distacco interiore può accompagnarsi a un'attivissima vita esteriore. Il sufismo realizza l'unione tra la vita attiva e quella contemplativa, in conformità alla natura unificatrice propria all'Islam. La forza spirituale dell'Islam crea nel mondo esterno, mediante la sua intensa attività interiore, un'atmosfera che naturalmente attira l'uomo alla meditazione e alla contemplazione, come si può chiaramente vedere nello spirito dell'arte islamica.¹² L'opposizione esteriore a ciò che per definizione concerne il mondo dell'attività viene risolta in una pace interiore che è caratteristica dell'Uno, del Centro.

L'Islam, come tutte le altre autentiche religioni, porta un messaggio dall'eterno verso ciò che è immutabile e permanente nell'uomo. Come tale esso ignora la temporalità. Esso è pure dotato di determinate caratteristiche, che vi sono state poste provvidenzialmente, le quali fanno sì che l'uomo sia in grado di seguirlo in tutte le situazioni e in tutti i « mondi », e di trarre vantaggio dai suoi insegnamenti. Se dovesse mai esistere un mondo per il quale la religione in genere e l'Islam in particolare non rivestissero più un qualsiasi significato, quel mondo stesso non significherebbe più nulla: diverrebbe pura illusione. Fin tanto che permarrà qualche elemento di realtà nel mondo o in

un certo mondo, l'Islam continuerà a offrire un messaggio valido per quel mondo, un messaggio reale proprio perché procede dalla Verità. Come infatti ci insegnano le dottrine metafisiche islamiche, Verità e Realtà sono in definitiva una cosa sola.

¹ Cfr. F. SCHUON, *Light of the Ancient World* cit., cc. I e II.

² « L'Islam è l'incontro tra Dio in sé e l'uomo in sé. Dio in sé: cioè Dio considerato non come Egli si è manifestato in un modo particolare ma in quanto Egli è ciò che è, e anche in quanto, per Sua natura, Egli crea e rivela. L'uomo in sé: cioè l'uomo considerato non come essere decaduto, bisognoso di un miracolo per salvarsi, ma un essere teomorfico dotato di un'intelligenza capace di concepire l'Assoluto e di una volontà capace di scegliere ciò che conduce all'Assoluto » (F. SCHUON, *Understanding Islam* cit., p. 13. Cfr. anche S.H. NASR, *Ideali e realtà dell'Islam* cit., c. I).

³ Cfr. per esempio J. SERVIER, *L'uomo e l'invisibile* cit., che reca tante prove etnologiche e antropologiche a favore della natura essenzialmente permanente dell'uomo attraverso i tempi. È di grande significato il fatto che solo recentemente l'Istituto Accademico di Roma, sotto la direzione del professor Elémire Zolla, abbia organizzato per la prima volta in questi ultimi tempi un vero e proprio simposio sul tema della permanenza. Cfr. *I Valori permanenti nel divenire storico*, a cura di E. Zolla cit. Un celebre scienziato americano, il professor David Hamburg della Stanford University, ha detto recentemente che « i resti più significativi degli uomini antichi in nostro possesso sono gli uomini moderni ».

⁴ Cfr. S.H. NASR, *Spiritual and Temporal Authority in Islam*, in *Islamic Studies* cit., pp. 6-13.

⁵ Cfr. S.H. NASR, *Religion and Secularism, their Meaning and Manifestation in Islamic History*, ivi pp. 14-25.

⁶ Riguardo al significato della *Sharī'ah* nell'Islam cfr. S.H. NASR, *Ideali e realtà dell'Islam* cit., c. IV.

⁷ Vedi « Il sufismo e l'integrazione dell'uomo » nel presente volume.

⁸ Cfr. S.H. NASR, *The Encounter of Man and Nature* cit., c. IV.

⁹ Sulle tappe della rivolta contro la vera spiritualità che hanno condotto, attraverso il materialismo, allo pseudospiritualismo, cfr. R. GUÉNON, *Il regno della quantità e i segni dei tempi* cit.

¹⁰ Vedi il capitolo « L'Islam e l'incontro fra le religioni » in questo volume. Per una più estesa trattazione dell'argomento cfr. F. SCHUON, *The Transcendent Unity of Religions* cit.

¹¹ Purtroppo oggi, in Europa, alcuni sedicenti sufi stanno danneggiando la causa del sufismo. Il loro errore è quello di tentare di staccare il sufismo dall'Islam, e quindi di tramutarlo in un occultismo privo di qualsiasi interesse spirituale e in alcuni casi psichicamente pericoloso. La falsità delle loro stravaganti argomentazioni risulta evidente dai penosi risultati ottenuti in nome di tali parodie del sufismo. L'albero si giudica dai frutti.

¹² Circa i principi spirituali dell'arte islamica cfr. T. BURCKHARDT, *Perennial Values of Islamic Art* in « *Studies in Comparative Religion* », estate 1967, pp. 132-141. Cfr. anche T. BURCKHARDT, *Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen*, Zurigo 1955, c. IV.