

INTRODUZIONE AL SUFISMO DELLE ORIGINI

PAOLO URIZZI

Hallâj è colui che si offre al sacrificio supremo per testimoniare con la sua vita la verità dell'Unione trasformante (*'ayn al-jam'*). Per lui il sangue è il pegno della cancellazione senza riserve per l'Amato cui egli stesso, dopo che gli ebbero tagliate le mani, farà allusione quando, bagnandosi il volto nel proprio sangue, esclamerà: "Nell'amore (*'ishq*) vi sono due *raka'ât* (unità di preghiera) per le quali l'abluzione non è valevole se non è fatta con il sangue". Le sue ultime parole furono: "Il tutto, per l'estatico, è l'isolamento del Suo Unico, in Sé" (*hasbu-l-wâjid ifrâdu-l-wâhid lahu*);¹ l'Amato aveva ormai completamente riunito a Sé il Suo "testimone" (*shâhid*).

Nel tracciare un quadro delle fasi salienti del sufismo prima della composizione del *Ta'arruf*, ci si confronta giocoforza con la vicenda di Hallâj che divide non solo i rappresentanti dell'Islam exoterico da quelli dell'Islam mistico, ma lacera le coscienze degli stessi spirituali. L'opera di Massignon ne ha fatto, in Occidente, un martire dell'Amore divino e, in effetti, questa opinione è stata condivisa anche da una nutrita schiera di sûfi, dall'epoca di Hallâj vivente in poi, fino a maestri della statura di Rûzbihân Baqlî (m. 606/1209), Farîd al-Dîn al-'Attâr (m. 627/1230 o 632/1235) e Rûmî (m. 672/1273),² tutti, a modo loro, dei "Fedeli d'Amore" (*'âshiqûn*) come Hallâj. Ma non tutti i maestri del sufismo la pensarono allo stesso modo. Nella sua epoca gli si opponevano coloro che, ancora troppo legati ai procedimenti exoterici dei tradizionalisti, non facevano che abbozzare i contorni di un'esperienza mistica e non erano preparati ad accogliere le prorompenti espressioni di un cuore estatico consumato dall'Unione. Altri invece, come il suo maestro Junayd, pur consapevoli dell'autenticità del suo stato spirituale, al cospetto della Legge rivelata ritennero giusto sottoscriverne la condanna,³ affermando così il diritto sovrano di Dio di fronte a quello, tutto personale, del mistico. Per costoro Hallâj rimaneva comunque colpevole d'aver divulgato un segreto riservato ad una *élite* di iniziati, come gli ricorderà l'amico Shiblî mentre lo portavano al patibolo. Da qui si giungerà alle conclusioni di alcuni maestri delle generazioni successive, che, come ricorda la Shimmel,

¹ *Tadhkira*, p. 370. Nell'edizione del Nicholson (II, p. 144) è data la variante: "L'amore dell'Unico è isolare l'Unico" (*hubb al-wâhid ifrâd al-wâhid*). Vedere *supra*, nota 469.

² Su di loro vedere H. Corbin, *op. cit.*, pp. 292-294; 294-296 e 308-311, rispettivamente.

³ Cfr. *Tadhkira*, pp. 364, 366.

lo considerano solo un principiante della Via iniziatica: “Il fatto di aver proclamato apertamente il segreto dell’amore lo fece apparire agli occhi dei mistici più sobri come uno che non aveva raggiunto il fine ultimo: per costoro egli era paragonabile ad un bollitore che si mette a cantare fintanto che l’acqua non sta ancora bollendo; quando l’acqua bolle ed evapora, il bollitore zittisce”.⁴

Nei diversi atteggiamenti espressi attorno alla vicenda di Hallâj sono rappresentate tutte le componenti dell’Islam: da un lato quello exoterico con la sua incomprendenza delle realtà più profonde dello Spirito, ma pronto a difendere la forma esteriore della Legge (*zâhir al-shar‘*) da ogni deviazione tendente a sovvertire l’ordine della Rivelazione divina. La Verità è “scandalo” agli occhi del volgo e l’*Anâ-l-Haqq* (“Io sono la Verità”) di Hallâj ne giustificava la messa a morte; lo stesso Hallâj dirà di coloro che lo rinnegavano e gli gettavano pietre mentre era sul patibolo: “A costoro una ricompensa doppia e a voi (miei discepoli) una semplice, perché voi vi limitate ad avere una buona opinione di me, mentre loro sono spinti innanzi dalla potenza della loro fede nell’Unità di Dio e dal rigore della Legge scritta. Ora l’Unità è la radice stessa della Legge, mentre la buona opinione non ne è che un ramo”.⁵

Dall’altro lato gli atteggiamenti della dimensione spirituale: da quello di coloro che tendono solo all’interiorizzazione delle pratiche del culto e dei dettami della Legge, più indirizzati ai risvolti psicologici della relazione tra l’uomo e Dio che alle sottilità dell’esperienza mistica, a quello di coloro che, consapevoli della portata metafisica dell’Unità divina (*tawhîd*) ne esplorano interiormente, fino a trascendere i limiti stessi dell’individualità umana, tutte le sue implicazioni sul piano spirituale. Soltanto questi ultimi, che si sono avvicinati alla Verità attraverso lo stato estatico, lo svelamento intuitivo e la realizzazione effettiva, saranno in grado di comprendere le parole di Hallâj; solo costoro rappresentano l’aspetto propriamente esoterico e mistico (*tasawwuf*) dell’Islam, distinto sia dal formalismo religioso dei “dottori dell’esteriore”, che dai semplici devoti dediti all’ascesi (*zuhhâd*). Tuttavia, i fautori, come Junayd, di un sufismo sobrio e moderato – quello che finirà comunque col prevalere, forse anche grazie al sangue dei martiri dell’Amore divino – consideravano l’*excessus mentis in Deo* come uno stato che doveva essere dominato e posto sotto il controllo vigile dell’intelletto, in modo da non venir mai meno, neppure nell’esteriore, ai dettami delle norme tradizionali e della Parola rivelata.

Il sufismo, in fondo, non ha mai preteso staccarsi dall’Islam maggioritario; esso ha sempre sostenuto, al contrario, non solo di trarre tutti i suoi insegnamenti direttamente dal Corano e dalla *Sunna* del Profeta, ma di esserne addirittura l’espressione più profonda ed essenziale. Come riporta lo stesso

⁴ A. Shimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 73.

⁵ *Tadhkira*, p. 369.

Ibn al-Jawzî (m. 597/1200),⁶ notoriamente critico nei confronti dei sûfi, Dârânî non accettava le affermazioni degli iniziati se queste non trovavano conferma nel Libro di Dio e nella *Sunna*, e Bistamî aveva detto ad un tale: “Se anche vedi un uomo che vola nell’aria, non farti ingannare; per prima cosa guarda come si comporta di fronte agli ordini ed alle interdizioni divine e se osserva le norme tradizionali”. Parimenti aveva detto Junayd: “La nostra scienza (esoterica) dipende dal Libro e dalla *Sunna*”.

I sûfi troveranno però difficoltà ad essere accettati; sempre Ibn al-Jawzî, che riconosce la severa e, alle volte, perfino estrema asceti a cui si sottopongono i sûfi, non manca di sottolineare che l’asceti (*zuhd*) non è comunque oggetto di contestazione, mentre il *tasawwuf* lo è;⁷ sicuramente per l’introduzione di pratiche che, ai suoi occhi, sembrano non trovare riscontro nella tradizione, ma anche, probabilmente, per il linguaggio esoterico con cui i suoi rappresentanti velano il significato delle loro dottrine.⁸ L’ostilità che certi ambienti esoterici hanno dimostrato nelle diverse epoche nei riguardi del sufismo, rigettandolo come un corpo estraneo all’ortodossia sunnita, aveva contagiato perfino i primi islamisti, inducendoli a ritenerlo il frutto di influenze straniere, nate dai contatti con gli ambienti cristiani, con la filosofia neoplatonica e perfino con le dottrine sapienziali dell’Oriente. Che questi contatti ci siano stati ce ne dà testimonianza la storia, come è il caso, noto, di Ibrâhîm ibn Adham (m. 161/777) che ricevette insegnamenti da un monaco cristiano di nome Simeone,⁹ ma ormai nessuno studioso serio metterebbe più in dubbio che esso è nato dalla recitazione e dalla meditazione prolungata del Testo sacro,¹⁰ e che la sua paternità è tutta islamica, quali che possano essere stati gli elementi stranieri che, col tempo, sono stati assimilati dalla tradizione perché non ritenuti incompatibili con i contenuti della Rivelazione. Nella maggior parte dei casi, però, si tratta solo di analogie e di affinità le quali affondano entrambe le loro radici in una spiritualità che non è il patrimonio di nessun popolo, poiché universale.

Il sufismo, come noto, non compare con questo nome prima del II secolo dell’egira. Il primo a portare il titolo di *sûfi* fu Abû Hishâm ‘Uthmân ibn Sharîk di Kûfâ (m. 160/776) o, secondo altre fonti, Jâbir ibn Hayyân (il Geber degli alchimisti), vissuto nel II/VIII secolo e ritenuto da alcuni un discepolo del sesto Imâm, Ja‘far al-Sâdiq (m. 148/765), i cui insegnamenti ebbero un ruolo di primaria importanza per la storia del sufismo.¹¹ La forma collettiva *sûfiyya* è attestata invece per la prima volta ad Alessandria nel 200

⁶ *Talbîs Iblîs*, p. 162.

⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁸ Vedere *supra* (capitolo 32) quanto Kalâbâdhî dice a proposito dell’introduzione di un linguaggio tecnico.

⁹ Cfr. *Hilya*, VIII, p. 29, e A.J. Arberry, *Introduzione alla mistica dell’Islam*, Genova, 1989, p. 29.

¹⁰ Cfr. *Essai*, p. 104 ss.

¹¹ Cfr. *Essai*, p. 154; su Jâbir vedere anche H. Corbin, *op. cit.*, pp. 138-142.

dell'egira.¹² In realtà il nome non fa che segnare una diversa fase della storia sacra, quando c'è ormai il bisogno di distinguere un'élite spirituale dal resto dei comuni credenti, dal momento che quelli che formavano “la miglior Comunità sorta tra gli uomini”,¹³ ormai non erano più in vita. Alludendo all'epoca del Profeta, Hujwirî riporta questa frase di al-Fûshanjî, un sûfi khorasaniano del IV/IX secolo¹⁴: “Oggi il sufismo è un nome senza realtà, ma un tempo esso era una realtà senza nome”.¹⁵ Kalâbâdhî, come altri, ha fornito diverse motivazioni per l'adozione di questo nome, anche se l'unica corretta dal punto di vista strettamente filologico è quella che lo fa risalire alla parola *sûf*, “lana”. In realtà i mistici della prima generazione erano chiamati semplicemente “asceti” (*zuhhâd*), anche se inizieranno ben presto a distinguersi con gli appellativi di *al-tâ'ifa* (la “tribù” spirituale), *al-qawm* (la “gente”, per designare gli iniziati) e *al-khâssa* (l'élite). In un primo tempo, il termine *sûfiyya*, prima di estendersi a tutti coloro che avevano abbracciato la *via mystica*, servirà a designare specialmente la scuola di Baghdad, i cui membri si distinguevano per l'uso di portare un mantello bianco di lana in segno di povertà e del timor di Dio.¹⁶ È l'“abito di pietà” di cui parla il Corano (VII, 26), da cui avrà origine la *khirqâ* (il mantello dell'investitura iniziatica) con cui si otteneva l'affiliazione spirituale ad un dato maestro.

Questa iniziazione, stipulata tramite un “patto” (*bay'a*, *'ahd*) che, attraverso una linea ininterrotta (*silsila*, la “catena” iniziatica), risale fino al Profeta, è ciò che contraddistingue in realtà il sufismo dalla semplice asceti, ma anche dalle esperienze “mistiche” dell'occidente cristiano di epoca post-medievale, dove non si riscontra più alcuna traccia del carattere originariamente iniziatico della *mystica*. Il “patto” ha il suo modello in quello che il Profeta fece con alcuni dei suoi Compagni a Hudaybiyya, chiamato il “Patto del *Ridwân*” (la “Soddisfazione divina”) che il Corano ricorda in questi termini solenni: “Coloro che stringono il Patto con te, lo stringono in verità con Dio. La mano di Dio è sopra le loro mani”.¹⁷ *In divinis* esso è rappresentato dal Patto che Dio strinse con i germi dei figli di Adamo per far loro testimoniare la Sua Signoria.¹⁸ Non si tratta dunque di una semplice forma devozionale e di uno sforzo ascetico per perfezionare la propria anima in vista della Vita futura; quello che cercano “coloro che aspirano a diventare dei sûfi”, i *mutasawwifûn*, è la realizzazione attuale, *hic et nunc*, della Presenza divina che si cela in noi e, tramite l'azione misteriosa che questa Presenza opera nel nostro intimo, trasformare la coscienza della nostra realtà contin-

¹² Cfr. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders of Islam*, Oxford, 1971, p. 5.

¹³ *Cor.*, III, 110.

¹⁴ Il suo nome completo era Abû-l-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Fûshanjî o Bûshanjî (m. 348/959). Cfr. *Tab.Sûf.*, pp. 458-461.

¹⁵ *Ibid.*, p. 459 e *Kashf*, p. 44.

¹⁶ Cfr. *Essai*, p. 154.

¹⁷ *Cor.*, XLVIII, 10.

¹⁸ Cfr. *Cor.*, VII, 172.

gente in una realtà eterna. È il processo della *théosis* descritto nella mistica cristiana primitiva.

Il Corano, infatti, non propone unicamente un'immagine trascendente della Divinità, un *deus absconditus* che funge da motore immobile d'ogni cosa. A fianco di versetti come: “Di: Egli Dio è Uno, Dio è l’Impenetrabile”; “Nulla è simile a Lui”, “Non vi è divinità se non Lui, il Vivente, Colui che sussiste per Sé stesso”, “Dio, l’Unico, il Soggiogatore”,¹⁹ che esaltano la Gloria imperitura e la Maestà sovrana di un’Unità assoluta che non conosce secondo, vi sono anche versetti che mostrano la Sua immanenza in ogni cosa e la Sua estrema vicinanza all’uomo: “Ovunque vi volgiate ivi è il Volto di Dio”; “Egli è con voi ovunque voi siate”; “Egli è più vicino all’uomo della sua vena giugulare”.²⁰ Qui l’uomo è invitato a cercare Dio dentro di sé, a trovare il mistero che si cela nel recesso nascosto del cuore. Per i sùfi la vera psicologia del profondo è in realtà una pneumatologia volta alla scoperta (*wujûd*) della nostra origine increata.²¹ Il fondamento tradizionale di questa trasformazione è nella Parola divina trasmessa per bocca del Profeta: “Il Mio servitore non si avvicina a Me con nulla di meglio di quel che gli ho reso obbligatorio, ed egli non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a quando Io l’amo, e quando Io l’amo Io sono l’udito col quale sente, la vista con la quale vede, la mano con cui afferra ed il piede con cui cammina”.²²

Chiusa con Muhammad la porta della profezia – il Corano lo designa espressamente quale “Sigillo dei profeti”²³ – non rimane più aperta che la porta della santità (*walâya*), che consiste nell’imitazione dei modelli profetici inculcati dal Corano. Sempre secondo Junayd il sufismo è fondato su otto qualità manifestate da altrettanti profeti: la generosità di Abramo, l’accettazione di Ismaele, la pazienza di Giobbe, il silenzio rassegnato di Zaccaria, l’esilio di Giovanni Battista, il distacco di Gesù, il vestito di lana di Mosè e la povertà di Muhammad.²⁴ Ben di più, vi è nei profeti l’archetipo stesso dell’esperienza mistica, quali Mosè, che è chiamato sul Monte a parlare con Dio, e Muhammad che, nella sua ascensione celeste, “vede Dio”, e la cui realizzazione perfetta dell’Unità suprema (*tawhîd*) è intravista nel versetto: “Non fosti tu a lanciare quando lanciasti, bensì fu Dio che lanciò”.²⁵

¹⁹ Rispettivamente *Cor.*, CXII, 1-2; XLII, 11; II, 255; XXXVIII, 65.

²⁰ Rispettivamente *Cor.*, II, 115; LVII, 4; L, 16.

²¹ Secondo un adagio, infatti, “il sùfi non è creato”. Come ogni psicologia tradizionale, anche quella islamica è fondata sulla metafisica (cfr. A.K. Coomaraswamy, “On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology”, in *Selected Paperes. Metaphysics*, Princeton, 1977, pp. 333-336). Sul significato iniziatico di *wujûd* vedere *supra*, nota 00 della traduzione.

²² Bukhârî, *Riqâq*, 38 (vedere *supra*, nota 00 della traduzione).

²³ *Cor.*, XXXIII, 40.

²⁴ Cfr. *Kashf*, pp. 39-40.

²⁵ *Cor.*, VIII, 17. Detto ciò, va precisato anche che il sufismo non ha mai albergato alcuna dottrina propriamente panteistica. La dottrina della *wahdatu-l-wujûd*, l’“unicità

Sicuramente le tradizioni che attestano la presenza di un insegnamento esoterico già all'epoca dei Compagni sono una minoranza se confrontate con la massa sterminata di quelle a carattere più strettamente giuridico e normativo, ma l'insegnamento di un profeta si esplica a più livelli e la sua precipua funzione è la costituzione di una società tradizionale, in ogni ordine di conoscenza ed in tutti i domini dell'attività umana. A ciò si aggiunge il fatto che l'insegnamento esoterico, per sua natura riservato, non era rivolto che all'*élite* dei suoi Compagni, come chiaramente espresso da questa tradizione di Abû Hurayra: "Ho ricevuto e conservato da parte del Profeta – che la Grazia le Pace divine siano su di lui! – due specie di conoscenza: l'una l'ho distribuita tra voi, quanto all'altra, se la divulgassi mi tagliereste la gola".²⁶

Quel che invece emerge chiaramente fin dall'epoca del Profeta e dei Compagni è l'austerità della loro condotta di vita, la povertà (*faqr*) come espressione dell'essenziale indigenza ontologica dell'essere umano: "O uomini voi siete i poveri e Dio è il ricco, il degno di lode".²⁷ Aveva detto il Profeta: "Mio Dio fammi vivere indigente, fammi morire indigente e fammi risorgere dai morti indigente".²⁸ Per questo coloro che seguivano la *via mystica* vennero chiamati per antonomasia i "poveri" (*fuqarâ*), poiché la povertà era per essi il mezzo per realizzare la vera povertà interiore. Secondo un sûfi "l'uomo povero non è quello la cui mano è vuota di mezzi di sussistenza, ma colui la cui natura è vuota di desideri",²⁹ e ancora Junayd: "La (vera) povertà consiste nel vuotare il cuore dalle forme fenomeniche".³⁰ Era su questo principio che si basava la realizzazione stessa della santità; fin dalla prima ora Ibrâhîm ibn Adham aveva detto ad un tale che desiderava diventare uno dei santi di Dio (*awliyâ* 'Allâh): "Allora non desiderare né le cose di questo mondo né quelle dell'Altro. Renditi vuoto per Dio, volgiti interamente a Lui, in modo tale che Egli si rivolga verso di te e ti faccia uno dei Suoi santi".³¹

Questo atteggiamento di rinuncia al mondo (*al-zuhd fî-l-dunyâ*) e di affidamento a Dio in ciascun istante (*tawakkul*) era particolarmente evidente in un gruppo di Compagni emigrati a Medina assieme al Profeta, che avevano abbandonato tutti i loro averi alla Mecca; costoro erano stati ospitati nella

dell'Essere", che si affermerà con Ibn 'Arabî a partire dal VII/XIII secolo, insegna in realtà la "non-dualità" dell'Essenza suprema (*ahadiyyat al-dhât*) e la teofania ontologica dei Nomi divini. Vedere la nostra introduzione a Ghazâlî, *Il libro dell'Unicità divina e dell'abbandono fiducioso*, Rimini, 1995, pp. 12-16.

²⁶ Bukhârî, *Ilm*, 43.

²⁷ *Cor.*, XXXV, 15.

²⁸ Riportato da Hâkim nel *Mustadrak* e citato nel *Kashf*, p. 19; cfr. anche A.J. Arberry, *Introduzione alla mistica dell'Islam*, cit., p. 20. Viene attribuito spesso al Profeta anche il detto: "La povertà è il mio vanto", ma i tradizionalisti lo considerano apocrifo o comunque molto debole (cfr. *Kashf al-khafâ*, II, p. 87).

²⁹ *Kashf*, p. 25.

³⁰ *Ibid.*, p. 27.

³¹ *Risâla*, p. 129.

moschea del Profeta dove vivevano in assoluta povertà, sottoponendosi a prolungati digiuni ed a lunghe veglie di preghiera e di meditazione, interamente dediti a seguire gli insegnamenti del Profeta ed alle pratiche di culto. Per costoro fu apprestata una specie di veranda (*suffa*) all'interno della moschea, dove alloggiavano, per cui vennero conosciuti come la "Gente della veranda" (*ahl al-suffa*).³² Potrebbero essere considerati i primi *sûfi*, ed alcuni non hanno esitato a far derivare la parola *sûfi* da *suffa*, benché ciò non si accordi con l'etimologia. Tra costoro spiccavano in particolar modo delle figure che divennero dei campioni della spiritualità dei primi secoli, quali Salmân al-Fârisî, Abû Dharr e Abû Dardâ', anche se, tra tutti i Compagni, sicuramente i più importanti, anche sul piano spirituale, rimangono coloro che, in seguito, divennero i primi quattro califfi "ben diretti": Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân ed 'Alî. A quest'ultimo, in particolare, sono ascritte tutte le scienze esoteriche ereditate dal Profeta ed è abbastanza significativo che la maggior parte delle "catene iniziatiche", a cui le diverse confraternite (*turuq*) fanno risalire la loro affiliazione, arrivino al Profeta passando attraverso 'Alî, che ne era anche cugino e genero e che gli shi'iti considerano il primo degli Imâm.

I primi anni dell'Islam dopo la morte del Profeta, furono segnati da una rapida quanto prodigiosa espansione della nuova civiltà, segnata da conquiste sia sul piano militare che su quello dell'affermazione della fede. Ma la storia dell'Islam non fu fatta solo di trionfi; essa fu segnata anche da lotte intestine che turbarono profondamente gli animi delle generazioni immediatamente successive a quelle dei Compagni. Le lotte politiche si mescolarono con le lotte di religione e, conclusasi la funzione legiferante della profezia, s'impose l'esigenza di interpretazione della Scrittura e di codificazione del *corpus* profetico entro gli schemi della formulazione dogmatica. La Comunità si spaccò dando origine a diversi scismi di cui i principali furono quelli che divisero sunniti e shi'iti. Kûfa e Basra (Bassora), nate come campi militari, divennero in breve tempo due centri importanti e teatro di una intensa attività politico-religiosa volta all'elaborazione dei dati dottrinali ed alla stabilità sociale di un impero ormai già vasto. Qui confluirono arabi del Hijâz, greci, ebrei, persiani, e perfino gruppi provenienti dalle più lontane provincie del Khorâsân e della Transoxiana che venivano a cercare o i beni di "questo mondo" o la scienza dell'"Altro". La scienza religiosa (*al-'ilm*, la "scienza" per antonomasia) consisteva – oltre che nel Corano, imparato quasi sempre a memoria – nell'apprendimento dei detti del Profeta (*hadîth*) presso coloro che ne erano i trasmettitori, i *muhaddithûn*. A fianco di questi ultimi cominciarono a delinearsi altre due figure caratteristiche dell'ordine religioso: da un lato il giurista (*faqîh*), il rappresentante per eccellenza della scienza di ordine esteriore (*al-'ilm al-zâhir*) e dall'altro l'asceta (*zâhid*) che, senza trascurare il rituale, era più interessato alla corrispondenza che esso

³² *Kashf*, capitolo IX, p. 81 ss.; sugli *Ahl al-suffa* vedere anche *EP*, I, p. 274 [Montgomery Watt]. Vedere anche *supra*, p. 00 e nota 18 della traduzione.

aveva nel suo intimo che non alla forma meramente esteriore; costui era il depositario della “scienza dell’interiore” (*al-‘ilm al-bâtin*). È tra questi primi asceti – che in molti casi potevano essere, al contempo, anche dei *muhaddithûn* e profondi conoscitori della materia giuridica – che vanno cercati i precursori del sufismo propriamente detto.

Una delle figure spirituali più importanti del primo periodo è senza dubbio Hasan al-Basrî (21/642 – 110/728), nato a Medina, ma vissuto prevalentemente a Basra. Al-Hasan ebbe una parte considerevole in tutti i campi del sapere islamico, ed anche se non ci rimangono che poche testimonianze del suo insegnamento, prevalentemente teologico ed ascetico, in esso si intravede già l’abbozzo di un’interpretazione mistica del Corano. I posteri lo ricordano per essere stato caratterizzato dallo stato dell’afflizione (*huzn*), come se il tormento dell’Aldilà non fosse stato creato che per lui. “L’afflizione continua in questo mondo – egli diceva – è ciò che feconda l’opera virtuosa”.³³ Per lui, il fondamento della vita tradizionale è nello scrupolo pio (*wara’*). Predicava la rinuncia a tutto ciò che è transitorio e perituro, raccomandava il timor di Dio (*khawf*) e introdusse l’uso della nozione di *hâl*, lo “stato spirituale”. Riprendendo l’insegnamento di Abû Dardâ’ sulla meditazione (*tafakkur*),³⁴ egli esortava all’uso costante della riflessione (*fikr*), sia nell’ascolto attento della parola divina, sia nell’esame critico delle proprie azioni (*muhâsaba*), precorrendo così la psicologia mistica di Muhâsibî.³⁵

Il suo ruolo fu soprattutto rilevante nella formazione di discepoli che saranno a loro volta delle maglie fondamentali della mistica islamica primitiva: Farqad al-Sabbakhî (m. 131/748), Mâlik ibn Dînâr (m. 127/744), ‘Abd al-Wâhid ibn Zayd (m. 177/793), Muhammad ibn Wâsi’ (m. 125/742) e Habîb al-‘Ajamî (m. 156/772). Attraverso quest’ultimo passa una delle principali catene iniziatiche delle confraternite che in qualche modo faranno capo a Junayd, che è così strutturata: il Profeta □ ‘Alî ibn Abî Tâlib □ Hasan al-Basrî □ Habîb al-‘Ajamî □ Dâwûd al-Tâ’î □ Ma’rûf al-Karkhî □ Sarî al-Saqatî □ Junayd al-Baghdâdî. Alcuni hanno messo in dubbio la trasmissione tra ‘Alî e Hasan, ma va ricordato che Hasan, nato verso la fine del califfato di ‘Umar, crebbe nella casa di Umm Salâma, una delle mogli del Profeta, frequentemente visitata dai califfi, e che, dall’età di sette anni, compiva regolarmente la preghiera in comune nella moschea di Medina assieme ai Compagni, tra cui c’erano sia ‘Uthmân che ‘Alî; nulla impedisce quindi che egli abbia potuto, ancorché giovane, aver ricevuto il patto da quest’ultimo.³⁶

Quanto ad ‘Abd al-Wâhid, è da segnalare la sua importanza specie per la fondazione, assieme ad altri discepoli di Hasan al-Basrî, dell’agglomerato cenobitico di ‘Abbadân, nel Shatt al-‘Arâb alle foci del Tigri, dove si creò una vera e propria scuola di spiritualità che precorrerà i tempi dei *ribât* e

³³ *Hilya*, I, p. 208-209.

³⁴ *Hilya*, II, p. 133.

³⁵ Cfr. *Essai*, pp. 190-193.

³⁶ Sulla trasmissione da ‘Alî a Hasan cfr. *Kashf al-khafâ’*, II, pp. 137-138.

delle *khânqâh*,³⁷ propri delle organizzazioni iniziatiche sorte nel VI/XII secolo. Questi avrà per principale discepolo Abû Sulaymân al-Dârânî (m. 215/830), trasferitosi poi in Siria alla morte del maestro, ma giocherà un ruolo considerevole anche nella formazione della celebre mistica di Basra, Râbi‘a al-‘Adawiyya (m. 185/801), la cantrice dell’Amore divino. È ‘Abd al-Wâhid, infatti, ad aver introdotto il concetto di *‘ishq* (la “passione amorosa”), che impiegò di preferenza a quello di *mahabba* (l’“amore personale”), per designare l’ardente aspirazione dell’uomo all’unione con Dio.³⁸ Quanto a Mâlik ibn Dînâr fu il maestro di Ibrâhîm ibn Adham, un khorasaniano di nobile lignaggio originario di Balkh, partito dalla sua città natale assieme ad un gruppo di giovani, tra i quali ‘Abd Allâh ibn al-Mubârak (m. 180/796), per cercare la scienza e dedicarsi alla vita spirituale nei luoghi sacri dell’Islam primitivo.

Di costoro, solo Ibn al-Mubârak diventerà un *muhaddith* e comporrà il primo trattato specificatamente dedicato al tema dell’ascesi, il *Kitâb al-zuhd*. Se Ibrâhîm ibn Adham non perseguì fino in fondo la ricerca della scienza esteriore, ciò andò tuttavia a completo beneficio della sua ricerca interiore tanto che la sua fama di santità crebbe sempre fino a diffondersi in tutto il mondo islamico. Si racconta di un tale che, vedendolo per la prima volta, fece due prosternazioni di ringraziamento a Dio per avergli dato l’opportunità di incontrarlo. Povertà, altruismo, scrupolo pio e totale abbandono fiducioso in Dio furono i tratti essenziali della sua spiritualità, ma nei racconti agiografici che lo riguardano s’incontrano già anche altri temi caratteristici del sufismo del secolo successivo. A partire da lui, la pratica dell’abbandono fiducioso (*tawakkul*) si trasmise, attraverso il suo conterraneo Shaqîq al-Balkhî (m. 194/809) che per primo definì il *tawakkul* come uno “stato spirituale”, ai mistici del Khorâsân. La tesi caratteristica della scuola khorasaniana diventerà l’*inkâr al-kasb*, la negazione che l’uomo possa guadagnarsi alcunché da se stesso e, sul piano pratico, una povertà volontaria in cui si fa affidamento solo su Dio per la propria sopravvivenza.³⁹

Tutto questo avviene entro i limiti del II secolo. Nel periodo che si situa a cavallo tra la fine del II e l’inizio del III secolo si assiste invece ad una trasformazione del linguaggio tecnico della spiritualità, che inizia ad acquisire i tratti che verranno attribuiti al sufismo classico dell’età matura. Contemporaneamente, inizia anche da parte dei giuristi la condanna di alcuni maestri i cui insegnamenti vengono giudicati innovativi rispetto a quelli dei pii Antichi (*salaf*). È il caso del discepolo di ‘Abd al-Wâhid ibn Zayd, Abû Sulaymân al-Dârânî e di quello di quest’ultimo, Ahmad ibn Abî-l-Hawârî (m. 230/844 o 246/859), che dovettero abbandonare Damasco. Il III secolo è in effetti per il sufismo anche quello della lotta per la sopravvivenza, poiché il

³⁷ Sorta di conventi, il primo con una connotazione di “fortezza” poiché era, in origine, un avamposto in terra di frontiera.

³⁸ *Ibid.*, p. 196.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 258-259.

suo insegnamento esoterico si distingue più nettamente e maggiore diviene pertanto la distanza che lo separa dalla “scienza esteriore”. Bistamî (m. 234/848 o 261/874-75), Tustarî (m. 273/886 o 283/896), Kharrâz (m. 277/890, o 286/899) e Tirmidhî (m. 298/910) saranno tutti esiliati dalle loro città natali, ed è in questo modo che si arriverà alla persecuzione dei mistici della scuola di Baghdad. Si ebbe prima il caso noto di Ghulâm Khalîl che stava per far condannare a morte con l'accusa di eresia alcuni di loro; costoro si salvarono *in extremis* per un atto di generosità di Nûrî (m. 295/907) che per primo si offrì al posto dei confratelli, un atto che servì a scagionare sia lui che gli altri.⁴⁰ Le cose non andranno purtroppo allo stesso modo per Hallâj, la cui vicenda segna, si può dire, il punto senza ritorno del conflitto tra la “scienza del cuore” ed il formalismo istituzionalizzato delle prescrizioni canoniche.

Uno dei precursori del linguaggio gnostico e della scienza iniziatica, e tra i primi a conoscere l'arezza della persecuzione religiosa, fu certamente Dhû-l-Nûn al-Misrî (m. 245/860), un sûfi d'origine nubiana. Da quanto riferisce Sulamî, egli fu il primo a parlare in Egitto della “successione degli stadi (*ahwâl*) e delle stazioni (*maqâmât*) proprie agli uomini della realizzazione spirituale (o della santità, *ahl al-walâya*)”.⁴¹ Colto e raffinato nel linguaggio, egli seppe trovare per la Via espressioni piene di poesia e, nello stesso tempo, ricche di contenuto spirituale. Benché non fosse ancora approdata all'elaborazione concettuale di Tirmidhî, la *walâya* trova in lui un esponente di primissimo livello, maestro di una dottrina e di un metodo frutto dell'esperienza maturata lungo le tappe del suo percorso interiore fino al raggiungimento della piena realizzazione iniziatica. Egli distingue già diverse categorie di uomini spirituali e sviluppa alcune nozioni che serviranno a designare i rappresentanti della gerarchia iniziatica nascosta, appena abbozzati in alcune tradizioni profetiche, come quelle quegli *abdâl*, “coloro che si sostituiscono” nella funzione al momento della morte. Alla sommità della gerarchia Dhû-l-Nûn porrà gli *awtâd*, i “pilastri” che reggono il mondo, termine che ritroveremo nelle esposizioni a lui posteriori, quando farà la sua comparsa anche quello di *qutb*, il “polo” (che è anche uno degli *awtâd*) che personifica il vertice della gerarchia ed è il “Maestro dell'ora”.⁴²

Negli stessi anni si assiste ad una vera e propria rivoluzione della società islamica. Con l'avvento del califfato abbaside, la capitale venne spostata da Damasco a Baghdad, costruita nel 152 h, ma grande già quanto l'odierna Pa-

⁴⁰ Cfr. *Passion*, I, pp. 120-122.

⁴¹ Riportato da Ibn al-Jawzî, *Talbîs Iblîs*, p. 161.

⁴² Alcune tradizioni profetiche davano già delle indicazioni sulle diverse categorie della gerarchia iniziatica, nonché sul numero di individui che le componevano. Suyûfî ha raccolto queste tradizioni in un breve trattato intitolato *Al-Khabar al-dâll 'alâ wujûd al-qutb wa-l-awtâd wa-l-nujabâ' wa-l-abdâl*, Cairo, 1351 h. Una disamina delle fonti antiche riguardanti la gerarchia esoterica dell'Islam si trova in C. Casseler, *Il Dîwân al-Awliyâ' secondo il capitolo 73 (parte prima) delle Futûfât al-Makkiyya di Ibn 'Arabî*, tesi di laurea presso l'Univ. Ca' Foscari, Venezia, 1997-1998, pp. 17-32.

rigi a soli cinquant'anni dalla sua fondazione. Qui confluiranno genti da ogni dove e vi sarà un enorme sviluppo della cultura, come pure di tutte le arti islamiche. Qui ancora si vedrà il sorgere della scuola spirituale che più di ogni altra caratterizzerà il sufismo dei secoli a venire; anzi, all'epoca, il sufismo era quasi sinonimo della scuola irachena di Baghdad. Il cosmopolitismo della nuova capitale ne farà il centro magnetico di tutte le attività dell'impero; solo il Khorâsân, con la sua capitale Nishâpûr, saprà rivaleggiare in prestigio con la metropoli del momento, mentre le luci di Kûfa e di Basra incominceranno a smorzarsi.

La sola figura di grande rilievo a Basra in quel periodo sembra essere Sahl al-Tustarî (m. 273/886 o 283/896), originario però di Tustar, nel Khu-zistân, dove passò la maggior parte della sua vita. Trascorse un certo periodo anche nel "monastero" di 'Abbadân e a lui si deve il primo commento mistico del Corano. Il sufismo di Sahl era particolarmente austero e la sua disciplina ascetica era fondata essenzialmente su quattro principi che, diceva, consentivano di ottenere il grado degli *abdâl*: mangiare poco, parlare poco, dormire poco e restare isolati dagli uomini.⁴³ Il suo apporto nel campo dottrinale rimarrà comunque essenziale per l'accento posto sugli eventi primordiali che precedono l'inizio della storia,⁴⁴ soprattutto la sua dottrina della "Luce muhammadiana" (*al-nûr al-muhammadiyya*) – l'equivalente islamico della dottrina del *Logos* –, che egli sviluppò a partire dai dati coranici e senza riferirsi esplicitamente alla tradizione profetica in cui, rispondendo ad una domanda di Jâbir,⁴⁵ il Profeta afferma: "La prima cosa che Dio ha creato è la luce del tuo Profeta – oh Jâbir! –, che Egli ha creato a partire dalla Sua Luce".⁴⁶

Quanto alla scuola di Baghdad, essa prende l'avvio con Ma'rûf al-Karkhî (m. 200/815) che, oltre ad aver trasmesso la filiazione spirituale che proveniva da Hasan al-Basrî, era anche un discepolo di 'Alî Ridâ (148-203/765-818), il settimo Imâm discendente di 'Alî ibn Abî Tâlib. Di poco posteriore a Ma'rûf è anche Bishr al-Hâfî, lo "scalzo" (m. 227/841-42), un asceta che osserverà il celibato conducendo una vita molto austera, strettamente osservante delle più minute norme della Legge sacra, la cui caratteristica principale era la perfetta sincerità (*ikhhlâs*) in ogni pensiero o azione. Bishr avrà relazioni con l'imâm Ahmad ibn Hanbal (m. 241/855) e influenzerà l'attitudine dei futuri maestri spirituali dell'ambiente hanbalita. Ma il personaggio che più di altri darà un contributo decisivo alla formazione dei sûfi di Baghdad sarà Sarî al-Saqatî (m. 253/867 o 257/871), lui stesso discepolo di

⁴³ Ghazâlî, *Ihyâ'*, pt. VIII, p. 137.

⁴⁴ Come ad esempio quelli che riguardavano il Patto primordiale (*mîthâq*), menzionato nel *Corano* (VII, 153), di un'umanità ancora embrionale a cui Dio fa rendere testimonianza della Sua Signoria. Questo Patto è probabilmente all'origine della dottrina di Sahl al-Tustarî sul "segreto della Signoria" (*sirr al-rubûbiyya*). Cfr. G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence*, cit., pp. 153-157.

⁴⁵ Si tratta di Jâbir ibn Abd Allâh, cugino di 'Alî ibn Abî Tâlib.

⁴⁶ La tradizione di Jâbir è riportata nel *Musannaf* di 'Abd al-Razzâq.

Ma'rûf e maestro, a sua volta, del nipote Junayd, il più noto e rappresentativo maestro di questa scuola. Sarî condusse una vita ritirata, lontano dagli sguardi degli uomini, modello di pietà e di scrupolo; ai suoi discepoli insegnerà la differenza degli stati iniziatici (*ahwâl*) propri della Via e, soprattutto, la gnosi centrata sul *tawhîd*, la dottrina della conoscenza dell'Unità divina, quale la si può cogliere attraverso queste sue parole: "Ho frequentato uno Shaykh per un anno senza chiedergli nulla, poi gli ho chiesto quale fosse quella conoscenza oltre la quale non c'è più nulla da conoscere; mi disse: "Che tu trovi Allâh più vicino a te di ogni altra cosa e che dal tuo intimo scompaia ogni cosa". Gli chiesi ancora: "Come pervenire a ciò?" "Rinunciando a te stesso e desiderando ardentemente Lui (solo)". Le sue parole furono la causa del mio beneficio".⁴⁷

All'epoca, la dottrina delle *maqâmât* (le "stazioni") e degli *ahwâl* (gli "stati") costituiva un tipico della materia mistica. Quel che nel II secolo non era stato ancora codificato secondo un ordine progressivo – benché si incominciassero già ad intravedere in Ibn Adham gli elementi di una progressione metodica della Via – verrà in seguito schematizzato per essere reso maggiormente usufruibile da coloro che si apprestavano ad impegnarsi nel difficile percorso della disciplina iniziatica (*sulûk*). Uno schema di classificazione delle "stazioni" e degli "stati" quale ci verrà presentato nelle trattazioni posteriori può essere così esemplificato: *tawba* (pentimento), *wara'* (scrupolo), *zuhd* (ascesi), *faqr* (povertà), *sabr* (pazienza), *tawakkul* (abbandono fiducioso), *ridâ* (soddisfazione), per quanto riguarda le *maqâmât*;⁴⁸ mentre troviamo: *murâqaba* (attenzione vigile), *qurb* (vicinanza), *mahabba* (amore), *khawf* (timore), *rajâ'* (speranza), *shawq* (desiderio), *uns* (intimità), *tumâ'nîna* (pace in Dio), *mushâhada* (contemplazione), *yaqîn* (certezza), per gli *ahwâl*.⁴⁹ L'ordine delle "stazioni" e degli "stati" varierà da autore ad autore, e troviamo che quelli che alcuni considerano degli stati, altri li pongono tra le stazioni. Quanto alla *ma'rîfa*, la gnosi o la Conoscenza per eccellenza, scopo stesso della Via, essa occupa un posto a sé stante, poiché il Fine non può essere confuso con le tappe del percorso. La distinzione tra le "stazioni" e gli "stati" è riassunta da Hujwirî con queste parole: "Mentre il termine "stazione" indica la via di chi è alla ricerca, i suoi progressi nel dominio dello sforzo ed il rango che egli occupa al cospetto di Dio in proporzione ai suoi meriti, il termine "stato" designa il favore e la grazia che Dio accorda al cuore del Suo servitore, non dipendente da alcuna asceti. La "stazione" appartiene alla categoria degli atti, mentre lo "stato" a quella dei doni".⁵⁰

Uno dei primi a cercare di definire la nozione di *hâl* fu al-Muhâsibî (m. 243/857), il cui contributo alla formazione del sufismo primitivo rimane di

⁴⁷ *Kawâkib*, I, p. 420.

⁴⁸ *Luma'*, pp. 42-54.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 54-72.

⁵⁰ *Kashf*, p. 181.

un'importanza capitale. Come scrive la Smith nella prefazione al suo fondamentale lavoro su questo autore, lo studio delle sue opere “prova in modo definitivo che egli fu il precursore di al-Ghazâlî nel dare al sufismo un posto sicuro nell'Islam ortodosso e che i suoi insegnamenti formarono la base di buona parte dei più grandi mistici musulmani”.⁵¹ Alla sua penna dobbiamo la composizione di diciannove trattati di diversa lunghezza, il più importante dei quali rimane senza dubbio la *Ri'âya li-huqûq Allâh* (Il Libro dell'osservanza di quel che è dovuto a Dio), opera in cui ci viene indicato il modo di dedicarci al puro servizio divino compiuto senza alcuna rivendicazione egoistica, ma solo per la ricerca esclusiva di Dio. Nelle sue opere vengono toccati di preferenza i temi della psicologia mistica e della disciplina iniziatica, ma non mancano i riferimenti alla realizzazione spirituale attraverso i gradi dell'amore divino ed il conseguimento della gnosi (*ma'rifa*), il più grande dei doni divini, che è “prima d'ogni cosa e l'origine d'ogni cosa”.⁵²

Muhâsibî può dunque, a buon diritto, essere considerato assieme a Sarî uno dei maestri fondatori della scuola di Baghdad, e non a caso entrambi furono i due principali maestri di Junayd (m. 297/910), attorno al quale si formarono molti dei maestri più rappresentativi del sufismo iracheno del III e IV secolo, sia in qualità di suoi diretti discepoli, che di intimi amici. Tra i primi, per non menzionare che i principali, ricordiamo Jurayrî (m. 311/923), Shiblî (m. 334/945), Hallâj (m. 309/920) Ja'far al-Khuldî (m. 348/959), Abû Sa'îd al-A'râbî (m. 341/952), Abû Bakr al-Kattânî (m. 322/933), al-Rûdhabârî (m. 322/933), al-Muzayyin (m. 328/939-940), al-Murta'ish (m. 328) e al-Nahrajûrî (m. 330/941). Mentre tra coloro che intrattennero relazioni con Junayd in qualità di amici e non di discepoli, vanno annoverati personaggi come Ibn 'Atâ' al-Adamî (m. 309/921 o 311/923), Abû Bakr al-Wâsitî (m. 320/932), Abû Hamza (m. 269/882-83), Ruwaym (m. 303/915), Qalânisî (m. 270/883-84), Samnûn (m. 299/911 ca.) e Ibn Masrûq (m. 298 o 299/910-911). Tra questi ultimi vanno ancora specialmente menzionati al-Nûrî e Abû Sa'îd al-Kharrâz, entrambi discepoli di Sarî. Il primo è noto soprattutto per la sua dottrina dell'amore divino (*ishq*), mentre il secondo, che alcuni considerano perfino superiore a Junayd, è detto essere stato il primo ad esporre la dottrina del *fanâ'* e del *baqâ'*, l'“estinzione” e la “permanenza”. Al loro riguardo lo stesso Junayd ebbe a dire: “Dalla morte di Nûrî, nessuno ha più parlato della Realtà essenziale”,⁵³ e: “Se noi cercassimo Allâh secondo la realtà in cui si trova Abû Sa'îd al-Kharrâz saremmo distrutti...”.⁵⁴

Junayd rimane comunque nella memoria dei posteri come il “signore della tribù (dei sûfi)” (*sayyid al-tâ'ifa*) ed è un suo sufficiente titolo di gloria

⁵¹ M. Smith, *Al-Muhasibi, an Early Mystic of Baghdad*, Amsterdam, 1935, p. vii.

⁵² *Âdâb al-nufûs*, citato in M. Smith, *Al-Muhasibi*, p. 101.

⁵³ *Risâla*, p. 20.

⁵⁴ *Tab.Awl.*, p. 42.

questa frase di al-Haddâd⁵⁵: “Se l’intelletto (*‘aql*) fosse un uomo, avrebbe la forma di Junayd”.⁵⁶ Alcuni, anche tra i sûfî, hanno preteso farne soprattutto un brillante teorico della Via, ma, come rileva giustamente Deladrière, “la conoscenza teorica in materia di spiritualità non ha valore e forza convincente che quando è suffragata dalla santità e dalla “realizzazione””, e diverse testimonianze autorevoli “confermano che Junayd possedeva non solamente la “scienza” o la “dottrina” (*‘ilm*), ma anche la “realizzazione” (*ha-qâ’iq, hâl*), e che le due erano perfettamente riunite in lui ad un grado eminente”.⁵⁷ Alla sua morte sessantamila persone lo accompagnarono all’ultima dimora terrena, a fianco di Sarî al-Saqâtî, a Baghdad, nel cimitero della Shûnîziyya. L’importanza ed il ruolo svolto da Junayd nella storia del sufismo in generale e nel *Ta’arruf* in particolare – la gran parte delle citazioni riportate da Kalâbâdhî sono costituite da sue sentenze – ci impongono un breve esame della sua dottrina.

La via da lui insegnata era fondata sulla “sobrietà” (*sahw*), sia nella condotta di vita che nel dominio dell’esperienza interiore, in opposizione a quella “ebbra” (*sukr*) di alcuni, sia pur eminenti, rappresentanti della sua epoca quali Bistamî, Nûrî e lo stesso Hallâj. La pericolosità del momento che il sufismo stava vivendo, specialmente a Baghdad, lo indussero alla prudenza, preoccupato, come già abbiamo visto, di riportare costantemente la dottrina alle fonti del Corano e della *Sunna*. Il suo insegnamento esoterico, impartito solo ad una cerchia ristretta di discepoli,⁵⁸ ruotava, come quello di Sarî, attorno alla nozione di *tawhîd*, la “conoscenza dell’Unità divina”, e quella propria dei sûfî consisteva, secondo una sua celebre frase, “nell’isolare l’eterno da ciò che è generato nel tempo” (*ifrâd al-qîdam ‘an al-hadath*).⁵⁹ Un altro testo, non meno noto,⁶⁰ ci aiuta a chiarire il suo pensiero; Junayd distingue innanzitutto quattro tipi di conoscenza dell’Unità: “quella dei comuni (*‘awâmm*); quella di coloro che possiedono la conoscenza delle realtà interiori (*ahl al-haqâ’iq*) della dottrina esoterica; ed infine due tipi di conoscenza relativi alla realizzazione dell’Unità presso l’élite (*khawâss*) degli uomini della gnosi (*ahl al-ma’rifa*)”.⁶¹ Nel primo caso gli uomini professano l’Unità divina, ma rimangono dominati dal desiderio e dal timore, il cui oggetto non è rivolto a Dio. Anche la categoria successiva, pur conoscendo la vera natura di questa Unità, rimane legata agli stati di speranza e di timore. Il primo grado della realizzazione propria all’élite consiste nello stesso tipo di conoscenza dell’Unità che caratterizzava la catego-

⁵⁵ Si tratta di Abû Hafs al-Haddâd.

⁵⁶ *Nafahât*, p. 80.

⁵⁷ Junayd, *Enseignement spirituel*, cit., p. 15.

⁵⁸ Si vedano al riguardo le precisazioni del Molé, *I Mistici Musulmani*, Milano, 1992, p. 74.

⁵⁹ *Risâla*, p. 147; *Kashf*, p. 281.

⁶⁰ Il testo è riportato nell’opera di Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1976, pp. 55-57 (arabo); traduzione in *ibid.*, pp. 176-178, e Junayd, *Enseignement spirituel*, pp. 150-152; vedere anche M. Molé, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶¹ Cfr. Ghazâlî, *Il libro dell’Unità divina*, cit., pp. 26-29.

ria precedente, con la differenza, però, che nel loro caso speranza e timore, pur non essendo ancora scomparsi, grazie alla loro realizzazione della Presenza divina (*shâhid al-Haqq*) sono rivolti esclusivamente a Dio. Il grado più perfetto di realizzazione del *tawhîd* è riservato all'ultima categoria; colui che lo raggiunge "diviene come un corpo inerte al cospetto di Dio, senza che una terza persona s'interponga; una forma dalla parvenza umana sulla quale la direzione divina nei suoi confronti agisce liberamente secondo le disposizioni della Sua Onnipotenza. Egli è completamente immerso nelle profondità dei mari della Sua Unità, poiché s'è estinto all'individualità (*fanâ' 'an nafsihi*), nonché all'Appello di Dio ed alla risposta che egli Gli aveva dato; poiché ha realizzato le realtà interiori della Sua Unicità e la realtà della Sua Prossimità, e poiché sono scomparsi in lui ogni sensazione ed ogni movimento da quando lo stesso Principio divino si è fatto carico di compiere per lui quello che voleva fosse da lui compiuto. Ciò significa che il servitore è finito col ritornare al suo stato principale, ed è di nuovo come era, ossia nello stato in cui si trovava prima di essere. L'argomento scritturale al riguardo è dato dalla Parola divina: "Quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo la loro discendenza e li fece testimoniare su se stessi: 'Non sono Io il vostro Signore?', essi risposero: 'Sì!'"⁶² Ma chi era (allora) costui e com'era prima di ricevere l'esistenza? Chi può rispondere a questa domanda se non gli spiriti puri, soavi e santificati, resi capaci dall'Onnipotenza efficiente e dalla Volontà perfetta? (Un tale essere) è ora tale e quale era prima d'esistere.⁶³ Questa è la realtà ultima della conoscenza dell'Unità per colui che realizza l'Unità dell'Unico mediante la sua propria scomparsa".

La condizione dell'uomo al momento del Patto primordiale (*mîthâq*), già meditata da Tustarî, costituisce per Junayd sia la radice ontologica del nostro essere che il fondamento della esperienza mistica, quando colui che "Dio ha scelto per Se stesso" la ritrova mediante l'estinzione a se stesso.⁶⁴ A questo punto il *sûfî* vede che i suoi attributi non gli appartengono che in modo metaforico, poiché non sono in realtà altro che gli attributi stessi del Principio.⁶⁵ Junayd ci descrive così il percorso lungo le tappe estreme della realizzazione dell'Unità: lo stupore (*hayra*) porta alla scomparsa dell'esistenza individuale e, privo di attributi ed incosciente di se stesso (*ghayba*), l'uomo diviene allora interamente presente a Dio (*hadra*), esistente e non-esistente ad un tempo. Il *fanâ'* appare come la condizione necessa-

⁶² *Cor.*, VII, 172.

⁶³ Questa dottrina avrà diversi epigoni dopo Junayd, fino ad approdare alla formula sintetica di Ansârî, ripresa anche da Ibn al-'Arîf: "Si estingue ciò che non è mai stato e sussiste ciò che non ha mai cessato di essere". Cfr. il nostro, Ibn al-'Arîf, *Le sedute mistiche*, Catania, 1995, pp. 55-57.

⁶⁴ Il maestro dedicherà al tema del Patto primordiale e a quello dell'estinzione due trattati a parte, il *Kitâb al-mîthâk* ed il *Kitâb al-fanâ'* appunto. Abdel-Kader, *op. cit.*, pp. 31-44 (arabo) e Junayd, *Enseignement spirituel*, cit., pp. 155-170.

⁶⁵ Cfr. *Kashf*, p. 36.

ria per accedere al mistero della realtà divina, ma per Junayd esso non costituisce ancora il termine ultimo. “In seguito – egli afferma – dopo non esser stato, sarà là dove era stato (prima della sua esistenza temporale). È allora che sarà veramente se stesso... Sarà un esistente che è dopo essere stato un esistente privo d’essere, poiché sarà passato dall’“ebbrezza” del predominio divino (*sakrat al-ghalaba*) alla lucidità della “sobrietà” (*sahw*). Qui gli viene restituita la visione secondo cui le cose occupano il loro vero posto e sono messe là dove devono trovarsi, in virtù della percezione dei Suoi attributi e della “permanenza” (*baqâ*) delle tracce divine e la considerazione dei Suoi atti, dopo aver raggiunto lo scopo che Egli gli aveva fissato”.⁶⁶ Il fine del sufismo e del perfetto *tawhîd* consiste dunque per Junayd nel ritornare, dopo la condizione di “esistente privo d’esistenza” (*mawjûd mafqûd*), a quella di “essere che è” (*mawjûd mawjûd*) mediante la realizzazione della “permanenza in Dio” (*al-baqâ’ bi-Llâh*). In questo stato di “sobrietà”, il santo, benché intimamente unito a Dio, dimora tra le creature come una di loro in modo da poter pienamente svolgere la funzione spirituale a cui è chiamato.

Alla fine del III secolo, attraverso l’elaborazione dei maestri spirituali iracheni, il sufismo si presenta come un percorso metodico attraverso differenti stazioni spirituali il cui fine è la realizzazione di quegli stati iniziatici (*ahwâl*), quali il *fanâ’* ed il *baqâ’*, che segnano il grado di prossimità a Dio. Lo stato estatico (*wajd*) era considerato la porta di accesso all’estinzione della coscienza individuale e dunque il mezzo più idoneo per poter recuperare la condizione in cui era avvenuto il Patto primordiale. Allo scopo di provocarlo venne dunque sviluppata, pressappoco nello stesso periodo, una particolare tecnica di “audizione spirituale”, il *samâ’*, che consisteva nell’ascolto di poemi cantati e in una danza rituale. Questa tecnica era intesa a rievocare il ricordo dell’Essere divino ed a suscitare un intenso desiderio dell’Origine increata fino a portare i partecipanti, attraverso un crescente stato di emotività interiore sostenuto dall’invocazione del Nome divino (*dhikr*) e dagli strumenti musicali, al culmine dell’*excessus mentis* e dell’“ebbrezza” estatica (*sukr*). Tale pratica, che, a parte la recitazione collettiva e ritmata del Corano,⁶⁷ non trova un immediato riscontro tra quelle dell’Islam primitivo, fu oggetto di numerose polemiche, poiché si prestava alle stesse censure che la Legge rivolgeva ai poemi e alle musiche dell’amore profano; tuttavia, perfino dei giuristi intransigenti come Ibn Hanbal non si opposero all’uso di carmi sacri in cui si esortava al distacco dal mondo e al desiderio di Dio e delle gioie paradisiache.⁶⁸

Questa concezione della via e della sua metodologia prenderanno il sopravvento nei secoli successivi ed avranno una larga diffusione in tutto il

⁶⁶ Abder-Kader, *op. cit.*, pp. 51-52 (arabo); Junayd, *Enseignement spirituel*, cit., pp. 152-253.

⁶⁷ Cfr. *Essai*, p. 105.

⁶⁸ Cfr. *Talbîs Iblîs*, pp. 218-219.

mondo islamico; nondimeno, altri sùfi, e per delle ragioni completamente differenti da quelle degli exoteristi, disdegnarono questa concezione della spiritualità poiché non sufficientemente adeguata, secondo loro, alle esigenze della Realtà divina. Costoro ricusano, essenzialmente, di dare un contenuto reale ad un'esperienza di stati spirituali che rimane in ultima analisi "contingente", senza comune misura con l'infinità del Principio e l'Unità esclusiva della Sua trascendenza. È l'errore di quella che è stata definita come "mistica naturale", un errore che, a dire il vero, alle volte è più "pratico" che "teorico", e solo in parte emendato dalla nozione che vede negli *ahwâl* gli effetti del Favore divino. In breve, ogni via *katafatica* è per sua natura impotente davanti alla porta dell'Essenza suprema e non la valica che colui che è pronto a farsi incenerire dai bagliori del Volto e dalle luci della Sua Maestà. Junayd, che era consapevole di questo pericolo, non aveva mancato di precisare che nella realizzazione non è più questione di esistenza o di conoscenza; queste sono state cancellate e la realizzazione non è affatto quel che si cercava o si poteva immaginare prima di raggiungerla. "Dopo il predominio divino su di essi, tutto ciò è annientato e scompare, perché la realizzazione interiore dell'Essere divino è senza legame e senza relazione con essi".⁶⁹

Con lo stile provocatorio che lo ha contraddistinto in tutta la storia del sufismo, prima di Junayd già Abû Yazîd al-Bistamî aveva espresso il suo "j'accuse" contro la positività di un percorso che si rivela, alla fine, circoscritto dentro le pieghe della propria anima e dello psicologismo. Rimane famosa una sua descrizione degli stati di realizzazione riportata da Sarrâj: "Dal momento in cui mi diressi verso la Sua Unicità (*wahdâniyya*) divenni un uccello il cui corpo era fatto di unità (*ahadiyya*) e le ali di eternità (*daymûmiyya*). E continuai a volare nel cielo della qualità per dieci anni, finché non l'ebbi sorvolato un milione di volte. Continuai a volare finché non giunsi alla pianura della Preeternità (*azaliyya*) e là vidi l'Albero dell'Unità (*ahadiyya*)". Descrisse quindi il terreno in cui era piantato quell'albero, le sue radici, il suo tronco, i suoi rami, le sue foglie e i suoi frutti. Quindi esclamò: "Guardai e vidi che tutto questo non era che inganno".⁷⁰ Alcuni, han preteso vedere un'influenza vedantica nel pensiero di Bistamî, ma non occorre andare così lontano ed il compianto Molé, troppo prematuramente scomparso, aveva ragione nel sottolineare che "l'immagine è coranica, non vedantica. Non è la realtà del mondo fenomenico ad essere negata, ma quella dell'esperienza mistica".⁷¹ Per questa singolare figura di santo musulmano Allâh è troppo elevato per poter essere circoscritto dalla nostra "esperienza";

⁶⁹ *Kitâb al-fanâ'*, in Junayd, *Enseignement spirituel*, cit., pp. 163-164.

⁷⁰ *Luma'*, p. 384.

⁷¹ M. Molé, *I mistici musulmani*, p. 68.

la Sua infinità comprende e non è compresa.⁷² L'inesprimibile non può essere racchiuso in una formula; la via rimane, per l'essenziale, *apofatica* e, nel suo insegnamento, le locuzioni teopatiche (*shatahât*) avranno quasi il valore di *khoan* in cui solo il paradosso riesce, non a suggerire ciò che è al di là di ogni descrizione, ma piuttosto a rompere, in colui che lo ascolta, gli schemi logici del pensiero discorsivo. Diceva Abû Yazîd: "Gli uomini si pentono dei loro peccati; io mi pento delle mie parole "Non v'è altro dio all'infuori di Dio", poiché io parlo con dei sensi e delle lettere, mentre Dio è al di là dei sensi e delle lettere".

La *via mystica* sarà così rivisitata da alcuni spirituali che ne modificheranno i metodi e gli scopi dando origine ad una corrente, di matrice khorasaniana, che si richiama alla spiritualità delle origini ed avrà il suo centro principale a Nishâpûr. I maestri di questa scuola⁷³ – detta dei *malâmatîyya* o *malâmîyya*, quelli che seguono la "via del biasimo" – diffideranno dei trucchi dell'anima e quindi anche della ricerca degli "stati" caratteristica maggiore della scuola irachena. Per costoro, un tale percorso è di ordine più "psichico" che "spirituale" e la loro preoccupazione maggiore sarà quella di purificare l'intimo da ogni forma di insincerità nella ricerca del Compiacimento divino e da tutto ciò che può guastare in qualche modo la nostra radicale servitù ontologica. Far apparire all'esterno gli atti di ubbidienza, per non parlare dei favori divini di cui il santo è gratificato, è già una forma di ostentazione e di desiderio per "altro che Dio"; perché non venga corrotta, la perfezione dev'essere celata e, per contro, le nostre manchevolezze non devono essere dissimulate. Ogni marchio esteriore di vita devota è rigettato: niente "mantello di lana bianca" (*sûf*), né "abito rappezzato" (*muraqqa'a*), eliminando in una sola volta sia i formalismi esteriori della spiritualità istituzionalizzata, che le tracce che possono far trapelare all'esterno il nostro rapporto di prossimità a Dio. Essi sono gli *umanâ'*, i "custodi del segreto", che nulla distingue dal comune dei credenti.

Sulamî (m. 412/1021), nel *Kitâb sulûk al-ârifîn* ("Il percorso iniziatico degli gnostici"),⁷⁴ non mancherà di contrapporre ad ogni grado della via la concezione adottata dei khorasaniani di contro agli iracheni. Quelle che egli ha in vista sono la scuola *malâmatîyya* di Nishâpûr e la scuola *sûfîyya* di Baghdad, come appare espressamente indicato nella sua *Risâla al-*

⁷² Cfr. "Gli sguardi non Lo raggiungono (*lâ tudriku-Hu 'l-absâr*), ma è Lui che raggiunge gli sguardi" (*Cor.*, VI, 103); dove il termine *tudriku*, dalla radice DRK, significa sia "raggiungere" che "comprendere".

⁷³ I fondatori sono considerati Hamdûn al-Qassâr (m. 271/884-885) e Abû Hafîs al-Haddâd (m. 265/878-879). Si ritiene che Abû Yazîd al-Bistamî, come pure Tirmidhî "il Saggio" (*al-hakîm*), siano in qualche modo connessi con o abbiano avuto una certa influenza sulle dottrine di *malâmatîyya*. L'importanza di Tirmidhî, lo ricordiamo, è legata soprattutto al fatto d'essere stato il primo ad aver esposto in modo organico la dottrina della santità (*walâya*), introducendovi anche la nozione di "Sigillo dei santi" (*khatm al-awliyâ'*).

⁷⁴ Ed. a cura del Dr. Süleyman Ateç, in *Tasavvufun ana ilkeleri Sülemî'nin rialaleleri*, Ankara, 1981, pp.155-169.

malâmatiyya, dove alla spiritualità dei *sûfi*⁷⁵ è contrapposta a quella dei *malâmatî*.⁷⁶ I primi “contemplano le cose nascoste e le loro azioni si adornano dell’abbellimento delle pratiche di adorazione; il loro aspetto esteriore non differisce in nulla dalla *Sunna* della legge exoterica, mentre la loro interiorità contempla costantemente le cose nascoste al di là del sensibile”; quanto ai secondi, sono invece “coloro la cui interiorità Allâh ha abbellito con le grazie della prossimità, dell’essere ammessi alla Sua presenza e dell’essere riuniti a Lui. Nel segreto più profondo del loro essere hanno realizzato il vero significato dell’unione, poiché per essi la separazione è divenuta impossibile in qualunque stato si trovino... Essi divengono allora l’oggetto della Gelosia divina, ed è così che Egli li nasconde al mondo, non mostrando di essi che il loro aspetto esteriore..., mentre salvaguarda il loro stato di unione totale (*jam‘ al-jam‘*) e di prossimità col Principio divino”. Mentre il primo stato, afferma Sulamî, ricorda quello di Mosè “che nessuno poté guardare in volto dopo che ebbe parlato con Dio”, quello dei *malâmatî* “rassomiglia allo stato del Profeta, il quale fu innalzato ai più alti gradi di vicinanza e di prossimità divina, “alla distanza di due archi o ancor meno”,⁷⁷ ma quando ritornò verso le creature non parlò con esse se non di cose esteriori e nessuna traccia del suo stato di vicinanza e di prossimità apparve sulla sua persona”.⁷⁸ Questo stato, che adombra la fase “discendente” della realizzazione spirituale,⁷⁹ corrisponde perfettamente a quelli di “permanenza” (*baqâ‘*) e di “sobrietà” (*sahw*) già incontrati presso Junayd.

Alla fine del viaggio – per usare la bellissima immagine del maestro zen Ch’ing-yüan – dopo aver visto a metà percorso che le montagne non sono montagne e l’acqua non è acqua, “raggiunta la vera conoscenza, si vedono le montagne ancora una volta come montagne, e l’acqua come acqua”.⁸⁰

⁷⁵ Assimilati agli *‘arifûn* (gli “gnostici”) ed occupano il secondo grado della gerarchia tradizionale, mentre il primo è quello dei “sapianti dell’esteriore”.

⁷⁶ Che egli pone al terzo grado della gerarchia tradizionale, quello più elevato.

⁷⁷ *Cor.*, LIII, 9.

⁷⁸ *Risâla al-malâmatiyya*, ed. da A.‘A. ‘Afîf in *Al-Malâmatiyya wa-l-sûfiyya wa-ahl al-futuwwa*, Cairo, 1945, p. 87; trad. ital. in Sulamî, *I custodi del segreto*, Milano, 1997, pp. 20-21.

⁷⁹ Cfr. l’introduzione a Sulamî, *I custodi del segreto*, cit., p. 14.

⁸⁰ Ch’uan Teng Lu, 22; citato in A.W. Watts, *La via dello zen*, Milano, 1960, p. 138.