

**Sufismo e confraternite  
nell'islam contemporaneo.**

Il difficile equilibrio tra mistica e politica

a cura di Marietta Stepanyants

 **Edizioni**  
Fondazione Giovanni Agnelli

## Il contributo del sufismo al dialogo interreligioso: una prospettiva musulmana

*Kenan Gürsoy*

### 1. *Etica e dialogo interreligioso*

Ogni forma di dialogo interreligioso presuppone un'etica interreligiosa, che a sua volta necessita di una presa di coscienza sul piano etico all'interno di una data tradizione religiosa. Tale dialogo deve dunque avvenire all'interno di una stessa fede, ma aprendosi all'altro in una prospettiva che pone "se stesso come altro", oppure ritrovando l'altro all'interno del proprio sé, ovvero, in altri termini, considerandosi in senso universale. Occorre allora scoprire all'interno della propria religione il vero messaggio etico che la tradizione insegna. Questo, a sua volta, non è possibile, se non attraverso la consapevolezza dell'esperienza religiosa alla quale ogni religione invita. L'idea del dialogo ci colloca all'interno di un discorso che si sforza di sistematizzare per mezzo di categorie filosofiche la stessa tradizione religiosa. Se ci si propone di scoprire il fondamento etico della nostra fede, spetta dunque alla filosofia rivelarlo nella sua dimensione universale. Quest'ultima consentirà un'universalizzazione del punto di vista di una religione specifica, che presuppone, a sua volta, un contatto con l'altro; d'altra parte, però, non bisogna dimenticare che l'aspetto etico è strettamente legato alla concezione filosofica che si ha della persona, considerata non solo nella sua dimensione individuale, bensì anche su un piano universale.

Certamente, nessuno può negare che la religione sia, prima di tutto, un insieme di dogmi; presupponendo un impegno da parte del fedele, essa consiste in una serie di obblighi, giungendo talvolta a configurarsi come una forma di sottomissione a una data autorità e un totale attaccamento a una certa organizzazione sociale. È sicuramente per tale ragione che la si considera un'istituzione, o anche come una tradizione ben determinata e chiusa in se stessa. Ma, considerata unicamente sotto tale aspetto, l'idea di religione rischia di fossilizzare precocemente l'uomo, impedendo, da un lato, la crescita interiore del fedele, e, dall'altro lato,

precludendogli ogni contatto con altre religioni, nonché la comprensione di altre esperienze religiose. Non è forse questa la prima delle ragioni per cui una credenza religiosa si trasforma in ideologia, contribuendo a creare conflitti, anziché essere testimonianza di una pace interiore che coinvolga l'umanità nella sua totalità? Da qui nasce la politicizzazione della religione, che considera il messaggio profetico come un'azione di conquista. Per superare un simile malinteso, che ha causato tante sofferenze, sarà la consapevolezza etica che ci permetterà, dunque, di comprendere la nostra stessa esperienza religiosa nella sua dimensione universale e in un rapporto di reciproca comprensione con le altre religioni. Se crediamo che l'esperienza religiosa possa condurci ad approfondire noi stessi in vista di una liberazione interiore, la consapevolezza etica interna a una stessa religione ci offrirà la possibilità di riconoscere e condividere la libertà interiore conquistata dai fedeli delle altre religioni. Inteso secondo questo significato, il dialogo non consisterà solamente in uno «scambio di vedute, essenzialmente in base ai contenuti della religione di chi tiene il discorso e prediligendo una prospettiva di tipo umanista»<sup>1</sup>, come afferma Mohammed Kerrou; esso non si limiterà a una forma di tolleranza, ridotta alla semplice sopportazione dell'esistenza dell'altro, ma sarà una necessità riguardante, praticamente, il piano esistenziale, che incita a vivere ogni esperienza etica nella sua essenza e nella sua totalità, poiché queste ultime presuppongono che l'altro esista.

È inutile dire che il "prossimo", al quale dobbiamo riconoscenza e amore, oggi non può più essere inteso entro i limiti angusti della stessa comunità religiosa di appartenenza; è questa una delle prove cruciali che la coscienza etico-religiosa del nostro secolo deve affrontare.

Georges Bastide diceva che «la civiltà si fa [...] con la natura, attraverso la cultura, in vista della moralità»<sup>2</sup>. L'idea di civiltà acquista dunque il suo autentico significato, in quanto essa è «un'attività umana, nel senso di aumento della moralità, vale a dire nel senso di una maggiore comprensione dell'uomo da parte di se stesso». È dunque in tale ambito che occorre ricercare il valore essenziale di una civiltà, costruendo una coscienza etica interreligiosa che si basi su una visione di carattere sapienziale, data da quegli elementi di saggezza eterna che sono comuni a tutte le civiltà. Si tratta, come sostiene Pier Cesare Bori<sup>3</sup>, di trovare un

<sup>1</sup> M. Kerrou, «Monothéisme et Paix en Méditerranée», in *Etudes Internationales*, 56, ottobre 1995, pagg. 39-53.

<sup>2</sup> G. Bastide, *Mirages et Certitudes de la Civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pag. 323.

<sup>3</sup> P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova, 1995.

paradigma etico concepito sulla base di uno studio dei testi su cui si fondano le civiltà, volto a definire l'universalità del dover-essere per gli altri e a trovare un consenso etico unanime tra culture.

Per quanto concerne l'incontro fra religioni differenti, occorre prima di tutto riconoscere che l'uomo non è mai estraneo all'uomo e che qualche forma di comunicazione è sempre possibile. È attraverso la simpatia e l'immaginazione che l'uomo può benissimo farsi "altro" pur restando se stesso. D'altro canto, ogni incontro è possibile esclusivamente a patto di essere veramente se stessi, o veramente in sé; in altri termini, solo se sappiamo essere fedeli alle nostre stesse origini. Convidiamo il pensiero di Paul Ricoeur, che affermava: «Ai sincretismi bisogna contrapporre la comunicazione, vale a dire una relazione drammatica, all'interno della quale, di volta in volta, io mi affermo nella mia origine e mi lancio a immaginare l'altro in base alla sua civiltà; la verità umana risiede esclusivamente in questo processo, che porterà le civiltà ad affrontarsi sempre di più, a partire da ciò che esse hanno di più vivo, di più creativo»<sup>4</sup>.

Occorre dunque contribuire alla realizzazione di un'umanità nella quale fioriranno, a partire dalle rispettive tradizioni religiose, potenzialità gravide di valori, prendendo coscienza di sé e nello stesso momento realizzandosi attraverso la comunicazione con l'altro. Ecco dunque l'aspetto peculiare di questa coscienza etica, che dovrà sostenere ogni incontro di carattere interreligioso: essere nello stesso tempo se stessi, ma con e attraverso l'altro.

Ora, tale coscienza etica, che aspira a una siffatta comprensione universale in fatto di religione, non è altro che l'accettazione dell'esistenza di altre esperienze religiose all'interno di tradizioni religiose differenti. L'universalizzazione si configura qui come tolleranza verso le altre religioni. Esiste dunque nell'islam la possibilità di sviluppare una simile visione, che ci condurrebbe prima di tutto alla tolleranza e, in seguito, al contatto per e con le altre religioni? In altri termini, si può parlare di riconoscimento della differenza all'interno dello stesso islam?

Possiamo ricordare, in primo luogo, l'importanza che il Corano stesso attribuisce alla personalizzazione della fede, sottolineando la responsabilità personale del credente: «O voi che credete! Non curatevi che di voi stessi, che nessun danno vi faranno quelli che errano, se voi siete sulla via giusta» [V, 105]; «[...] e nessun'anima sarà caricata del peso

<sup>4</sup> P. Ricoeur, «Comment est-il possible une rencontre des cultures diverses», in *Revue de l'Esprit*, ottobre 1961.

d'un'altra» [XVII, 15]. Dobbiamo poi ricordare, in secondo luogo, il comandamento che impone nell'islam il rispetto della differenza: «Non vi sia costrizione nella Fede» [II, 256]. Non possiamo dunque costringere gli altri a credere, né privarli del diritto alla differenza in fatto di religione.

È certamente alla luce di questa presa di posizione da parte del Corano che P. Roger Arnaldez, filosofo e islamologo francese, interpreta il comportamento di Muḥammad nei confronti dei popoli nemici dell'islam:

A molti sembrerà paradossale affermare che il profeta, alieno da ogni fanatismo cieco e furioso, fu prima di tutto un uomo di pace. Può essere questa la ragione che lo persuase interiormente della verità rivelata: che era effettivamente Dio, con le sue schiere celesti, a riportare le vittorie, giacché lui, Muḥammad, cercava piuttosto accordi e conciliazioni. Astuzia e abilità, dirà qualcuno. Forse. Ma non possiamo escludere che sia stato l'amore per la pace a svilupparne la capacità di negoziazione. Per il resto, egli aveva la sua missione da compiere, ed era convinto di doverlo fare. Qui non si tratta di giustificare a ogni costo quest'uomo così enigmatico. Ma volerne fare un falsario, un bugiardo, un sanguinario e un tiranno ossessionato da un'idea fissa, o, ancora, un politico scaltro e senza scrupoli, sicuramente vuol dire dipingerne un ritratto immaginario, per nulla corrispondente all'immagine che ne esce dal Corano.<sup>5</sup>

## 2. L'Uno e il molteplice nella dottrina islamica

Il criterio fondamentale su cui si basa l'islam è quello dell'Unità; potremmo perfino dire che l'islam è la religione dell'Unità, dal momento che essa si preoccupa dell'armonia spirituale e culturale. Tale unità, però, non elimina affatto la molteplicità che le è soggiacente, poiché si tratta di un'unità che trova la propria essenza nell'essere stesso di una trascendenza identificata con Dio, la quale deve perciò riunire in sé sia "il medesimo" sia "l'altro". Siamo dunque costretti ad ammettere che questo concetto di unità s'impone non tanto per respingere la molteplicità, quanto per superarla in direzione della propria realtà stessa, mentre tale superamento avviene in vista di un principio universale o di una verità molto più essenziale. Presso i sufi questo principio evoca, da un lato, Dio, in quanto Essere Necessario dal quale dipende totalmente

<sup>5</sup> R. Arnaldez, *Mahomet*, Editions Pierre Seghers, Paris, 1975, pagg. 28-9.

l'esistenza di ogni cosa, e, dall'altro lato, l'unicità di tutto ciò che è stato creato, perché è attraverso di essa che l'universo appare nella sua sostanza divina. È in base a tale principio che occorre comprendere come l'islam abbia saputo accogliere in sé culture differenti, senza intaccarne la vitalità. Il fatto stesso che la lingua principale della cultura islamica fosse l'arabo non ha mai significato che, di conseguenza, la cultura musulmana fosse limitata alla cultura araba, giacché in quest'ultima cultura sono presenti anche apporti indiani, indonesiani, persiani e turchi di grandissimo valore, oltre agli elementi arabi. L'armonia che scaturisce dalla dottrina islamica dell'unità è evidente soprattutto in quel campo straordinario della cultura che è il sufismo, nel quale ritroviamo una molteplicità di tradizioni e di attitudini spirituali che mantengono una loro continuità all'interno di una visione universalistica assicurata da questa religione dell'unità.

Come intendere dunque il rapporto esistente fra l'uno, principio di ogni cosa identificato con Dio, e il molteplice quale appare, che riceve il proprio essere da Lui? I maestri sufi ne hanno colto due aspetti: il primo, denominato "l'unità" (*al-ahadiyya*), consiste nell'Unità suprema di Dio, che non può essere oggetto di alcuna conoscenza distinta, ovvero, che non è in alcun modo accessibile alla creatura in quanto tale. Secondo Muḥyī ad-Dīn ibn 'Arabī, questo stato dell'essere corrisponde allo stadio di "non-determinazione". È lo stato relativo alla presenza totale dell'Essere nell'eternità e anteriormente all'emanazione del mondo. Tale stato non può essere che oggetto di conoscenza divina immediata e indifferenziata, in cui essa non si conosce che come "puro Essere". Il secondo aspetto, invece, corrisponde alla prima determinazione, che prende il nome di "unicità" (*al-wahda*). Al contrario della trascendenza relativa all'Unità suprema, l'Unicità è in correlazione con l'universo, e assume il ruolo di "Essere mediatore": è infatti grazie alla sua mediazione che il molteplice aderisce all'uno, cioè all'Essere Assoluto. Essa rappresenta in sé l'unità del molteplice, di cui è la fonte, e costituisce il contenuto positivo di ogni distinzione, poiché è grazie alla sua intrinseca unità che ogni essere può distinguersi in modi diversi rispetto alla sola determinazione primaria, che ne rappresenta l'aspetto limitativo. Le cose si distinguono tra loro grazie a varie qualità, le quali possono essere trasposte nell'universo. L'unicità non è altro che un modo di affermare l'Unità, in quanto essa costituisce la negazione di ogni alterità rappresentata dal molteplice. L'ignoranza consisterebbe dunque nel prendere per verità ogni apparenza illusoria proveniente dal molteplice. Nella propria realtà non manifesta, ogni cosa è l'"Essenza unica". Come afferma Léo Schaya:

rappresentando per la propria manifestazione illusoria una sorta di "ri-cettività", ovvero di "predisposizione" particolare dell'Unico verso Se stesso, essa s'identifica con tutte le altre "essenze", in virtù della sua natura infinita e indistinta di "Unità dell'Essere" (*Waḥdat al-Wujūd*). Tuttavia, tale "Essenza" si ritrova nascosta dietro un insieme di alterità illusorie. Questo insieme non ha dunque in se stesso alcun essere positivo, esso ignora se stesso ignorando al tempo stesso ogni altra cosa, ma «dimora eternamente offuscato nella Conoscenza divina».<sup>6</sup>

Il principio dell'unità è di importanza capitale nell'islam, al momento di considerare lo statuto delle altre religioni, e precisamente da qui si può ricavare l'idea di tolleranza. Infatti, nell'islam non c'è distinzione di sorta per quanto concerne l'identità puramente spirituale dei vari inviati di Dio. Le loro rivelazioni evidenziano un'unità fondamentale: tutte affermano "l'Uno". Tutti gli inviati possono dunque essere considerati come appartenenti a un'Unità Essenziale; si potrebbe perfino dire che, alla nascita dell'islam, i politeisti avevano quasi scoperto, nella fede predicata da Muḥammad, qualche elemento che era motivo di fascino, poiché integrava le loro divinità tribali in una visione universale. Ma il Corano riconosceva autenticità soprattutto ai profeti biblici, con la volontà di ritrovare la fede primordiale di cui era stato rappresentante Abramo. Da qui nasce l'espressione "Genti del Libro", che accomuna ebrei e cristiani, con i quali il Corano chiede ai musulmani di discutere solo «[...] nel modo migliore» [XVI, 125]. Citiamo altri due versetti del Corano:

[...] e dite: «Noi crediamo in quel che è stato rivelato a noi e in quel che è stato rivelato a voi e il nostro e il vostro dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo!» [XXIX, 46].

E dite loro ancora: «Noi crediamo in Dio, in ciò ch'è stato rivelato a noi e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle Dodici Tribù, e in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù, e ai profeti dal Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui tutti ci diamo!» [II, 136].

Cionondimeno, il Corano sottolinea che esiste una scala gerarchica, in base alla quale alcuni inviati si distinguono dagli altri, così come esiste una gerarchia degli aspetti di Dio che ogni inviato ha il compito di

<sup>6</sup> L. Schaya, *La doctrine soufique de l'unité*, Editions Adrien Maisonneuve, Paris, 1982, pag. 55.

manifestare. È per questa ragione che Muḥammad viene considerato "Sigillo della profezia", in quanto egli conferma e riassume tutte le rivelazioni anteriori, riconducendole alla Verità più essenziale, che, a sua volta, rappresenta dunque il contenuto della profezia eterna e primordiale.

### 3. L'apporto del sufismo al principio di tolleranza nell'islam

Le considerazioni dottrinali esposte, che offrono una base all'esercizio della tolleranza nei confronti delle altre religioni, non sono però sufficienti, giacché a noi occorre che il principio della tolleranza venga interiorizzato, affinché non resti confinato al piano dottrinale, ma si trasformi in attitudine individuale, per diventare uno stato di coscienza vissuto come un'esperienza religiosa. Bisogna dunque domandarsi che cosa sia avvenuto dell'uomo esistenziale, ed è sicuramente a questo punto che noi entriamo nel campo specifico del sufismo, partendo dagli aspetti dottrinali più generali per arrivare al piano individuale o esistenziale. In effetti, nell'islam, il modello ideale di credente, come colui che cerca di superare il conformismo dettato dal semplice senso del dovere per vivere nella propria carne le verità rivelate, è rappresentato dal sufi. Questi, sapendo che i dogmi nella religione svolgono un ruolo simile a quello della scorza nel frutto, tende a un approfondimento del proprio essere, che è il luogo in cui si svela il senso profondo della rivelazione. Il sufi cerca, in qualche modo, di ritrovare il "Corano vissuto" nelle profondità del proprio essere, considerando le forme esteriori come mezzi di realizzazione, oppure punti d'appoggio. Resta da dire che il sufi non si limita all'esperienza mistica, ma aspira a offrire una perfezione morale all'uomo, sia nella vita individuale che nella dimensione sociale, poiché la sua esperienza religiosa, nella sua pienezza, cerca di raggiungere uno scopo: quello dell'autentica dignità umana, che è proprio dell'etica. È insomma presente l'aspirazione a diventare l'"Uomo perfetto", ossia l'Uomo Universale. Ci troviamo dunque di fronte, nell'intimo del proprio essere, alla ricerca di un'universalità, che conterrebbe anche l'idea dell'incontro e della comunicazione con gli altri. In altri termini, non ci sarà dignità umana possibile senza l'incontro intersoggettivo dei fedeli appartenenti alle diverse religioni. Può darsi che a questo punto si tratti di un incontro non più fra religioni, bensì fra credenti. Occorre dunque che analizziamo la concezione dell'uomo presente nel sufismo, ma, prima, ci sia consentito richiamare qualche considerazione di ordine epistemologico entro tale ambito.

Il sufismo, non riducendo il fenomeno religioso a un piano istituzionale eretto a sistema che funga da supporto ideologico, vi rivela quell'elemento decisivo e creativo che è la fede, la quale non può essere vissuta se non nella sua dimensione esistenziale. Esso ci mette in guardia dai rischi del "logocentrismo", che ha causato molti danni in conseguenza delle sue categorizzazioni e classificazioni, impedendo di provare quell'armonia misteriosa tra il "medesimo" e l'"altro" che costituisce il fondamento di ogni possibilità di accordo interiore tra le diverse esperienze religiose dai dogmi esteriormente differenti. La via del sufi consiste in un'esperienza religiosa personale che non si limita a una comprensione razionale del messaggio rivelato, ma vi scopre il significato interiore e, nello stesso tempo, il proprio essere più profondo. La dialettica speculativa viene sostituita da un ritorno a sé. Come afferma Farid Jabre<sup>7</sup>: «abbiamo qui una conoscenza che non si acquisisce con il sapere, ma attraverso il gusto; si tratta di rivestire, in tal modo, lo stato spirituale successivo». La certezza, in tale forma di conoscenza, non è che lo stato psicologico (oppure esistenziale) del soggetto conoscente.

È questa la ragione per cui l'affermazione del principio di unità per il sufi non corrisponde più a quella dettata dal "senso comune", che ne rappresenta la conferma sul piano esteriore attraverso l'osservanza delle prescrizioni religiose intese nel loro significato letterale, ma non corrisponde neanche a quella degli "uomini di scienza e di razionalità", le cui affermazioni si fondano sostanzialmente sulla ragione. Si tratta piuttosto di intendere il suddetto principio nella sua più piena spiritualità, in quanto realizzazione personale. Per dirla nei termini usati da Roger Arnaldez, tale stato viene accordato al fedele solo se egli «può elevarsi dal piano in cui Dio parla attraverso la Legge al piano in cui Dio parla all'interno del suo cuore»<sup>8</sup>.

L'affermazione del concetto di Unità per i sufi, non rappresentando dunque il punto d'arrivo di un ragionamento, ma piuttosto il momento culminante di una profonda esperienza religiosa, ci porta a creare un parallelismo con la conoscenza che il profeta ebbe dell'"uno" e del "molteplice", descritta da Roger Arnaldez, sulla base della seguente teoria di Ibn 'Arabī:

<sup>7</sup> Abū Hāmid al-Gazzālī, *Al-munqid min ad-ḍalāl* [La salvezza dall'errore], traduzione francese con introduzione e note di F. Jabre, Commission International pour la traduction des chefs-d'œuvres, Beyrouth, 1959 (Collection Unesco d'Œuvres représentatives Série Arabe), pag. 34.

<sup>8</sup> R. Arnaldez, «La Mystique Musulmane», in *La Mystique et les Mystiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, pag. 621.

La conoscenza del profeta era dunque totalmente perfetta: conoscenza del molteplice separato dall'uno, conoscenza dell'uno separato dal molteplice e, infine, conoscenza simultanea e inglobante dell'uno e del molteplice. Questa conoscenza assoluta viene accordata a colui che segue le tracce del profeta e ne rappresenta l'erede perfetto, attraverso la sua doppia realizzazione ascendente e discendente, e corrisponde alla conoscenza dell'Uomo Perfetto [*al-Insān al-Kāmil*].<sup>9</sup>

Nel sufismo, così come nell'islam in generale, la concezione dell'uomo occupa il posto più importante, giacché tutta la creazione assume il proprio valore in rapporto a lui. Egli è spesso rappresentato come la sintesi, il coronamento di tutto ciò che lo precede nella creazione, e costituisce il principio unitario di tutto ciò che esiste. Come afferma un sufi turco del secolo XV, Akşemseddin: «[l'uomo] è stato creato a partire dal punto in cui si trovano riuniti tutti gli esseri della Terra»<sup>10</sup>. L'uomo è quindi dotato di una particolare attitudine ad abbracciare tutte le verità essenziali. Tuttavia, tale significato generale che viene attribuito alla "natura umana" non è presente se non in maniera virtuale nell'uomo comune, e diviene reale solo in colui che ha effettivamente realizzato tutte le "verità universali". Da qui nasce il concetto di "Uomo universale" (o "Uomo perfetto"), proprio nel senso di realizzazione del suo pieno statuto spirituale. È a questo punto che l'uomo comprende il significato profondo del *ḥadīṭ*: «Dio creò l'uomo a propria immagine». L'Uomo Perfetto ha dunque come modello esemplare lo "spirito muḥammadico", che è in grado di fornire a Dio il Suo autentico riflesso. Questo aspetto è rivelatore della dignità umana, che altro non è se non la possibilità di pervenire all'essenza divina. La dignità umana riflette dunque la dignità divina, per non dire che vi si identifica. E tale dignità virtuale, ma essenziale per l'uomo, è universale, vale a dire comune a tutti gli uomini della Terra, qualunque sia la loro religione e cultura. Il sufi, nei rapporti che intrattiene con gli altri, non deve perdere di vista questo aspetto fondamentale, che gli offre la possibilità di comprendere nuovamente la propria dignità in senso universale. Si tratta di una scoperta che avviene all'interno della propria esperienza personale, di un'universalità che proviene dal fatto che tale esperienza non è altro che la ricerca dell'autentica dignità umana. Parlare di uni-

<sup>9</sup> Muḥyī ad-Dīn ibn 'Arabī, *La Profession de Foi*, traduzione dall'arabo, presentazione e note di R. Deladrière, Editions Orientales, Paris, 1978, pag. 51.

<sup>10</sup> K. Gürsoy, *Traduction et Commentaire de Maqamat al Awliya de Akşemseddin*, Ayıldız Matbaası, Ankara, 1983.

versalità vuol dire parlare dell'incontro con altre esperienze in cerca della stessa dignità, che trova il suo autentico significato solo nella dignità di Dio stesso. Possiamo dunque comprendere come la tolleranza non rappresenti più soltanto un obbligo proveniente dall'applicazione della Legge rivelata, bensì un'apertura esistenziale necessaria vissuta sul piano etico. L'"altro" mi è dunque necessario per riconoscere l'universalità della mia esperienza e per identificarla come mia. Possiamo così comprendere il significato del seguente versetto coranico:

È uno dei Suoi Segni è la creazione dei cieli e della terra e la varietà delle lingue vostre e dei vostri colori. Certo in questo v'ha un Segno pei saggi! [XXX, 22].

D'altronde, non è nemmeno il caso di ricordare che questa universalità viene vissuta in una tradizione ben determinata, ma riconosciuta tale anche in altre.

L'importante è forse ritrovare l'"essenziale" al di là delle "apparenze", l'"uno" dietro al "molteplice" e il "medesimo" attraverso il proprio "altro"; soprattutto, però, non rimanere prigionieri né del molteplice, né del colore, ma superare tale stadio per riscoprirvi la verità essenziale. Nel linguaggio dei sufi, e soprattutto in quello di Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī<sup>11</sup>, il "colore" rappresenta l'esistenza apparente, il fenomeno, in contrapposizione all'esistenza assoluta e incondizionata.

Quest'ultimo dice: «C'è una via che va dalla molteplicità dei colori all'assenza di ogni colore: il colore assomiglia alle nubi, e l'assenza di colore alla luna.

Qualunque luce e splendore percepite dalle nubi, sappiate che essi provengono dalle stelle, dalla luna e dal sole»<sup>12</sup>.

Rūmī, insistendo sulla contrapposizione esistente fra la varietà delle apparenze e la luce della realtà, afferma nel suo *Fīḥi ma fīḥ* [Vi è ciò che vi è]:

Nella natura dell'uomo tutte le conoscenze sono state plasmate all'origine, in modo che la sua anima mostri le cose nascoste come fa l'acqua pura, che mostra tutte le cose su cui scorre, ciottoli, cocci e quant'altro, oltre al riflesso di ciò che la sovrasta. Nell'"essenza" dell'acqua è presente questa

<sup>11</sup> Mistico del secolo XIII, fondatore dell'Ordine dei dervisci danzanti.

<sup>12</sup> *Maṣnavī*, I, 3517-18.

natura, senza che sia stata acquisita con altri mezzi. Ma, quando l'acqua si mescola alla terra o ad altri colori, questa proprietà e questa conoscenza si ritirano o vengono obliate. L'Altissimo Dio ha inviato profeti e santi come "grande" acqua pura, per purificare tutte le "piccole" acque impure di colore scuro e dai colori contraffatti che di quella si compenetrano. Quando ritorna pura, allora si ricorda e comprende con certezza che un tempo anch'essa era pura, e capisce che quel colore scuro e gli altri colori le sono stati aggiunti.<sup>13</sup>

Rūmī continua poi nel suo *Maṣnavī*:

Dopo che l'assenza di colore [la pura unità] è divenuta prigioniera del colore [il mondo fenomenico], un discepolo di Mosè è entrato in conflitto con un altro discepolo di Mosè.

Quando perverrete all'assenza di colore che avevate in origine, Mosè e Faraone saranno in pace fra loro.<sup>14</sup>

L'aspirazione all'assenza di colore non deve essere considerata, nel sufismo, come un rifiuto dei colori, che rappresentano, nello stesso tempo, le particolarità fenomeniche, ma come un perfezionamento della nostra interiorità che ci apre alla comprensione anche delle particolarità, rendendole trasparenti all'Assoluto. Ciò può essere vantaggiosamente applicato alla pluralità delle credenze religiose, che dunque provengono da un'unica origine divina. Siccome ogni creatura è manifestazione di Dio, e Dio stesso è l'essenza di ogni creatura, bisogna considerare le creature come riflessi degli attributi divini. È questa un'altra base, per i sufi, della tolleranza verso le altre religioni. Da un lato, infatti, nonostante l'apparente diversità, c'è un'unità di origine; dall'altro lato, invece, chiunque adorino, gli uomini non possono che adorare Dio, poiché Egli è la fonte di ogni manifestazione creaturale. Ogni religione contiene dunque una parte di verità. Da qui nasce l'atteggiamento praticato dai sufi nei confronti delle minoranze religiose, consistente in un riconoscimento e in una comprensione dei loro culti, e nell'aiuto fraterno che essi hanno loro spesso portato, oltre che in certe forme di apertura interculturale.

Il Corano insiste su questo riconoscimento della diversità:

A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Idio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha

<sup>13</sup> *Fīḥi ma fīḥ*, cap. 8.

<sup>14</sup> *Maṣnavī*, I, 2504 e segg.

fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia [V, 48].

Sta a noi riscoprire il significato autentico dell'espressione «essere provati in quel che Dio ci ha dato». Tuttavia, si può essere sicuri che per il sufismo ciò che si prova nel profondo dell'anima è, giustamente, solo l'amicizia di Dio. Per quanto riguarda un livello così profondo di comunicazione, per esempio fra un cristiano e un musulmano, poco importa che l'uno insista sul «Verbo che si è fatto carne» e l'altro sul fatto che «Dio non rivela altro che la Sua Parola e la Sua Legge». Per non cadere in forme di vago sincretismo dobbiamo essere sicuri di noi stessi, anche in ciò che concerne l'aspetto apologetico dei dogmi in cui crediamo. Ascoltiamo però anche questo sufi, che tiene la mano del suo amico cristiano, nella rinuncia e nell'amore che egli prova nel nome della Verità assoluta che tutto include. L'Unicità, che altro non è se non la prima manifestazione dell'Unità divina, è il fondamento di ogni armonia. Dunque, come dice Roger Garaudy:

è il privilegio maggiore della poesia come della musica, quello della moschea, con lo sfolorio della luce riflessa dalle sue cupole e con la recitazione salmodiata del Corano; è il medesimo privilegio della cattedrale, con il canto gregoriano che in essa si diffonde e con le sue vetrate. Esso consiste nel creare la comunione di una stessa esperienza intensa, quasi un'illuminazione attraverso l'arte, realizzando il cammino più breve da un uomo all'altro.<sup>15</sup>

L'importante è saper accogliere in noi la luce proveniente da questa unicità armoniosa.

Per concludere, vorrei citare le parole di un sufi turco del secolo XX, Kenan Rifai, che diceva, rivolgendosi a uno dei suoi discepoli:

Perché sei così colpito? Che cos'è un cristiano? Lo consideri forse diverso da te stesso? Dio non è solamente Signore dei musulmani, ma dell'intero universo. Tu devi avere fede in Gesù e in Mosè, altrimenti non potrai essere considerato un musulmano... Non cercare nulla, al di fuori della Verità divina. Ecco il mistero dell'Unicità: la molteplicità nell'Uno e l'Uno nella molteplicità.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> R. Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Seuil, Paris, 1981, pag. 50.

<sup>16</sup> K. Rifai, *Sobbetler* [Discorsi mistici], Kubbealtı Neşriyatı, Istanbul, 2000, pag. 9.

Sufismo e hinduismo: reciproche influenze nella storia e prospettive di convergenza culturale

Mohammad Rafique

### 1. Le culture come insiemi pluralisti

Il sufismo, ossia il misticismo islamico, ebbe origine e si sviluppò all'interno dell'islam. I sufi fanno risalire al Corano e agli *hadīth* le proprie fonti, mentre i più antichi esponenti di tale corrente erano musulmani devoti, profondamente dediti allo studio dell'islam e all'osservanza delle norme contenute nella *šarī'a*. Tuttavia, con il passare del tempo, il sufismo assorbì elementi che sono da considerarsi sicuramente estranei all'islam. Al riguardo, un autore osserva: «Se da un lato il sufismo si trovava confinato entro gli angusti limiti posti dalla teologia islamica, dall'altro esso sperimentava un arricchimento e un ampliamento di vedute grazie all'adozione di modi di pensare e di visioni del mondo non islamici...»<sup>1</sup>. Tali fonti straniere possono essere descritte come hindu, o meglio vediche, buddhiste, neoplatoniche e cristiane. Dopo avere assimilato tali elementi, il sufismo giunse a maturità in numerosi paesi dell'Asia centrale, dai quali mosse verso l'India, dapprima attraverso i mercanti musulmani nell'India meridionale e successivamente con i santi musulmani che vennero al seguito delle conquiste musulmane nelle zone settentrionali del paese. Vi furono tuttavia scrittori, come S. Muzaffaruddin, che cercarono con grande sforzo di dimostrare le origini islamiche del sufismo e di negare il ruolo svolto dagli influssi stranieri ai fini del suo sviluppo. Egli afferma che «...è tutt'altro che corretto asserire che il misticismo islamico sia un prodotto della cultura greca o di qualsiasi altra cultura straniera»<sup>2</sup>.

È un dato di fatto che tutte le filosofie e le culture si alimentino della propria interazione con le altre, ma l'esistenza di tali influssi è spesso

<sup>1</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, vol. X, E. J. Brill, Leiden, 2000, pag. 315.

<sup>2</sup> Syed Muzaffar Uddin Nadvi, *Muslim Thought and Its Source*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, Delhi, 1983, pag. 102.