

26/05/07 Amadou Hampâtè Bâ: - Il saggio di Bandiagara - Sufismo e confraternite (Turuq) nell'Islam

SUFISMO E CONFRATERNITE (TURUQ) NELL'ISLAM

L'unica intenzione di quest'opera è quella di far conoscere al lettore la figura di Tierno Bokar Salif, « il Saggio di Bandiagara », e di far intuire quali tesori di spiritualità racchiuda l'Africa nera per chi voglia cercarli abbandonando ogni pregiudizio. Di conseguenza, non mi propongo affatto di stilare qui un esauriente trattato sull'Islam o sul sufismo; tuttavia per il lettore europeo poco avvezzo a queste nozioni, mi è parso opportuno aggiungere alcuni chiarimenti su ciò che sono, nell'Islam, le confraternite, o turuq (vie), i grandi veicoli di ciò che viene chiamato « sufismo ». Innanzitutto, qual è l'origine di questo termine?

Si è d'accordo nel farlo derivare dalla parola suf (lana) per via della veste di lana grezza indossata dai primi santi e asceti dell'Islam. Questi santi uomini, che vivevano una vita di spoliazione e che, basandosi sui versetti coranici e sugli hadith del Profeta, incitavano all'amore appassionato di Dio furono chiamati sufi (sufi). Il termine tasawwuf(sufismo) indica tanto la via sufi che lo stato interiore corrispondente.

Un'altra etimologia fa derivare la parola dalla radice S-W-F, che significa « purezza ». Secondo tale etimologia i sufi sarebbero « i puri », eredi degli hanif di cui abbiamo parlato in precedenza.(1)

Il II e III secolo dell'Egira, che furono l'epoca d'oro tasawwuf, videro un'eccezionale fioritura di grandi sufi, e la loro vita e le loro concezioni vennero trasmesse sia per tradizione orale che per mezzo di numerose raccolte scritte.

Questi grandi santi (waly)(2) oltre ad avere un'altissima realizzazione spirituale propria, furono i depositari di un insegnamento esoterico e iniziatico che, trasmessosi fino a loro senza interruzione, è poi continuato fino ai nostri giorni. Ogni catena di trasmissione (silsila) risale direttamente al Profeta attraverso maglie più o meno numerose. La catena, in cima, passa quasi sempre per Ali, cugino e genero del Profeta (quarto califfo dell'Islam)(3) e, in pochi altri casi, attraverso Abu Bakr (compagno molto vicino al Profeta e primo califfo dell'Islam). Ogni Tariqa conserva preziosamente

memoria della propria catena, che ne costituisce l'albero genealogico spirituale.

Il VI secolo dell'Egira (XII secolo dell'era cristiana) assistè all'organizzazione del sufismo. In quell'epoca comparvero i primi grandi ordini perché, spontaneamente, alcuni adepti si riunivano attorno a un maestro che poteva essere sia il maestro fondatore sia un suo successore o califfo (rappresentante, luogotenente). Il luogo di riunione, chiamato zauia, era il luogo destinato a studiare, a ricevere l'insegnamento e infine a praticare il wurd, quell'insieme di preghiere e orazioni che costituivano il rosario devozionale proprio di ogni Tariqa.

Tra le turuq più conosciute, citerò, in ordine di apparizione:

1. La Qadiriya, o Qadriya, dal nome del fondatore Abd el-Qadir El-Jilani, nato in Persia nell'anno 472 dell'Egira (1078 dell'era cristiana) e morto nel 561 (1166 d.C.).

Santo di grandissima levatura che marcò profondamente il sufismo e i cui insegnamenti sono ancor oggi vivissimi, Abd el-Qadir El-Jilani fu il prodotto di una catena di trasmissione composta di grandissimi sufi come Ash-Shibli, il grande Al Junayd, tutti i santi Imam (discendenti del Profeta attraverso Ali e Fatima), poi Ali, e attraverso quest'ultimo, il Profeta stesso. Per via di un altro ramo che si partiva dall'Imam Jafar as-Sadiq, egli era collegato al celebre santo Abu Yasid al-Bistami e, tramite un altro ramo ancora, a uno dei primi sufi conosciuti: Hasan al-Basri.(4)

La Qadriya, il cui centro è a Bagdad dove si trova la tomba del santo, si estende dal Marocco all'India.

2. La Suhrawardiya, dal nome di Ornar Ben Abdallah al-Suhrawardi (539-632 E./1144-1234 d.C.). Il poeta persiano Saadi fu uno dei suoi allievi. Quest'ordine si diffuse in Persia e in India, e se ne ritrova l'influenza nel Pakistan attuale.

3. La Shadiliya, che deve la sua origine a un mistico dotto del Maghreb, Abu Hasan Ash-Shadili (593-656 E./1196-1259 d.C.). Quest'ordine ebbe un grande seguito nell'Africa del Nord, in Egitto e in Arabia. I Derqawi del Marocco e dell'Algeria ne sono gli eredi. Lo Sceicco Ash-Shadili era discepolo del maestro Ibn-Mashish, a sua volta erede di un lignaggio spirituale risalente al Profeta tramite Abd el-Qadir el-Jilani e Ali.

4. Citiamo ancora l'ordine dei Mewlewi, fondato in Turchia da Jalal ed-din Rumi, detto "Mawlana" (Nostro Maestro), che morì nel 672 E./1273 d.C. Jalal ed-din Rumi, incomparabile maestro spirituale e grande poeta mistico tanto in lingua persiana che in

lingua araba, introdusse la pratica sistematica delle musiche e delle danze sacre nelle cerimonie sufi, in particolare la danza rotatoria, donde il nome di « dervisci roteanti » dato ai suoi discepoli. La catena spirituale di Jalal ed-din Rumi risaliva al Profeta per mezzo di Abu Bakr, primo califfo. 5

In realtà, questi grandi santi non « fondarono » le congregazioni che portano il loro nome come oggi si fonderebbe un'associazione. Molto semplicemente, un certo numero di uomini, attirati dalla loro luce spirituale, si raccoglievano intorno a un Maestro e così, in modo del tutto spontaneo, apparvero le turuq, che a poco a poco presero la forma attuale, organizzandosi talvolta quand'era ancora in vita il Maestro, talaltra quand'erano in vita i successori. Comunque sia, ciò che conta in una tariqa non è l'organizzazione esteriore, bensì la permanenza della « catena », cioè la trasmissione ininterrotta dell'influenza spirituale proveniente dal maestro e, attraverso di lui, dal Profeta stesso.

5. La Tidjaniya è uno degli ultimi ordini comparsi sulla scena religiosa perché fondata dallo Sceicco

Ahmed Tidiani, nato nel 1150 E./1737 d.C. a Ain-Mahdi in Algeria, e morto nel 1230 E./1815 d.C. a Fez, in Marocco, dove si trova la sua tomba.

Come abbiamo detto in precedenza, lo Sceicco Ahmed Tidjani, oltre all'ispirazione personale ricevuta direttamente dal Profeta, ebbe anche l'investitura delle turuq più importanti del suo tempo: Qadriya, Shadiliya, ecc.

Il suo insegnamento, al di là dell'insegnamento di base comune a tutto il sufismo, si caratterizzava per una grande tolleranza (« Dio ama anche l'infedele... ») e per una grande apertura mentale, doti che a quell'epoca non vennero sempre comprese.

Prima di procedere oltre, è bene eliminare un equivoco a proposito del sufismo tuttora diffuso in alcuni ambienti occidentali. Certi orientalisti, non essendo in grado di vivere interiormente l'esperienza sufi, apprezzata solo attraverso le sue espressioni scritte, e talvolta animati, è giusto dirlo, da idee preconcepite, hanno voluto ad ogni costo interpretare il sufismo come un fenomeno esterno all'Islam propriamente detto, un fenomeno che incarna una dimensione mistica di cui l'Islam, appunto, sarebbe privo. Orbene, non soltanto le turuq di cui ho appena parlato non si pongono affatto « fuori » dell'Islam ma, al contrario, ne rappresentano la linfa interiore e la dimensione spirituale.

Sarebbe totalmente falso ritenerle un fenomeno di rottura con la legge islamica e la Rivelazione coranica complessiva. In realtà esse traggono la loro ispirazione, legata a un costante sforzo di approfondimento e di interiorità, proprio da quella Legge e da quella Rivelazione. In seno alle turuq, i comandamenti della sharia vengono osservati come in ogni altra situazione, e talvolta di più, ma visti da un'altra altezza: quella, potremmo dire, della loro dimensione spirituale. Per esempio, l'abluzione rituale (wudhu), che ogni mussulmano deve eseguire perché sia valida la preghiera canonica, viene considerata come la prima fase, sul piano esteriore, della purificazione ulteriore necessaria per avvicinarsi a Dio: una non esclude l'altra. Si tratta di una stessa realtà vissuta a diversi livelli. Analogamente, il pellegrinaggio alla Mecca simboleggia il cammino interiore verso Dio - centro supremo verso il quale deve convergere tutto il nostro essere - ed è d'aiuto a tal fine. Il divieto a tesaurizzare è inteso come atteggiamento interiore di privazione e di « non attaccamento ». Quanto all'affermazione più importante dell'Islam: La ilaha ill'Allah (« non c'è alcun dio all'infuori di Dio »,o « nessun dio se non Dio»), essa viene instancabilmente vissuta e meditata non solo come negazione di ogni divinità esteriore, ma anche come negazione e dissoluzione di tutte quelle divinità interiori cui noi ci aggrappiamo e che adoriamo senza nemmeno rendercene conto, a cominciare dal nostro « io ».

In realtà, dai primi secoli dell'Islam fino ad oggi, l'insegnamento dei grandi maestri sufi è sempre stato costantemente e intimamente legato alla meditazione dei versetti coranici e degli hadith del Profeta. Quanto ai precetti della sharia, i grandi sufi li hanno generalmente osservati con una precisione e uno scrupolo di cui pochi uomini sono capaci.(6)

E ben vero che in certe turuq si è assistito a un abbandono progressivo delle pratiche di base dell'Islam a beneficio della semplice appartenenza alla tariqa, considerata sufficiente ad assicurare i benefici spirituali auspicati. Ma in tal caso si tratta di una degradazione apparsa nel tempo e legata, quasi sempre, a un travisamento dei veri insegnamenti dei maestri fondatori, se non addirittura all'ignoranza di certe basi dell'Islam. È fuor di dubbio che in Africa esiste un fenomeno del genere: gli eventi riportati in quest'opera ne sono una chiara dimostrazione.. In Medio Oriente e in Estremo Oriente si trovano anche congregazioni o sette chiamate « estremiste », che hanno rotto

volontariamente - e non soltanto per ignoranza o indolenza - con le leggi della sharia, ponendosi così al di fuori dell'Islam. Esse però costituiscono l'eccezione e non la regola.(7)

Per un altro verso, alcuni orientalisti hanno avanzato l'ipotesi che il tasawwuf, essendo estraneo per natura alla vocazione dell'Islam, sia nato esclusivamente dall'influenza di altre correnti religiose preesistenti, in particolare il cristianesimo e il giudaismo. Ancora una volta, tale ipotesi misconosce le radici puramente coraniche di ogni insegnamento sufi, e l'incessante meditazione degli hadith e dei versetti che ne sono il nutrimento.

E' vero che a prima vista il sufismo può sembrare diverso dall'Islam comunemente vissuto o compreso dalla massa, ma abbiamo già spiegato che questa è una differenza di livello e non di natura. Anzi, la pluralità dei livelli di comprensione o degli assi di ricerca all'interno dell'Islam ne dimostra proprio la ricchezza e la vitalità. Il ragionamento che spiega tale diversità ricorrendo esclusivamente all'influenza di correnti esterne è, in verità, piuttosto semplicistico e, forse, non sempre esente da paternalismo.

Nessuno vuole negare che, da una certa epoca, si siano verificati degli scambi estremamente vivaci tra mussulmani e altre culture religiose e filosofiche. Lo stesso Corano, intessuto di racconti che si riferiscono ad altri profeti, suscita questo spirito di ricerca, per non parlare dello hadith del Profeta: «Andate a cercare la scienza, fosse anche in Cina ». Ma anziché parlare di influenza io preferisco, da parte mia, parlare di incontro, che mi sembra più esatto.

Dal momento che la Verità è una sola e che la meta ultima, superato l'impaccio delle parole e delle etichette umane, è la stessa per tutti gli uomini, perché stupirsi se alcuni grandi spiriti, pervenuti a un altissimo livello spirituale, si sono riconosciuti nelle esperienze e nelle espressioni dei loro consimili in altre tradizioni religiose? Non aver fiducia nell'autenticità della loro esperienza religiosa personale e vedere ovunque il risultato di un'« influenza », significa offendere questi uomini di grande spiritualità; è invece perfettamente comprensibile che alcuni di essi, nell'avvicinarsi o nello scoprire altrove un'esperienza della stessa natura, abbiano provato una grande gioia ed anche un grande arricchimento. D'altra parte il fenomeno, secondo i tempi, sembra aver giocato in entrambe le direzioni.

Anche la somiglianza del linguaggio può creare confusione. Tierno Bokar, per esempio,

non aveva letto i Vangeli, e di Gesù conosceva solo ciò che ne dice il Corano. D'altronde, egli non sapeva leggere il francese. Eppure, quante risonanze « evangeliche » le sue parole avranno risvegliato nei lettori! Del resto, nell'insegnamento di qualche grande sufi alcuni ricercatori hanno rilevato impressionanti concordanze con certi elementi del Tao e dello Zen che in tutta evidenza quei grandi maestri non avevano mai conosciuto. Non si tratta dunque di influenze, ma di incontri (8) Al di là dello schermo delle parole e delle immagini mentali, lo spirito, attraverso l'esperienza, si apre comunque un sentiero verso la Verità-Una, quel « Cerchio di Luce senza colore » citato nella Perla della perfezione.

Ma ritorniamo alle varie confraternite, che potrebbero essere comparate, in un certo senso, agli ordini monastici esistenti all'interno della cristianità: nel nostro caso però si tratta di ordini laici, poiché i « fratelli » delle turuq sono generalmente sposati e partecipano alla vita del mondo. La zauia è un luogo d'incontro spesso quotidiano ma non permanente. Salvo qualche periodo di ritiro spirituale (khalwa} vissuto sotto la direzione di un maestro, al cui termine l'adepto ritorna in famiglia. Non si può dunque propriamente parlare di vita monastica.

Il ricercatore che affronta per la prima volta lo studio del sufismo potrebbe rimanere sconcertato dal gran numero di ramificazioni esistenti. Ricordiamo che questi rami, in maggior parte, derivano da un tronco comune, e che spesso differiscono quasi solo per il nome.

Infatti, nel linguaggio di una tariqa può comparire un maestro spirituale fuori del comune, un Polo (quth), che le dà nuovo impulso e talvolta introduce qualche innovazione nelle sue pratiche spirituali. I discepoli di tale maestro, da quel momento in poi, daranno il suo nome alla tariqa, sebbene quest'ultima resti un'emanazione della tariqa originaria: cambierà solo il nome. Gran parte delle turuq sono in qualche modo sorte le une dalle altre, e lo si può facilmente dedurre dalla sequenza della catena di trasmissione.

Facciamo un esempio. In seno alla Shadiliya comparve un giorno un grandissimo maestro spirituale, lo Sceicco al-Dar-qawì. Tutti coloro che si trovavano sotto la sua obbedienza presero allora il nome di « Derqawì ». Nel ramo dei Derqawì comparve in seguito lo Sceicco al-Alawì, che visse in Algeria all'inizio del nostro secolo (morì nel 1934), e le

zauie che si dichiaravano di sua obbedienza (9) ne assunsero il nome; ma in entrambi i casi si trattava sempre dello stesso lignaggio shadiliyano.

Gli « Hamallisti » (termine, come si ricorderà, inventato dall'Amministrazione francese, ma

conservato dagli adepti), non erano altro, in realtà, che Tidjani, e così via...

Si tratta dunque di rami che si biforcano a partire da un tronco comune che risale, già lo sappiamo, fino al Profeta. Salvo qualche particolare, la dottrina insegnata è ovunque la stessa, essendo sostanzialmente fondata sulla meditazione del Corano e degli hadith del Profeta, sull'insegnamento dei fondatori e su quello dei grandi « dottori » del sufismo: Ibn el Arabi, Ghazali, ecc.

L'obiettivo è sempre il medesimo: nel rispetto della sharia (legge rivelata), intraprendere l'itinerario spirituale (tariqa) che conduce all'unione con Dio attraverso la morte a se stessi, passando per stadi successivi e gradualmente di spoliamento interiore e di purificazione dell'anima (nafs). Le differenze tra le turuq sono limitate ad alcune modalità secondarie del metodo proposto.

Veniamo dunque al metodo. Oltre allo studio dell'insegnamento dei maestri, il metodo è essenzialmente fondato sulla ripetizione di preghiere o di formule che costituiscono il wurd (o rosario) proprio di ogni tariqa.

Ma anche qui esiste una base comune a tutte le confraternite. Il wurd infatti inizia sempre con una domanda di perdono a Dio, che corrisponde al livello individuale; segue poi una preghiera di saluto al Profeta, che corrisponde al livello dell'Uomo universale; infine c'è il dhikr, o menzione ripetuta della formula la ilàha ill'Allàh (nessun dio se non Dio), che corrisponde al livello divino, cui si aggiunge il dhikr del gran nome di Dio, Allàh, o di altri suoi nomi o attributi, tutti ricavati dal Corano. A questa base comune possono sovrapporsi altre orazioni o formule particolari, proprie a ciascuna tariqa.

Ovviamente, le pratiche del wurd non hanno la funzione di eliminare o sostituire le pratiche

fondamentali dell'Islam, ossia le cinque preghiere canoniche, il digiuno, l'elemosina e il pellegrinaggio alla Mecca: semplicemente vi si sovrappongono. Si tratta di uno sforzo spirituale supplementare compiuto a titolo personale per intensificare e approfondire la propria vita religiosa, e non per ridurla, cosa che non avrebbe alcun senso. I riti di base

dell'Islam sono stati rivelati da Dio e non possono essere abrogati da nessuno. Altrimenti non si tratta più di Islam vero e proprio: in tal caso, però, bisogna riconoscerlo apertamente. La pratica del dhikr risponde a un'ingiunzione divina più volte ripetuta nel Corano sotto varie forme: « Invoca il nome del tuo Signore e consacra a Lui con perfetta devozione » (LXXIII, 8); « Di': Dio (Allah) e lasciali (gli uomini) ai loro giochi vani » (VI, 91);

« Ricordatevi di me e io mi ricorderò di voi » (II, 152), versetto che si può anche tradurre:

« Menzionatemi, e io vi menzionerò ».

La parola dhikr è gravida di significati, perché vuoi dire contemporaneamente menzione, ricordo, commemorazione, richiamo; e dunque può intendersi sia nel senso esteriore consistente nel menzionare ad alta voce il nome di Dio (è il « dhikr della lingua »), sia nel senso interiore di commemorazione profonda del nome e della presenza di Dio, fino a che il dhikr non prenda possesso dell'essere tutto intero (è il « dhikr del cuore »). Nell'ultima tappa, infine, il sufi si trova immerso nella « Presenza senza dualità » (è il « dhikr dell'intimo », corrispondente allo stato di Ihsàn perfetto).

Nelle turuq il dhikr è sia individuale che collettivo. Oltre alla recita quotidiana in solitudine, i fratelli si riuniscono regolarmente per le sedute del dhikr collettivo. Ed è proprio nelle sedute collettive che si registrano alcune differenze tra le varie turuq. In alcune - e precisamente presso i Derqawî e certe confraternite d'Oriente - il dhikr collettivo è accompagnato da una specie di danza, un ampio movimento ritmico del corpo avanti e indietro, in relazione al controllo del respiro; in altre, è la testa a muoversi (in avanti e sui lati), con visualizzazione del respiro in certi punti del corpo, soprattutto durante il dhikr La ilaha ill'Allàh, in corrispondenza col simbolismo delle sue sillabe. Altrove al contrario, in particolare tra i Tidjani, si cerca la perfetta immobilità (pur essendo conosciuto anche il movimento della testa). Soprattutto la preghiera Perla della perfezione dev'essere recitata in uno stato d'immobilità totale che non va abbandonato per nessun motivo. Segnaliamo infine la danza rotatoria dei Mewlevi, discepoli di Jalal ed-din Rumi. Come ben si vede, si tratta soprattutto di differenze esteriori che rispondono a temperamenti diversi e, talvolta, a eredità culturali diverse. Poiché la base è sempre la stessa, i mussulmani hanno ampie possibilità di trovare all'interno dell'Islam la tariqa più

rispondente alle proprie affinità personali o al proprio tipo di famiglia spirituale.

La prima virtù del dhikr, è bene ripeterlo, deriva dal fatto che si basa su Nomi sacri tratti dallo stesso Verbo rivelato, quindi carichi di un'intensa energia spirituale (10). Tale energia viene in qualche modo manifestata, o dispiegata, dal numero delle ripetizioni, numero che è in rapporto col valore aritmetico delle lettere componenti il Nome divino. Il grande pericolo, tuttavia, è quello di considerare il dhikr, per via della sua potenza, come una « ricetta » per accedere sistematicamente a stati estatici o superiori; per questo motivo esso va praticato solo su espressa autorizzazione di un moqaddem o di un maestro. Quando il dhikr è collettivo, e quindi più intenso, dev'essere eseguito sotto la direzione e l'attento controllo di un maestro. L'obiettivo non è la ricerca sistematica di « stati » (hal), ma l'avvicinamento a Dio tramite la rimozione, grazie al dhikr, di tutto ciò che non è Lui.

Ha detto il Profeta: « Ogni atto vale solo per l'intenzione » (niyya). E dunque, quando ci si dedica a una pratica spirituale come il dhikr, bisogna essere molto vigilanti circa l'intenzione profonda. Il dhikr è un mezzo per realizzare la purificazione progressiva del cuore e per riscaldare la fede, proprio come l'aria del mantice attizza il fuoco che fonde il metallo. Ma il mezzo non va considerato un fine in se stesso. L'unico fine è Dio, che va adorato in quanto tale e non per i doni ch'Egli è libero di darci o non darci.

D'altronde, il dhikr contiene in sé il proprio antidoto. Infatti la menzione ripetuta del nome di Dio, che progressivamente ne fa percepire la presenza reale, fa anche sì che il cuore si umilia e si sprofondi davanti al suo Creatore fino a « vivere sotto il suo sguardo », come richiede l'Ihsàn.

Secondo una definizione del grande mistico Al-Junayd, il tasawwuf (sufismo) consiste nel fatto che « Dio fa morire l'uomo al suo io per farlo vivere in Sé ». Un altro grande sufi, Abu Yazid al-Bistami, ha detto: « Mi sono squamato dal mio io come un serpente dalla sua pelle ».

La morte a se stessi è chiamata fanà (letteralmente estinzione, come si estingue la fiamma di una candela), mentre la Via in Dio e tramite Dio, che ne è il corollario, è chiamata baqa' cioè sovraesistenza (continuità, permanenza).

« La funzione dei sufi », diceva Mohammed Abduh,(11) « E' quella di guarire i cuori e di

eliminare tutto ciò che vela l'occhio interiore. I sufi si sforzano di stabilire la loro dimora nello Spirito, davanti al Volto di Colui che è la suprema Verità, fino a ritrarsi, tramite Lui, da tutto ciò che è altro, poiché loro essenza si estingue nella Sua Essenza e le loro qualità nelle Sue Qualità ».(12) Nulla potrebbe esprimere meglio lo stato di fana/baqa' (estinzione di sé/vita in Dio e per mezzo di Dio) dell'hadith qudsi o « hadith santo » meditato dai sufi di tutti i tempi, in cui Dio, per bocca del Profeta, parla in prima persona: « Che il mio servitore non cessi di avvicinarsi a Me per mezzo di opere supererogatorie (13) fino a che Io non l'ami. E quando Io l'amo, Io sono l'udito con cui egli ascolta, la vista con cui vede, la lingua con cui parla, la mano con cui afferra ». Una variante aggiunge: «Quando Io l'amo lo uccido, perché sono Io il suo riscatto ».

Si può dire che tutto il sufismo sia basato su questo hadith, tanto per il metodo (le opere supplementari) che per l'obiettivo supremo: l'investitura divina (baqà) dopo la morte a se stessi (fana). Certo, prima di raggiungere gradi così elevati, bisogna superare molte tappe intermedie e molte prove sul sentiero dove sta costantemente in agguato il Makaru, « l'illusione divina ». Per questo motivo, è necessario l'aiuto di un maestro. I limiti di ognuno dipenderanno dalle disposizioni personali, dalla qualità dello sforzo e, infine, dalla libera grazia divina.

Con l'atteggiamento di tawakkul (abbandono cosciente alla volontà divina), il credente sincero si sforza di realizzare in sé, secondo le parole di Hallaj,(14) una « totale conformità ai decreti di Dio nei propri confronti », e di svuotare il proprio cuore da tutto ciò che è « altro da Dio », per offrirsi alla sua Presenza.

In un altro hadith qudsi, Dio dice; « 70 volte al giorno (o 70.000, secondo una variante) Io guardo nel cuore del mio servo per potervi entrare. Ahimè, lo trovo quasi sempre pieno di se stesso, ed Io mi ritiro »

A un certo stadio della ricerca, il ritiro spirituale può anche rivelarsi necessario; credere però che la morte a se stessi debba necessariamente accompagnarsi ad un ritiro dal mondo e a una fuga dalle proprie responsabilità sarebbe un errore: significherebbe infatti andare contro lo spirito stesso dell'Islam, che mira alla totalità impegnando l'essere in ogni suo aspetto. L'Islam non è una fuga verso il sacro, ma un'integrazione cosciente del sacro in tutti i piani dell'esistenza: si tratta di vivere in mezzo al mondo in cui ci si trova, non più in nome dell'ego, ma con Dio, in Dio e attraverso Dio. « Tutta la vita, la vita di

ogni giorno, dev'essere riempita dalla presenza di Dio e dal desiderio di servirlo » (Ghazali). È nel bel mezzo della vita e dell'azione che dobbiamo rivolgerci interiormente verso Dio. Questo, per l'esattezza, è lo scopo supremo del sufismo: far partecipare al Sacro non solo le pratiche canoniche prescritte ma, secondo le parole di Hasan el-Basri, « tutti i gesti della vita quotidiana »; « fare della propria vita un luogo della manifestazione divina », diceva Ibn el-Arabi.

Un giorno, un uomo andò a trovare Tierno Bokar e gli disse:

« Tierno, sono preoccupato del mio futuro. Io non ho molto tempo per recitare il Corano, né per praticare lunghi dhikr, né per fare tanti ritiri spirituali o digiuni, oltre il Ramadan. Che ne sarà dell'anima mia? »

« Che cosa fai durante la giornata? » gli chiese Tierno.

« Ogni giorno lavoro i campi dalla mattina alla sera per mantenere la mia numerosa famiglia », rispose il brav'uomo.

« Allora puoi stare tranquillo », gli disse Tierno. « il lavoro è la tua preghiera. Se lavori nel modo migliore possibile con l'intenzione di piacere a Dio che te l'ha imposto, allora il tuo lavoro diventa adorazione allo stesso titolo dei dhikr o dei digiuni di coloro che non hanno altre cose da fare. » Per la vita spirituale, quindi, non vi sono né epoche né luoghi privilegiati. Nel bel mezzo del lavoro più impegnativo è sempre possibile compiere tutti i propri doveri « in nome di Dio » (Bismillàh) (15), sforzandosi di vivere ogni istante alla sua Presenza. Gli stessi sufi non vengono forse chiamati « figli dell'istante »?

La vita in Dio, risultato di un abbandono fiducioso alla sua Volontà, è un equilibrio tra l'alto e il basso, tra l'interno e l'esterno, poli che in essa trovano la loro unificazione.

Secondo la parola del Profeta:

“Lavora per la vita di questo mondo come se dovessi vivere mille anni, e per la vita futura come se dovessi morire domani.”

(pp221-236)

NOTE

(1) Hanif (i puri): nome dato a certi uomini di Dio che vivevano nel deserto, prima dell'apparizione storica dell'Islam, dedicandosi, dedicandosi all'adorazione del dio unico:

Si ritiene che gli Hanif siano sempre esistiti. Nell'Islam, Abramo è considerato il massimo Hanif. La Hanafiya è quindi la via della religione eterna, pura, la via dell'adorazione di Dio per Dio stesso.

(2) Waly: letteralmente amico di Dio, vicino a Dio, protetto da Dio. Il termine comprende allo stesso tempo l'idea di amore, di prossimità e di sicurezza. La walaya è il nome dello stato corrispondente. In mancanza di termini analoghi, essi vengono generalmente tradotti con santo e santità.

(3) Alì ibn Abi Talib era un giovane cugino del Profeta che rimase costantemente al suo fianco fin dall'adolescenza, diventandone uno dei migliori sostegni. Egli ne sposò la figlia Fatima: dall'unione nacquero Hassan e Hussein, che furono i primi due rappresentanti del lignaggio degli "undici Imam" (dodici con Ali), grandi e nobili figure spirituali dell'Islam, particolarmente venerati dagli Sciiti .

(4) Sul fondatore della Qadriya, vedi Mehmmmed alì Aini, *Un grande santo dell'Islam: Abd al Kadir Guilani*, Librairie orientale Paul Geuthner, 1967.

(5) Su Jalal ed-din Rumi, vedi Aflaki, *I santi dervisci roteanti*, tradotto dal persiano da Clement Huart, Parigi, (Editions Orientales, 1978) e le opere di Mme Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mistica e Poesia in Islam, Djalal-ud-din Rumi*, Parigi, Desclée de Brouwer, 1968, e il *Libro dell'interiorità*, Parigi, Sindbad.

(6) Un simbolo molto noto dell'insegnamento sufi ci permetterà di comprendere meglio la posizione delle turuq. L'Islam, nei suoi tre livelli fondamentali, è simbolizzato dai raggi e dal centro della circonferenza di un cerchio. La circonferenza rappresenta la sharia, o legge esteriore. I vari raggi sono le turuq, che rappresentano altrettante vie per avvicinarsi al centro, ma tutte si partono dalla circonferenza senza mai separarsene. Il centro è la haqiqa, la Verità-Una, la Realtà essenziale, meta ultima di ogni autentica via spirituale. Va sottolineato che più i raggi convergono al centro, più sono vicini tra loro. I rari eletti che raggiungono il centro usano, per ciò che si riferisce all'essenziale, uno stesso linguaggio, quello dell'Unità e dell'Amore.

(7) Non intendo formulare un giudizio nei loro confronti; semplicemente dico che esse non rappresentano una corrente islamica in senso proprio.

(8) « Incontro », cioè un riconoscimento e un rispetto dell'altro che producono un reciproco arricchimento, non va confuso con « sincretismo », un miscuglio esteriore di

elementi dispersivi che sfocia nell'abbandono delle proprie radici. Su tutti questi problemi, vedi le opere di Rene Guénon e di Frithjof Schuon, in particolare *L'Unità trascendenti delle religioni*, Parigi, Ed. du Seuil, 1979.

(9) Vedi Martin Lings, *Un santo mussulmano del ventesimo secolo: lo Sceicco Ahmad al-Alawì*, Parigi, Éditions TraditioneUes, 1973.

(10) In uno dei suoi derivati, la parola dhikr significa anche « energia

(11) Grande pensatore e riformatore mussulmano nato nel 1849, nominato Muftì d'Egitto nel 1899. Vedi la sua celebre opera: *Rissalat al Tawhid*, tradotta da B. Michel e dallo Sceicco Mustafà Abdel Razik, Libreria orientale Paul Geuthner, 1965.

(12) « Non dite che io sono buono, solo il Padre è buono », ha detto Gesù.

(13) Le opere supererogatorie (o « supplementari ») sono quelle aggiunte alle prescrizioni canoniche al fine di piacere a Dio

(14) Altro grande mistico dell'Islam. Vedi le opere di Louis Massignon, specialmente *La Passione di Hallaj*, martire mistico dell'Islam, Parigi, Gallimard, 1975.

(15) La formula Bismillàh (In nome di Dio), che apre ogni sura del Corano, dev'essere pronunciata dai mussulmani ogni volta che compiono qualche atto con l'intenzione di consacrarlo a Dio.