Titolo originale *Sufism. A Beginner's Guide*
© 2000 William C. Chittick
All rights reserved

© 2009 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it
ISBN 978-88-06-19747-6

Il sufismo

William C. Chittick

A cura di Francesco Alfonso Leccese

Piccola Biblioteca Einaudi. Mappe
Scienze religiose e antropologiche

Capitolo sesto

La via dell'amore

A partire dal XIII secolo pochi temi hanno avuto negli insegnamenti sufi un ruolo cosí importante quanto l'amore. Gli storici hanno di solito parlato di uno sviluppo graduale del sufismo, che ha avuto inizio con una mistica basata sull'ascesi e sul timore, lentamente si è trasformato in accentuazione dell'amore e dell'aspetto devozionale e infine è giunto a dare preminenza alla conoscenza e alla gnosi. Alcuni hanno suggerito che questi tre modi per avvicinarsi a Dio corrispondono ai tre cammini principali dell'induismo: *karma yoga*, *bhakti yoga* e *jnana yoga*. Quale che sia il valore euristico di tali schemi, non c'è dubbio che sin dai tempi piú antichi i musulmani che si sforzavano di raggiungere la vicinanza con Dio hanno fatto ricorso alle opere, all'amore e alla conoscenza. Ogni attenta lettura del Corano mostrerà che esso prefigura le diverse possibilità dello svelamento dell'anima. E ogni attenta lettura della letteratura sufi rivelerà in tutti i periodi storici un'acuta introspezione nella complessità dell'animo umano.

Si potrebbe sostenere che l'Islam si basa sul *karma yoga*, perché ciascuno, senza eccezione, deve osservare la *sharī'a*, che stabilisce le regole per conformarsi, attraverso le proprie azioni, al volere di Dio. Si può anche ritenere che i musulmani e i sufi accentuino il *jnana yoga*, perché in genere essi attribuiscono alla conoscenza un valore maggiore rispetto agli ebrei e ai cristiani. Tuttavia, è all'amore che il sufismo riconosce una certa preminenza. Nelle pagine seguenti vorrei accennare brevemente al significato dell'amore cosí come è espresso nel-

l'opera dei due grandi spartiacque della tradizione, Rūmī e Ibn 'Arabī. Non voglio suggerire che l'uno o l'altro abbiano trascurato i sentieri della conoscenza e dell'azione, e anzi, per quanto riguarda Ibn 'Arabī, possono essere addotte valide argomentazioni a favore del fatto che egli ha dato priorità alla conoscenza. Intendo, piuttosto, evidenziare semplicemente la comprensione basilare della realtà dell'amore da parte del sufismo, dato che l'amore è spesso il tema principale dei testi sufi.

Nonostante l'amore fosse enfatizzato di rado nelle prime espressioni del sufismo, nel Corano vi si fa riferimento in molti versetti chiave, che ne chiariscono il ruolo essenziale. Abbiamo già discusso a proposito di uno di questi versetti, che ci dice che l'amore di Dio per gli uomini aumenta di pari passo con il loro successo nel conformarsi all'esempio del Profeta. Sebbene questo versetto indichi nell'amore per Dio la condizione preliminare per ricevere in cambio il Suo amore, tutti coloro che Lo hanno molto amato hanno compreso che è proprio l'amore di Dio per gli esseri umani a suscitare in primo luogo l'amore per Lui: Gli uomini non potrebbero amare Dio se già Lui non li amasse. Il *ḥadīth* del Tesoro Nascosto precisa esattamente questo, che Dio ha creato gli uomini a causa del Suo amore per loro. Il versetto coranico citato piú spesso come prova scritturale per questa gerarchia dell'amore è: «Egli ama loro, e loro Lo amano» (5:54). Prima Dio ama gli esseri umani, poi gli esseri umani amano Dio. Una volta che essi giungono ad amarLo, il Suo amore per loro aumenterà nella misura in cui essi seguono il Profeta, purificano e coltivano la propria anima, ricordano Dio incessantemente e diventano esseri umani perfetti.

Che l'amore venga menzionato o meno, le prime espressioni della realtà del sufismo tendono ad assumere la forma di brevi detti, che toccano una grande varietà di argomenti riguardanti il cammino verso Dio. Due o tre figure spiccano, come Rābi'a e al-Ḥallāj, ricordati come esempi perfetti di una vita d'amore. Ma dall'XI al XIII secolo – cioè dal V al VII secolo dell'egira – apparvero numerosi e importanti autori che delinearono una dettagliata psicologia dell'amore. Il famoso Abū Ḥāmid al-Ghazālī scrive a volte a proposito dell'amore umano e divino, ma il suo meno celebre fratello, Aḥmad (m. 1126), dedica gran parte dei suoi *Sawāniḥ*, opera relativamente breve in persiano, all'amore come realtà fondamentale e unitiva dell'anima. Ad essa si ispirarono in seguito dozzine di trattati successivi. Un discepolo di Aḥmad al-Ghazālī, Ayn al-Quḍāt Hamadānī (m. 1131), svolse un ruolo fondamentale nell'elaborazione di una psicologia e di una metafisica dell'amore. Forse il piú originale e profondo nell'approccio – in un periodo in cui vissero molti grandi maestri – fu Aḥmad Sam'ānī (m. 1140), quasi del tutto sconosciuto agli studiosi moderni (di lui si parlerà piú diffusamente nel nono capitolo). In seguito fece la sua comparsa il grande poeta persiano 'Aṭṭār (m. 1221), le cui opere toccarono tutti i temi dell'amore.

Nonostante il gran numero di autori che hanno scritto sull'amore divino e umano, Ibn 'Arabī e Rūmī possono essere considerati i due piú grandi maestri della tradizione. Ibn 'Arabī nacque a Murcia, in Spagna, e morí a Damasco nel 1240; autore molto prolifico in lingua araba, è considerato il principale teologo e filosofo sufi. Nei secoli successivi il suo nome divenne quasi sinonimo dell'espressione *waḥdat al-wujūd*, «l'Unicità dell'Essere», dottrina che è stata spesso considerata la sintesi della sua visione filosofica[1]. Scrisse piú di cinquecento opere in prosa, alcune delle quali di notevole lunghezza, e qualcosa come ventimila versi poetici. Il suo piú giovane contemporaneo, Rūmī, nato a Balkh nell'attuale Afghanistan, si trasferí in gioventú in Anatolia, stabilendosi infine a Konya, nell'odierna Turchia, dove morí nel 1273. Egli compose circa sessantacinquemila versi di straordi-

[1] Ascrivergli l'idea risulta comunque problematico. Si veda W. C. CHITTICK, *Rūmī and Waḥdat al-wujūd*, in A. BANANI, R. HOVANNISIAN e G. SABAGH (a cura di), *Poetry and Mysticism in Islam: the Heritage of Rūmī*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 70-111.

naria poesia in lingua persiana, unitamente a tre brevi opere in prosa. Il mondo di lingua persiana, dalla Turchia all'India, guarda a Rūmī come al piú grande poeta spirituale della storia, proprio come l'intero mondo islamico considera Ibn 'Arabī il piú grande teorico sufi.

Ibn 'Arabī e Rūmī appartengono a due diverse sponde del sufismo e ciascuno, alla propria maniera, segna il punto piú elevato della tradizione. La maggior parte delle formulazioni degli insegnamenti sufi successivi è stata ispirata in una certa misura dagli scritti di uno dei due o da entrambi. Le loro prospettive divergevano sotto molti aspetti, ma essi condividevano anche numerosi temi, specialmente quello dell'amore. Nelle pagine che seguono illustrerò come Ibn 'Arabī spiega alcuni aspetti della realtà dell'amore e offrirò alcuni esempi appropriati delle espressioni poetiche di Rūmī sugli stessi concetti.

1. *La creatività dell'amore.*

Non è possibile dare una definizione dell'amore, anche se ne possono essere descritti i segni. Su questo punto Ibn 'Arabī il teoretico e Rūmī il poeta sono in totale accordo:

> Non esiste una definizione dell'amore che permetta di conoscerne l'essenza. Esistono piuttosto definizioni descrittive e verbali, nient'altro. Quelli che danno definizioni dell'amore non lo hanno conosciuto, quelli che non l'hanno assaggiato bevendolo tutto di un sorso non lo hanno conosciuto, e quelli che dicono di esserne stati soffocati non lo conoscono, perché l'amore significa bere senza soffocare[2].

> Qualcuno domandò, «Cosa significa essere un amante?»
> Risposi: «Non chiedermi queste spiegazioni»

[2] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiya*, ristampa, Dār Ṣādir, Beirut s.d., vol. II, p. 111, riga 12; cfr. vol. II, p. 325, riga 12 tradotto in W. C. CHITTICK, *The Divine Roots of Human Love*, in «Journal of Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society», XVII (1995), pp. 55-78 (p. 57).

> «Quando diventerai come me, lo saprai;
> quando ti chiamerà, darai la tua versione»[3].

> Cosa significa essere un amante? Avere una sete perfetta.
> Quindi lasciatemi spiegare cos'è l'acqua della vita[4].

A livello divino, l'amore può essere definito la forza motrice dell'attività creativa di Dio. In uno dei suoi tanti commenti sul *ḥadīth* del Tesoro Nascosto, Ibn 'Arabī ci dice che il tipo di conoscenza che Dio desiderava raggiungere attraverso la creazione era una conoscenza che avesse la sua origine nel tempo, perché Egli già conosceva Se stesso e tutte le cose nell'eternità. Ibn 'Arabī fa questa osservazione mentre traccia un parallelo tra l'amplesso al fine di procreare e il desiderio di Dio di essere conosciuto al fine di creare l'universo.

> Quando l'unione coniugale avviene per il desiderio della riproduzione e della procreazione, essa si collega alla condizione dell'amore divino nel momento in cui non esisteva il cosmo. Egli «amò per essere conosciuto». Quindi, a causa di questo amore, Egli volse il Suo desiderio verso le cose mentre erano ancora in uno stato di non-esistenza. Esse erano ancora allo stadio di radici, pronte a sviluppare le loro potenzialità. Egli disse loro: *Siate!* Cosí esse pervennero all'essere, in modo che Lui potesse essere conosciuto attraverso ogni genere di conoscenza. Questa fu la conoscenza temporale. Fino ad allora essa non aveva alcun oggetto, dal momento che colui che conosce attraverso di essa non era ancora stato dotato dell'esistenza. Il Suo amore cercò la perfezione della conoscenza e la perfezione dell'esistenza[5].

In un altro brano Ibn 'Arabī spiega il significato del desiderio di Dio di essere conosciuto attraverso il commento del versetto coranico: «Ed Egli è con voi ovunque voi siate» (57:4). L'amore di Dio per gli esseri umani significa che Egli non li lascia mai fuori del Suo sguardo.

[3] RŪMĪ, *Kulliyyāt-i Shams*, a cura di B. Furūzānfar, Danishgah, Teheran 1336-46/1957-67, vv. 29050-51; per un approfondimento su questi temi, si veda *SPL*, pp. 194-95.

[4] RŪMĪ, *Kulliyyāt*, v. 17361.

[5] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 167, riga 12.

L'amore di Dio per i Suoi servi non è limitato da un inizio e da una fine, perché non accetta qualità temporali o accidentali... Quindi l'amore di Dio verso di loro è lo stesso di quello espresso nel versetto *Egli è con* loro *ovunque* essi *siano* [57:4]... Proprio come Egli è con loro nello stato dell'esistenza, cosí lo è anche in quello della non-esistenza, perché essi sono gli oggetti della Sua conoscenza. Egli attesta la loro esistenza e li ama infinitamente... Egli ha sempre amato le Sue creature, proprio come le ha sempre conosciute... La Sua esistenza non ha un punto d'origine, cosí come non lo ha il Suo amore per i Suoi servi[6].

In una delle sue opere in prosa, Rūmī spiega il significato del Tesoro Nascosto riferendosi alle due categorie degli attributi divini – misericordia e collera, o gentilezza e severità. Dio creò il mondo per manifestare tutti i suoi attributi, e ciò richiede un'infinita diversità:

Dio dice: «Ero un Tesoro Nascosto, cosí ho desiderato essere conosciuto». In altre parole: «Ho creato l'intero cosmo, e l'obiettivo di tutto ciò era renderMi manifesto, a volte attraverso la gentilezza, altre attraverso la severità». Dio non è il tipo di re per il quale sarebbe sufficiente un unico araldo. Se tutti gli atomi dell'universo fossero i Suoi araldi, essi sarebbero inadeguati e incapaci di farLo conoscere[7].

Rūmī indica spesso nell'amore il motivo della creazione di Dio, attraverso il commento di una frase rivolta da Dio a Muḥammad: «Se non fosse stato per te, non avrei creato le sfere celesti». Il Profeta rappresenta la completezza dell'amore realizzato, attraverso il quale e per il quale fu creato l'universo.

L'amore fa ribollire il mare come una pentola,
l'amore trita le montagne fino a ridurle in sabbia.
L'amore frantuma il cielo in centinaia di pezzi,
l'amore scuote la terra con un possente sussulto.
L'amore puro assomigliava a Muḥammad –
per amore Dio gli disse: «Non fosse stato per te».
Dal momento che lui solo era il fine dell'amore,
egli fu scelto fra tutti i profeti.
«Se non per puro amore,

[6] *Ibid.*, 329.5; *SDG*, p. 22.
[7] RŪMĪ, *Fīhi mā fīhi*, a cura di B. Furūzānfar, Amir Kabir, Teheran 1348/1969, pp. 176-77; *SPL*, p. 48.

perché darei esistenza alle sfere?»
«Ho innalzato la volta celeste
perché tu potessi comprendere l'elevatezza dell'amore»[8].

2. *Il vero amato.*

Dio creò il mondo attraverso l'amore, quindi l'amore produce la molteplicità che riempie l'universo. Egli non cessa mai di amare le creature, quindi non cessa mai di crearle, e ciò mantiene l'universo in uno stato perpetuo di flusso e di trasformazione. Tutte le cose sono intrise d'amore, perché l'attributo dell'amore divino le porta in vita ed è causa di ogni loro attività.

Il Profeta disse: «Dio è bello e ama la bellezza», e questo è un *ḥadīth* sicuro. Cosí Egli descrisse Se Stesso come bellezza che ama, ed Egli ama il cosmo. Quindi, non c'è niente di piú bello del cosmo. Egli è bello, e siccome la bellezza è intrinsecamente amabile, di conseguenza l'intero cosmo ama Dio. La bellezza della Sua arte pervade la Sua creazione, mentre il cosmo è il luogo in cui Egli diviene manifesto. Pertanto l'amore di alcune parti del cosmo per altre deriva dall'amore di Dio per Se Stesso[9].

La saggezza di Dio attraverso il destino da Lui stabilito e il Suo volere
ha fatto in modo che ci amassimo l'un l'altro.
La predestinazione ha accoppiato tutte le parti del mondo
e ha fatto innamorare ciascuna del suo compagno...
La femmina tende verso il maschio,
in modo che ognuno possa perfezionare il lavoro dell'altro.
Dio ha posto questa inclinazione nell'uomo e nella donna,
affinché il mondo possa perdurare attraverso la loro unione[10].

Il potere creativo dell'amore non si ferma alla manifestazione e al mantenimento del cosmo. Sebbene i

[8] R. A. NICHOLSON, *The Mathnawi of Jalálu'ddín Rúmí*, 8 voll., Luzac, London 1925-40, vol. V, vv. 2735-40; *SPL*, p. 198.
[9] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 114, riga 8; per una traduzione dall'arabo del brano preso in esame, si veda M. CHODKIEWICZ, *Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illumination*, Sindbad, Paris 1988, p. 97.
[10] NICHOLSON, *The Mathnawi* cit., vol. III, vv. 4400-1, 14-15; *SPL*, pp. 198-99.

gioielli del Tesoro Nascosto siano stati rivelati, la maggior parte delle creature non li riconosce per ciò che sono, né comprende che i loro stessi amori e desideri esprimono l'amore di Dio. Il loro amore è semplicemente lo stesso amore di Dio riflesso nelle creature. Ne consegue, come sostiene Ibn 'Arabī, che: «Nessuno ama Dio all'infuori di Dio»[11], e «Non c'è alcun amante e alcun amato se non Dio»[12]. Gli amanti afferrano questo concetto quando raggiungono lo stadio nel quale vedono Dio in ogni cosa esistente. Questo è l'amore pienamente realizzato citato nel *ḥadīth*: «Quando amo il Mio servo, Io sono l'udito con cui egli ascolta, la vista attraverso cui egli vede». Ibn 'Arabī scrive:

> L'anima comprende che essa vede Dio soltanto attraverso di Lui, e non attraverso se stessa, e che Lo ama solo attraverso di Lui, e non attraverso se stessa. Quindi è Lui che ama Se Stesso – e non l'anima che Lo ama. L'anima Lo guarda insistentemente in ogni cosa esistente proprio attraverso il Suo stesso sguardo. Quindi essa sa che nessuno Lo ama all'infuori di Lui. Egli è l'amante e l'amato, colui che cerca ed è cercato[13].

Rūmī offre molte versioni simili dell'amore di Dio, che pervade tutte le cose. Ma la sua prospettiva si focalizza piú sulla pratica che non sulla teoria, e cosí ricorda continuamente ai suoi lettori la loro condizione. Ecco una sua poesia amorosa, *ghazal*[14]:

> È impellente per gli amanti il desiderio di cercare l'Amico,
> scorrendo come un torrente in piena verso il Suo fiume.
> È Lui Stesso che cerca, e noi siamo come ombre.
> Tutto il nostro parlare e chiacchierare sono le parole dell'Amico.
> Alcune volte ci rallegriamo come acqua che scorre nella Sua corrente,
> a volte siamo intrappolati come l'acqua nella Sua caraffa.

[11] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 113, riga 2.

[12] *Ibid.*, p. 114, riga 14; CHODKIEWICZ, *Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illumination* cit., p. 98.

[13] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 331, riga 17.

[14] Il *ghazal* è un componimento poetico breve, generalmente di non meno di cinque e di non di piú di dodici versi, molto comune nella lirica tradizionale persiana [*N.d.C.*].

> Ancora bolliamo come le carote nella pentola mentre Lui mescola con il mestolo del pensiero – tale è il temperamento dell'Amico.
> Egli avvicina le Sue labbra al nostro orecchio e sussurra
> e la nostra anima prontamente si impregna della Sua fragranza.
> Egli viene come lo spirito dello spirito, senza lasciare scampo – non ho mai visto uno spirito che fosse un nemico dell'Amico!
> Ti farà intenerire con civetteria, rendendoti fragile come un capello –
> ma non accetteresti due mondi in cambio di un solo capello dell'Amico.
> Ci mettiamo a sedere con l'Amico dicendo: Amico, dove [*kū*] sei?
> Ebbri, continuiamo a parlare in tono amorevole [*kū*][15] lungo il sentiero dell'Amico.
> Le tristi immagini e gli oscuri pensieri provengono da una natura oziosa e non dall'Amico.
> Rimani in silenzio, cosí che Egli stesso possa descrivere Se stesso!
> Cosa ha a che vedere il tuo freddo «hey, hey» con il Suo «hey, hey»?![16].

Ibn 'Arabī e soprattutto Rūmī rammentano costantemente ai loro lettori che l'amore per ogni creatura non può essere nient'altro che amore per Dio. Solo l'ignoranza, come un velo, impedisce agli uomini di percepire ciò che amano. Ibn 'Arabī scrive:

> Nessun altri che Dio è amato nelle cose esistenti. È Lui che è manifesto in ogni amato agli occhi di ogni amante – e non c'è nessuna cosa esistente che non ami. Cosí tutto il cosmo è amante e amato, e tutto ciò torna a Lui. Allo stesso modo, nessuno è adorato se non Lui, perché nessun adoratore adora qualcosa senza immaginare la divinità che è in essa; altrimenti, egli non l'adorerebbe. Cosí Dio dice: *Il tuo signore ha decretato che non adori altri che Lui* [17:23].
>
> Cosí è anche per l'amore. Nessuno ama qualcun altro se non il proprio Creatore, ma ci separa da Lui il velo dell'amore per Zaynab, per Su'ād, per Hind, per Laylā, per questo mondo, per il denaro, per la posizione e per tutto ciò che amiamo quaggiú. I poeti consumano le loro parole su tutte queste cose, ma in realtà essi non comprendono. Gli gnostici non ascoltano mai un verso, un

[15] Una caratteristica della poesia di Rūmī è l'utilizzo di giochi di parole. Qui la parola *kū* è impiegata sia nel significato di «dove?» sia come suono onomatopeico indicante il tubare della colomba che simboleggia il desiderio di Dio [*N.d.C.*].

[16] RŪMĪ, *Kulliyyāt* cit., *ghazal* n. 442.

indovinello, un elogio, una poesia d'amore che non riguardi Dio, nascosto dietro il velo delle forme[17].

Nella sua opera in prosa piú importante Rūmī afferma lo stesso concetto con queste parole:

> Tutte le speranze, i desideri, gli amori e gli affetti che gli uomini hanno per varie cose – il padre, la madre, gli amici, il cielo, la terra, i giardini, i palazzi, le scienze, le azioni, il cibo, le bevande – tutti sono desideri per Dio, e queste cose sono come dei veli. Quando gli uomini lasceranno questo mondo e vedranno il Re Eterno senza quei veli, allora capiranno che tutte quelle cose erano veli e parvenze e che l'oggetto del loro desiderio era in realtà una Cosa Sola. Tutte le loro difficoltà saranno superate, tutte le domande e le perplessità che avevano in fondo al cuore troveranno una risposta, ed essi vedranno ogni cosa faccia a faccia[18].

Tutto l'amore è in realtà amore per Dio. L'amore è bello perché è divino, ma esso rimane un velo ingannevole fin tanto che gli amanti non riconoscono il suo vero oggetto.

> L'amore è un attributo di Dio, che non ha bisogni –
> l'amore per qualsiasi altra cosa è una metafora.
> La bellezza delle altre cose è indorata:
> di fuori è luce, dentro è fumo.
> Quando la luce va via e appare il fumo,
> l'amore metaforico si trasforma in ghiaccio.
> La bellezza ritorna alla propria radice,
> il corpo è abbandonato – putrido, sgraziato, sgradevole.
> Il chiaro di luna ritorna alla luna,
> il riflesso della luna lascia il muro.
> L'acqua e l'argilla rimangono senza forma –
> senza la luna il muro diventa demoniaco.
> Quando l'oro salta via dalla faccia della moneta falsificata,
> se ne torna a sedere nella sua miniera.
> Il rame messo a nudo è come il fumo
> e ancor piú vergogna prova chi l'amava.
> Quelli che hanno gli occhi rivolgono il proprio amore alla miniera d'oro,
> e ogni giorno cresce il loro amore.

[17] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 326, riga 19; cfr. *SPK*, p. 181. Sulla lettura «ontologica» dei versetti coranici, si veda *ibid.*, pp. 342-43.
[18] RŪMĪ, *Fīhi mā fīhi* cit., p. 35; *SPL*, p. 201.

> La miniera non ha eguale nel suo splendore
> Salve! Oh Miniera d'Oro! In te non ci sono dubbi[19].

L'amore è una realtà sempre presente, ma tende ad essere sprecata e dissipata perché le persone si innamorano dei riflessi dell'Amato. Qui ritorniamo alla centralità della conoscenza. Anche se Rūmī dedica tutte le sue opere all'amore, egli ci rammenta continuamente che il vero amore dipende dal discernimento. L'amante deve essere in grado di distinguere l'oro da ciò che è placcato in oro.

> L'amore fa diventare l'amaro dolce,
> l'amore trasforma il rame in oro,
> l'amore cambia la feccia in vino,
> l'amore muta la malattia in guarigione,
> l'amore riporta il morto in vita,
> l'amore trasforma i re in schiavi –
> Ma questo amore proviene dalla conoscenza.
> Quando mai un pazzo si è seduto su questo trono?
> Come può una falsa conoscenza far nascere l'amore?
> Essa fa nascere l'amore, ma per le cose inanimate.
> Quando vede il colore del suo desiderio nelle cose,
> ascolta il richiamo dell'amato in un fischio.
> La falsa conoscenza non conosce la differenza –
> pensa che il lampo sia il sole[20].

In breve, l'amore per Dio si sviluppa dall'attestazione di fede fondamentale, la dichiarazione della realtà unica di Dio: «Non vi è Dio all'infuori di Dio». Dato che l'amore è un attributo divino, ne consegue che: «Non c'è nessun vero amante e nessun vero amato all'infuori di Dio». Una volta che gli amanti vedono le cose chiaramente, scoprono di amare nella creazione ogni cosa, perché l'intero creato rivela la bellezza di Dio e il loro amore rivela l'amore di Dio. Ibn 'Arabī ci dice che quando gli iniziati vanno oltre l'amore «naturale» e «l'amore spirituale» essi raggiungono la stazione dell'amore «divino», nel quale amano Dio in tutte le cose

[19] NICHOLSON, *The Mathnawi* cit., vol. VI, vv. 971-80; cfr. *SPL*, pp. 202-3.
[20] NICHOLSON, *The Mathnawi* cit., vol. II, vv. 1529-35.

attraverso l'amore delle cose da parte di Dio. Poi essi amano tutte le cose in ogni dimensione dell'esistenza.

> Il segno distintivo dell'amore divino è l'amore per tutti gli esseri in ogni dominio – spirituale, sensoriale, immaginale e immaginario. Ogni dominio ha un occhio che riceve la Luce dal suo Nome, un occhio attraverso il quale esso guarda verso il Suo nome il Bello[21].

Quando il loro amore è completo, gli amanti vivono nella gioia di sperimentare la propria unione con l'Uno, che è sia amante sia amato. Come dice Rūmī:

> La gioia e l'afflizione degli amanti sono Lui,
> le retribuzioni e il salario per il servizio sono Lui.
> Se essi guardassero con insistenza qualcuno che non sia l'amato,
> come potrebbe quello essere amore? Sarebbe vana fantasia.
> L'amore è quella fiamma che quando divampa,
> distrugge tutto, tranne l'Amato immortale.
> Uccide «altro che Dio» con la spada di *nessun dio*.
> Guarda attentamente: dopo *nessun dio* cosa rimane?
> Rimane *all'infuori di Dio*, il resto è scomparso.
> Evviva, O Amore, grande fuoco che brucia tutti gli altri!
> È Lui solo che è il primo e l'ultimo,
> ogni altra cosa nasce dall'occhio che vede doppio[22].

3. *La religione dell'amore.*

Il presupposto indispensabile dell'amore è la capacità di vedere con chiarezza. Ciò richiede la comprensione dei nostri limiti e della nostra inadeguatezza. Dobbiamo riconoscere di non sapere chi siamo. Attraverso l'ammissione della nostra ignoranza e della nostra inadeguatezza comprendiamo che Dio solo è adeguato. Noi siamo lontani dal Vero, lontani dalla totalità, lontani dalla ponderazione, dall'equilibrio, dalla saggezza, dalla compassione e da ogni altra qualità desiderabile. Comprendere realmente e assaporare questa inadeguatezza produce un

[21] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 113, riga 6.
[22] NICHOLSON, *The Mathnawi* cit., vol. V, vv. 586-91; *SPL*, p. 215.

profondo struggimento nell'anima, che Rūmī solitamente chiama «pena».

> Chi è piú sveglio ha una pena maggiore,
> Chi è piú consapevole ha un viso piú pallido[23].

Il fatto di soffermarsi sulla propria pena e sulla propria limitatezza significa già cercare di porvi rimedio. Rūmī esorta di frequente i propri lettori a cercare la pena e la sofferenza, per diventare assetati e non cercare l'acqua.

> Dal momento che il Rimedio del mondo consiste nel cercare
> la pena e l'inquietudine,
> ci siamo esclusi dai rimedi
> e siamo i compagni della pena[24].

La comprensione dell'inadeguatezza umana è la comprensione della nostra nullità di fondo. Il Corano chiama talvolta questa nullità «povertà» (*faqr*), una parola che nelle lingue islamiche serve a designare, molto piú spesso che non lo stesso termine *taṣawwuf*, ciò che noi abbiamo chiamato «sufismo». Sia fachiro (dall'arabo *faqīr*) sia derviscio (dal persiano *darwīsh*) significano «uomo povero», ovvero colui che percorre il sentiero sufi. Il termine è tratto dal Corano, in particolar modo dal versetto: «O uomini! Voi siete i poveri nei confronti di Dio, e Dio è ricco, il sempre Degno di Lode!» (35:15). Come dice Ibn 'Arabī: «La povertà è una condizione inerente a ogni cosa che non sia Dio: non c'è alcun modo per sfuggire ad essa»[25]. Scrive Rūmī:

> La povertà non c'è per il gusto della privazione –
> no, essa c'è perché nulla esiste all'infuori di Dio[26].

Il sufismo è povertà rispetto a Dio. Essere poveri rispetto a Lui significa riconoscere il proprio bisogno di Lui, e quanto piú profonda e sincera diventa questa con-

[23] NICHOLSON, *The Mathnawi* cit., vol. I, v. 629.
[24] RŪMĪ, *Kulliyyāt* cit., v. 35477; *SPL*, p. 209.
[25] IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt* cit., vol. II, p. 600, riga 32.
[26] NICHOLSON, *The Mathnawi* cit., vol. II, v. 3497.

sapevolezza, tanto piú essa si traduce in un'irresistibile spinta a raggiungere l'Amato. Poche sofferenze sono cosí profonde quanto quelle degli amanti nella separazione. Conoscendo la propria pena, gli amanti anelano alla cura di ogni pena, ovvero al loro Amato. La conseguenza è la guarigione da ogni dolore e l'unione in totale gioia; tuttavia, senza sofferenza, il viaggio non avrà mai inizio.

Prima Tu rendi gli amanti come svuotati a causa della separazione,
poi Tu li riempi di oro fino alla punta dei capelli[27].

In Rūmī possiamo trovare migliaia di versi sull'interazione fra separazione e unione, speranza e paura, sobrietà ed ebbrezza, estinzione e permanenza, pena e gioia. In ciò consiste la dialettica dell'amore. Nessun amore è possibile senza gli alti e i bassi inerenti al reame della creazione. Costantemente egli invita i suoi lettori a gettarsi nella mischia. Questo *ghazal* è emblematico:

Quanto il Compagno mi ha fatto soffrire finché questo logorio
si è assuefatto alle lacrime degli occhi e al sangue del fegato!
Mille fuochi e fumi e angosce, tutti chiamati
«Amore»!
Mille pene e rincrescimenti e afflizioni, tutti chiamati
«Compagno»!
Se sei il nemico del tuo io, vieni, in nome di Dio!
Benvenuto al sacrificio dell'anima! Benvenuto al penoso macello!
Guardami – io Lo considero degno di cento morti come questa.
Né temo né fuggo l'uccisione da parte di Colui che mi tiene prigioniero il cuore.
Come l'acqua del Nilo, la tortura dell'amore ha due facce:
acqua per i suoi stessi abitanti, bere il sangue per altri.
Se aloe e candele non bruciassero, di che utilità sarebbero?
L'aloe sarebbe la stessa cosa che tronchi di rovo.
Se le battaglie non avessero colpi di spada e lance e frecce,
come potrebbe un effeminato essere diverso dall'eroe Rustam[28]?
Rustam trova la spada piú dolce dello zucchero,
reputa le frecce che piovono meglio che monete d'oro.
Questa leonessa afferra la sua preda con duecento moine,

[27] RŪMĪ, *Kulliyyāt* cit., 29753.

[28] Rustam è l'eroe piú celebre dell'epica iranica. Questo personaggio compare anche nello *Shā-nāme*, «Epica dei Re» del poeta persiano Firdawsī (940/41-1020 [*N.d.C.*].

la preda corre desiderosa, onda dopo onda.
La preda trucidata, coperta di sangue, continua a urlare:
«Per amor di Dio, uccidimi ancora».
Gli occhi della preda massacrata fissano i vivi:
«O disattenti e gelidi, venite, non preoccupatevi».
Silenzio, silenzio! Le allusioni dell'Amore sono capovolte,
il troppo parlare troppo tiene i significati nascosti[29].

Se Rūmī obietta alle sue stesse espressioni poetiche d'amore, a maggior ragione obietterebbe ai tentativi di Ibn 'Arabī e di altri sufi inclini alla teoretica di spiegare la realtà dell'amore. L'amore deve essere provato e assaporato, e la poesia è molto piú adatta a esprimerne l'esperienza che non l'indagine razionale. Anziché proporre ulteriori spiegazioni da parte di Ibn 'Arabī, presento tre *ghazal* di Rūmī, senza tentare minimamente di chiarirne le immagini e le allusioni. Né cercherò di spiegare perché tali componimenti poetici debbano essere letti come riferimenti al divino Amato piuttosto che a un amato umano (l'ambiguità in persiano è accresciuta dal fatto che i pronomi sono invariabili per genere e non vengono utilizzate le maiuscole). Per coloro che amano Dio il problema non si pone. Come afferma Ibn 'Arabī in un brano già citato: «Gli gnostici non ascoltano mai un verso, un indovinello, un elogio, una poesia d'amore che non riguardi Dio, nascosto dietro il velo delle forme».

Se qualcuno si innamora dello splendore del prato,
non meravigliarti che abbia perso come me il suo cuore per amore.
Non parlare di pazienza, la pazienza non arriverà mai
al cuore che è stato messo alla prova da quell'Amico.
Quando l'amore scuote le catene dell'intelletto,
Platone e Avicenna diventano dei pazzi.
Per lo spirito dell'amore! Nessuno spirito sfugge all'amore,
perfino dentro a cento fortezze, a cento corpi.
Se diventi un leone, l'amore è un grande cacciatore di leoni.
Se diventi un elefante, l'amore è un possente rinoceronte!
Se fuggi nelle profondità di un pozzo,
la fune dell'amore ti afferrerà per il collo come un secchio.
Diventi un capello, l'amore è bravo a spaccare un capello in due.

[29] *Ibid.*, *ghazal* n. 1138.

Diventi *kebab*, l'amore è uno spiedo.
L'amore è il santuario del mondo, la fonte di ogni giustizia,
anche se tende tranelli alla mente dell'uomo e della donna.
Silenzio! Perché la patria della lingua è Damasco, il cuore;
con una tale patria, non chiamarlo straniero[30].

Cosa accadrebbe, ragazzo, se tu diventassi un amante come me,
ogni giorno follia, ogni notte pianto.
La sua immagine che non abbandona i tuoi occhi neanche per un istante,
duecento lampi nei tuoi occhi da quel viso.
Vorresti isolarti dagli amici,
vorresti lavarti le mani del mondo:
«Mi sono separato da me stesso,
sono diventato totalmente tuo.
Quando mi mescolo con queste persone, sono come l'acqua con l'olio,
esteriormente unito, interiormente diviso».
Lasciandoti dietro tutti i desideri egoistici diventeresti pazzo,
ma non di una pazzia che un dottore possa curare.
Se per un istante i medici provassero quest'afflizione,
si libererebbero dalle loro catene e strapperebbero i loro libri.
Basta! Lasciati tutto questo alle spalle e cerca una miniera di zucchero!
Scompari in quello zucchero come il latte in un dolce[31].

Se qualcuno ti chiede delle urì
fatti vedere e di': «Cosí».
Se qualcuno parla della luna,
sali sul tetto e di': «Cosí».
Quando qualcuno cerca una principessa delle fiabe
fatti vedere.
Quando qualcuno parla di muschio,
sciogliti le trecce e di': «Cosí».
Se qualcuno ti chiede:
«Come si separano le nuvole dalla luna?»
Sbottonati la veste, un bottone alla volta,
e di': «Cosí».
Se ti chiede del Messia,
«Come potrebbe riportare i morti in vita?»
Bacia le mie labbra prima di lui
e di': «Cosí».

[30] *Ibid.*, *ghazal* n. 920.
[31] *Ibid.*, *ghazal* n. 244.

Quando qualcuno dice: «Dimmi,
cosa significa morire d'amore?»
Mostragli la mia anima
e di': «Cosí».
Se qualcuno per sollecitudine
ti chiede della mia condizione,
solleva le sopracciglia
piegato in due e di': «Cosí».
Lo spirito si stacca dal corpo,
e poi rientra nuovamente in esso.
Vieni, mostra i quattrini,
entra in casa e di': «Cosí».
In qualsiasi luogo tu oda
un amante lamentarsi,
quella è la mia storia, tutta quanta,
per Dio, cosí.
Sono la casa di tutti gli angeli,
il mio petto è diventato azzurro come il cielo.
Alza gli occhi e guarda con gioia
il cielo, cosí.
Ho raccontato il segreto dell'unione con l'Amico
soltanto al vento dell'est.
Allora, con la purezza del suo mistero,
il vento dell'est ha sussurrato: «Cosí».
Sono ciechi quelli che dicono:
«Come può il servo raggiungere Dio?»
Metti la candela della purezza nella mano di ognuno,
E di': «Cosí».
Chiesi: «Come può il profumo di Giuseppe
passare di città in città?»
La fragranza di Dio si diffuse
dalla Sua Essenza e disse: «Cosí».
Chiesi: «Come può la fragranza di Giuseppe[32]
ridare la vista ai ciechi?»
La tua brezza giunse e diede la vista
ai miei occhi: «Cosí».
Forse Shams al-Dīn a Tabrīz
mostrerà la sua generosità,
e nella sua cortesia manifesterà
la sua buona fede, cosí[33].

[32] Sulla figura di Giuseppe nel Corano cfr. M. CAMPANINI, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Morcelliana, Brescia 2007, e R. TOTTOLI, *I profeti biblici nelle tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999, pp. 52-57 [*N.d.C.*].
[33] *Ibid.*, *ghazal* n. 1826.