

ALESSANDRO BAUSANI

La mistica *

Il panorama dell'Islam tradizionale ortodosso post-ġazzaliano rimarrebbe incompleto se non si studiasse un altro elemento che, dapprima guardato con un certo sospetto dagli ambienti più tradizionali, è divenuto poi - soprattutto per merito del già nominato Ġazzālī, autore dell'immensa opera *Iḥyā' 'ulum ad-dīn*, cioè «Rivivificazione delle scienze religiose» (appunto con un approfondimento mistico) - parte integrante della spiritualità media musulmana. Intendo parlare della mistica o, come con termine preso dall'arabo più precisamente si chiama, del *sufismo* (da *ṣūf*, lana, materia del rozzo saio di cui andavano vestiti i primi mistici-asceti. In arabo *ṣūfī* = mistico, *taṣawwuf* = misticismo). A prima vista sembrerebbe che una tendenza mistica difficilmente possa allignare in una forma di religione come quella che fin qui siamo venuti schizzando, una religione in cui Dio è inteso in modo talvolta anche troppo antropomorfisticamente personalistico, è totalmente trascendente e, infine, in una religione così volta verso il «mondo», così antiascetica (il celibato è nettamente sconsigliato dalla legge) che mira a una conquista e a una organizzazione unitaria di *questo* mondo visibile sotto la guida di un generale in capo che è Dio. Eppure la mistica non solo allignò vigorosamente nella ortodossia sunnita, ma anzi è soprattutto nel sunnismo che essa trovò i più alti, i più profondi e talvolta i più estremi rappresentanti, mentre lo sciismo (si veda meglio in seguito) la considerò e la considera con molto maggior sospetto. Lasciando alla parte storica di questo saggio l'esame degli influssi concreti soprattutto del neoplatonismo e del Cristianesimo che arricchirono ma non crearono la mistica islamica - è bene qui considerare alcuni motivi teorico-psicologici del nascere del misticismo musulmano.

Teniamo presente innanzitutto che misticismo è un contatto personale e diretto fra uomo e Dio: ora l'Islam sunnita, proprio perché così minuziosamente regola il foro esterno dell'uomo, lascia la massima libertà, e dogmatica e sperimentale, al suo foro interno, o, meglio, non se ne interessa. Non esistendo inoltre né sacerdoti né sacramenti, una volta che il musulmano pio ha eseguito regolarmente i suoi obblighi legali è perfettamente a posto con la legge e può anche parlare direttamente con Dio come vuole. E qui proprio un punto apparentemente antimistico dell'Islam (antimistico del resto solo per chi identifichi erroneamente «mistica» con «panteismo») gli offre una ottima partenza psicologica. L'anima del musulmano assetato di una esperienza diretta del divino vi giunge proprio attraverso una accentuazione, non una diminuzione delle posizioni religiose centrali dell'Islam. È l'assoluta personalità di Dio che è spinta a un punto tale che non c'è più posto per altre persone reali che non siano la Sua persona. Si riferisce persino il detto di un muezzin mistico che chiedeva perdono a Dio di menzionare nella stessa tirata di voce il Suo nome santissimo e il nome di un uomo, per quanto grande, il profeta Muḥammad! (Si pensi, all'inverso, quanta importanza, da una parte approfonditrice, ma dall'altra limitatrice, ha nel misticismo cristiano proprio la persona del Cristo.) È inoltre una specie di voluttà estrema di autonegazione e di affermazione di Dio che discende direttamente dalla accentuazione della signoria arbitraria di Dio e dalla dipendenza assoluta del «servo» (così nei trattati religiosi islamici è comunemente chiamato l'uomo). È l'accentuazione della unicità di Dio che porta il mistico ad affermare addirittura politeismo la sua stessa esistenza autonoma. È infine la stessa trascendenza di Dio che viene spinta a un punto tale che solo il nulla dell'uomo stesso, l'annientamento di ciò che è non-dio, può salvarla sufficientemente. È proprio in questa sua origine non da un panteismo naturalistico, come avviene per la mistica indù, né da un amore per un dio incarnato come nel Cristianesimo, ma da una trascendenza sovrana di Dio portata alle conse-

* Da: BAUSANI A., *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1979, cap. III, pp. 72-99.

guenze spesso più paradossali che deriva al misticismo musulmano (in questo del resto similissimo a quello ebraico: l'Ebraismo è senza dubbio la religione più vicina all'Islam) la sua originalità principale.

Il sufismo comunque, oltre alla tendenza «ortodossa», ne ha anche altre che lo sono meno. Lo sono molto meno soprattutto in queste direzioni:

a) Tendenza verso il panteismo, detto tecnicamente *waḥdat al-wuḡūd* («unità dell'essere»). Esso deriva da una accentuazione estrema della unità di Dio (*tauḥīd*) che nell'Islam assume del resto linguisticamente (*tauḥīd* è *nomen actionis* dal verbo attivo *wāḥḥada*, «unificare», «fare» o «dire uno») un valore dinamico emozionale. Dio solo è degno di essere e di esistere. Affermare l'esistenza sia pur minimamente autonoma di altri esseri è bestemmia. In questo senso si esprime la quartina persiana di uno dei primi *ṣūfī* dell'Iran, *Abū Sa'īd ben Abī 'l-Ḥair* (m. 1049):

Lo gnostico, che è a giorno del mistero della conoscenza,
è privo di sé, fuori di sé, compagno di Dio.
Nega te stesso e afferma Dio, ché questo
è il senso di *lā ilāha illā 'llāh!*

Tale via emozionale verso il panteismo, che si esprime soprattutto nella negazione d'essere al proprio sé per affermare Dio solo, che porta in altre parole a un panteismo etico e teopatico che sfocia in affermazioni come il famoso «io sono Dio» (*an'ī ḥaqq*) di al-Ḥallāḡ (m. 922) converge con quella di tipo più pericoloso e metafisico, che proviene dall'attribuzione a Dio (e dal suo approfondimento come unico suo più vero «nome») del termine - che appunto abbiamo visto nella affermazione ḥallāḡiana - di *al-Ḥaqq*, «la Realtà» (assoluta).

La prima via «emozionale» resta puramente islamica ed è tollerata anche dalla ortodossia: per l'ortodosso Qusain è più logico, dal punto di vista musulmano, parlare - al più alto grado di amore mistico - di un *annientarsi* in Dio, anziché di uno stare insieme con Dio, come amante e amata quasi *alla pari*. Così l'ortodossia scusa gli eccessi verbali, noti tecnicamente come *ṣaṭḥīyāt* (affermazioni teopatiche) con frasi quali «agli amanti non si può chieder conto delle loro parole»; ma la via metafisica, che finisce in certi autori per spersonalizzare il divino in un «gran mar dell'Essere», è nettamente eterodossa. Bisogna però sempre stare molto attenti a non confondere le due vie (non sempre gli studiosi europei del sufismo l'hanno fatto): è mia opinione che i «panteisti» nel misticismo islamico lo siano molto meno di quanto non si pensi.

b) Accentuando sempre al massimo la trascendenza assoluta di Dio si giunge anche a una sua trascendenza *morale*. Dio, cioè, è al di là del bene e del male. Fin qui siamo, in fondo, in un campo che si accorda perfettamente con l'ortodossia *aš'arita* (meno con il mu'tazilismo). Ma l'accordo cessa e i pericoli di eterodossia aumentano quando alcuni mistici, non paghi di usare di questo concetto per fondare la morale e la legge eteronomamente, cominciano a sprofondarsi troppo nell'atto destinante divino, a mettersi troppo dalla parte di Dio, sentirsi *essi stessi*, nei momenti di estasi in principio, e poi permanentemente, al di là del bene e del male. E questo in due sensi: sia al di là del bene e del male «legale» della *ṣarī'a* e del culto, ritenendo essi il perfetto santo esente dagli obblighi rituali, che sono un puro velo fra lui e l'Amato, e adatti solo per il *vulgus profanum*, sia anche nel senso che il Perfetto è oltre il bene ed il male morali. Di qui le arditissime rivalutazioni di Satana e di Faraone che vediamo, per esempio, in un Ḡalālu'd-Dīn Rūmī (m. 1273, uno fra i massimi mistici persiani) e di qui anche quella già piuttosto antica tendenza del sufismo nota come *malāmatīya*, per la quale il mistico compie atti disdicevoli quali un «puro folle» o un «giullare di Dio», per farsi rimproverare (tale è il senso della radice araba del termine) dalla gente, o agisce nel modo più banale e più spregevole per mascherare le vette eccelse su cui di continuo e senza interruzione si aggira. Ma anche su questo punto bisogna essere estremamente prudenti nel giudicare quella paradossale e contraddittoria genia di uomini che sono i mistici. Proprio uno che è da qualcuno considerato a torto un panteisteggiante e un antinomista, il già citato, sunnita, Ḡalālu'd-Dīn Rūmī, a dimostrare la necessità, anche per gli alti gradi mistici, del culto esteriore, usa questo interessante ragionamento pragmatico: «Se bastassero spiegazioni spirituali, futile e vana opera sarebbe stata la creazione del

mondo (materiale). Se l'amore fosse solo pensiero, puro spirito e teoria mentale, la forma del vostro digiuno (rituale) e della vostra preghiera (rituale) svanirebbe. I doni che l'un l'altro si fanno gli amanti sono, rispetto all'Amore, null'altro che forma, ma servono allo scopo di testimoniare quei sensi d'amore che son nascosti nel segreto del cuore» (*Masnavī*, ed. Nicholson, I, 2624).

c) Nella fattispecie un grave pericolo per l'ortodossia è la diminuzione della importanza metafisica della persona del Profeta in certe forme antinomistiche di misticismo. Il Profeta è l'unico legittimo intermediario fra Dio e l'uomo, secondo l'ortodossia, mentre il mistico sostiene di avere rivelazioni da Dio, per l'ortodossia limitate ai soli Profeti. Anche in questo caso tutto si può risolvere mediante sottili sfumature di termini tecnici. Già il *Corano* in un passo molto interessante (*Cor.* XLII, 51) sembra limitare a tre le forme di «rivelazione» di Dio alle creature, cioè per *wahy*, termine che, generalmente usato ora per «rivelazione», significa spesso nel linguaggio coranico «ispirazione» senza parole ed è applicato anche ad animali, le api per esempio (*Cor.* XVI, 68) e potrebbe tradursi con «intimo suggerimento divino»; poi per sogni o visioni allusive, simboliche «dietro il velame» come si esprime il Libro Sacro; e infine per *wahy matlūw*, rivelazione recitata e formulata a parole mediante un angelo che rivela concreti dettami di legge a un Profeta. Solo quest'ultima forma di rivelazione è appunto riservata al messaggero di Dio, le altre essendo donate anche personalmente all'uomo normale. Ciò non toglie che l'estasi unitiva mistica ponga il mistico per certi versi (e alcuni non hanno esitato ad ammetterlo) oltre il Profeta stesso, e che certi mistici abbiano dichiarato una superiorità del santo sul profeta.

d) Altro grave pericolo per l'ortodossia è appunto questa idea di «santo» (*walī*, plur. *awliyā'*: «amico» [di Dio]) che specialmente nel misticismo popolare è degenerata in venerazione per l'uomo portata a limiti estremi, il colmo della blasfemia per il così estremamente accentuato teocentrismo islamico. Con tutto il contorno poi di superstizioni connesse con le tombe dei santi, i loro miracoli veri o presunti ecc. l'insieme ha ben poco di genuinamente ortodosso. È questa comunque l'«eresia» mistica cui in pratica l'ortodossia - per quel suo fine intuito delle necessità dei volghi e con la scappatoia tecnica dell'*iġmā'* - ha fatto forse le più gravi concessioni pratiche, pur condannandone gli estremi teorici.

e) Per potere rendere accettabili all'ortodossia testuale le loro teorie i *ṣūfī* usano con abbondanza il *ta'wīl* (trasposizione spirituale, meglio che «interpretazione allegorica» come viene generalmente tradotto) dei termini più antropomorfistici della teologia. Qui abbiamo il «pericolo» di una vera e propria vanificazione dei dati più concreti della rivelazione. Abbiamo visto che la teologia ortodossa è tendenzialmente antropomorfista, persino nelle mani di un mistico come *Ġazzālī* che pure usa con una certa ampiezza il *ta'wīl*. I mistici più estremi, interpretandoli «spiritualisticamente», tolgono ogni realtà corporea - che la tradizione ortodossa invece chiede abbiano - al mondo dei «novissimi», al paradiso e all'inferno, facendone stadi di esperienza interiore nel contatto o nell'allontanamento dalla Realtà Suprema.

Abbiamo schizzato le direzioni pericolose del sufismo. Vediamo ora come il sufismo ortodosso cerchi di evitarle configurandosi come un approfondimento emozionale e personale delle verità religiose dell'Islam. L'approfondimento avviene in tre direzioni: teologico-dogmatica, morale, liturgico-pratica.

Dal punto di vista teologico-dogmatico il sufismo opera un approfondimento dell'Islam, soprattutto nel senso di una interpretazione interiore, più spiritualizzata, dei dati della rivelazione. Bisogna però mettere in guardia il lettore dal pensare che il sufismo come tale abbia una sua teoria, o, peggio ancora, una sua teologia. Questa teoria e teologia è propria di alcuni pensatori *ṣūfī*, specialmente dei più estremi ed eterodossi. Gli ortodossi generalmente evitano di prendere posizioni in questioni teologiche e il loro sufismo è soprattutto emozionale. Per questo approfondimento i *ṣūfī* si servono di dati coranici. Il *Corano*, infatti, anche se non basta a spiegare tutti gli sviluppi posteriori della mistica islamica è sufficiente, anche senza presupporre agenti esterni, come ha ben visto il Massignon nella sua opera ormai rimasta classica *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, a spiegare le origini delle meditazioni dei mistici e di buona parte del loro lessico. Così, nel *Corano*,

l'Iddio persona è anche, nel famoso Versetto della Luce (XXIV, 35), la Luce del Cielo e della Terra: «Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la sua luce a una nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un Albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida alla sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente.» Questo concetto di Dio-Luce, insieme con quello di Dio-Realtà assoluta è un elemento importantissimo, che fu poi approfondito dagli apporti della «metafisica della luce» di fonti neo-platoniche, gnostiche e iraniche, per una misticizzazione del concetto di Dio. Così gli aspetti piuttosto antropomorfistici del paradiso coranico vengono assaporati nella lettura del mistico come indicazioni di stati (*aḥwāl*) spirituali altissimi. E quando il *Corano* parla dei beati in paradiso che (XXXVII, 42 sgg.) avranno ivi «... frutti, e saranno onorati, in Giardini di delizie su giacigli affiancati, e cirolerà fra loro un Calice di color limpidissimo chiaro, delizioso a' beventi, che non darà male al capo, e non ne saranno inebriati. E avranno fra loro fanciulle, modeste di sguardo, bellissime d'occhi, come bianche perle celate...» i mistici vi vedono come un rito di iniziazione suprema con la Sacra Coppa del mistico vino. Non si dice del resto altrove (*Cor.* II, 25) che i cibi del paradiso sono «*solo in apparenza simili*» al cibo terrestre?

Un altro punto «teorico» molto interessante del sufismo è il suo senso vivo della «leggenda», così estraneo alla ortodossia più rigida, sempre pronta a interpretare storicamente anzi aggiungendovi particolari minuziosi e annalistici (certi dottori sanno anche, e lo dimostrano con tradizioni «attendibili», come si chiamava Satana prima della colpa, *et similia*) qualsiasi dato poeticamente leggendario che si trovi nel Libro Sacro. Esso infatti abbonda di materiale suggestivo per i mistici. Come non interpretare simbolicamente, sorvolando sulle piccolezze dei cronachistici *tafsīr* ortodossi, il fascinoso racconto del viaggio (*Cor.* XVIII, 60 sgg.) di Mosè sotto la guida del misterioso personaggio detto poi *al-Ḥaḍīr* o *al-Ḥiḍr* (letteralm. «il Verde» forse residuo di un antico dio della vegetazione), racconto nel quale Mosè, pur grande profeta, fa la figura del «discepolo» di un Maestro di lui più grande (il Santo?)? O l'altro suggestivo racconto contenuto nello stesso capitolo (vv. 83 sgg.) del viaggio di «Quello delle Due Corna» (identificato dai più con l'Alessandro Magno della leggenda) verso l'estremo Occidente «dove il sole tramontava in una fonte limacciosa» o verso le Due Barriere a costruir la muraglia che difendesse la terra contro le invasioni di Gog e Magog? È vero che la formulazione aristotelizzante di questi simboli che troviamo, per esempio, in certi racconti di Avicenna (l'Occidente fonte limacciosa è il regno della materia, l'Oriente il regno della spiritualità angelica, ecc.) è stata resa possibile solo dopo l'introduzione della terminologia scolastica nell'Islam (sec. IX), ma è pur vero che leggende simili si prestavano notevolmente alla interpretazione simbolica, a esser cioè consciamente sentite come leggende e psicologizzate. E sorvoliamo qui su altre, come quella della stessa *sūra* XVIII (vv. 9 sgg.) sui «Sette dormienti di Efeso» che già il Testo Sacro trasparentemente sente come simbolo della resurrezione dei morti (per i mistici anche del risveglio dell'anima alle realtà divine e tante altre cose), per sottolineare qui soltanto in generale il gusto per l'approfondimento simbolistico leggendario introdotto dal misticismo nell'altrimenti «storicistico» Islam ortodosso. Ho parlato di approfondimenti *psicologici*. In questo senso sono fondamentali quei passi, rari ma preziosi, in cui il Profeta stesso, nel *Corano*, parla di sue esperienze personali mistiche, ché, come è ovvio, anche se tutti i mistici non sono profeti, tutti i profeti sono anche dei mistici, pur se ad un certo punto ridiscendono sulla terra per fare i legislatori. Il sufismo infatti ha una particolare predilezione per le leggende nate nell'Islam intorno a questi due esilissimi passi coranici: «Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo (della Mecca) al Tempio Ultimo (di Gerusalemme, ma secondo altri un Tempio Celeste non meglio determinato) dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri segni» (*Cor.* XVII, 1) e «Per la stella, quando declina! Il vostro compagno (Muḥammad, cioè: è Dio che si rivolge ai Meccani) non erra, non s'inganna, e di suo impulso non parla. No, ch'è rivelazione rivelata, appresagli da un Potente di Forze (l'angelo Gabriele) sagace, librantesi, alto, sul sublime orizzonte! Poi discese pendulo nell'aria, s'avvicinò a due archi e meno ancora, e rivelò al Servo Suo quel che rivelò. E non smentì la mente quel che vide».

Un mistico disse della lettura del *Corano*: «Al principio per ritrovare soavità nella mia lettura del *Corano*, lo leggevo come se Muḥammad me lo dettasse; poi come se io fossi Gabriele che lo annunciava a Mubammad; poi infine come se fossi Dio stesso; e tutta la soavità sua, allora, mi fu donata» (cit. in Massignon, *Ṭawāsīn*, p. 126).

Così termini coranici dell'esperienza mistica di Muḥammad, come il famoso *qāba qausain* («s'avvicinò a due archi di distanza») son divenuti cifre simboliche (e non è escluso che abbian contribuito alla loro fortuna la «difficoltà» e la esoticità della espressione) dell'esperienza psicologica del mistico. Molti mistici sostituiscono - per influssi vari soprattutto cristiani, neoplatonici e gnostici - alla semplicissima e rozza psicologia dell'ortodossia, che praticamente non riconosce che anima (*nafs*) e corpo, una più sfumata, nella quale vediamo una tripartizione dell'anima in *qalb* (cuore) sede delle conoscenze mistiche, *rūḥ* (spirito) sede dell'amore (*maḥabba*) e *sirr* («cuor dei cuori», «segreto») sede della contemplazione (*mušāhada*) ed altre suddivisioni che spesso variano secondo gli autori. La storia dell'anima umana è vista come una lunga evoluzione ed affinamento dal bruto all'angelo. Questa idea di evoluzione di cui si troverebbero cenni anche nel *Corano* (cfr. LXXI, 14; XXI, 30) è comune a molti mistici, che la presero da ambienti gnosticheggianti ed è così descritta dal grande Rūmī (*Masnavī*, ed. Nicholson, V, 3637 sgg.):

«Dapprima l'uomo entrò nel mondo delle cose inorganiche. Dallo stadio inorganico passò a quello vegetale e molti lunghi anni visse nel mondo delle piante, e nulla più ricordava del suo antico stato, così radicalmente opposto al presente. E quando poi passò dallo stato vegetale a quello animale, si cancellò dalla sua memoria il regno delle piante dove un tempo dimorava, eccetto per quel suo misterioso inclinarsi alle piante specialmente nella stagione di primavera e dei fiori gentili, come l'inclinazione del bimbo verso la mamma... E di nuovo il Creatore, che tu ben conosci, lo guidava dallo stadio animale a quello umano. Così egli di paese in paese sconfinato avanzava finché divenne intelligente e saggio e potente, e nulla più si ricorda ora delle sue anime antiche. Ma da questa intelligenza umana oltre ancora egli deve migrare, deve correre lontano da questo intelletto materiato di avidità e di egoismo, fuggire a contemplare centomila intelligenze più belle e sublimi. Sì, lo desterranno ancora dal sonno alla veglia, una veglia nella quale schernirà il suo stato presente...»

Come si vede da questo stesso brano i mistici ortodossi restano attaccati al concetto di creazione, benché gli eterodossi spesso siano scivolati da quello di creazione al concetto di *emanazione*, specialmente pel mondo degli spiriti e delle anime, dei quali il passo coranico: «lo spirito proviene dal comando (*amr*) del mio Signore» (*Cor.* XVII, 85) sembra ammettere un modo di creazione speciale. Anzi i mistici ortodossi addirittura trovano incentivo a particolari approfondimenti mistici proprio nell'idea aš'arita delle creazioni successive e momentanee (v. p. 19). Ecco come, fuori delle rozze mani dei teologi, l'analisi dell'atto creativo di Dio si presta ad acute considerazioni, in Rūmī (*Masnavī*, ed. Nicholson, III, 1360-61): «Io amo il tuo Fare (*šun'*) o Dio, sia nel momento in cui ti ringrazio, sia quando sopporto paziente il tuo castigo. Come potrei amare, come gli infedeli, quel che tu hai Fatto (*maṣnū'*)? Colui che ama il *fare* di Dio è glorioso, colui che ama ciò che Dio ha fatto è un miscredente (*kāfir*).» C'è, qui, un'ulteriore interpretazione del sempre presente concetto islamico di Unità Divina e di Creazione, che è anche la soluzione dei dilemmi posti dal libero arbitrio: mettersi dal punto di vista di Dio, amare il suo liberissimo agire puntuale, non il dato di fatto ormai superato e rocciosamente concretizzato. Giungiamo così al concetto di un Dio-Artista come dice esplicitamente Rūmī: «Quando Dio destina un uomo alla miscredenza, il dato già concretizzato, la miscredenza, avvenuta, passiva, è ignoranza e peccato, ma l'atto liberissimo e puntuale del Destinare l'infedeltà è sapienza... La bruttezza dello scritto non è la bruttezza dell'Artista, ma è anzi un'abile esibizione del brutto fatta da lui.» (*ibid.* 1367-73). Le citazioni da mistici e da poeti si potrebbero moltiplicare, ma non è qui il luogo per farlo: volevamo solo mostrare con esempi la capacità di interpretazione e di approfondimento dei dogmi islamici nel pensiero dei mistici.

L'etica è forse la zona spirituale in cui il sufismo è particolarmente benemerito per un raffinamento dei costumi e un ingentilimento della vita individuale e sociale degli ambienti islamici. Il punto di partenza dell'etica *šūfī* è pur sempre quello dell'etica islamica generale, cioè il senso di to-

tale schiavitù e sudditanza (*'ubūdīya*) dell'uomo verso Dio, dal quale, paradossalmente, se realizzata con profondità, nasce la rivelazione di una suprema libertà (*ḥurrīya*) del mistico: «la vera libertà consiste nella totale dedizione di servitù a Dio» (Qušairī). Corollari di questo punto di partenza sono il *timor Domini*, la tristezza: contrariamente alla tendenza generale piuttosto ottimista dell'Islam, il sufismo mostra una spiccata tendenza a un pessimismo nel giudicare il «mondo» (*dunyā*) e la «carne» (*nafs*). Il termine che abbiamo tradotto con carne significa letteralmente «anima», nel senso di anima concupiscibile e irascibile, passionale, «quella cagna dell'anima» come la chiamano alcuni mistici persiani. Pur non mancando nell'antico Islam casi di asceti scherzosamente detti piagnoni (*bakkā'ūn*) e pur essendovi qua e là nel *Corano* - libro che, conosciuto dai pii a memoria fin dalla fanciullezza, è la fonte e il centro di ogni emozione religiosa per il musulmano - dei passi di condanna delle ricchezze e dei figli come ostacoli sulla via di Dio, a questa tendenza generale sembra abbia contribuito un influsso cristiano. Del resto nel *Corano* stesso i cristiani, e specialmente i monaci cristiani, sono lodati e in un famoso passo, che l'ortodossia interpreta come proibizione della castità assoluta monacale (*Cor.* LVII, 27), i mistici vedono invece, leggendolo con una pausa lievemente differente, una ammissione del monachesimo.

È un fatto comunque che, seguendo il *ḥadīṭ*: *lā rahbānīya fi'l-islām* («non v'ha monachesimo nell'Islam») e indubbi esempi del Profeta stesso, l'Islam normale è nettamente contrario alla castità assoluta, la quale è sempre stata guardata, salvo che da certi mistici appunto, con sospetto. Per l'inserzione del *zuhd* (ascetismo) nella etica islamica il sufismo segue la via delle opere supererogatorie ammesse dalla legge stessa: «*zuhd*» diceva un mistico (*apud* Qušairī, trad. Hartmann, p. 43) «può esser visto da tre punti di vista: rinuncia a ciò che è proibito, ed è questo il *zuhd* della gran massa; rinuncia al permesso superfluo, e questa è la rinuncia degli eletti; rinuncia a tutto ciò che può allontanare l'uomo da Dio, e questo è il *zuhd* degli gnostici (*'ārifūn*).» A questa virtù centrale è connessa una rosa di altre virtù mistiche o meglio particolarmente accentuate dai mistici, quali la sincerità assoluta (*ṣidq*), la pazienza (*ṣabr*), l'esser soddisfatti del proprio stato (*qanā'a*), la gratitudine (*ṣukr*) a Dio per ogni cosa buona o cattiva, la fiducia assoluta in Dio (*tawakkul*) ecc. Solo per fare un esempio del tipico estremismo etico del sufismo (e anche della sua predilezione per l'aneddotica di «fioretta») citiamo un aneddoto illustrante il *tawakkul* e uno illustrante lo *ṣukr*, presi da al-Qušairī. «Abū Ḥamza al-Ḥurāsānī, in viaggio per il pellegrinaggio, cadde in un pozzo. Non chiamò però aiuto, perché questo sarebbe stato contro la fiducia in Dio. Ora, due uomini passarono presso quel pozzo dopo qualche tempo, e decisero di tapparlo, per evitare che qualcuno ci cadesse dentro. Il pio *ṣūfī* udiva le loro parole e i rumori che facevano per tappare il pozzo, ma non si mosse nemmeno allora». Naturalmente il suo *tawakkul* fu ampiamente compensato: infatti fu salvato nientemeno che da un leone miracolosamente inviato da Dio.

Quanto alla «gratitudine», narra un tale: «Durante un viaggio vidi un uomo vecchissimo e gli domandai del suo essere e della sua salute. Egli raccontò così: <Al principio della mia vita mi innamorai di una mia cugina, che anche mi amava. Ci sposammo. Alla prima notte di nozze decidemmo insieme: questa notte la passeremo vegliando in preghiera per ringraziare Dio di averci finalmente uniti. Quella notte non facemmo che pregare e non avemmo tempo l'uno per l'altra. Venuta la seconda notte decidemmo di fare lo stesso. E da circa ottanta anni ogni notte la passiamo così. Non è vero, donna?> disse rivolgendosi a una vecchia lì accanto, che annuì.» È un esempio commovente che mostra in pratica il concetto della dinamica impossibilità dell'uomo di sdebitarsi, anche con atti di culto dei più pii, verso l'Unico infinitamente Potente e Sovrano. È, ancora, il concetto prediletto dell'Islam: l'abissale distanza fra il Signore e il Servo.

Tipico dell'etica *ṣūfī* è anche l'approfondimento in senso etico dei precetti di legge, che altrimenti, restano arida ipocrisia talmudistica. L'opera di al-Ġazzālī, che già abbiamo citato, è tutta piena di una rivalutazione etica anche degli atti di legge apparentemente più insignificanti. Così il digiuno deve essere, per i mistici, accompagnato dal digiuno del cuore, altrimenti sarà valido solo per qualche giurisperito, ma non per Dio; e il pellegrinaggio, anche se si adempiono minuziosamente tutti i riti ma si è distratti nel cuore, è meglio non farlo. Casi estremi e riprovati dall'ortodossia sono quelli

di quel mistico che consigliava alla gente di fare il *ṭawāf* attorno a se stesso perché lì inabitava veramente Dio vividamente, e non in una astratta casa di terra come la *Ka'ba*!

Atti come questi ci portano verso il terzo aspetto del sufismo, quello emozionale, concretantesi in una nuova liturgia. Anche in questo caso non si esce dalla ortodossia, limitandosi, in principio, le preghiere speciali e le riunioni mistiche con le loro ripetizioni di formule, a delle «opere supererogatorie». La liturgia mistica mira sostanzialmente a produrre lo stadio supremo della via (*ṭarīqā*) mistica, l'estasi (*wağd*) cioè, l'annientamento (*fanā'*) in Dio, l'unione. La mistica più ortodossa rifiuta il termine *ittiḥād*, unione di mescolanza, e peggio ancora *ḥulūl*, «discesa» di Dio nel mistico (in linguaggio teologico cristiano «incarnazione»), preferendo il generalmente accettato *fanā'* «annientamento in Dio». Gli stadi vari della via mistica sono distinti in *maqāmāt* (stazioni) di cui l'uomo, come delle sue azioni secondo la teologia aš'arita, «si appropria», e *aḥwāl* («stadii») che, senza concorso dell'uomo, calano nel suo cuore dall'alto. Molto si è discettato sul concetto di *fanā'* (annientamento) e alcuni orientalisti, specialmente i partigiani di una origine almeno parzialmente indiana del sufismo, lo hanno spesso identificato col *nirvāṇa*. In uno studio fondamentale il Moreno (v. Bibliografia) ha mostrato le profonde divergenze che sussistono tra i due concetti e in generale tra la mistica indiana (basata su un naturalismo panteistico, almeno alle origini) e quella musulmana dalle origini nettamente teistiche. Dopo il *fanā'* c'è, per il mistico musulmano, il *baqā' bi'llāh*, il «permanere eternamente» in e con Dio in una specie di teologicamente e filosoficamente incomprensibile e inaccessibile «dialogo», che solo l'esperienza può vividamente mostrare. È comunque importante sottolineare questa qualità di «esser creati» degli stadii mistici. Ricordiamo che tutti gli atti sono per la teologia *creati da Dio* e solo *proprietà* dell'uomo. In un terreno apparentemente lontano quale quello del diritto di proprietà troviamo nella *legge* islamica un'idea come questa: a differenza dei nostri concetti giuridici, se qualcuno ha l'usufrutto di una casa e un altro solo la proprietà della medesima la mentalità musulmana non scorge in ciò due distinti diritti reali (proprietà ed usufrutto) su un'unica cosa, ma piuttosto due diritti uguali (diritto di proprietà) su due «cose» diverse. Ogni fenomeno che sia fuori dell'atto puntuale primario della persona creante è «cosa» senza distinzione fra primario e secondario, fra azione (secondaria) e cosa. È concetto senza aver compreso il quale non si può dire di aver capito l'Islam. È impossibile comunque entrare in dettagli sulla terminologia talvolta sottilissima, sulle distinzioni puramente verbali (e vacue per chi non ne abbia fatta l'esperienza: lo ammettono, questo, i mistici stessi) dell'analisi degli «stati» e delle loro varie specie. Un atto liturgico fra i più importanti per produrli (o meglio, si dovrebbe dire, «in concomitanza col quale Dio crea nel mistico degli stati») è il cosiddetto *dīkr*, letteralmente «menzione» del nome di Dio, o di qualche suo attributo. Il *dīkr* si distingue sia dalla *du'ā*, «preghiera personale» di petizione (della quale i mistici più progrediti nella Via dichiarano di poter fare a meno, come contraria alla fiducia assoluta in ciò che Dio decide), sia dalla preghiera canonica. La preghiera canonica è infatti delimitata a precisi momenti e c'è anche qualche momento del tempo in cui non è permessa, ma il *dīkr* deve restare nei cuori in ogni momento (*Qušairī*). Le varie scuole mistiche hanno i loro speciali tipi di *dīkr*: lo spirito «storicistico» e documentario dell'Islam si fa vivo anche qui, e le varie «confraternite» mostrano, attraverso successivi maestri che se lo son tramandati dall'uno all'altro, il collegamento del loro *dīkr* con delle raccomandazioni del Profeta o del suo genero 'Alī che sembra essere all'origine di tutte o quasi le «catene» tradizionali dei *dīkr* delle varie scuole e confraternite.

La scuola (*ṭarīqa*, «via mistica», impropriamente «confraternita») col relativo maestro è il pratico mezzo indispensabile per il mistico che voglia raggiungere lo scopo del suo vagare verso Dio, che voglia veramente fare di un vagare inutile una «via» diritta e sicura. Solo dopo averla percorsa appieno e sotto la guida di un maestro (*muršid*, guida, *šaiḥ*, persiano *pīr*: letteralmente, in ambedue i casi «vecchio») il novizio, o discepolo (*murīd*), giunge allo stadio della realtà o realizzazione o gnosi (*ḥaqīqa*, *ma'rifa*). È usuale nei trattati di sufismo veder distinti appunto i tre stadii: *šarī'a* (legge canonica), *ṭarīqa* (rito e regola di confraternita), *ḥaqīqa* (realizzazione dell'assoluto). Ma spesso i mistici (anche alcuni ritenuti forse a torto non troppo ortodossi) raccomandano - contro le pratiche di un misticismo facile e deteriore - la continua osservanza *anche* degli stati inferiori, quando si fosse pur raggiunta la gnosi piena del terzo. La necessità del Maestro, che si identifica poi spesso col

santo, è fondamentale: nessuno può raggiungere la *ḥaqīqa* senza questo intermediario. La profonda spiegazione, saggiamente pragmatistica, datane da Rūmī (*Masnavī*, ed. Nicholson, II, 811 sgg.) ci illustrerà anche la differenza (anzi, nella fattispecie praticamente la non-differenza, ed è il pericolo che abbiamo messo in evidenza a p. 77) fra Profeta e Santo-Maestro:

«Dio ha fatto dei profeti (*anbiyā'*) i mediatori fra Lui e le creature, affinché fosse fatta manifesta l'invidia dell'uomo. Nessuno si sentì mai abietto per l'inferiorità sua di fronte a Dio, nessuno fu mai invidioso di Dio. Ma una persona ch'ei considera un uomo come lui, ecco colui di cui l'uomo è invidioso! Adesso che è chiaramente stabilita dall'evidenza la grandezza del Profeta, nessuno sente invidia nemmeno di Lui, dal momento che tutti concordemente l'accettano come un dato. E allora, proprio per questo, in ogni epoca sorge un santo (*walī*), un vicario del Profeta, e la tentazione dell'uomo dura così sino al dì del Giudizio. Chiunque ha un'indole buona è salvato, i cuori di vetro si spezzano. Quel santo dunque è il vivente *imām* (ecco ancora un altro senso della parola) che in ogni età si leva, sia egli un discendente di 'Omar o un discendente di 'Alī (indifferenza dei *ṣūfī* per la divisione fra *sunna* e *ṣī'a*). Egli è il Ben Guidato (*mahdī*) e il Ben Guidante (*hādī*). Egli è nel tempo ascoso e seduto a te dinanzi. Egli è come la luce del Profeta, e la Ragione Universale è il suo Gabriele. C'è poi il santo minore di Lui, che è la sua lampada, la cui luce è attinta da quella luce. Il santo ancora minore è la nicchia (si veda p. 79: le immagini son riprese da quel passo coranico, fondamentale per la mistica) di quella lampada. La luce ha diverse gradazioni: poiché la luce di Dio ha settecento veli, dietro ogni velo di luce c'è una categoria di Santi».

I *ṣūfī* son venuti costruendo una gerarchia di santi al cui vertice sta il «polo» (*quṭb*), santi che in modo misterioso governano il mondo, e le cui tombe sono ora piamente venerate. La totalitaria e monolitica concentrazione del divino nell'unica persona di *Allāh* (gli angeli, nell'Islam, non sono che suoi servi) si viene presso i mistici un po' diluendo, e profondamente intrise di divino sono anche queste misteriose gerarchie di santi nei quali sembra incarnarsi l'Uomo Perfetto (*insān kāmil*) il protoantropo dei sistemi gnostici; si veda però come la tendenza ortodossa spieghi pragmatisticamente, eticamente, queste concezioni, eterogenee alla metafisica semplicistica dell'ortodossia. Il novizio, comunque, entrando al servizio dello *ṣāih*, si sottopone a un vero e proprio rito di iniziazione, che varia nelle varie scuole mistiche ma che sempre include un patto di «mutar vita» (*tauba* «conversione») e di abbandonare ogni catena che lo leghi al «mondo» votandosi a una obbedienza *perinde ac cadaver* agli ordini del Maestro. Fondamentale, anche se di fatto non tutte le scuole la esigano in pratica (e c'è sempre il modo di interpretare la parola «spiritualmente») è la povertà (*faqr*) che anzi ha dato il nome, in certe contrade, ai *ṣūfī* «praticanti», di *faqīr*, «poveri», da cui il nostro volgare «fachiri» alquanto scaduto nel significato. La povertà è concetto già molto antico nell'Islam e risale alle usanze estremamente parsimoniose e parche del Profeta stesso, derivategli dall'ancor diretto contatto con i semplici usi degli Arabi del deserto. Secondo un famoso *ḥadīṭ* citatissimo dai mistici, egli avrebbe detto *al-faqrū fahrī* («la povertà è il mio vanto»). Spesso *faqr* è stato interpretato però, benché non manchino ordini di veri *faqīr*, in senso metaforico, nel senso cioè di non possedere alcun merito proprio, di essere nulla, più poveri di ogni povero di fronte alla suprema ricchezza del Dovizioso (*ḡanī*, uno dei «nomi» di Dio, che ha il senso più preciso di «colui che può fare a meno di tutto»). Compiuto il giuramento e il patto di iniziazione, il Maestro comincia a rivelare al novizio il *dīkr*: di solito uno speciale «nome» di Dio. La tradizione ne conta novantanove, ripetuti dai pii, mistici o no, su un rosario apposito (*subḥa* o *tasbīḥ*, sembra di origine indiana): il centesimo, ignoto, nome di Dio è il suo «nome massimo», *ism a'zam*, che avrebbe proprietà particolarmente miracolose. Inoltre il maestro comunica al novizio le ore, i tempi e i modi di recitarlo. I culti di *dīkr* fatti in collettività si sono poi man mano arricchiti, anche a contatto di superstizioni popolari varie, degenerando spesso in frenetiche danze che portano ad una estasi troppo poco «creata» da Dio e troppo «procurata» dall'uomo. Il documento fondamentale di una *ṭarīqa* (scuola mistica) è la *waṣīya*, «legato testamentario» dello *ṣāih* fondatore, contenente esortazioni mistiche e morali. Oltre ai *dīkr*, ogni «scuola» possiede speciali preghiere supererogatorie e raccolte di litanie (*wird*, *ḥizb*) cui si attribuiscono talvolta valori quasi magici, appoggiate, al solito, da «catene di trasmettitori»

che giungono fino a tempi molto antichi. Tipiche del *ṣūfī* membro di una *ṭarīqa* sono anche numerose altre pratiche supererogatorie, digiuni extra, in qualche caso periodi più o meno lunghi di clausura (*ḥalwa*), il silenzio e in qualche caso il vagabondare; esistono anche ordini di dervisci (dal persiano *darvīš*, originariamente «povero, mendicante» che corrisponde all'arabo *faqīr*) appunto «vaganti». Il mendicare - strettamente proibito dalla legge canonica (ahimè, spesso seguita meno proprio nelle sue disposizioni migliori!) - è, in teoria, dai *ṣūfī* ortodossi interdetto: bisogna aspettare di ricevere senza chiedere. Il *ṣūfī* membro di una confraternita era, ed è in parte ancora, vestito di un saio di rozza lana, spesso stracciato e rappezzato (*ḥirqa*). Notizie su veri e propri «monasteri» di *ṣūfī* (*ḥānqāh*) le abbiamo fino dal III secolo dell'ègira (IX d.C.). Qui e, in mancanza, anche in luoghi annessi alle moschee, i *ṣūfī* si riuniscono per le loro sedute (*maḡlis*). In queste sedute non mancano la musica e il canto, molto mal visti dalla *šarī'a* ma molto spesso promossi - e in forme sempre più eccessive man mano che ci si allontana dal rigorismo ortodosso - dalla *ṭarīqa*. Il pio teologo *ṣūfī* Ġazzālī, il codificatore e, se vogliamo, il raggelatore degli entusiasmi mistici, inseriti da lui nella Legge, ha, nel suo *Iḥyā'*, un intero minuzioso trattato a difesa del sospetto *samā'* (letteralm. «ascolto» di musica o canto) pur da lui limitato a certi casi. Non mancano in alcuni ordini (come i *mawlawī*, fondati dal già spesso citato Rūmī) le frenetiche danze circolari (simbolo sembra del girare armonico delle sfere) o, nei casi peggiori, specialmente diffusi nell'Africa settentrionale (p. es., nella *ṭarīqa 'Isāwīya*) veri e propri fenomeni di esaltazione collettiva e manifestazioni paranormali, passaggio su carboni ardenti, ingoiamento di serpi e di spade, ferite autoinfertesi, ecc. Siamo nel sottobosco della mistica ed è curioso che, da un punto di vista pratico, in certe regioni (Africa settentrionale, Somalia, ecc.) è spesso proprio il misticismo degenerare (quindi il più lontano dall'ortodossia) che dà la mano al peggior fanatismo legalistico nel procurare scoppi di incontrollata xenofobia e di fanatismo, profondamente contrari non dico al sufismo più puro, ma anche alla stessa Legge intesa nelle sue formulazioni più precise.

Non sarà inutile dare un prospetto delle principali *ṭarīqa* più o meno secondo l'ordine cronologico di fondazione. Come si vede, le più antiche *ṭarīqa* ancora esistenti sono circa del XII secolo, benché anche prima di questa data esistessero dei circoli sufici organizzati. I nomi delle *ṭarīqa* sono, quasi sempre, aggettivi relativi femminili in *-īya* e derivano generalmente dal nome del fondatore.

1) *Qādirīya*. Fondata dal famoso santo persiano 'Abdu 'l-Qādir al-Ġīlī o Ġīlānī (m. 1166 a Baghdad). Sia la venerazione per il santo fondatore sia la *ṭarīqa* stessa sono diffuse in tutto il mondo islamico dalla Cina al Marocco e all'Indonesia.

2) *Rifā'īya*. Fondata nell'Iraq da ar-Rifā'ī (m. 1183). Specialmente diffusa in Turchia, Siria, Egitto. I suoi membri indulgono a pratiche come l'inghiottire serpenti e camminare sui carboni ardenti, ecc.

3) *Šādīlīya*. Così detta dal nome di uno dei due fondatori 'Alī aš-Šādīlī di Tunisi, m. 1256. Diffusa nell'Africa del Nord, in Egitto, Turchia e Balcani.

4) *Suhrawardīya*. Fondatore 'Abdu 'l-Qāhir Suhrawardī (m. 1167). Soprattutto diffusa nelle zone orientali dell'Islam, Afghanistan e India-Pakistan.

5) *Čištīya*. Fondata da Mu'īnu 'd-Dīn Čištī (m. 1236) originario del Seistan (Sīstān), ma morto ad Ajmir in India. È una delle *ṭarīqa* più diffuse in India e Pakistan.

6) *Qalandarīya*. Fondata dal persiano Sāwaḡī nel 1218. Sembra, almeno come vera e propria organizzazione, estinta. Poiché era sua caratteristica il vagabondare scalzi a mendicare, il nome di *qalandar* è ridotto ora, in Persia e in India, a significare spesso «mendicante» o «straccione», «vagabondo».

7) *Badawīya* o *Aḥmadīya*. Fondata da Aḥmad al-Badawī (m. 1276): è molto popolare in Egitto.

8) *Mawlawīya*. Fondata dal già citato grande mistico persiano (ma morto a Konya, attuale Turchia nel 1273) Ġalālu'd-Dīn Rūmī. Il nome deriva dal suo appellativo *maulānā* («nostro signore»). Era molto diffusa nell'Impero Ottomano ed è giornalmente nota come *derviches tournants* per le danze in circolo, cui sopra abbiamo accennato, che si svolgevano nei loro *maḡlis* di *dīkr*.

9) *Bekṭāšīya*. Fondata dal semilegendario Ḥāḡḡī Bekṭāš Velī nel sec. XIV. Diffusa nell'Impero Ottomano, dove ebbe parte anche in disordini politici. È la meno ortodossa delle *ṭarīqa* e vi sareb-

bero anzi gli elementi per considerarla addirittura una setta ai margini dell'Islam, confluendo nelle sue dottrine, accanto ad elementi sunniti, anche forti influssi sciiti estremi e addirittura elementi extra-islamici (cristiani). Dio, 'Alī e Muḥammad vi formano una specie di trinità. Possiede riti di iniziazione con una specie di comunione con pane, vino (*sic*) e formaggio, e riti di confessione dei peccati al Maestro. Alcuni suoi membri - e vi sono ammesse anche le donne - fanno voto di castità.

10) *Naqšbandīya*. Fondata da Bahā 'ud-Dīn Naqšbandī di Buḥārā (Asia Centrale) m. 1389. Diffusa in Cina, Turchestan e Russia asiatica in generale, Turchia, India, Insulindia.

11) *Šaṭṭārīya*. Dal fondatore 'Abdullāh aš-Šaṭṭārī (m. 1406 in India). Diffusa in Afghanistan, India, Indonesia.

12) *Īsāwīya*. Fondata da Abū 'Abdillāh ben 'Īsā (m. 1524) a Meknès (Marocco). È un ramo della Ġazūlīya, riforma marocchina della Šādīlīya (v. sopra). È particolarmente famosa per gli *exploits* magico-taumaturgici dei suoi adepti.

13) *Tiġānīya*. Il fondatore, il marocchino Aḥmad ben Muḥtār at-Tiġānī, ebbe nel 1781 una visione di Muḥammad che lo invitava a fondare una *ṭarīqa* (in qualche caso infatti le lunghe «catene» tradizionali che dal fondatore risalgono al Profeta sono basate su una visione o su un sogno). I suoi membri si chiamano *aḥbāb* (amici, compagni) e la *ṭarīqa*, nella storia recente del Marocco, mostrò spesso tendenze filo-francesi. Un altro aspetto delle *ṭarīqa*, specialmente recenti, è la facilità con la quale vengono sfruttate a fini politici. Tipicamente politica, e forse la meno mistica di tutte, è la famosa

14) *Sanūsīya*, i «senussi» della cronaca recente, fondata da Muḥammad ben 'Alī as-Sanūsī, morto nel 1859 a Ġaġbūb (Giarabūb). Ha tendenze legalistiche tradizionaliste e rigoristiche ed ebbe, come è noto, grande influenza politica in Cirenaica, conquistando il suo Maestro (Idrīs as-Sanūsī) nel 1945 la corona di re di Libia.

Le *ṭarīqa*, malgrado i difetti di fanatismo presenti in molte, specialmente in quelle africane, hanno in molti casi notevolmente contribuito a un rialzamento del livello morale di vita e anche di istruzione pubblica (sia pure tradizionalisticamente intesa) di popolazioni arretrate. Molti musulmani moderni guardano con un certo sospetto e talvolta con scherno i *faqīr*, gli *šaiḥ* e le *ṭarīqa*: in Turchia K. Atatürk e il suo regime hanno chiuso tutti i «monasteri», ivi noti col nome di *tekke*, e hanno proibito le riunioni pubbliche di *šūfī*, senza peraltro riuscire del tutto nello scopo, dato che, secondo recenti notizie, si nota in Turchia una rinascita di interesse popolare (ma anche di *élite*) per le confraternite, soprattutto la *mawlawīya* e la *naqšbandīya*.

Un giudizio complessivo sulla mistica musulmana - generalmente guardata con molto, forse eccessivo, favore dagli scrittori europei sull'Islam, come una «cristianizzazione» almeno parziale del medesimo - non deve ignorare il fatto che, attraverso la mistica, s'è ancor più accentuato quel fatalismo che a torto viene rimproverato all'Islam come tale. Accentuato è stato anche un oltremondanesimo ignoto al virile e attivo Islam delle origini, tutto proteso, con la sua «legge», ad organizzare, per Dio, questo mondo. È certo che il sufismo si è particolarmente generalizzato nell'Islam soprattutto dopo i disastri connessi con la decadenza del califfato unitario abbaside (secc. XII-XIII) e il suo crollo sotto l'ondata distruggitrice e inaridente dei Mongoli (1258), anche se è difficile stabilire un nesso di causa e di effetto (del resto scambiabile a piacere!) fra i due fenomeni. Così esso ha finito per accompagnare, se non causare, la decadenza dell'Islam, che è durata fino ai giorni nostri (vedremo il giudizio sul misticismo di alcuni modernisti). Ed è anche certo, malgrado l'indubbia genialità di una personalità pur notevolissima come al-Ġazzālī, che la sua inserzione di un misticismo prudente nella legge e della legge nel misticismo, unita alla sua mentalità (ne abbiamo avuto nelle pagine precedenti qualche esempio) profondamente reazionaria e alla indiscussa autorità che finì in seguito per raggiungere, hanno finito per esercitare un'azione addormentante e deleteria sullo sviluppo ulteriore dell'Islam.¹

¹ Abbiamo accennato a come al-Ġazzālī cerchi di spiritualizzare alcuni precetti della legge canonica. Ecco, all'inverso, come egli legalizza alcuni usi entusiastici della mistica. In *Iḥjyā'* (ed. Cairo, 1326, II, 209, 22 sgg.), parlando dell'usanza di certi mistici in estasi di strapparsi le vesti, i cui brandelli venivano poi distribuiti ai presenti (perché pieni di quella *bāraka*, «benedizione magica», che i volghi attribuiscono a tutto ciò che ha contatto col Santo), la «giustifica»

Bibliografia

Per la mistica [...] possono servire di utile introduzione generale R.A. Nicholson, *I mistici dell'Islam*, Torino 1925; M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Bari 1951; M.M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana* in «Annali Lateranensi», X, 1946; G.C. Anawati-L. Gardet, *Mistica Islamica*, Torino 1960. Su al-Ġazzālī esiste una ampia antologia, *Scritti scelti di al-Ġazzālī* a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino 1970. Su Maulānā Ġalāl ad-Dīn Rūmī, si vedano in italiano i due articoli (il primo più centrato sul *masḥavī*, il secondo sul canzoniere), A. Bausani, *Il pensiero religioso di Maulānā Ġalālū' d-Dīn Rūmī*, in «Oriente Moderno», XXXIII (1953), e *idem*, *Tradizione e novità nello stile del canzoniere di Maulānā Ġalālū' d-Dīn Rūmī*, Roma, Accad. Naz. dei Lincei, 1975. Buona introduzione alla mistica è A.M. Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill (N. Carolina) 1975.

quando i frammenti della veste siano utilizzabili per rattoppare il vestito di qualche povero, interpretando l'esercizio estatico come una specie di beneficenza legale supererogatoria. Il procedimento è tipico, oltre che della mentalità di Ġazzālī, un po' di tutto l'Islam.