



A cura di
Marietta Stepanyants

Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo

Il difficile equilibrio
tra mistica e politica



CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI
EDOARDO AGNELLI

L'amore come Via alla Verità nella tradizione sufi

William C. Chittick

Mi sia concesso d'iniziare tentando di cogliere qualche elemento della visione dei grandi maestri che sono stati detti "sufi". A tale scopo, mi è necessario parlare della visione mitica che ispira la prospettiva islamica e sta alla base della sua dottrina e delle sue norme. Tale visione mitica può essere riassunta in due parole: discesa e ascesa. Dio discese verso Muḥammad e Muḥammad ascese verso Dio.

Dio discese parlando a un mortale, e il mortale ascese prendendosi a cuore la parola di Dio e rendendosi degno di essere ammesso alla Sua presenza. La discesa di Dio corrisponde al Corano, mentre l'ascesa di Muḥammad quale personificazione del Corano è chiamata *mi'rāj* [letteralmente "scala", ovvero *isrā'*, "viaggio notturno"]. Sia la discesa che l'ascesa sono associate a Gabriele, angelo della rivelazione (discesa) e guida celeste (ascesa): fu Gabriele a far discendere il Corano su Muḥammad, e fu ancora Gabriele che riaccompagnò Muḥammad a Dio.

La dottrina e le regole dell'islam sviluppano le implicazioni contenute nella coppia discesa-ascesa. La concezione islamica di Dio, del mondo e dell'anima umana, ad esempio, è riassunta dai "tre principi" della fede, ovvero unicità di Dio (*tawḥīd*), profezia (*nubuwwa*) e ritorno a Dio (*ma'ād*). L'affermazione dell'unicità di Dio è alla base di ogni credenza e norma islamica, giacché si dà per scontato che vi sia un Dio Unico a regolare l'universo. È questo Dio Unico che ha rivelato il Corano a Muḥammad, e la rivelazione fornisce il modello per comprendere la profezia, secondo principio della fede. Lo stesso Dio elevò Muḥammad alla propria presenza, e tale elevazione fornisce a sua volta il modello per comprendere il terzo principio della fede, ovvero il ritorno a Dio.

Tutte le scuole di pensiero dell'islam condividono i tre principi citati, che si tratti di sunniti o di sciiti, di giuristi, teologi, filosofi o sufi. Ciò in cui si differenziano le varie scuole di pensiero è l'interpretazione che esse danno di tali principi. Che cosa significano esattamente i principi

citati? In quale modo essi trovano corretta applicazione nelle situazioni umane? Spiegherò che cosa intendo concentrando l'attenzione sul terzo principio, il ritorno a Dio. Procederò in tal modo anche perché questo principio è quello probabilmente più proficuo, se vogliamo comprendere le caratteristiche più specifiche degli insegnamenti e delle pratiche sufi.

Già nel Corano, il ritorno a Dio viene considerato da due diverse prospettive, in base alle quali alcuni teologi arrivano a distinguere fra "ritorno obbligato" e "ritorno volontario". Il ritorno obbligato consiste nel fatto che tutte le cose sono necessariamente ricondotte al loro Creatore. Gli studiosi talvolta traducono la parola araba *ma'ād*, che significa "ritorno", con "escatologia", ma ciò ha senso solo se si considera il ritorno obbligato, che si articola lungo un percorso che include morte, giudizio nella tomba, fine del mondo, risurrezione e ingresso in paradiso o all'inferno¹.

Qualora ci accingessimo a considerare il ritorno volontario, scopriremmo che il suo contenuto non corrisponde all'escatologia, poiché in tal caso non si tratterebbe di morte e aldilà. La questione sarebbe piuttosto quella di delineare ogni sorta di pensiero o attività capaci di assicurare la riuscita del ritorno a Dio. Le varie scuole di diritto islamico (*fiqh*) cercano di mostrare ai fedeli quale sia la condotta migliore da seguire allo scopo di concretizzare gli insegnamenti del Corano, evitare l'inferno e meritare il paradiso. La teologia dogmatica (*kalām*) vuole accertarsi che la gente nutra pensieri corretti intorno a Dio in modo da mantenersi saldi circa il proposito di ubbidire a Lui e al suo profeta. La filosofia aspira a sviluppare le potenzialità dell'anima, acquisire meriti e attivare l'intelletto in modo corrispondente alla luce divina che portò l'universo all'esistenza.

Nella riflessione sul ritorno a Dio, il sufismo si differenzia dalle altre scuole per via dell'importanza da esso attribuita a un'ascesa verso Dio che si realizzi qui e ora. I sufi prendono il *mi'rāj* a modello di un rinvenimento della presenza di Dio in tutte le cose che avvenga già durante questa vita. Essi riconoscono che Muhammad ha viaggiato verso Dio con il suo corpo, ma insistono sul fatto che i credenti possono e devono seguirne l'esempio con lo spirito. La Sunna o prassi del profeta non consisteva soltanto nell'insieme dei suoi atti visibili, ma anche nella sua ascesa a Dio. Invece, teologi e giuristi in generale interpretarono il

¹ Vi sono *hadīth* che spiegano gli eventi successivi alla morte paragonandoli esplicitamente alle sfere celesti attraversate da Muhammad durante il *mi'rāj*. Non bisogna infatti dimenticare che, durante il viaggio notturno, il profeta fu portato a visitare l'inferno e il paradiso.

mi'rāj quale esclusivo privilegio di Muḥammad, sostenendo che nessun altro avrebbe potuto compiere il viaggio verso Dio prima di morire.

Secondo una comune lettura del significato del *mi'rāj*, i riti islamici sono visti come partecipazione del credente all'ascesa di Muḥammad. Coloro che sostengono tale interpretazione possono citare un noto detto attribuito al profeta: «La preghiera quotidiana è il *mi'rāj* del credente» (*aṣ-ṣalāt mi'rāj al-mu'min*). Attraverso l'esecuzione della preghiera e l'osservanza degli altri obblighi rituali e morali su questa terra, i credenti rivivono l'ascesa a Dio compiuta dal profeta e preparano la via per un riuscito ritorno dopo la morte. Nella visione sufi, tale ripetizione del *mi'rāj* può trasformarsi in una reale ascesa alla presenza di Dio. I sufi hanno prodotto molta letteratura che descrive la loro ascesa a Dio o che spiega come "risalire la scala". Com'è noto, vari studiosi hanno ipotizzato che questo genere di scritti sufi abbia ispirato a Dante la *Divina Commedia*.

● Mi si conceda ora di occuparmi dell'amore quale mezzo per raggiungere la verità. La domanda fondamentale è la seguente: come può l'amore aiutarci a compiere un *mi'rāj* in questa vita?

● Prima di tentare una risposta a questo interrogativo, è necessario ricordare che nelle varie lingue dell'islam possediamo una vasta letteratura sull'amore verso Dio, per la maggior parte scritta da maestri sufi. Come nel caso di altri temi caratteristici dell'islam, i fondamenti scritturali dell'amore verso Dio risalgono al testo coranico. Tuttavia, come nell'Occidente cristiano, fino al secolo XII all'incirca l'amore non arriva a svolgere un ruolo di primo piano ai fini di una comprensione della vita spirituale. Durante tale secolo, apparvero molti grandi maestri che collocarono l'amore al centro degli interessi umani. Essi spiegano, spesso in poesia o in una prosa di grande bellezza, come l'amore divenga la forza che attua l'incontro con Dio già in questa vita. Dal secolo XII in avanti, l'amore diventa un tema costante nella letteratura sufi, tanto che alcuni maestri sufi arriveranno a sostenere che sufismo e amore verso Dio sono la stessa cosa.

Molti di coloro che collocarono l'amore al centro della ricerca sufi scrivevano in persiano, e alcuni di essi, quali Sanā'ī (morto nel 1131) e 'Aṭṭār (morto nel 1221), erano poeti. Il più famoso fra i poeti è senza alcun dubbio Rūmī (morto nel 1273), mentre per ciò che riguarda la prosa la trattazione classica del tema dell'amore fu opera di Aḥmad al-Ġazzālī (morto nel 1126), fratello minore del celebre teologo, Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (morto nel 1111). In questo saggio, tuttavia, vorrei prendere in considerazione un teologo relativamente poco noto, il quale parlò dell'amore in termini che in seguito divennero esemplari per gli

scritti sufi: si tratta di Ahmad Sam'ānī, che morì alla giovane età di quarantasei anni, nel 1140. Egli ci ha lasciato un'unica opera in prosa scritta in persiano, un lungo commentario sui novantanove nomi "più belli" di Dio. Il libro s'intitola *Il ristoro degli spiriti nell'esplicazione dei nomi del Re Sommo Conquistatore (Rawḥ al-arwāḥ fī ṣarḥ asmā' al-malik al-fattāḥ)*².

Com'è noto, il Corano afferma che Dio possiede "i nomi più belli" (*al-asmā' al-ḥusnā*) e si riferisce a Lui con molti nomi. I teologi scrissero di frequente commentari intorno ai nomi di Dio, enumerandoli in vari modi. Di solito, tuttavia, essi ne elencavano novantanove, secondo quanto veniva specificato in un detto attribuito a Muḥammad. Nei primi secoli dell'islam, molti di questi commentari furono scritti in arabo. Il testo di Sam'ānī sembra essere il primo che fu scritto in persiano. Poco si sa dell'autore, eccetto il fatto che appartenne a una famiglia di noti studiosi. La sua adesione al sufismo è dimostrata dalle sue frequenti citazioni di grandi maestri sufi e dal fatto che la sua esposizione della via dell'amore concorda con gli insegnamenti di molti sufi vissuti prima e dopo di lui. La prospettiva di Sam'ānī è profondamente affine a quella di Rūmī, il quale diede inizio alla propria attività poetica più di cento anni dopo la sua morte³.

Prima di esaminare l'interpretazione dell'amore elaborata da Sam'ānī, è necessario fare qualche precisazione a proposito del termine "verità". Sicuramente i sufi considerano l'amore come un mezzo per raggiungere la verità; tuttavia, dobbiamo ricordarci che tale verità non ha nulla a che vedere con il risultato conseguito tramite il ragionamento logico o con la conformità alla cosiddetta realtà dei fatti. Il termine "verità", infatti, designa Dio stesso e rappresenta la traduzione dell'arabo *ḥaqq*, parola che ricorre nel Corano ben duecentocinquanta volte. In mezza dozzina di casi, il termine è usato esplicitamente quale nome di Dio. *Ḥaqq* ha valore sia di sostantivo sia di aggettivo, sicché ci è possibile tradurre il nome divino *al-Ḥaqq* con "la Verità" oppure "il Vero". Il significato del termine arabo è però di fatto molto più ampio di quanto suggeriscano le due parole italiane che lo traducono. A seconda del contesto in cui ricorre nel Corano, possiamo anche tradurre *ḥaqq* con

² Per ulteriori informazioni su Ahmad ibn Manṣūr Sam'ānī, si veda W. C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, Oneworld, Oxford, 2000, cap. 9, che descrive in modo abbastanza dettagliato l'interpretazione della caduta di Adamo elaborata da Sam'ānī.

³ La mia affermazione si basa su una lunga familiarità con gli scritti di Rūmī e sullo stupore che, alla mia prima lettura di Sam'ānī, continuamente provavo nell'imbattermi in immagini e temi che pensavo fossero specifici di Rūmī.

"reale", "giusto", "corretto", "proprio", "appropriato" ed "equo" (e anche con i sostantivi corrispondenti agli aggettivi citati).

Quando Dio viene chiamato *al-Haqq*, ovvero "la Verità", ciò significa che l'unica verità autentica è quella costituita da Dio. Ogni umano tentativo di esprimere o di attuare "Verità" può solo, nel migliore dei casi, esserne un'approssimazione. Di nessun altro, se non di Dio, si può dire che è realmente vero e veramente reale, giacché ogni aspetto della condizione umana è inficiato dall'incertezza se non addirittura dalla falsità.

Sam'ānī nel suo commento ci offre una breve definizione della parola *haqq*, sostenendo che essa designa Dio in quanto «esistente che non può essere annientato» (pag. 438)⁴. In altri termini, la verità corrisponde all'eterna, assoluta e infinita realtà di Dio. Qualsiasi altra cosa non regge alla prova di verità e di realtà, poiché tutto ciò che non è Dio è temporale, relativo e finito.

La maggior parte delle osservazioni di Sam'ānī sul nome divino di "Verità" sottolineano che la vera realtà di Dio è totalmente differente dalla realtà falsa e illusoria attribuita al mondo e alle cose create. Egli ci dice che le qualità reali e le caratteristiche della Verità possono essere comprese attraverso la meditazione sui nomi divini, che consistono nei titoli distintivi che Dio si è attribuito nel Corano.

In quale modo l'amore indica una via verso la Verità? Tanto per cominciare, ci occorre una definizione di amore. Nel suo commentario sul nome divino di *al-Wadūd*, "l'Amante", Sam'ānī cita una definizione araba di amore (*mahabba*) dovuta a uno dei primi maestri sufi, che poi egli traduce liberamente in persiano. Ora noi possiamo prendere la traduzione di tale definizione che Sam'ānī ci offre quale sua comprensione del significato dell'amore:

Ha detto Hārīṭ Muḥāsibī: «Il sentiero dell'amore è il sentiero su cui ti occuperai dell'Amato in modo totale. Sul Suo sentiero consumerai la tua anima, il tuo cuore e il tuo corpo. Cercherai di conformarti a Lui segretamente e apertamente. Non ti danneggerai preoccupandoti della tua ricompensa; piuttosto, anteporrai la Sua parte alla tua. Quando avrai fatto tutto ciò, scoprirai di essere sopraffatto dall'incapacità e riconoscerai la miseria delle tue manchevolezze» (pag. 408)

⁴ I numeri delle pagine si riferiscono a Aḥmad ibn Maṣṣūr Sam'ānī, *Rawḥ al-arwāḥ fī ṣarḥ asmā' al-malik al-fattāḥ* [Il ristoro degli animi nell'esplicazione dei nomi del Re Sommo Conquistatore], a cura di Najīb Māyil Harawī, *Širkat-i Intiṣār-i 'Ilmī wa Farhangī*, Tehrān [Teheran], 1368/1989.

In breve, l'amore consiste nel votarsi totalmente alla Verità, nel rinunciare a ogni sorta di preoccupazione per la propria agiatezza e il profitto personale e nel subire con gioia la sofferenza e il tormento che derivano dal pieno riconoscimento della distanza che ci separa da Dio, unica verità e realtà. L'amore potrebbe essere definito corollario esistenziale della "povertà" (*faqr*), che consiste nell'umana condizione dell'essere niente di fronte a Dio. Come afferma il Corano, «O uomini! Voi siete poveri di Dio, e Dio è il Ricco, il sempre Degno di Lode!» [XXXV, 15].

La parola "povertà" (*faqr, darvīši*), è il caso di ricordarlo, viene comunemente usata dai sufi, molto più frequentemente di quanto essi usino il termine *taṣawwuf* [sufismo], per indicare la via verso Dio che essi percorrono: povertà è dunque il termine con cui si designa la reale condizione umana. Tuttavia, la disattenzione e l'ignoranza portano le persone a dimenticare che esse non possiedono alcunché per merito proprio, ma solo in virtù del loro essere creature della Verità. La gente erra nell'attribuire a se stessa caratteristiche di verità e di realtà. La meta della via seguita dai sufi consiste nel riconoscimento e nella realizzazione della povertà umana autentica di fronte a Dio, quella stessa povertà a cui alludeva Muḥammad quando disse: «La povertà è il mio vanto» («*Al-faqr faḥrī*»).

In persiano, il significato del termine "povertà" è sovente espresso dalla parola *niyāz*, che può essere tradotta con "bisogno, indigenza". Sam'ānī parla dell'indigenza quale attributo fondamentale di colui che ama Dio. Egli spiega che il bisogno di colui che ama diviene gradatamente più intenso e si trasforma in altre qualità, che lo traggono sempre più in alto sulla scala che conduce alla Verità. In un suo passo, Sam'ānī ci ricorda che non dovremmo pensare che il *mī'rāj* di Muḥammad sia iniziato alla Mecca o a Medina, ma piuttosto all'inizio della sua missione, e ciò fu percepito dalla gente, allorché essa iniziò a chiamarlo "Muḥammad il fidato". Poiché Dio lo fece avanzare sul sentiero, Muḥammad giunse allo stadio della profezia, e poi alla condizione di messaggero di Dio. Solo allora egli realizzò in modo pieno il contenuto della povertà. Infine, Gabriele lo portò a Gerusalemme ed egli ascese attraverso i cieli fino a raggiungere una posizione di estrema vicinanza, che il Corano definisce di "due lunghezze d'arco"⁵. Sam'ānī scrive:

⁵ Il simbolismo dell'espressione "due lunghezze d'arco" è stato analizzato molto dettagliatamente da sufi come, ad esempio, Ibn 'Arabī. Sam'ānī cita spesso l'espressione per alludere al *mī'rāj* (si veda Sam'ānī, *Rawḥ al-arwāḥ fi ṣarḥ asma' al-malik al-fattāḥ* cit., pagg. 76, 151, 271, 273, 307, 314, 329, 414, 544, 545).

Egli fu portato alla moschea di Gerusalemme e poi, in una tirata, Dio lo trasse alla distanza "di due archi". A quel punto la gelosia del Signore fece calare l'eccelsa cortina davanti ai misteri intatti, ed Egli non annunciò alcunché alla gente, tranne ciò: «...e rivelò al servo Suo quel che rivelò» [Corano LIII, 10]. Solo quel grande uomo conobbe il sapore di quel vino (pag. 267).

In breve, colui che ama, se deve ascendere alla Verità seguendo le orme del profeta, ha bisogno di alimentare e accrescere il proprio bisogno. Nello stesso passo già citato Sam'ānī continua dicendo:

Su questo sentiero dovrai coltivare il bisogno autentico, ricercare con ardore e soffrire l'inquietudine. Il primo stadio lungo la via della ricerca è il bisogno. Le grandi figure della religione hanno detto che il bisogno è il messaggero inviato dalla Verità al servo, e quando il seme del bisogno inizia a germinare nel petto del servitore, questi viene da esso attratto verso la Presenza divina. Quando per un certo periodo colui che cerca muove passi dolorosi sul sentiero del bisogno, il suo bisogno si trasforma in aspirazione... I maestri del sentiero concordano sul fatto che l'amore, allorché esce dalla dimora del Non Visto, non trova ove risiedere, eccetto che nell'aspirazione di coloro i quali desiderano Dio... Il bisogno si trasforma in aspirazione, l'aspirazione diventa ricerca, e il ricercare spinge sulla strada maestra delle realtà contenute nella formula «Non esiste altro Dio all'infuori di Dio». Poi essi suonano il tamburo della buona sorte alla corte del regno di Dio: «Chiunque Mi cerca Mi trova». Ciò avviene quando risuonerà il richiamo divino: «O cose tutte che state in alto! O cose tutte che state in basso! O paradiso, inferno, Trono e Poggiapiedi! Pulite il sentiero per coloro che Mi cercano, poiché essi sono la mia preda, ed è Me che essi vogliono e con grande sforzo perseguono. Se essi ti colpissero, di te non resterebbe niente».

Dovreste considerare i livelli e gli stadi che ho citato come un *mi'rāj* lungo tale sentiero. Nessuno muove neanche un solo passo sul sentiero se non in misura del suo desiderio, e allora compie un *mi'rāj*. I profeti hanno fatto *mi'rāj* sia esteriori che interiori, ma i santi compiono un *mi'rāj* che li porta solo verso l'interiorità. (pagg. 266-67)

Se il bisogno e l'amore rappresentano la forza motrice che spinge a progredire sulla via che conduce a Dio, possiamo tuttavia domandarci com'è possibile che un insignificante grumo d'argilla, plasmato dal peccato e dal difetto, possa desiderare di raggiungere la Verità Assoluta. Che cosa c'è nel cuore dell'uomo che gli permette di far nascere l'amore? Sam'ānī risponde che, in ultima analisi, l'amore è attribuito di Dio, e l'amore umano è riflesso e ombra dell'amore divino. Per conto loro, gli

esseri umani sono ignoranti, negligenti e sbadati. Essi non hanno alcuna capacità di amare la Verità infinita, cioè Dio. L'amore che essi nutrono per Lui nasce dall'amore che Egli prova per loro.

Come molti altri sufi, Sam'ānī riconduce l'origine dell'amore umano al principio enunciato nel versetto coranico: «[...] uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, [...]» [V, 54]⁶. È l'amore iniziale di Dio per gli esseri umani quello che accende il conseguente amore dell'uomo per Dio. Inoltre, Dio è eterno e il Suo amore è anch'esso eterno: ciò vuol dire che esso precede l'esistenza sia dell'uomo sia del mondo. Secondo Sam'ānī, Dio, dicendo che ama gli esseri umani, è come se dicesse: «Non si è mai dato che non fossi Dio, e finché lo sono stato in tutta la Mia divinità, Io vi ho amati» (pag. 595). Inoltre: «Nella preeternità, la soddisfazione di Egli-li-ama era legata a essi-Lo-amano senza il vostro intervento» (pag. 534).

In breve, l'amore umano nasce dal fatto che Dio ha sempre amato gli esseri umani fin dalla preeternità. Il Suo amore per gli uomini, da sempre vivo, non ebbe mai nulla a che vedere con le loro virtù o i loro vizi, con la loro obbedienza o disobbedienza e con il bene o il male da essi compiuto. Esso non è motivato da niente che riguardi l'uomo, poiché appartiene alla realtà eterna di Dio stesso⁷. Scrive Sam'ānī:

In una delle scritture fu rivelato: «Ho creato il mondo intero per voi, ho creato voi per Me».

Chi mai conosce ciò che è stato posto in quest'argilla! «Ho creato i cuori dei Miei servitori per la Mia soddisfazione: ho impastato la terra dei Miei amati con l'acqua pura della Mia soddisfazione e poi ne ho assicurato il corpo alle corregge del cuore, per inviarlo nel mondo delle forme. In seguito ho mandato a quel corpo importuno un gendarme – i precetti e le esor-

⁶ Questo è il modo più comunemente usato dai sufi per citare i versetti del Corano; capita invece più di rado che essi commentino l'intero versetto, che in questo caso reciterebbe: «O voi che credete! Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte ad ogni biasimo; questa è grazia che Dio dona a chi vuole, ché Dio è ampio, saggio».

⁷ La riflessione sull'amore che Dio nutre per gli esseri umani si concentra intorno al principio teologico della trascendenza – il fatto cioè che la creazione non produce alcun effetto sul Creatore – così come intorno al fatto che «Dio creò l'uomo a Sua immagine» a causa del Suo amore per quell'immagine. Sam'ānī è perfettamente consapevole del fatto che il Corano parla anche di una seconda modalità relativa all'amore divino, secondo la quale Dio ama le persone buone e virtuose e non quelle cattive e viziose. Ragioni di spazio mi impediscono di approfondire tale aspetto dell'opera di Sam'ānī in questa sede. Per una trattazione generale dell'argomento, si veda S. Murata e W. C. Chittick, *The Vision of Islam*, Paragon House, New York, 1994, pagg. 285-88.

tazioni della religione – e gli ho detto: «Lascia che il tuo sguardo sia controllato da quel gendarme che sono i precetti religiosi, e che il tuo cuore sieda a convivio con il sultano dell'amore... O manciata di polvere e argilla! Egli-li-ama ed essi-Lo-amano». Dio non ha detto «in virtù della loro obbedienza», non ha detto «a causa della loro devozione». Egli ha distaccato e purificato l'amore da ogni sua possibile causa (pag. 203).

Nel trattare l'importanza eccezionale dell'amore sul sentiero che conduce a Dio, Sam'ānī evidenzia il fatto che "amore" sia l'unica parola usata nel Corano per affermare una sorta di relazione paritaria fra Dio e uomo. Egli cita vari versetti coranici, i quali sottolineano la differenza esistente fra Dio e le Sue creature. Il Corano parla di conoscenza divina e ignoranza umana, di potenza divina e debolezza umana, di esaltazione divina e umiltà dell'uomo, di eternità divina e inconsistenza umana, vita di Dio e morte dell'uomo, unità divina e molteplicità umana. «Tuttavia – scrive Sam'ānī – quando Dio annunciò l'amore, come lo affermò per Se Stesso così lo affermò per noi – Egli-li-ama ed essi-Lo-amano». Nel continuare la sua esposizione, Sam'ānī allude al titolo del suo libro, *Il ristoro degli spiriti*. È l'amore, ci dice, che ristora lo spirito dell'uomo, offrendogli conforto, libertà e la gioia di incontrare Dio:

Qui deve esserci un segreto che accrescerà il ristoro degli spiriti di coloro che amano: conoscenza, potenza, vita, santità, eternità e unicità sono tutti attributi dell'essenza divina, la quale è santa e incomparabile... Se guardiamo all'essenza umana, notiamo invece che essa è corrotta e confusa; è come fangosità, acqua scura o argilla, in cui quegli altri attributi sembrano contenuti. Ciò nondimeno, sede dell'amore è il cuore, e il cuore è oro puro. Esso è perla nell'oceano del petto, rubino nella miniera della comprensione. Nessun'altra mano, se non quella di Dio, lo ha mai toccato né si sono mai posati su di lui altri occhi. La testimonianza della maestà divina ha lucidato il cuore, e il brunitoio dell'Invisibile ha apposto il suo sigillo su di esso, rendendolo limpido e brillante. Dal momento che il cuore ha fatto tutto ciò, la Presenza Divina nutre per lui amore... Dunque, è il nostro amore che perdura attraverso il Suo, e non il Suo attraverso il nostro (pagg. 519-20).

Si noti come Sam'ānī sottolinei l'importanza del cuore. Sia nel Corano che in molte opere della letteratura islamica, il cuore rappresenta la sede della consapevolezza, della coscienza e della comprensione. Solo secondariamente tale termine viene usato per designare vari stati emotivi e l'organo fisico. Per Sam'ānī il cuore rappresenta il nucleo dello spirito umano, dal quale germoglia il mistero dell'amore: si tratta della manifestazione umana dell'amore di Dio per l'uomo. Così scrive Sam'ānī:

In verità e in verità! Se questo discorso sull'amore non avesse alcuna affinità con il cuore, il cuore non sarebbe il cuore. Se il sole di questa conversazione non sorgesse dall'orizzonte delle anime, questo figlio di Adamo assomiglierebbe alle altre cose esistenti.

In principio c'è questa conversazione, a metà anche e alla fine pure: oggi c'è questa conversazione, ci sarà anche nel sepolcro e ci sarà domani.

Che significa tutto ciò? Un segreto in un simbolo, un simbolo in un segreto, una gentilezza all'interno di una severità, uno svelamento dentro un velo, una luce nel cuore, uno sguardo fisso verso un cuore. Che cosa invero è uscito da quel cuore, tale da meritargli quello sguardo? [...] «Adorno il paradiso con i Miei amati, adorno i Miei amati con il cuore e adorno il cuore con la Mia bellezza. Dovevate venire alla luce affinché il mondo diventasse luminoso, dovevate entrare nell'esistenza affinché la Mia sovranità potesse manifestarsi. Quando i profeti divennero profeti, ciò fu dovuto al loro ardore per voi; quando gli angeli divennero angeli, fu a causa dell'amore per voi. Allorché trassi il nobile Corano dalla cortina della gelosia al deserto dell'esaltazione, ciò avvenne per il conforto dei vostri cuori. Mosè sul Sinai rappresentò una traccia dell'attrazione dei vostri cuori. La distanza di "due archi" di Muhammad fu il risultato dell'amore che alberga nei vostri petti.

Se presenti un atto di obbedienza, non pensare alla ricompensa, giacché stai semplicemente eseguendo ciò che concerne il diritto connesso a essi-Lo-amano. Se invece elargisco un dono, non guardo alle tue azioni, perché sto esercitando il diritto di Egli-li-ama» (pagg. 595-96).

Questa è dunque la base dell'amore: noi amiamo Dio perché Dio ci ama, nonostante il fatto che Egli ci abbia creati, come recita il Corano, da «fango nero impastato» [XV, 26]. Amandoci, Dio non ama il fango, bensì la Sua perfezione e bellezza, che divengono manifeste soltanto nel cuore dell'uomo. Ciò spiega perché, nel Corano, Dio abbia comandato agli angeli di prostrarsi davanti ad Adamo – non davanti all'argilla da cui era stato tratto, ma davanti al suo cuore, che rappresenta la bellezza di Dio in lui:

L'essenza di Adamo è il deposito dei misteri dell'Invisibile. D'altronde, come potrebbe una manciata di polvere valere così tanto da far prostrare dinanzi a sé coloro che risiedono all'interno delle aree più sante e coloro che predicano dai pulpiti dell'intimità? A una manciata d'argilla e di acqua senza alcun valore sarebbe stato offerto così tanto rispetto che Dio avrebbe ordinato al fidato Gabriele, all'incrollabile Michele e all'imperioso Seraphiel: «Prostratevi avanti ad Adamo!» [Corano II, 34]? No, no – quella manciata d'argilla doveva avere un ricettacolo, che corrisponde al mistero del cuore.

Nobili giovani! Ogni uomo intelligente sulla terra ha morso le dita dello stupore con i denti dello smarrimento: perché allora Egli ama quella manciata di polvere e argilla? Per il diritto della Verità! Egli ama solo Se Stesso, poiché chiunque ami il frutto del proprio lavoro ama se stesso (pag. 164).

Sam'ānī sviluppa tale concezione spiegando perché il famoso sufi al-Hallāj disse «Io sono la Verità». Hallāj non stava parlando di acqua e argilla, bensì del mistero dell'amore presente nel suo cuore.

Quando al-Hallāj disse: «Io sono la Verità», diede voce al segreto che rappresenta la meta di tutti coloro che professano l'unicità di Dio, il punto da cui tutti gli amanti contemplano. Pensate che si trattasse di un segreto sorto da «fango nero impastato»? No, il segreto trascendeva di gran lunga l'argilla. «Io sono la Verità» non allude all'argilla ricavata da «fango nero impastato». Piuttosto, allude alla sua prosperità preetera: a causa di tale prosperità, la sua natura umana era pura. Per il resto, l'affermazione «Io sono la Verità» non trae origine dai beni capitali della terra. Il significato segreto di tali parole è «Io sto per sempre nella Verità» (pag. 425).

In breve, l'unica spiegazione dell'amore che l'uomo prova per Dio risiede nel fatto che Dio ama l'uomo. Tale amore divino non ha altra causa che la preoccupazione di Dio per il benessere delle Sue creature.

O derviscio! Se tu raccogliessi un mucchio di rame e di ferro e poi vi gettassi sopra un granello di elisir alchemico, si trasformerebbe in oro puro. Rame e ferro sono tali da non possedere alcuna traccia del mistero dell'alchimia, ma, una volta che l'alchimia abbia agito su di essi, ecco che diventano oro puro.

Tu e io eravamo una manciata di polvere, e Adamo era solo una manciata d'argilla. Egli non aveva ancora visto lo stampo del potere e non era ancora venuto fuori dalla cortina di minuziosa perizia. Il segreto della conoscenza non aveva ancora effuso la sua luce su di lui, e l'origine divina non era ancora divenuta suo specifico attributo. L'ostrica dell'autorità al potere non era ancora divenuta ricettacolo per la perla del suo segreto, e il sole della maestà non era ancora sorto sui suoi giorni dalla costellazione della bellezza. Il mistero dell'unione, la realtà del significato e la sottigliezza dell'amore non gli avevano ancora mostrato il loro volto. Tuttavia, una volta che tali pensieri divengano manifesti e le perle di queste realtà siano state depositate nello spirito del suo cuore, se tu dicessi che Adamo è "terra", gli faresti torto; se tu dicessi che è "fango nero impastato", lo denigrestesti.

L'elisir alchemico è il lavoro svolto dalle creature. Se esso è capace di trasformare il ferro in oro, come potrebbe l'amore, che è attributo della

Verità, non essere in grado di purificare la terra dalla sua opacità per farne la corona sul capo delle sfere celesti? Se la terra a cui tu dai forma genera rose, come può sorprenderti che la terra modellata da Dio generi un cuore? Sì, era semplice terra, ma in seguito sopraggiunse la delicatezza della Verità e di lei ebbe ragione. Se non fosse stata altro che terra, di lei si sarebbe detto solo «Adamo disubbidì» [Corano XX, 121]. E se non fosse stata altro che delicatezza, di lei si sarebbe detto solo «Sicuramente Dio elesse Adamo» [Corano III, 33].

O nobile giovane! Quando un giudice musulmano emette un verdetto, lo fa sulla base di eque testimonianze e deposizioni veritiere. La terra testimonia con la parola che «Adamo disubbidì». Allora si fa avanti la delicatezza della Verità e testimonia anch'essa con la parola che «Allora Egli lo prescelse» [Corano XX, 122]. Che ne dici? È più attendibile la testimonianza della terra – che non era e che un giorno non sarà nuovamente – o quella della delicatezza, che è attributo della Verità? (pag. 234).

Sam'ānī spesso afferma che il mistero dell'amore è incentrato sull'uomo perché Dio lo ha creato a Sua immagine. Soltanto nell'uomo tutti gli attributi divini arrivano a manifestarsi pienamente, dunque egli solo è in grado di svelare la pienezza della realtà divina. Quando Dio ama questa piena espressione dei Suoi attributi, ama la Sua stessa bellezza. Tuttavia, gli attributi visibili nell'uomo si presentano, nella loro diversità, come caratteristiche in contraddizione tra loro, che Sam'ānī solitamente riassume nell'espressione "argilla e cuore" (in persiano *gel ve del*). Se ci fosse solo cuore, ci sarebbe posto soltanto per Dio, e, se ci fosse solo argilla, non ci sarebbe alcuno spazio per l'amore, il bisogno e l'aspirazione. Questa è la ragione per cui Sam'ānī può affermare che tutta la questione dell'amore dipende dall'argilla.

Concludo con la citazione di un passaggio relativamente lungo, in cui Sam'ānī spiega che la grandezza autentica della condizione umana riposa proprio sulla vile natura dell'argilla, che attrae in basso, su di sé, lo sguardo amorevole di Dio. È questo sguardo d'amore che in primo luogo ha portato il mondo all'esistenza; fu l'amore a inviare i profeti all'umanità; ed è ancora l'amore ad agire come l'ala di Gabriele, che riporta in volo le persone a Dio nel viaggio noto come *mi'rāj*.

Cari amici! Sappiate che, in realtà, senza terra non ci sarebbe stata tutta questa passione, non ci sarebbe stato tutto questo tumulto. Senza terra, non vi sarebbe alcuna gioia e, senza terra, non vi sarebbe alcuna pena. Senza terra, non ci sarebbe nessuno di questi discorsi, e non ci sarebbe alcun dolore.

Nobile gioventù! La terra è essa stessa espressione del dolore e della realtà dell'amore... L'inferno, con tutte le sue pene e i suoi tormenti, è ciò

che eccede il dolore della terra, mentre il paradiso, con tutti i suoi premi e le sue benedizioni, è ciò che eccede il mistero della carezza della terra. La maledizione di Satana è una delle tracce della perfetta maestà della terra, e la tromba di Seraphiel è approntata dallo struggimento della terra. La risurrezione è suscitata dai segreti della terra e la Bilancia [del giudizio finale] è conseguenza della retta visione della terra... Il Trono in tutta la sua grandezza guarda con desiderio alla tomba della terra e il Poggiapiedi in tutta la sua elevazione desidera la ferita dell'orma della terra. La richiesta invisibile è formulata nel nome della terra e la potenza divina è signora del lavoro della terra. L'altissima perizia è acconciatrice della bellezza della terra e l'amore divino è nutrimento per i segreti della terra. La severità celeste è vigile sul disordine della terra, mentre lo speciale uscio della terra è affidato alla delicatezza e alla pietà. Gli attributi eterni sono le provviste necessarie per il cammino della terra, e la pura, santa e trascendente Essenza è attestata dai cuori della terra: «[...] per desiderio del Suo volto» [Corano VI, 52].

Ciò di cui sto parlando non riguarda il momento presente. Non c'era terra, ma c'era questa delicatezza nei riguardi di questa manciata di terra... «(Uomini) che Egli amerà» rappresenta il dono fatto dal santo Invisibile alla terra, ed «essi ameranno Lui» rappresenta il dono fatto dalla terra al santo Invisibile. «(Uomini) che Egli amerà» precede «essi ameranno Lui», che venne dopo. Se per supposizione «(Uomini) che Egli amerà» non avesse preceduto «essi ameranno Lui», quest'ultima situazione non si sarebbe mai data.

La terra non aveva ancora fatto la sua comparsa, ma la santa delicatezza aveva già preparato il dono per lei. Non c'era bocca alcuna, ma il vino era pronto. Non c'era testa alcuna, ma il cappello aveva la sua forma. Non c'era piede alcuno, ma la strada era lastricata. Non c'era cuore alcuno, ma lo sguardo era fermo. Non c'era peccato alcuno, ma il forziere della misericordia era colmo. Non c'era obbedienza alcuna, ma il paradiso era adornato. «La grazia venne prima dell'acqua e dell'argilla».

Venite, o musulmani, parliamo di ciò che non ebbe inizio! Annusiamo la rosa della delicatezza nel giardino che non ebbe inizio! Beviamo il vino che non ebbe inizio! Indossiamo tutti la veste del patto senza inizio!

Sollevatevi – facciamo un sentiero con i nostri animi e i nostri cuori.

La carovana è in moto, mettiamoci in cammino!

Entriamo tutti nel deserto dell'amore,

trasformiamo in piede l'ala di Gabriele!

Accendiamo tutti una torcia con il fuoco dell'amore,

tendiamo tutti alla speranza dell'unione! (pagg. 292-94)