Al-Islam.org
Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
Pubblicata su *Books on Islam and Muslims* | *Al-Islam.org* (http://www.al-islam.org)

Tasawwuf (sufismo): il punto di incontro di Tashayyu e Tasannun

Accedi [1] o registrati [2] per inserire commenti.

Tasawwuf* (sufismo): il punto di incontro di *Tashayyu* e *Tasannun
di Wahid Akhtar, Docente di Storia della Filosofia Islamica presso l'Università di Aligarth (Pakistan)

Pubblicato in inglese su: Al Tawhid, Vol V, # 3 & 4.

Taluni eminenti sufi hanno definito il sufismo (*tasawwuf*) come essenza dell'etica islamica. Esistono differenti punti di vista riguardo all'etimologia del termine *tasawwuf*. Vi è chi ritiene che parte dei suoi principi derivino da fonti extraislamiche. Fra gli orientalisti, attualmente, pochi sono coloro che condividono il punto di vista secondo cui il *tasawwuf* non deriva dall'interiorità dell'insegnamento islamico. Alcuni celebri orientalisti, quali Nicholson, Massignon ed Henry Corbin hanno contribuito a rimuovere i fraintendimenti rispetto alle sue origini.

Indubbiamente tutte le religioni posseggono una dimensione gnostica (*'irfanì*) poiché essa è l'elemento comune o l'essenza della religione. L'Islam differisce comunque dalle altre religioni per via del suo carattere peculiare. A prescindere dal Giudaismo delle origini, nessuna religione sottolinea l'unità organica del mondano e del trascendente e si fonda su una Legge onnicomprensiva che governa la vita umana e la società. L'etica può a ragione essere considerata l'essenza dell'Islam, in quanto include due dimensioni inseparabili: individuale e collettiva.

L'insegnamento islamico comprende tre aspetti: la dottrina (*'aqa'id*), l'adorazione (*'ibadat*) e i doveri sociali (*mu'amalat*). I fondamenti della fede furono rivelati al Profeta (S) ed egli prescrisse i dettagli degli atti di culto e dell'adorazione, decretati da Dio nel Suo Libro in termini generali.

Quindi il Corano e la *Sunnah* sono le due fonti della dottrina e della pratica islamica. Il sentiero del conseguimento della perfezione nella adorazione non può prescindere dai doveri sociali; un musulmano si impegna a conseguire le stazioni spirituali più elevate mediante le sue relazioni con gli altri esseri umani.

I teologi musulmani in generale ed i sufi in particolare credono che Dio possa perdonare le violazioni dei Suoi diritti *(haqq Allah*), ma non perdonerà l'inadempimento dei propri doveri

verso gli altri esseri umani (*huquq al-nas*).

Per questa ragione l'etica, scienza in grado di estendersi soltanto in seno alla società, ha un'importanza pari a quella della dottrina e dell'adorazione. Secondo la prospettiva islamica anche i principi di fede e gli atti di adorazione mirano al perfezionamento dell'etica.

Il Profeta stesso (S) ha detto:

إنّما بُعِثتُ لِلأتَمِم مكارم الأخلاق

"*Invero sono stato inviato per perfezionare l'etica*."[1]

Può pertanto affermarsi che la definizione del *tasawwuf* come essenza dell'etica islamica è più di qualunque altra adeguata con lo spirito dell'Islam ed il contenuto della disciplina rispetto ad ogni altra definizione. Ciò per via del fatto che, a prescindere dalle controversie etimologiche, sin dal momento in cui si sono diffusi i termini sufì e *tasawwuf*, i detentori di questo insegnamento hanno sottolineato il ruolo della purezza (*safa*), come carattere primario del sufì.

E' detto nel Sacro Corano:

قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكّى

"Prospererà invero colui che purificherà la propria anima" (Santo Corano, 87: 14)

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسّاهَا

"Per l'anima e per ciò che l'ha formata, mostrandole il suo degrado e la sua custodia. Prospererà invero colui che la purifica, mentre invero perirà colui che la corrompe" (Santo Corano, 91: 9-10)

I versetti citati in precedenza affermano che Dio ha dato forma all'anima umana ispirandole la comprensione di ciò che le giova o che le nuoce (91:7-8). La purificazione del cuore e dell'anima non è un fine in se stesso ma un mezzo per conseguire il compiacimento di Dio, sommo bene dei sufi.

Il sentiero del perfezionamento passa attraverso la vita comunitaria ed il suo obiettivo non è conseguibile nell'isolamento. La concezione islamica della spiritualità è radicata nella vita comunitaria che fornisce alla persona la possibilità di ottenere il compiacimento divino.

La parola *sufì* non ricorre nel Corano o negli ahadith, ma il termine compiacimento (*ridhà*) ricorre in forme e radici differenti in più versetti del Corano.

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي

"O anima acquietata! Torna al tuo Signore compiaciuta e compiacente! Entra fra i Miei servitori, entra nel Mio Giardino" (Santo Corano, 89:27-30).

La stazione più elevata che l'uomo può conseguire nel compiacimento del suo Signore si identifica col pieno adeguamento alla Volontà Divina:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّـهِ ۗ وَاللَّـهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ

"E fra gli uomini vi è colui che vende la propria anima per procacciarsi i favori di Allah, e Allah è indulgente verso i Suoi servitori" (Santo Corano, 2:207).

Secondo il nostro punto di vista i versetti citati contengono la definizione più profonda di un sufi. Nell'affermare ciò ci atteniamo a quanto è stato unanimemente tramandato dai commentatori, cioè alla circostanza secondo cui il verso 207 della Surat ul-Baqarah è stato rivelato nella notte dell'emigrazione (*hijrah*), allorquando 'Alì si offrì di dormire nel letto del Profeta (S), mettendo a repentaglio la sua stessa vita.

Va rammentato che 'Alì ibn Abì Talib (as) è riconosciuto come fonte e primo anello di trasmissione delle catene (*silasil*) di tutti gli ordini (*turuq*) sufi, con la sola eccezione di un ramo della *Naqshbandiyyah* [il quale lo annovera dopo i primi tre califfi]. 'Alì (as) è chiamato *Sayyidu 'l-Awliya* (Capo di tutti i *wali* e sufi).

Donare la propria vita ad Allah è l'unico modo per ottenere il compiacimento divino e, quindi, diventare lo strumento della Volontà Divina. Il più grande sacrificio nella storia dell'Islam è quello dell'Imam al-Husayn (as) a Karbala. Molti *mufassirun* (esegeti) ritengono che i versetti 27-30 della Surat al-Fajr (citati precedentemente) si riferiscano al martirio dell'Imam Husayn.

E' pertinente notare che i sacrifici di 'Ali (as) e al-Husayn (as) ebbero un grande significato socio-politico tanto nella storia dell'Islam quanto nell'intera storia umana. Nessuno storico onesto può negare l'elevato rango spirituale di 'Ali (as) e al-Husayn (as).

Da questa introduzione al sufismo intendiamo spiegare che la vera spiritualità islamica si identifica con l'etica più elevata riposta nei confronti di Dio e delle Sue creature. Comunque lo si voglia definire, il sufismo è inseparabile da tale attitudine. Secondo questo punto di vista è pertanto corretto affermare che la gnosi islamica si differenzia e si distingue da ogni altra forma di esoterismo tesa al conseguimento del compiacimento divino, o in alcuni casi all'unione con Dio, rinunciando al mondo. L'Islam proibisce invece l'ascetismo e la rinuncia alla vita comunitaria, con le parole: "*Non vi è monachesimo nell'Islam*".

Ciò che distingue il sufismo dalla dimensione esoterica di tutte le religioni o forme

tradizionali è il suo fondamentale carattere comunitario. Il Profeta (S) stesso viveva fra gli uomini ed instaurava con loro relazioni sociali e politiche. Secondo il punto di vista proprio a tutti i musulmani egli è l'Uomo Universale (*al-insan al-kamil*). Nessun sufi può mai pretendere di conseguire lungo il sentiero spirituale una stazione più elevata della sua. Anche gli Imam della Gente della sua Famiglia (*Aimmat Ahl al-Bayt*) hanno sempre operato attivamente al fine di istruire i musulmani e di elevare il loro rango etico e sociale a quello di probi servitori di Dio.

Essi sono tenuti in altissima considerazione da tutti i sufi, e si afferma che taluni dei primi sufi siano stati discepoli diretti dell'uno e dell'altro Imam. In generale gli orientalisti tendono ad ignorare l'importante ruolo degli Imam dell'*Ahl al-Bayt* rispetto all'origine ed allo sviluppo del *tasawwuf*. Per comprendere la dimensione socio-politica del sufismo è necessario studiare il vincolo che li lega ai sufi ed alle loro dottrine. A questo riguardo è degna di rilievo e significativa l'osservazione di Henry Corbin. Egli osserva che, mentre i Sunniti distinguono fra Legge exoterica (*Shariah*) e Sentiero della realizzazione esoterica (*Tariqah*), gli Sciiti si sono sempre guardati dall'operare tale distinzione, poiché i primi separano il potere temporale dall'autorità spirituale, mentre i secondi uniscono i due domini nella funzione dell'imamato.

Nel mondo sunnita, allorquando, nel terzo/nono secolo, il sufismo assume la forma di un movimento ben definito, esso fu soggetto alla veemente opposizione dei sapienti (*'ulamà*) e dei giuristi (*fuqaha'*). Nel mondo sciita non avvenne invece nulla di simile, dacché la fede negli Imam infallibili fonde le funzioni esoterica ed exoterica nella medesima persona. Henry Corbin[2] e Kamil Mustafa ash-Shaybi, l'autore dell'opera "*Tashayyu wa tasawwuf*" (Shi'a e sufismo), sono concordi nell'affermare che i sufi trassero la loro nozione di "polo" (*qutb*) e di "soccorso" (*ghawth*) dalla concezione sciita dell'imamato[3].

I sufi ritengono che l'universo non può sussistere in assenza di un polo (*qutb*) da cui dipendono la preservazione della fede e la guida degli esseri umani. Egli è fra gli approssimati a Dio, è il guardiano della fede e riceve istruzioni direttamente da Dio.

Rivolgendosi al suo discepolo Kumayl ibn Ziyad, riconosciuto da alcuni ordini sufi come loro maestro, 'Ali dice:

اللهم بلى، لا تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجةٍ. إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله وبيناته. وكم ذا وأين أولئك. أولئك والله الأقلون عدداً و الأعظمون قدراً. يحفظ الله بهم حججه وبيناته حتى يودعهم نظراءهم ويزرعوها في قلوب أشباههم هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون وصحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحها معلّقةٌ بالمحلّ الأعلى. أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه. آه آه شوقاً إلى رؤيتهم. انصرف إذا شئت.

*****

*“La terra non è mai priva di coloro che si ergono per Dio con una prova (*hujjah*), apertamente e manifestamente, oppure, per timore, celatamente, affinché le prove di Dio e i Suoi chiari segni non scompaiano (o vengano invalidati) [dalla sua morte]. Quanti sono e dove risiedono? Per Dio, il loro numero è assai ristretto, ma in sublime considerazione presso Dio.. Mediante essi Dio mantiene le Sue prove e segni, finché essi affidano (tali funzioni) ad altri loro simili e le trapiantano nel cuore di altri loro pari.*

La conoscenza li ha condotti alla reale comprensione ed essi hanno conseguito lo spirito della certezza. Ciò che per quanti ricercano gli agì è arduo, è per loro agevole. Essi hanno caro ciò che gli ignoranti guardano con disprezzo.

Vivono in questo mondo con i loro corpi, ma i loro spiriti riposano nella dimora più elevata. Essi sono i vicari di Dio sulla Sua terra, coloro che chiamano alla Sua religione. Oh, quanto anelo alla loro visione. O Kumayl, ti ho detto quanto dovevo dirti. Torna pure quanto vuoi (per ricevere ulteriori insegnamenti).[4]*”*
Nessuna descrizione del sufi è più eccellente di quella fornita nel passo sopra citato. Generalmente si suppone, sulla base del brano del *Nahj ul-Balaghah* qui riportato, che ‘Ali fosse un individuo disincantato da questo mondo e avverso ad esso. Al contrario, egli sembra preannunciare il punto di vista di Leibniz - il filosofo razionalista europeo che afferma che il nostro è il migliore dei mondi possibili – nella seguente dichiarazione che fece quando ascoltò qualcuno riprovare il mondo:

إن الدنيا دار صدقٍ لمن صدقها، ودار عافية لمن فهم عنها،ودار غِنى لمن تزود منها، ودار موعظةٍ لمن أتعظ بها. مسجد أحباء الله، ومصلّى ملائكة الله، ومهبط وحي الله ومتجر أولياء الله. اكتسبوا فيها الرحمة، وربحوا فيها الجنة. فمن ذا يذمها وقد آذنت ببينها.

“In verità questo mondo è una dimora di veridicità per coloro che in esso sono veritieri, una dimora di quiete per coloro che ne capiscono il sistema e le sue modalità, una dimora di arricchimento (spirituale) per coloro che ne traggono profitto, una dimora di ricompensa per coloro che ne traggono giovamento, un luogo di prosternazione per gli Amati di Dio, un luogo di adorazione per gli Angeli di Dio, il ricettacolo della rivelazione di Allah, il campo degli Intimi di Allah. In esso si guadagna la misericordia, ed in esso ci si merita il Paradiso. Chi può dunque parlarne negativamente?[5]*”*

Il brano sopra riportato riassume le funzioni ed il ruolo del sufi in questo mondo, sebbene sembri differire da quanto è generalmente ritenuto essere la mèta di un sufi.

In questa sede intendiamo dare corpo alle tesi relative all’intimo vincolo fra il principio sciita dell’imamato e la concezione della guida spirituale propria ai sufi. A riguardo prenderemo in esame la storia del sufismo.

Henry Corbin nella sua “*Storia della filosofia islamica*”, Mustafa Kamil ash-Shaybi nell’opera

“*Tashayyu wa tasawwuf”*, Shah Waly Allah nell’opera “*Hamaat*”, I. P. Petroshvenski nell’opera “*Islam dar Iran”* ribadiscono la loro adesione al punto di vista secondo il quale il *tasawwuf* è il prodotto naturale dell’insegnamento coranico, frutto dell’operatività dei primi Musulmani arabi6 i quali, in seguito al disincanto derivante dalla corruzione della Comunità islamica, sopraffatta dal continuo flusso di immense ricchezze che inondarono l’Arabia e le sue città più importanti, nonché dalla conquista da parte dei musulmani di terre fertili poco tempo dopo la morte del Profeta (S), si ritirarono dalla società, che ritenevano ormai lontana dagli ideali islamici di giustizia e di sobrietà per concentrarsi in modo esclusivo sull’adorazione e sui riti.

Questa tendenza iniziò sotto il regime del terzo Califfo ‘Uthman ibn ‘Affan, e si protrasse radicandosi dopo la tragedia di Karbala, il sacco di Medina ed il massacro di Mecca. Alla prima generazione di rigoristi (*zuhhad*), di dediti all’adorazione *(‘ubbad*) e di teologi (*mutakallimun*) appartiene al-Hasan al-Basri. Nella sua opera “*Hamaat*” Shah Waly Allah, il celebre sufi di Dehli, non entra in tali dettagli, ma sostiene che il *tasawwuf* sorge nella cerchia dei rigoristi e degli adoratori tra i Compagni (*Sahabah*), i loro Seguaci *(Tabiun*) ed i Seguaci dei Seguaci (*Tabi al-Tabiyn*) del Nobile Profeta (S). Salvo qualche rara eccezione essi erano tutti arabi. Ciò è sufficiente a confutare il pregiudizio, invero assai diffuso, secondo il quale il *tassawuf* rappresenta una reazione della “mentalità iranica” al “legalismo arabo”.7

La rinuncia al califfato da parte dell’Imam al-Hasan segna l’inizio del consolidamento del regno della dinastia ummayade, la cui politica implicò una fragrante alterazione dei principi dell’assetto socio-politico proprio all’Islam. Dopo la tragedia di Karbala, gli Imam dell’*Ahl al-Bayt* si ritirarono dall’attività politica, dedicandosi all’insegnamento ed allo sviluppo delle scienze religiose in vista della preservazione dell’Islam e del suo spirito.

Per quanto attiene al primo secolo dell’egira la raccolta di invocazioni del quarto Imam ‘Ali ibn al-Husayn, detto *Zayn al-‘Abidìn*, intitolata “*As-Sahifah al-kamilah”* o *“As-sahifa as-sajjadiyyah”*8 rappresenta una delle fonti più autentiche della dimensione gnostica dell’Islam. Dopo i celebri sermoni e detti dell’Imam ‘Ali (as), dimora del ricco tesoro della spiritualità islamica e della letteratura gnostica, contenenti in embrione molti dei germi sapienziali da cui si sarebbero sviluppate in seguito scienze quali teologia (*kalam*), gnosi *(‘irfan*) e filosofia socio-politica, l’opera “*As-sahifa al-kamilah”* costituisce la prima raccolta di insegnamenti gnostici islamici.

Il figlio dell’Imam *Zayn al-‘Abidin*, l’Imam Muhammad al-Baqir (as), iniziò a tenere lezioni regolari di esegesi coranica (*tafsìr*), giurisprudenza (*fiqh*) e gnosi *(‘irfan*)9. Suo figlio, l’Imam Ja’far as-Sadiq (as), sviluppò quella che in seguito avrebbe preso il nome di “scuola di giurisprudenza jafarita” (*fiqh jafari*). Si narra che abbia istruito più di tremila discepoli per quanto attiene alla giurisprudenza (*fiqh*), ai principi di giurisprudenza (*usil al-fiqh*), alla teologia (*kalam*) e alla gnosi (‘*irfan*).

Quando, in concomitanza con il declino della dinastia ummayade, Abu Muslim al-Khurasani gli offrì il califfato l’Imam rifiutò, seguitò a sviluppare la trasmissione dell’insegnamento dei suoi padri e si astenne, almeno apertamente, dalla scena politica. Tutti gli altri Imam della Shi’a duodecimana (*shi’ah ithna ‘ashari*) si attennero a tale orientamento e divennero celebri e riveriti per la loro grande pietà e la loro sapienza. La fede sciita nell’infallibilità degli Imam si fonda sull’insegnamento coranico dell’impeccabilità dei Profeti, malgrado quanto sostenuto dall’orientalista Donaldson, e non ha alcun legame con la dottrina iraniana dell’origine divina dei re o con la tradizione israelita10.

Gli Imam furono accolti come guide spirituali da alcuni dei più celebri sufi loro contemporanei, quali al-Harith al-Muhasibi, Abu Yazid al-Bistami, al-Hasan al-Basri e Sufyan ath-Thawri. Tra le signore della Gente della Casa (*Ahl al-Bayt*), alcune sono annoverate fra le esponenti originarie della scuola d'Amore *('ishq*) del *tasawwuf*. Fra esse eccellono 'A'isha, figlia dell'Imam Ja'far as-Sadiq (as) e contemporanea di Rabi'ah al-'Adawiyyah e di Hasan al-Basri, Nafìsah (secondo/ottavo secolo) e Fatimah (m. 244/838).11

Sebbene gli Sciiti ed i discendenti di 'Alì (as) non si attribuiscono in genere il nome di sufi, pure alcuni di essi vengono annoverati nelle biografie dei maestri degli ordini sufi (*tadhkirat*), quali: 'Abd Allah, nipote dell'Imam zaidita Ibrahim ibn 'Abd Allah ibn Hasan, citato da ash-Shirani nell'opera "*Tabaqat al-kubra"*; Abu al-Hasan al-'Alawi (m. 291/904), citato da al-Hujwiri nell'opera "*Kashfu al-mahjub"* e da Khwajah 'Abd Allah al-'Ansari nell'opera "*Tabaqat as-sufiyyah"*; Abu Hamzah al-Khurasani (m. 290/903), citato da Khwajah 'Abd Allah al-'Ansari nell'opera "*Tabaqat"*; Muhammad ibn al-Hasan al-'Alawi, nella cui casa fu ospitato Mansur al-Hallaj quando risiedette a Kufah, citato da al-Hujwiri nell'opera "*Kashfu al-mahjub"*; Hamzah ibn 'Abd Allah al-Alawi (m. 291/904), un discepolo di Abu al-Khayr al-Tinati; Hamza ibn Muhammad ibn Abd Allah, citato nell'opera "*Sharh Manazili as-sa'irin"*; Ibrahim ibn Sa'd al-'Alawi, conosciuto con l'appellativo *Sayyid al-Zahid* (capo del rigore) - Abu Said al-Kharraz lo incontrò e narrò tradizioni da lui - citato nell'opera "*Kashfu al-mahjub"*; Zayd ibn Rifa'ah, intimo di ash-Shibli e ritenuto uno degli autori delle "Epistole dei Fratelli della Purità" (*Rasa'il Ikhwan as-Safa*), citato da al-Bayhaqi nell'opera "*Tatimmat Sawan al-hikmah";* e Muhammad ibn Abi Isma'il 'Ali al-'Alawi (m. 395/1004), citato nell'opera "*Ta'rikh Baghdad".*12

Nonostante il credo di alcuni sufi, fra i quali Khwajah 'Abd Allah al-Ansari, secondo cui la discendenza da 'Ali (as) è incompatibile con il *tasawwuf*, e malgrado la riluttanza degli sciiti ad accettare l'appellativo *mutassawuffun* (seguaci del *tasawwuf*), esiste un'intima connessione tra il sufismo, la Shi'a e i discendenti di 'Ali. Non vi è alcuna delle catene di trasmissione dell'insegnamento del *tasawwuf* che non annoveri uno o più dei primi undici Imam dell'*Ahl al-Bayt*.

Per alcuni secoli gli Sciiti non fondarono alcun ordine, ma nel corso del tempo emersero alcune catene di trasmissione (*salasil*) puramente sciite imamite, come quelle degli ordini *Tayfuriyyah*, *Bektashiyyah*, *Safawiyyah*, *Haydariyyah*, *Ni'matullahiyyah*, *Jalaliyyah* e *Nurbakhshiyyah*, cui si ricollegarono numerosi discepoli sunniti. D'altra parte gli *urafà* sciiti, che in genere tendono a rigettare il termine sufi e designano se stessi come '*arif,* e il loro insegnamento spirituale come gnosi (*'irfan*), accettano e trasmettono l'insegnamento di sufi quali Abu Hamid al-Ghazali e Muhi'd-Din ibn al-'Arabi.

Nel capitolo dedicato alla gnosi dell'opera "Introduzione alle scienze islamiche", il martire Murtadà Mutahhari scrive: "*Non è lecito considerare gli gnostici come se fossero una setta in seno all'Islam. Infatti, essi non si sono organizzati in strutture religiose a sé stanti, né mai hanno dichiarato di avere dato vita a forme di culto nuove e diverse da quelle ufficialmente riconosciute e generalmente praticate. Se è vero che i sufi si distinguono in ambito sociale per avere adottato norme e modi di vita non comuni, è altrettanto vero che, specie in ambito sciita, vi sono persone che, pur essendo seriamente interessate alle profonde implicazioni del 'viaggio' (*sayr*) e della 'condotta spirituale' (*suluk*), non amano assumere caratteri distintivi particolari."*13

L'autore citato opera una distinzione fra l'etica da un lato e la metodologia fondata sul viaggio e il sentiero spirituale (*sayr wa suluk*), in quanto, dal suo punto di vista, l'etica è statica, mentre la gnosi è dinamica e mira ad ottenere e realizzare i più elevati valori etici

attraverso l'ascensione spirituale. Tale distinzione è operata da Mutahhari al fine di chiarire la differenza fra *Shari'ah* (Legge exoterica), *Tariqah* (sentiero iniziatico) e *Haqiqah* (Verità). Va comunque rilevato che egli fa risalire l'origine della gnosi a scienze quali la trasmissione dei detti (hadith), esegesi coranica (*tafsir*), giurisprudenza (*fiqh*), teologia speculativa (*kalam*) e principi di giurisprudenza (*usul al-fiqh*).14

Si tratta di un punto di vista puramente sciita, poiché i Sunniti separano il sufismo dalla *Shari'ah* e non accettano il ruolo della ragione e della filosofia nello sviluppo del *tasawwuf*. Dopo aver abbracciato il sufismo al-Ghazali rigettò in blocco la filosofia. Al contrario alcuni eminenti filosofi e giuristi sciiti hanno riconciliato la gnosi con la filosofia e la teologia. Sebbene al-Ghazali sia altamente stimato dagli gnostici sciiti, il suo rifiuto della filosofia, in specie di quella di Ibn Sina (Avicenna), non è mai stato accettato.

La tradizione sciita della filosofia gnostica, conosciuta dopo Mulla Sadra sotto il nome di "*al-hikmat al-muta'aliyah"* (sapienza metafisica), splendida sintesi dell'intellettualità filosofica e della gnosi spirituale, culmina nell'insegnamento metafisico di as-Sabzawari. Come abbiamo già accennato in precedenza non vi è alcuna separazione fra gnosi sciita ('*irfan*) e Legge tradizionale (*Shariah*). Del pari gli gnostici ed i sapienti sciiti non costituirono mai due cerchie distinte.

Anche durante il periodo Safavide, quando al-'Allamah Baqir al-Majlisi impiegò tutti i mezzi a sua disposizione al fine di estinguere la gnosi e il *tasawwuf* nell'Iran sciita, alcuni dei sapienti suoi contemporanei possedevano tendenze sufi, come nel caso di Muhsin al-Fayd al-Kashani. La gnosi tornò a diffondersi nell'Iran sciita con l'avvento della dinastia dei Qajar. Col rimpatrio dall'India in Iran di maestri (*pìr*) dell'ordine Ni'matullàhi rifiorirono altri ordini, a prescindere dall'origine sciita o sunnita. Sebbene nella sua opera "*A'shena'i ba 'olum-e eslami"* (Introduzione alle scienze islamiche) il Martire Mutahhari abbia accuratamente distinto i trasmettitori di tradizioni (*muhaddithun*), i giuristi (*fuqaha'*), i teologi (*mutakallimun*) ed i commentatori del Corano (*mufassirun*) appartenenti rispettivamente alla scuola sunnita o a quella sciita pure, intenzionalmente o meno, non ha operato alcuna distinzione fra sufi o '*arif* in quanto sciiti o sunniti.

Ciò è di per se prova evidente che nell'ambito del *tasawwuf* le differenze di scuola scompaiono. Qadi Nur Allah Ash-Shushtari, celebre in India ed in Pakistan con l'appellativo "*Shahid-e Thalith"* (il terzo martire) pur essendo uno sciita rigoroso, include nella sua narrazione delle personalità della Shi'a i nomi di Bishr al-Hafi, Ba Yazid al-Bistami, Shafìq al-Balkhi, Ibrahim ibn Adham, Yahya Mu'adh ar-Razi, Abu Sari Mansur ibn 'Amir, Sari as-Saqati, Junayd al-Baghdadi, ash-Shibli, Muhammad Sawar, Sahl ibn 'Abd Allah at-Tustari, Husayn ibn Mansur al-Hallaj, Shaykh Ahmad Jami, Ibn al-Farid, Muhi'd-Din ibn al-'Arabì, Sadru'd-Din al-Qunawi, Najm ad-Din Kubra, Sa'd ad-Din al-Hamawi, Farid al-Din Attar, Jalal al-Din Rumi, Shaykh Sa'di ash-Shirazi, Hafiz, Awhad ad-Din al-Maraghi, 'Ala ad-Dawlah as-Simnani, assieme a quelli di altri eminenti poeti ed iniziati sufi, dei quali è fatta menzione assieme a noti gnostici sciiti, quali Kumayl ibn Ziyad, Buhlul al-'Aqil, Shihab ad-Din Sohravardi al-Maqtul, Sayyid Haydar al-Tuni e Sayyid Haydar al-'Amulì. 15

Va rammentato che il Qadi Nur Allah ash-Shushtari fu condannato a morte dietro accusa di essere uno strenuo sostenitore della fede sciita. La sua piena adesione alla dottrina sciita è evidente da opere quali "*Majulis al-mu'minin"* e "*Ihqaq al-haqq"*. Vediamo tuttavia che, per quanto attiene al sufismo, egli mette da parte ogni atteggiamento ostile nei confronti delle altre scuole.

Ciò dimostra come sufismo e gnosi possano essere un punto di convergenza fra le varie

scuole. Quanto ad altre scuole islamiche, quali gli Zaiditi o gli Ismailiti, va detto che il loro approccio è sotto molti aspetti analogo a quello della Shi'a imamita duodecimana. Gli Zaiditi non condividono il punto di vista imamita circa l'imamato, poiché accettano i primi due califfi e rigettano gli ultimi otto Imam degli Sciiti duodecimani. Gli Ismaeliti hanno dell'imamato una nozione analoga a quella dei duodecimani, ma pongono una grande enfasi sull'aspetto esoterico del Corano, delle tradizioni e dell'imamato. Per questa ragione vengono definiti interioristi (*batiniyyah*)16. Si afferma che Ibn Sina avesse simpatie ismaelite. Di tendenze ismaelite vengono ritenuti anche i "Fratelli della Purità" (*Ikhwan as-safa*). Nasir Khosrow17, un predicatore (*da'i*) ismaelita e celebre poeta e filosofo persiano, appartiene alla medesima scuola.

L'analogia fra Ismaeliti ed Imamiti nell'approccio alla gnosi è evidente, in quanto deriva dalla comune concezione dell'intelletto come fonte di comprensione della teologia e della filosofia, nonché della comprensione spirituale interiore della totalità dell'esistenza. Ciò che distingue l''*irfan* sciita dal generale approccio sufi verso Allah e lo stesso essere umano è il ruolo dell'intelletto nella conoscenza gnostica esistenziale. Pur affermando che lo svelamento intuitivo (*kashf*) è un grado più elevato dell'intelletto (*'aql*) ed è ad esso intimamente connesso, nella sua esperienza gnostica al-Ghazali tende a rifiutare l'intelletto. Altra contraddizione presente in al-Ghazali risiede nel fatto che egli presenta l'esperienza gnostica e confuta la filosofia applicando uno stile rigorosamente filosofico. Kamil Mustafa ash-Shaybi sottolinea che gli sciiti raggiunsero il sufismo teorico mediante la teologia e passando attraverso la filosofia. Questo punto necessita maggiore approfondimento.

Le pratiche sufi erano diffuse anche agli inizi del 4°/10° secolo tra gli sciiti, come riferito da Ibn Babawayh al-Qummi. Egli fa riferimento anche alla tradizione della *futuwwah* (cavalleria spirituale).18

Al-Sayyid al-Murtada (m. 436/1044), in "*Al-Amali*", Abu Ali al-Tabarsi (m. 548/1153) ed altri tra i primi *ulamà* sciiti imamiti fanno riferimenti positivi al sufismo, mostrando l'estensione in cui essi ritengono la fede sciita compatibile con l'approccio sufi19. Khwajah Nasir al-Din al-Tusi difese l'affermazione "*Ana al-Haqq*" (Io sono la Verità) di Mansur al-Hallaj. Al-Khwansari ritiene Khwajah al-Tusi un sapiente che sintetizzò '*irfan* e razionalità20. Tra gli altri *ulamà* sciiti che ebbero una predominante tendenza *irfanì* possiamo citarne qui alcuni. Kamal al-Din Maytham ibn al-Bahrani (m. 679/1280), nel "*Sharh Nahj al-Balaghah*", ha interpretato le parole dell'Imam 'Ali in termini sufi. Fu egli a dirigere l'attenzione dei musulmani sul significato del *Nahj al-Balagha* dal punto di vista delle dottrine gnostiche. Egli affermò che 'Ali (A) è il capo e guida (*wali*) dei sufi. Nonostante la critica di al-Ghazali alla Shi'a, egli fa riferimento a lui come autorità su alcune questioni dell''*irfan*. Egli, nel suo "*Sharh*", critica Ibn Abi al-Hadid per la sua ostilità verso filosofi e sufi21.

Tra gli *ulamà* imamiti di Hillah, i sapienti della famiglia Tawus, vale a dire Sharaf al-Din Muhammad al-Tawus, Majd al-Din al-Tawus, Radi al-Din al-Tawus, avevano tutti una disposizione gnostica, quest'ultimo in particolare, che era famoso per la sua *taqwa* (timor di Dio) e *zuhd* (ascetismo). Tutti gli *ulamà* di questa famiglia vennero considerati uomini dai poteri supernaturali e legati al sufismo22.

Il più eminente tra i *fuqaha'* sciiti ad aderire all'approccio ed alle visioni sufi era al-Hasan ibn Mutahhar al-Hilli, popolarmente chiamato al-Allamah al-Hilli (648-727/1250-1326). Egli convertì Khuda Bandeh alla fede sciita dopo aver confutato gli argomenti degli *ulamà* e *fuqaha* sunniti, per il quale Ibn Taymiyyah lo condannò. Ma al-Allamah al-Hilli gentilmente rispose alle sue critiche in uno dei suoi versi. Egli era un ricercatore impegnato sul sentiero dell'amore. Vedeva l'Imam 'Ali (as) come la fonte degli insegnamenti sufi e come il capo di

tutti gli ordini sufi. Era molto appassionato di Ibn al-Arabi senza essere un difensore del *wahdat al-wujud* (Unità dell'Essere).23

Suo figlio, Muhammad, conosciuto come al-Muhaqqiq al-Hilli (682-771/1283-1369) fu l'insegnante di colui che riconciliò *tashayyu* e *tasawwuf*. Questo grande sapiente era Shaykh Baha al-Din Haydar ibn 'Ali al-Ubaydi al-Amuli (m. 793/1391). 24

Sayyid Haydar era un Alawi ed è il primo sapiente imamita che, nonostante ricoprisse l'incarico della *marjaiyyah* nel mondo sciita, era ricollegato alla *silsilah* sufi che risale a Ba Yazid Bistami. Egli fornì un resoconto del suo lignaggio sufi in "*Nass al-Nusus*", un commentario al "*Fusus al-Hikam*" di Ibn al-Arabi. Ibn Abi Jumhur al-Ahsai lo ha definito "*l'apice della conoscenza e il possessore della capacità (*quwwah*) del* kashf."

La sua maggiore opera gnostica è "*Jami al-asrar wa manabi al-anwar*", nella quale egli dimostra che il credo dei sufi è compatibile con la fede imamita. La scrittura di questo libro apportò un cambiamento radicale nella sua visione, che lo portò a mettere da parte i suoi pregiudizi verso i sunniti ed abbracciare la fede degli *urafà*. Egli chiamò i seguaci del *wahdat al-wujud* la "Gente dell'Unità" (*Arbab al-Tawhid*).

E' stata la sua influenza che trattenne i *fuqaha* sciiti dal rifiutare la dottrina del *Tawhid* di Ibn al-Arabi. Nella sua visione gli Imam dell'Ahl al-Bayt (as) occupano la posizione di guide spirituali tanto degli sciiti che dei sufi. Egli sosteneva che gli sciiti ed i sufi erano intimamente legati gli uni agli altri, ma non pienamente consapevoli di questo fatto. Onde dimostrare questo punto egli riportò i punti di vista favorevoli degli sciiti verso i sufi e quelli dei sufi a supporto della posizione sciita su varie questioni.

Citando "*Shahr Nahl al-Balagha*" di Ibn Maytham al-Bahrani, "*Minhaj al-Karamah*" di al-Allamah al-Hilli e le posizioni di Khwajah Nasir al-Din at-Tusi espresse nel suo "*Sharh al-Tajrid*", e tra i sunniti le opere di al-Ghazali e Ibn al-Arabi, egli postula l'opinione che nessuno tranne 'Ali possiede la sapienza Divina e la conoscenza delle verità che abbracciano l'intero arco di tempo fra eternità ed eternità.

Egli definisce sé stesso "*Shiah Muhammadi*", un termine che è stato recentemente modificato da Ali Shariati, che affermava che il "*Tashayyu Alawi*" e il "*Tasannun Muhammadi*" erano una stessa ed identica cosa. Avendo in vista l'avvicinamento dei sunniti alla Shi'a, Sayyid Haydar al-Amuli, seguendo Maytham al-Bahrani, afferma che *tabarra* non significa maledire i primi tre califfi, ma implica l'emancipazione dalla propria *nafs* e la rinuncia agli attaccamenti mondani.

Similmente, egli reinterpretò il termine *taqiyyah,* descrivendolo come astensione dallo svelare i misteri divini al volgo. Egli fornì un grande contributo alla letteratura gnostica sciita reinterpretando molte idee dell'*Amir al-Muminin* (as), in particolare quelle sul *tawhid*.25

L'influenza di Sayyid Haydar al-Amuli solcò il sentiero per una tradizione che abbracciasse sunniti e sciiti di varie inclinazioni. Nei periodi successivi, questa tendenza venne estesa dagli *ulama* sciita con temperamento sufi. Come reazione per la veemente accusa di Ibn Taymiyyah contro al-Allamah al-Hilli, molti dei suoi contemporanei gravitavano attorno ad una visione sunnita meno rigida. Per esempio Najm al-Din al-Sarsari (m. 716/1316), un *faqih* shafita asharita, si dichiarò "*Shia* di 'Ali" ed un altro, Qadi Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram al-Ansari, si definì "sciita".

In questo periodo “*Shi’a*” divenne un termine che descriveva quei sunniti che accettavano la superiorità spirituale di ‘Ali sugli altri Compagni, mentre gli sciiti tradizionali venivano chiamati “*Rawafid*”26.

Tra la caduta degli Ilkhanidi e l’emergere di Temur e lo stabilimento del suo vasto impero, sorsero vari movimenti politici che erano sciiti ma nella veste del sufismo. Il sufismo fornì a questi movimenti un terreno sicuro per combattere contro un regno straniero attraendo moltitudini di seguaci. Essi crearono anche un’atmosfera che condusse alla diffusione della fede sciita tra i sufi e, contemporaneamente, indebolì la comune riluttanza sciita agli insegnamenti e pratiche sufi. Fu durante il regno degli Ilkhanidi e dei Timuridi che gli ordini sciiti vennero all’esistenza27.

Il sufismo, apparentemente un movimento apolitico, fu in realtà un’espressione della non-cooperazione di pii musulmani con il regno tirannico degli Ummayadi. Le nozioni metafisiche o le tendenze spirituali non nascono dal vuoto. Per quanto possa apparire distante dalle realtà mondane una teoria è necessariamente legata alla situazione storica contemporanea ed alle sue esigenze.

I sufi rifiutarono costantemente di accettare i favori dai governanti e furono al fianco delle masse nella loro lotta per ottenere i diritti riconosciutigli dall’Islam. Anche il movimento abbaside, per rovesciare gli Ummayadi, assunse un carattere ‘gnostico’. Anche i *dai* ismaeliti lavorano tra la gente, organizzando società segrete basate su insegnamenti esoterici. L’aspetto socio-politico del sufismo necessita di essere discusso in un articolo separato, o piuttosto in una monografia. Qui menzionerò brevemente i movimenti sufi che sorsero come risultato della fusione delle idee sciite e sufi di giustizia sociale culminando negli sconvolgimenti rivoluzionari che ebbero luogo nel mondo islamico.

Tra questi movimenti sufi, quello di maggior successo prese forma nella rivolta Sarbadaride nel Khurasan e si diffuse presto in altre aree adiacenti. Questo movimento venne iniziato da Shaykh Khalifah, uno *shaykh* sufi dal lignaggio spirituale sconosciuto. Egli organizzò i suoi seguaci nel rivoltarsi contro Togha Khan e Miran Shah, successori di Temur, i cui villaggi erano stati devastati e i cui agricoltori erano stati obbligati al pagamento di tasse particolarmente elevate. La rivolta iniziò subito dopo la crocifissione di Shaykh Khalifah per mano di mercenari segreti dei governanti nel 736/1335.

I suoi seguaci infuriati si rivoltarono prima nel Khurasan dal 738/1337 al 783/1381 sotto la guida di Shaykh Hasan Juri, il succesore di Shaykh Khalifah, che sosteneva di essere ricoleggato ad un ordine sufi che si faceva risalire all’Imam Jafar as-Sadiq attraverso Ba Yazid Bistami. Poi si diffuse a Samarcanda, Kerman e nel Mazandaran tra gli anni 738/1337 e 825/1422. Si trattava di un movimento sufi-sciita che riuscì a stabilire un governo basato sugli ideali islamici di giustizia ed equità. Ma differenze sorsero all’interno di questo movimento e come risultato Hasan Juri venne assassinato. Questo governo continuò per un certo tempo, ma alla fine crollò. Altri movimenti simili emersero e fallirono nel corso del tempo a causa della debolezza organizzativa.

Tra questi movimenti vi erano i movimenti sufi della *Hurufiyyah* e della *Nugtawiyyah*, le cui guide vennero uccise dai monarchi. L’ordine safavide, il cui fondatore era un sufi sunnita, Shaykh Safi al-Din al-Ardabili, si convertì alla fede sciita dopo poche generazioni. Dopo aver raggiunto il potere, per stabilizzare la loro monarchia cercarono di sopprimere gli altri movimenti sufi e ordini con il pugno di ferro.

Questa politica dei Safavidi portò ad una ferma opposizione al sufismo in Iran e India.

Sayyid Dildar Ali Ghufran Maab, il primo *mujtahid* sciita in India, durante il regno della dinastia sciita degli Awadh, scrisse un libro "*Al-Shihab al-thagib*" condannando i sufi sotto l'influenza del miope governo settario degli ultimi Safavidi, che aumentò il divario tra sunniti e sciiti nel subcontinente. Anche oggi gli sciiti involontariamente credono che il sufismo sia incompatibile con il loro credo. Questa breccia venne creata dalle forze della divisione che volevano disturbare l'armonia comunitaria della comunità islamica.

Il regime wahabita saudita dei recenti usurpatori della guida dei musulmani sta cercando di guadagnarci da questi sospetti infondati, spendendo miliardi di petro-dollari per dividere i musulmani. L'unico modo per rispondere a questa sfida dall'interno è convergere nel sufismo, che nel lungo tracciato della storia islamica è stato una delle grandi fonti di forza per i musulmani.

Il sufismo, che aderisce al vero spirito della tolleranza islamica per le altre fedi, è stato strumentale nella diffusione degli ideali islamici nel subcontinente, e la sua composita cultura ha conservato la propria capacità di unire opposte fazioni e sette di musulmani, e questo potenziale può essere attualizzato mettendo da parte i pregiudizi settari e adottando un'attitudine che ha portato 'Urfi a dichiarare:

Il mistico è rovinato egualmente dall'Islam e dal Kufr:

La falena non discrimina tra la lampada moschee e la candela della chiesa.

1. Safinatul Bihar, vol. 1, pg. 411: Mizan Al-hikma, vol 1, p. 804, hadith 1111.
2. Henry Corbin, "Historie de la philosophie islamique", traduzione persiana di Asadu'Llah Mubashshari, Tehran, p. 50-96, 252-257 (Per l'edizione italiana si consulti "Storia della filosofia islamica", Adelphi).
3. Ibid., p. 252-257. Kamil Mustafà ash-Shaybi "Tashayyu° wa tassawuf", traduzione persiana di °Ali Ridà Dhakàwati Qaragozulù, Tehran.
4. Nahj ul-Balaghah, hadith n. 147, conversazione con Kumayl Ibn Ziyad.
5. Nahj ul-Balaghah, hadith n.131.
6. Henry Corbin, Op. cit., p. 252-255; Kamil Mustafa as-Shaybi, Op.cit., pp. 30-35; Shah Waliyyu 'Llah, "Am'àt", traduzione urdu di Muhammad Sarwar, Sindh Sagar Academy, introduzione; Elia Pavlovic Petroshvensky, "Islam dar Iran", Tehran, p. 319-325.
7. Il riferimento è all'opera di Hanna al-Fakhuri e Khalil al-Jarr, "Tarikh-e falsafah dar jahan-e eslami", traduzione persiana di A. Ayati, Tehran.
8. Al-Imam 'Ali ibn al-Husayn (as), "As-sahìfatu 'l-kamilah", traduzione inglese di Sayyid Ahmad Muhani, Tehran, Islamic Propagation Organization 1984, traduzione persiana di Javad Fadil, Tehran.
9. Cfr. Asad Haydar "Al-Imam as-Sadiq", Daru 'l-kitabi 'l-gharbiyyah; Sayyid Ahmad Safa'i, Hishàm ibn al-Hakam: "Mudàfi°-ye harìm-e wilàyat", Tehran.
10. Kàmil Mustafà ash-Shaybi, "Op. cit.", p. 27.
11. Petroshvensky, "Op. cit.", p. 327
12. Per ulteriori dettagli cfr. Kàmil ash-Shaybi, "Op. cit.", pp. 64-65.
13. Cfr. Murtada Mutahhari "'Erfan va tassawuf" (Testo tradotto in italiano unitamente alla 'Lettera al figlio' dell'Imam Khomeyni, in "La Via Spirituale", Ed. Semar). Testo pubblicato nella sua versione inglese col titolo: "Science of Gnosis" nella raccolta intitolata "Light Within Me".
14. Ibid., p. 82 (dell'originale persiano).
15. Qadi Nuru'Llah ash-Shushtari, "Majalisu 'l-mu'minin", Kitàbfurùshì imàmiyyah, Tehran.
16. Cfr. Henry Corbin, "Op. Cit.", pp. 104-130.
17. Circa questo autore cfr. Carlo Saccone, "Nàser-e Xosrow e il suo Rowshanà'ì-name" e la

traduzione de "Il Viaggio", entrambi in "Istituto Culturale della Repubblica Islamica dell'Iran in Italia, Quaderno II", pp. 21-50 e 51-130.
18. Kamil Mustafa al-Shaybi, op. cit., p. 69; cf. Rawdat al-jannat and Ibn Babawayhs Maani al-akhbar.
19. Ibid., pp. 70-71.
20. Ibid., p. 93; cf. Rawdat al-jannat.
21. Ibid, pp. 95-102.
22. Ibid, pp. 104-107.
23. Ibid., pp. 107-110.
24. Ibid., p. 111.
25. Ibid., pp. 112-125
26. Ibid., pp. 142-43; cf. Shadharat al-dhahab, VI, 39.
27. Petroshvensky, op. cit., p. 363. Rajah.

Lingua Italiano

Authors(s):

- Wahid Akhtar [3]

Translator(s):

- Gruppo di Traduzione Islam Shi'ita [4]

Old url:
http://www.al-islam.org/it/sufimari/

Category:

- General [5]
- Spirituality [6]

URL di origine:
http://www.al-islam.org/it/articles/tasawwuf-sufismo-il-punto-di-incontro-di-tashayyu-e-tasannun-wahid-akhtar

Links
[1] http://www.al-islam.org/it/user/login?destination=node/26356%23comment-form
[2] http://www.al-islam.org/it/user/register?destination=node/26356%23comment-form
[3] http://www.al-islam.org/it/person/wahid-akhtar
[4] http://www.al-islam.org/it/person/gruppo-di-traduzione-islam-shiita
[5] http://www.al-islam.org/it/library/general-2
[6] http://www.al-islam.org/it/library/spirituality