

**Sufismo e confraternite
nell'islam contemporaneo.**
Il difficile equilibrio tra mistica e politica

a cura di Marietta Stepanyants

Sufismo e neoconfucianesimo

Sachiko Murata

Secondo le stime attuali del governo cinese, sono presenti oggi in Cina venti milioni di musulmani cinesi, suddivisi in dieci gruppi etnici. Fra questi, i cosiddetti musulmani *han*, sparsi in tutto il territorio cinese, sono indistinguibili dai non musulmani per lingua e tratti somatici. Essi fanno risalire la propria conversione all'islam al contatto avuto con un emissario inviato da Muhammad in persona. Gli studiosi moderni sono scettici circa il fatto che Muhammad abbia realmente inviato un suo emissario in Cina, ma riconoscono che una missione islamica fece il suo ingresso ufficiale alla corte cinese solo diciannove anni dopo la morte di Muhammad, nel 651, anno in cui cadde l'impero persiano. Nell'arco dei successivi centocinquanta anni, si registrò l'arrivo ufficiale a corte di altre quaranta missioni islamiche. La Cina vanta dunque una presenza musulmana fin dal primo secolo dell'islam.

Naturalmente, non rappresentava una novità il fatto che arrivasse gente in Cina dalla Persia o attraverso di essa. Le rotte commerciali erano state da tempo istituite e gli scambi intercorsi fra la civiltà persiana e quella cinese sono ben documentati. È sufficiente ricordare le riserve nascoste di tessuti persiani risalenti al periodo sassanide che sono state individuate nel *Shosoin*, cioè nel tesoro, del tempio *Todaiji* a Nara.

All'inizio dell'era islamica, probabilmente erano presenti in Cina comunità di mercanti persiani, mentre l'invasione musulmana vi avrebbe spinto masse di rifugiati prima dell'arrivo della religione stessa. Poiché l'islam si era consolidato nella stessa Persia, la comunità persiana residente in Cina avrebbe rappresentato un buon punto di partenza per la diffusione della religione musulmana fra gli abitanti di lingua persiana. Congetture a parte, la realtà è che abbiamo pochissime prove circa la presenza di comunità musulmane in Cina all'incirca fino al secolo X. Vi sono resti archeologici, come ad esempio pietre tombali recanti iscri-

zioni sia in cinese che in arabo, la cui datazione può essere fatta risalire a quell'epoca¹.

La prima tesi che vorrei sostenere dunque, è semplicemente che l'islam entrò in Cina molto presto e alla fine vi si impiantò stabilmente. Oltretutto, i musulmani cinesi non erano isolati rispetto alla Persia o ad altre regioni musulmane più a Occidente. Sia il commercio sia l'importante dovere di culto del *hajj*, il pellegrinaggio rituale alla Mecca, assicurarono un costante contatto con le regioni musulmane centrali. Dalla documentazione storica in nostro possesso risulta chiaro che i musulmani cinesi mantennero la conoscenza delle proprie lingue e furono in grado di mantenersi al passo con gli sviluppi del sapere islamico sia in Persia che altrove.

Una volta che si sia ammessa la presenza dell'islam nell'area cinese, possiamo porci la seguente domanda: «Quando arrivò il sufismo in Cina?». La risposta a tale domanda dipende interamente dalla definizione che intendiamo dare del termine "sufismo", visto che si tratta di uno dei termini più vaghi fra quelli usati nell'ambito degli studi islamici. Una definizione in senso lato può essere preferibile. In tal caso, possiamo considerare il sufismo componente inseparabile della tradizione islamica, esattamente come lo sono la giurisprudenza e la teologia. Con questo termine, dunque, vorrei designare la tendenza dei musulmani a ricercare il significato interiore della religione e a vivere nella continua presenza di Dio. Un sufismo così inteso è parte integrante della religione islamica; perciò, qualunque sia stato il momento in cui l'islam entrò in Cina, il sufismo arrivò con esso².

Molti studiosi preferirebbero definire il sufismo nei termini delle specifiche forme istituzionali che furono elaborate dai musulmani quale sussidio ai fini della concentrazione sugli aspetti più interiori della loro religione. Se ci attenessimo a tale definizione, dovremmo invece affermare che il sufismo, molto verosimilmente, apparve in Cina nello stesso periodo in cui esso fece la sua comparsa nelle regioni centrali del mondo islamico, o poco dopo.

Per ciò che concerne i particolari storici, in realtà abbiamo una conoscenza assai scarsa della situazione in cui si trovavano i musulmani

¹ Per le notizie relative ai primi secoli di diffusione dell'islam in Cina, si veda D. Leslie, *Islam in Traditional China*, Canberra College of Education, Canberra, 1986. Per la più completa bibliografia esistente circa le opere prodotte dall'islam cinese, si veda id., *Islamic Literature in Chinese*, Canberra College of Education, Canberra, 1981.

² Sul sufismo inteso secondo questa accezione, si veda S. Murata e W. C. Chittick, *The Vision of Islam*, Paragon House, New York, 1994, specialmente la parte terza.

cinesi prima dell'epoca moderna. Tuttavia, le poche conoscenze che abbiamo – riassunte nelle pubblicazioni di studiosi quali Françoise Aubin e Joseph Fletcher³ – dimostrano che non appena gli ordini sufi svilupparono forme istituzionali nei territori centrali dell'islam, le stesse forme apparvero rapidamente anche in Cina. È risaputo, ad esempio, che l'ordine *naqshbandī* svolse la sua attività in quel paese così come in gran parte dell'Asia centrale.

La mia personale ricerca sul sufismo in Cina non è focalizzata sulle sue forme istituzionali. Cerca piuttosto di analizzare le opere in cinese di autori musulmani per capire quale fosse il loro contributo al pensiero islamico. Quanto più ci si addentrata nella letteratura cinese, tanto più ci si convince del fatto che molti degli elementi contenuti nel sufismo rappresentano la fonte principale del pensiero e della prassi dell'islam cinese.

È noto che i musulmani cinesi scrissero testi in persiano prima di passare all'uso del cinese, e ciò avvenne piuttosto tardi. La prima esposizione in cinese dei contenuti dell'islam risale al 1642, per opera di Wang Tai-yü, studioso che visse a Nanjing e infine si spostò a Beijing, dove morì intorno al 1658. Il libro di Wang Tai-yü s'intitola *Chen-chiao chen-ch'üan*, ovvero *Commentario autentico al vero insegnamento*, e con i suoi quaranta capitoli offre una presentazione dei contenuti fondamentali dell'islam intorno a Dio, all'universo e all'animo umano. Tuttavia, nell'affrontare tali temi, Wang Tai-yü fa uso del linguaggio tipico della tradizione neoconfuciana⁴.

Nell'introduzione al *Commentario autentico*, Wang Tai-yü spiega che le lingue dell'islam continuavano a rappresentare il principale veicolo di trasmissione del sapere islamico in Cina, però ci informa anche del fatto che erano sempre meno numerosi i musulmani cinesi dotati di una conoscenza di tali lingue che fosse sufficiente alla comprensione della loro religione. È questa la ragione che lo spinge a spiegare loro l'islam in una lingua per essi comprensibile, ovvero nel cinese letterario dell'epoca.

Non è lecito supporre che Wang Tai-yü scrivesse per lettori non musulmani, benché naturalmente non ne ignorasse la presenza. Per un

³ Si vedano J. F. Fletcher, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Valiorum, Aldershot, 1995; F. Aubin, «En Islam chinois: Quels Naqshbandis?», in M. Gaborieau, A. Popovic e Th. Zarcone (a cura di), *Naqshbandis: Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Éditions Isis, Istanbul, 1990, pagg. 491-572.

⁴ Per approfondimenti su Wang Tai-yü, sul pensiero islamico cinese e su molte delle questioni sollevate nel presente articolo, si veda S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*, State University of New York Press, Albany, 2000.

certo verso si può anche ipotizzare che stesse rispondendo agli scritti cinesi del celebre gesuita Matteo Ricci, la cui attività era fiorita proprio a Nanjing soltanto pochi decenni prima. Ciononostante, le opere di Wang Tai-yü e altri testi di autori più tardi si ponevano come obiettivo principale non già la conversione dei non musulmani, bensì la preservazione dei contenuti essenziali della tradizione islamica all'interno della comunità musulmana stessa. Tutti questi autori erano pienamente consapevoli dell'enorme capacità di assimilazione posseduta dalla civiltà cinese, e vollero evitare il rischio di perdere il patrimonio rappresentato dagli insegnamenti e dalle pratiche della religione islamica.

L'aspetto più interessante di questi scritti consiste nel fatto che, sebbene gli autori fossero chiaramente convinti della superiorità esercitata dall'islam sulle altre religioni, essi mostrano pochissima ostilità nei confronti dei cosiddetti "Tre insegnamenti" diffusi nella società cinese, vale a dire confucianesimo, taoismo e buddhismo. Gli autori ai quali si è accennato non ritennero di doversi difendere da questi sistemi religiosi differenti alla stregua dei moderni apologisti, ma anzi ne adottarono il linguaggio, unitamente a molte delle prospettive da essi indicate, allo scopo di fare chiarezza intorno a ciò che distingueva l'islam e lo rendeva adatto in modo ineguagliabile – secondo la loro visione – a guidare gli uomini verso il conseguimento della perfezione e la piena realizzazione. In altre parole, essi confidavano pienamente nel fatto che l'islam fosse la migliore delle dottrine religiose, pur riconoscendo, talvolta in modo esplicito, ma più spesso implicitamente, che i "Tre insegnamenti" costituivano percorsi altrettanto legittimi per il raggiungimento della perfezione umana.

Uno dei modi in cui i dotti musulmani dimostravano il loro riconoscimento della legittimità del confucianesimo consisteva nell'uso dell'aggettivo "saggio" (*sheng*) in riferimento a Confucio, con tutta la carica elogiativa che tale parola ha in cinese. Nello stesso tempo, essi si riferivano a Muḥammad utilizzando frequentemente non il suo nome proprio, ma il titolo di "Saggio massimo". In effetti, gli autori musulmani in questo modo riconoscevano che Confucio era stato il più saggio dei cinesi, ma suggerivano che Muḥammad fosse stato il più saggio fra tutti gli uomini. Così, gli insegnamenti del profeta avrebbero dovuto essere giustamente usati per integrare e completare quelli di Confucio⁵.

⁵ Ciò, ovviamente, riflette il tipico modo di presentare i profeti preislamici nel Corano e nella dottrina islamica in generale. Tuttavia, in alcune delle lingue diffuse nel mondo islamico, viene utilizzata proprio la parola "profeta", *nabī*. Gli *'ulamā'* [dotti musulmani] cinesi, scegliendo di tradurre "profeta" con il termine che significa "saggio", intendevano di fatto

Sottolineando il fatto che i musulmani cinesi utilizzassero il linguaggio caratteristico dei "Tre insegnamenti", non si intende avanzare l'ipotesi che essi considerassero ugualmente valide tutt'e tre le scuole di pensiero. Di fatto, la maggior parte di essi si alleò con il neoconfucianesimo, scuola predominante in Estremo Oriente all'incirca dall'anno 1000.

Il neoconfucianesimo si sviluppò elaborando i più antichi insegnamenti confuciani con grande sottigliezza filosofica. Uno degli scopi perseguiti dai suoi principali esponenti era quello di replicare alle questioni sollevate dal taoismo e dal buddhismo. Studiosi di grande valore come Chu Hsi (morto nel 1200) integrarono nella visione neoconfuciana molti elementi della saggezza taoista e buddhista, nonostante essi continuassero a criticare entrambe le dottrine. Gli autori neoconfuciani riuscirono comunque ad ampliare la portata intellettuale del confucianesimo, in modo da poter affrontare la vasta gamma di problemi, di natura sia teorica sia pratica, che erano stati sollevati dal taoismo e dal buddhismo, e che però non erano stati considerati in modo esplicito né da Confucio né dai suoi primi seguaci.

Il risultato finale di vari secoli di fermento intellettuale in Cina fu rappresentato dal fatto che entro il secolo XVII, allorché Wang Tai-yü e altri studiosi musulmani iniziarono a scrivere in cinese, il neoconfucianesimo era diventato la scuola di pensiero predominante, dopo aver assorbito e assimilato un grande numero di temi e di prospettive taoisti e buddhisti. Ciò nonostante, il neoconfucianesimo continuò a mantenere un atteggiamento polemico nei confronti del taoismo e del buddhismo, in particolare riguardo alla dottrina buddhista del "Vuoto" e a quella taoista del "Non-essere". I musulmani cinesi si trovarono in gran parte d'accordo con le critiche mosse dal neoconfucianesimo e ne integrarono molte nei propri scritti⁶.

Due esempi evidenti della propensione che avevano i musulmani cinesi per il neoconfucianesimo sono riscontrabili nei titoli delle opere dei loro due massimi studiosi. Ho già avuto modo di citare il primo di essi, Wang Tai-yü, che nel suo lungo testo sui contenuti dell'islam, il *Commentario autentico al vero insegnamento*, non utilizza pressoché al-

riconoscere Confucio come uno dei "centoventiquattromila profeti" inviati da Dio fin dall'epoca di Adamo, e quindi assimilarlo all'interno della tradizione islamica. In pratica, essi affermavano che anch'egli era *muslim*, come lo erano stati Abramo, Mosè e Gesù. Parlare di Confucio come se fosse un *nabī* sarebbe stato come minimo problematico in qualunque lingua che usasse la scrittura araba.

⁶ Si vedano, ad esempio, le critiche mosse da Wang Tai-yü al buddhismo e al taoismo, in S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light* cit., specialmente alle pagg. 107-10.

cun termine arabo. A differenza degli autori musulmani che scrivevano in tutte le altre lingue, egli ignora la terminologia del Corano, degli *ḥadīṭ* e delle scienze islamiche. In parte a causa dei particolari problemi connessi all'ortografia cinese, Wang Tai-yü è costretto a trovare equivalenti cinesi per tutti i concetti importanti relativi alla dottrina e alla prassi islamica. Egli trae la sua terminologia principalmente da fonti neoconfuciane, benché talvolta usi anche espressioni taoiste e buddiste. Il risultato è un libro che, a un primo sguardo, sembra un trattato di filosofia neoconfuciana.

Oltre al *Commentario autentico*, Wang Tai-yü scrisse un breve testo intitolato *Ch'ing-chen ta-hsüeh*, ovvero "La grande sapienza del puro e del reale", che analizza il concetto di *tawḥīd*, vale a dire dell'unità di Dio, e poi sviluppa alcune implicazioni teoriche del concetto di unità. Il titolo del libro rappresenta un esplicito riconoscimento del debito che Wang sente di avere con il neoconfucianesimo. *La grande sapienza* è infatti il titolo di uno dei classici del confucianesimo, un breve testo scritto da uno dei principali discepoli di Confucio. Il maggiore fra gli studiosi neoconfuciani, Chu Hsi, aveva indicato ne *La grande sapienza* uno dei quattro classici più importanti, e Wang Tai-yü, richiamandolo nel titolo del suo libro, implicitamente riconosceva una stretta affinità fra gli insegnamenti dell'islam e il neoconfucianesimo.

Per ciò che riguarda la seconda parte del titolo dell'opera di Wang Tai-yü, con la denominazione "puro e reale" comunemente si designava la stessa tradizione islamica. Quindi, il titolo del libro potrebbe significare "la grande sapienza dell'islam", e la più importante dottrina dell'islam consiste naturalmente nel primo principio della fede, il *tawḥīd*, espresso nella formula "Non c'è altro dio all'infuori di Dio". Tale principio rappresenta appunto, come abbiamo visto, il tema del trattato, anche se la formula che in arabo esprime il *tawḥīd* non viene menzionata nel testo. In realtà, l'intera discussione è posta in termini neoconfuciani, con qualche riferimento solamente incidentale a pochissimi termini arabi⁷.

Un'ammissione ancora più esplicita di affinità fra islam e neoconfucianesimo è riscontrabile nel titolo del più importante testo relativo all'islam cinese. Si tratta del *T'ien-fang hsing-li*, pubblicato per la prima volta nel 1704 e noto per essere stato ristampato almeno venticinque volte prima degli inizi del secolo XX. L'autore del libro è Liu Chih, di cui non si conoscono con esattezza le date di nascita e di morte, ma che

ci ha lasciato numerosi altri pregevoli scritti in cinese sui contenuti dell'islam, compresa una famosa biografia di Muḥammad.

Il titolo dell'opera di Liu Chih, *T'ien-fang hsing-li*, è stato spesso tradotto dagli studiosi come *La filosofia dell'islam*. L'espressione *t'ien-fang* significa "direzione del cielo" ed era usata dai musulmani cinesi sia in riferimento alla Mecca sia per designare la concezione islamica in generale, dunque non è ingiustificato tradurla con "islam". L'espressione *hsing-li*, invece, non può significare "filosofia" se non con un arduo sforzo immaginativo. Ci sono alcune ragioni per tradurla in tal modo, ma così facendo perderemmo il collegamento con il neoconfucianesimo, che invece risulta ovvio al lettore cinese.

L'espressione cinese *hsing-li* ha un preciso significato tecnico: letteralmente, significa "natura e principio", che rappresentano due termini chiave del pensiero neoconfuciano. Questi due termini sono talmente importanti che gli studiosi neoconfuciani spesso definiscono la propria concezione *hsing-li hsüeh*, cioè "la sapienza circa la natura e il principio". Quindi, Liu Chih, intitolando il suo libro *T'ien-fang hsing-li*, intendeva suggerire l'idea che il testo presentasse la dottrina dell'islam in termini neoconfuciani. Oltretutto, chiunque fra i lettori del libro si renderà immediatamente conto del fatto che il testo è pieno di termini e concetti tratti dal pensiero neoconfuciano.

Se traduciamo *hsing-li* come "filosofia", ci troviamo poi di fronte a un secondo importante problema. In ambito islamico, la parola "filosofia" (in arabo *falsafa*) viene normalmente usata nel suo significato tecnico. I "filosofi" musulmani sono quei dotti di formazione islamica che si dedicarono allo studio del patrimonio filosofico greco, fra i quali annoveriamo figure quali al-Kindī, al-Fārābī e Avicenna [Ibn Sīnā]. In epoca successiva, con lo stesso termine venivano designati gli studiosi che proseguivano questa tradizione d'ispirazione greca, nonostante essi sviluppavano la filosofia in nuove direzioni. Fra questi filosofi citiamo Suhrawardī, che fondò la scuola dell'"illuminazione", e Mullā Ṣadrā, famoso per la sua concezione della "saggezza trascendente". Ognuna delle figure citate è nota nella tradizione islamica come *faylasūf*, traslitterazione della parola greca che significa filosofo. Perciò, se traducessimo *Filosofia dell'islam* il titolo dell'opera di Liu Chih, daremmo l'impressione che egli fosse un prosecutore della tradizione filosofica greca secondo la direzione da essa assunta nell'islam, e coloro che hanno familiarità con la tradizione islamica potrebbero pensare che il libro fosse stato ispirato dalla stessa tradizione intellettuale che ci diede Avicenna, Suhrawardī e Mullā Ṣadrā, il che non risponde a verità.

⁷ Per una traduzione dell'intero testo, si veda S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light* cit.

In breve, se vogliamo una traduzione accurata del titolo dell'opera di Liu Chih, è più saggio scartare *La filosofia dell'islam* e sostituire tale traduzione con *Gli insegnamenti neoconfuciani dell'islam* oppure, semplicemente, *Neoconfucianesimo islamico*. Il titolo stesso rivela il grande debito che Liu Chih, nella sua interpretazione della dottrina islamica, ha nei confronti della terminologia e dei concetti pertinenti al neoconfucianesimo. Inoltre, egli si dimostra in gran parte fedele alla visione neoconfuciana, nonostante estenda o modifichi spesso il significato dei termini da essa tratti.

Tu Weiming, direttore del *Harvard-Yenching Institute* e studioso fra i più noti del neoconfucianesimo ha collaborato alla traduzione inglese del testo di Liu Chih. La ragione del suo impegno non risiede semplicemente nella convinzione che l'islam cinese meriti di essere conosciuto meglio dall'Occidente, bensì, innanzitutto, nell'importanza che secondo lui Liu Chih assume di per sé in qualità di pensatore neoconfuciano. Tu Weiming considera Liu Chih autenticamente cinese e autenticamente fedele al pensiero cinese. Nello stesso tempo, egli riconosce il fatto che Liu Chih abbia inaugurato nuove direzioni per il pensiero neoconfuciano, le quali non sono state ancora sondate nemmeno dagli stessi studiosi neoconfuciani. Perciò, l'opera di Liu Chih può costituire un'importante fonte d'ispirazione per i futuri sviluppi della filosofia neoconfuciana.

Non vorrei però dare l'impressione che Liu Chih avesse scritto un libro che si discostava dalla direzione principale seguita dal pensiero o dalla "filosofia" dell'islam nel senso generale del termine. Di fatto, il suo *Neoconfucianesimo islamico* è perfettamente allineato con una delle correnti più importanti del pensiero islamico. Dopotutto, dobbiamo chiederci se Liu Chih, nel presentare l'islam ai lettori cinesi, avesse in mente qualche testo arabo o persiano. Se cerchiamo di rispondere a questa domanda, scopriamo che effettivamente egli pensava ad alcuni testi specifici. Infatti, Liu Chih si dimostra fedele a quella corrente del pensiero islamico che può essere denominata "sufismo speculativo". In neopersiano, tale scuola di pensiero è nota come *'irfān*, cioè "gnosi", e si distingue in modo netto dalla filosofia o *falsafa*. Il rappresentante più importante di tale scuola è Muḥyī ad-Dīn ibn 'Arabī, chiamato dai sufi *aṣ-Ṣayḥ al-Akbar*, "Sommo Maestro".

Né gli studiosi musulmani né quelli occidentali classificano Ibn 'Arabī e i suoi epigoni fra i "filosofi". È vero che Ibn 'Arabī e la sua scuola affrontano tutte le questioni basilari relative alla metafisica, alla cosmologia, alla psicologia e all'etica, che rappresentavano il cuore della tradizione filosofica. Tuttavia, essi si scostano troppo dalla metodolo-

gia aristotelica, la quale costituisce la caratteristica più rilevante degli scritti sulla *falsafa*, per essere definiti "filosofi", e, inoltre, arricchiscono il dibattito con molte altre fonti e vari temi, tratti principalmente dalla tradizione religiosa e dall'esperienza mistica.

Se consideriamo Liu Chih soltanto dal punto di vista del pensiero cinese, egli certamente merita la definizione di "filosofo". Dopotutto, egli si colloca in piena tradizione neoconfuciana, e gli storici del pensiero cinese definiscono tale tradizione come una "filosofia". Tuttavia, dobbiamo notare che quegli stessi storici non utilizzano il termine con il suo significato greco, a meno che lo si voglia considerare semplicemente nella sua accezione etimologica. In tal caso, l'"amore per la saggezza" è indubbiamente centrale nel neoconfucianesimo. Il fine ultimo di tutto il pensiero confuciano consiste, dopotutto, nel conseguimento dell'unione di celeste e umano. Colui che raggiunge tale meta viene definito "saggio", cioè una persona che ama la saggezza e l'ha realizzata nel suo proprio essere. Se però intendiamo la "filosofia" nel significato che le dà il neoconfucianesimo, anche il sufismo speculativo allora merita la stessa denominazione.

Quando ci poniamo a considerare il *T'ien-fang hsing-li* di Liu Chih dal punto di vista della tradizione neoconfuciana, ignorandone il contesto islamico, nel testo rimane molto poco di ciò che ci porterebbe a intuirne le fonti islamiche. All'interno del testo stesso, Liu Chih riporta soltanto quindici parole arabe, delle quali solo una ci potrebbe suggerire un collegamento con la scuola di Ibn 'Arabī. Nove di esse rappresentano termini geografici e cosmologici comunemente usati in scritti di vario genere. Le sei parole rimanenti, invece, sono nomi propri: 'Umar, terzo califfo, 'Alī, quarto califfo, Abū Yazīd Baṣṭāmī, celebre sufi, e altri due che non si è ancora riusciti a identificare. Il sesto e ultimo nome è quello di Jāmī, del quale Liu Chih riporta alcune citazioni.

È il riferimento ad 'Abd ar-Raḥmān Jāmī, grande studioso e poeta persiano morto nel 1492, ciò che potrebbe farci sospettare un collegamento fra Liu Chih e la scuola di pensiero che fa capo a Ibn 'Arabī. Jāmī scrisse una grande quantità di testi sia in prosa sia in versi, che contribuirono in modo determinante alla diffusione della dottrina di Ibn 'Arabī, non solo in Persia, ma anche nel mondo turco e indiano. Ora è evidente che Jāmī esercitò il suo influsso anche sull'islam cinese; infatti, sembra che egli sia stato tradotto in cinese più di qualunque altro autore musulmano.

A quanto mi consta, prima del secolo XX furono tradotti in cinese soltanto quattro libri sulla dottrina islamica. Si tratta in tutti e quattro i casi di famosi testi sufi persiani, due dei quali sono di Jāmī. Gli altri due

testi sono il *Mirṣād al-'ibād* [Osservatorio dell'umanità] di Najm ad-Dīn Rāzī e il *Maqṣad-i aqṣā* [La meta estrema] di 'Azīz ad-Dīn Nasafī. Liu Chih stesso, alcuni anni dopo avere scritto *Neoconfucianesimo islamico*, tradusse in cinese quello che è probabilmente il più celebre testo in prosa di Jāmī, *Lawā'ih* [Segni esteriori]⁸. Verso la fine del secolo XVII, un altro studioso musulmano aveva già tradotto il commentario di Jāmī relativo a *Lama'āt* [Scintille], opera classica in persiano di Faḥr ad-Dīn al-'Irāqī.

La semplice menzione del nome di Jāmī e poche sue citazioni non costituiscono di per sé, ovviamente, una prova convincente della presenza di dottrine sufi nell'opera di Liu Chih. È nel momento in cui ci troviamo a considerare i reali contenuti di *Neoconfucianesimo islamico*, domandandoci quale corrente del pensiero islamico potrebbe aver ispirato il libro, che arriviamo alla conclusione che l'unica reale fonte possibile è rappresentata dal sufismo speculativo o *'irfān*.

Vi sono altre tre grandi categorie del pensiero islamico che possiamo rapidamente tralasciare: la prima è quella della giurisprudenza (*fiqh*), intesa sia nei suoi aspetti teorici sia in quelli pratici (*uṣūl* e *furū'*), ma Liu Chih non fa alcun cenno nel suo libro riguardo alla cultura giurisprudenziale islamica. La seconda categoria è quella della teologia dogmatica (*kalām*), ma tale scuola di pensiero è interamente basata su riferimenti al Corano, su specifici metodi relativi alla sua interpretazione e su varie questioni teologiche ben definite, di cui non v'è alcuna traccia nel libro di Liu Chih. Di fatto, perfino il Corano, che i musulmani cinesi solitamente denominano "il Classico", viene citato una sola volta, laddove quest'unica citazione è inserita in un contesto che richiama la tipica interpretazione che ne avevano dato Ibn 'Arabī e Jāmī. La terza categoria è quella della filosofia, ma nulla nel testo di Liu Chih ricorda gli insegnamenti dei filosofi musulmani, se non per il fatto che tali insegnamenti sono affini a quelli dei sufi.

Ora vorrei proseguire nella trattazione del rapporto esistente fra sufismo e neoconfucianesimo descrivendo il trattato di Liu Chih, che è diviso in due sezioni, la prima delle quali è intitolata «Radice classica» (*pen-ching*). È uno scritto piuttosto breve, di circa venti pagine, nel quale l'autore delinea la concezione islamica di Dio, il posto occupato dall'uomo nel creato e il sentiero che porta alla perfezione spirituale. Egli definisce "classica" questa sezione della sua opera poiché in essa attinge a fonti arabe e persiane. In alcune note a margine, Liu Chih ri-

porta ottantuno riferimenti a sette libri diversi, sessantasei dei quali appartengono ai quattro testi sufi precedentemente citati, mentre non sono ancora stati identificati con sicurezza gli altri tre libri ivi menzionati.

Il fatto che Liu Chih faccia riferimento a tali libri nella sua «Radice classica» non significa che egli abbia realmente tradotto alcuni passaggi dai testi persiani. Egli sta piuttosto ritraducendo in termini neoconfuciani alcuni concetti basilari, giacché i suoi riferimenti alle fonti citate non offrono nient'altro che abbreviazioni di titoli in cinese e servono a suffragare ciò che egli sostiene, cioè che sta attingendo da testi autorevoli e che la sua breve sintesi merita di essere definita "classica".

Nella prima sezione di *Neoconfucianesimo islamico*, Liu Chih presenta in cinque capitoli i principi basilari della metafisica, della cosmologia, della psicologia e della profetologia islamica, dopodiché egli illustra tali principi con dieci diagrammi. Nelle cinque sezioni successive, l'autore analizza i cinque capitoli contenuti nella prima sezione, la «Radice classica», attraverso sessanta diagrammi, dodici per ogni capitolo. Ciascuno dei sessanta diagrammi è poi accompagnato da un testo di due o tre pagine, che spiega il significato del diagramma. Così abbiamo in tutto settanta diagrammi e circa centocinquanta pagine di testo.

La struttura della «Radice classica» e dell'intero libro di Liu Chih può essere meglio compresa in termini di dottrina relativa a "origine e ritorno" (*mabda' wa-ma'ād*). Si tratta di un'espressione generalmente proveniente dal linguaggio della filosofia islamica, benché i due termini siano riconducibili al Corano stesso. Quando Ibn 'Arabī e i suoi seguaci parlano di "origine" e di "ritorno", essi comunemente ne discutono in termini di "cerchio dell'esistenza" (*dā'irat al-wujūd*), diviso in due "archi" (*qaws*), l'arco discendente e quello ascendente.

L'espressione "due archi" è essa stessa tratta da un versetto del Corano, che spesso viene letto come una descrizione della speciale vicinanza a Dio conseguita dal profeta Muḥammad durante il suo "viaggio notturno" (*isrā'*) o "ascesa" (*mi'rāj*). Recita il testo del versetto coranico: «[...] s'avvicinò a due archi e meno ancora [...]» (LIII, 9). L'arco è una misura di lunghezza; tuttavia, come il latino *arcus*, il termine arabo indica anche il raggio del cerchio. Secondo Ibn 'Arabī e i suoi seguaci, i "due archi" citati si riferiscono alla funzione cosmica dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*), che riunisce nel suo essere tutta la realtà. La "realtà", a sua volta, consta di due movimenti basilari, quello discendente, attraverso il quale tutte le cose si manifestano provenendo da Dio, e quello ascendente, con il quale tutte le cose ritornano a Dio.

In breve, nella scuola di Ibn 'Arabī, come nella maggior parte della filosofia islamica, la struttura basilare del cosmo è concepita in termini

⁸ Ho tradotto in inglese la sua versione del *Lawā'ih* nel mio *Chinese Gleams of Sufi Light*. La mia traduzione è stata pubblicata con a fronte una traduzione dell'originale persiano fatta da W. C. Chittick.

di due ampi movimenti, che i filosofi comunemente denominano "origine e ritorno" e che i sufi spesso chiamano "i due archi". È estremamente significativo che l'unico versetto del Corano citato da Liu Chih nel suo libro sia proprio quello dei "due archi".

I cinque capitoli contenuti nella «Radice classica» trattano cinque questioni basilari: il primo capitolo descrive come l'universo abbia avuto origine dall'Essere Unico di Dio e come a Lui ritorni. Il secondo capitolo spiega come gli attributi e le caratteristiche del microcosmo corrispondano a quelle del macrocosmo. In altre parole, ogni essere umano concentra nella propria esistenza tutte le realtà presenti nell'intero universo, che, in cinese, viene detto "il cielo, la terra e le diecimila cose". Il terzo capitolo descrive gli stadi dello sviluppo umano, da un singolo seme alla piena perfezione spirituale. Il quarto capitolo enumera le virtù umane basilari e descrive il modo in cui i vari tipi umani giungono a differenziarsi. Il quinto e ultimo capitolo rappresenta una sintesi dell'opera in termini di genesi di tutte le cose a partire da un'unità e di loro ritorno all'unità attraverso l'attività dell'uomo.

Allo scopo di offrire qualche esempio dello stile letterario che caratterizza la versione sufi del neoconfucianesimo, citerò due brevi passaggi dall'opera di Liu Chih. Il primo inizia con una citazione del versetto coranico dei "due archi", per spiegare successivamente il significato del versetto medesimo secondo la concezione dei due ampi movimenti che regolano l'esistenza. Si noti che la traduzione del versetto fatta da Liu Chih è del tutto libera. L'originale arabo già citato recita: «[...] s'avvicinò a due archi e meno ancora [...]». La traduzione cinese di Liu Chih suona invece così: «Recita il *Classico*: "I mondi dei due archi sono uniti, e alcuni ritornano alla vicinanza definitiva"». Dopodiché, egli offre la seguente interpretazione del versetto citato:

Il primo dei "due archi" è quello discendente che arriva, mentre il secondo è quello ascendente che ritorna indietro. Quando l'arco discendente e quello ascendente si chiudono, i mondi regolati dai due archi si uniscono. Coloro che ritornano alla vicinanza definitiva trascendono e superano il mondo dei nomi e dell'apparenza. Quando essi si trovano nel paese di Nes-sun-luogo, l'intera sostanza si trasforma indivisibilmente e si unisce profondamente alla Natura Radicale. Arrivare fin qui è riservato soltanto ai saggi (diagramma 49).

In altre parole, Liu Chih sta dicendo che il fine perseguito da chi cerca la saggezza consiste nel diventare saggio grazie al completamento del cerchio dell'esistenza.

Nel passaggio successivo, Liu Chih ci offre una sintesi della sua configurazione dell'Essere Unico e dei Suoi due archi. Egli ci dice che, nonostante il fatto che l'universo venga descritto in termini di discesa e ascesa di molte cose tra loro differenti, un "Filo Unico" lega insieme tutte le cose. L'espressione "Filo Unico" è tratta dai *Frammenti* di Confucio, ed è stata spesso usata dagli studiosi neoconfuciani come metafora della connessione esistente fra tutte le cose. Nell'interpretazione di Liu Chih il "Filo Unico" è Dio, che egli definisce "il Sovrano Autentico". Dio è l'Essere Unico dal quale tutte le cose giungono all'esistenza e al quale tutte le cose fanno ritorno.

Si noti che Liu Chih descrive il compimento del viaggio spirituale in termini di realizzazione del *hsin*, termine cinese che significa letteralmente "cuore", benché sia spesso tradotto con "mente". Secondo la concezione neoconfuciana, realizzare il "cuore" rappresenta lo stadio più alto della perfezione umana. Ciò vale anche per il sufismo, in cui la parola araba che indica il cuore, *qalb*, ha praticamente lo stesso significato del cinese *hsin*. Ecco il brano in questione:

Risiedono nell'universo i principi relativi ai mille cuori e alle diecimila ramificazioni, che non si realizzano mai pienamente. Tuttavia, non c'è nient'altro che il moto del sé del Sovrano Autentico, ascesa e discesa, andata e ritorno. La discesa è nel seme, l'ascesa nel frutto; l'andata è verso l'infimo, l'ascesa verso l'eccelso. La discesa e l'ascesa del macrocosmo equivalgono all'andata e al ritorno del microcosmo. L'andata e ritorno del microcosmo è abilmente nascosta all'interno della discesa e ascesa del macrocosmo.

La discesa e ascesa del macrocosmo avviene per il bene del microcosmo. Quando il macrocosmo realizza pienamente la propria discesa nella forma, il microcosmo arriva da sé, e poi ritorna indietro. Il suo ritorno è pienamente realizzato nell'informe. In confronto all'avere forma, l'informe rappresenta la perfezione ultima.

Nel maestoso inizio, prima della discesa e della venuta, il nome era "Signore-Sovrano", ma allorché i compiti dell'uomo saranno pienamente realizzati ed egli sarà asceso e ritornato, il nome sarà "Cuore" (diagramma 49: si veda figura 1).