

STUDIUM RICERCA, STORIA

STUDIUM RICERCA
Anno 115-sett./ott. 2019-n. 5
Sezione on-line di Storia

STUDIUM

Anno 115 - sett./ott. 2019 - n. 5 - ISSN 0039-4130

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

Comitato di direzione: Francesco Bonini, Matteo Negro, Fabio

Pierangeli

Coordinatore sezione on-line di Storia: Francesco Bonini;

Coordinatori sezione on-line di Letteratura: Emilia Di Rocco, Giuseppe Leonelli, Fabio Pierangeli; Coordinatori sezione on-line di Filosofia: Massimo Borghesi, Calogero Caltagirone, Matteo Negro.

Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2019 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore €

156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

www.edizionistudium.it

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scien-tifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo);

Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma),

Ezio Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma),

Angelo Maffei (Facoltà teologica, Milano),

Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio

Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella

(Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Bre-

scia).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE:

Roberto Donadoni

Redazione: Simone Bocchetta

Ufficio commerciale: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 - 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010

Stampa: mediagraf - Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di ottobre 2019

Autorizzazione del Trib. di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

EMBODIED RELIGIOUS EXPERIENCES: Una prospettiva storica-antropologica

Paolo Calandruccio, *Religione e crisi della presenza nella prospettiva di Ernesto De Martino. Un caso di studio: il fenomeno del tarantismo nella spedizione del 1959 in Lucania* p. 6

Guido Traversa, *Lo spazio, il corpo, gli spazi, i corpi. Per un dialogo con Antonin Artaud* p. 21

Ernesto Borghi, *Il corpo nella tradizione biblica ebraica e cristiana: cenni generali e riferimenti testuali* p. 37

Giuseppe Cecere, *Corpi al servizio di Dio? Appunti per una "storia del corpo" nel sufismo (mistica musulmana)* p. 72

Susy Zanardo, *Il sapere del corpo nella tarda modernità fra ambivalenze e ricerca del senso* p. 104

Francesco Scutari, *Intesoggettività e intercorporeità: alcune osservazioni sulla natura relazionale dell'animale umano* p. 135

A questo numero hanno collaborato:

PAOLO CALANDRUCCIO, Professore di Storia delle Religioni
all'Università Europea di Roma

GUIDO TRAVERSA, Professore Associato di Filosofia morale
presso l'Università Europea di Roma

ERNESTO BORGHI, Professore di esegesi neo-testamentaria
e introduzione alla Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologi-
ca del Triveneto/ISSR "Romano Guardini" di Trento

GIUSEPPE CECERE, Professore Associato di Lingua e Lettera-
tura Araba presso Alma Mater Studiorum Università di Bo-
logna

SUSY ZANARDO, Professore associato di Filosofia presso
l'Università Europea di Roma

FRANCESCO SCUTARI, Dottorando in Filosofia e Storia della
Filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università
La Sapienza di Roma

Corpi al servizio di Dio? Appunti per una “storia del corpo” nel sufismo (mistica musulmana)

di *Giuseppe Cecere*

Il termine sufismo (dall'arabo *taṣawwuf*) designa convenzionalmente il vasto e vario ambito di esperienze spirituali, pratiche sociali, dottrine religiose e filosofiche che formano, secondo la definizione ormai classica di Annemarie Schimmel, “le dimensioni mistiche dell’Islam”¹.

Il denominatore comune di tale complessa trama di esperienze e dottrine può essere rintracciato in uno sforzo di approfondimento e di interiorizzazione della nozione centrale della religione islamica: il *tawhīd*, professione dell’unicità di Dio e della missione profetica di Muhammad, con annesso obbligo di adesione, tanto interiore quanto esteriore, alla Legge divinamente fondata (ovvero, concretamente, la *sharīʿa* islamica, in quanto basata sul Corano e sulla Sunna). In tale sforzo, al corpo è stato assegnato un ruolo cruciale, in forme diverse secondo le differenti tendenze dottrinali ed esperienze individuali, sia come strumento di obbedienza alla Legge divina, sia come luogo di manifestazione dell’elezione spirituale che caratterizza la condizione di *walī Allāh* (lett.: “amico di Dio”), termine che indica il “santo” nel linguaggio tecnico del sufismo.

¹ A. Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975. Il titolo di quest’opera, ripubblicata in varie lingue, compreso l’arabo (cf. infra), è divenuta una comune definizione del sufismo in ambito accademico.

Nel presente articolo, si tenterà di fornire alcune coordinate fondamentali per una possibile “storia del corpo” nelle tradizioni ascetiche e mistiche dell’Islam medievale, dal primo al settimo secolo dell’Egira (sec. VII/XIV d.C.). Ovvero, dal periodo formativo della spiritualità musulmana sino a quello che viene spesso definito come “il secolo d’oro del sufismo” (*al-qarn al-dhahabī lil-taṣawwuf*)², caratterizzato dall’emergere di due fenomeni, distinti ma non privi di interazioni, che influenzeranno profondamente lo sviluppo del sufismo fino all’epoca attuale: la diffusione delle grandi confraternite sufi (*turuq ṣūfiyya*; al singolare: *ṭarīqa ṣūfiyya*), che marcò la definitiva affermazione del sufismo come una delle maggiori forze sociali, spirituali ed intellettuali del mondo musulmano, e la fioritura del cosiddetto “sufismo filosofico”, profondamente segnato dal rapporto con il pensiero ellenistico (in particolare con le correnti neoplatoniche) e con varie altre tradizioni sapienziali, con esiti talvolta sospetti di eterodossia, ma più spesso compatibili, al di là delle più o meno audaci modalità di espressione, con le più caute formulazioni dottrinali proposte nell’ambito delle grandi confraternite³.

² L’espressione compare anche nella più completa antologia storica di testi sufi pubblicata in Egitto in età moderna, nata da un’importante opera di collaborazione tra lo studioso cattolico Giuseppe Scattolin e lo studioso musulmano Aḥmad Ḥasan, e pubblicata con la prefazione del Rettore dell’Università di al-Azhar: cfr. G. Scattolin-A. Ḥasan, *Al-Tajalliyyāt al-rūḥiyya fī l-Islām. Nuṣūṣ ṣūfiyya ‘abra al-ta’rīkh*, Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-Kitāb (“Agenzia pubblica egiziana per il libro”), Il Cairo 2008, p. 444.

³ La bibliografia relativa allo sviluppo delle confraternite sufi e del “sufismo filosofico”, e alle loro complesse interazioni è pressoché

Più precisamente, si cercherà di individuare alcune tematiche ricorrenti e alcune fondamentali tendenze evolutive nei sistemi di rappresentazione del rapporto tra dimensioni spirituali e corporali dell'essere umano nella produzione letteraria (dottrinale, apologetica ed agiografica) di quei maestri spirituali che, a partire dal III/IV secolo islamico (IX/X sec. d.C.), hanno plasmato "l'autocoscienza" collettiva e la memoria storica del sufismo. Un processo di costruzione identitaria che ha consentito ai suoi promotori di sussumere nella tradizione sufi, attraverso una capillare opera di appropriazione storiografica, le esperienze spirituali maturate nei primi due secoli dell'Islam, e di influenzare profondamente lo sviluppo della mistica musulmana, e la sue concrete modalità di "presenza" nella società, per le epoche successive e fino all'età presente.

2. Una necessaria premessa: questioni terminologiche e storiografiche

2.1. Questioni terminologiche: il sufismo come mistica musulmana, una definizione da rivedere?

La convenzionale definizione del Sufismo (*taṣawwuf*) come "mistica musulmana" è stata recentemente contestata da alcuni studiosi, in particolare in area nordamericana che adottano approcci "post-coloniali" o "anti-orientalistici" (tra

sterminata. Per una prima sintesi, si rinvia alla fondamentale introduzione storica di Alexander Knysh: A. Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Brill, Leiden-Boston-Colonia 2000, in particolare pp. 163-168, pp. 169-244, pp. 301-303.

questi, il più noto è probabilmente Omid Safi, docente alla Duke University, esperto di sufismo persiano e attivista di correnti musulmane progressiste). La definizione del sufismo come “mistica” costituirebbe, secondo questi studiosi, un’indebita proiezione in contesto islamico di categorie concettuali elaborate in riferimento ad altri contesti culturali; inoltre, la nozione di mistica implicherebbe un’idea di separazione dal mondo, decisamente incompatibile con la realtà storica del sufismo, caratterizzata proprio, pur nella grande varietà delle sue concrete articolazioni, da una prevalente tensione all’impegno nei contesti sociali e politici.⁴ Tuttavia, a sostegno della definizione convenzionale possono essere addotte solide argomentazioni, *in primis* la constatazione che nella lingua araba standard contemporanea il termine *taṣawwuf* sia comunemente adottato per tradurre proprio la nozione di “mistica” anche in riferimento ad ambiti religiosi diversi dall’Islam. Un esempio particolarmente significativo, a tale proposito, è fornito dal celebre studioso, filosofo e maestro sufi egiziano Abū l-Wafā l-Taftāzāni (m. 1994), il quale, pur rivendicando orgogliosamente la dimensione socio-politica del sufismo e ritenendola un elemento fondamentale e caratteristico della spiritualità islamica, impiegava regolarmente il termine *taṣawwuf* come sinonimo di “mistica”, sia in riferimento all’ambito islamico che ad altre

⁴ Per una eccellente sintesi di queste posizioni, si rinvia a N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2015, pp. 3-7.

tradizioni religiose⁵. Sulla stessa linea, si pongono moltissimi altri studiosi islamici; in particolare, è opportuno rilevare come gli stessi curatori dell'edizione araba della fondamentale opera di Annemarie Schimmel: *The Mystical Dimensions of Islam*, abbiano ritenuto di dover tradurre l'aggettivo *mystical* proprio con il termine *ṣūfī*, utilizzando altresì il termine *taṣawwuf*, in tutto il testo, come traduzione dei sostantivi *mystics*, *mysticism*. Un altro valido argomento a sostegno della tradizionale definizione del sufismo come “mistica musulmana” deriva, a nostro avviso, da una riflessione sul rapporto tra vita attiva e contemplativa nelle correnti “spirituali” delle diverse culture religiose. Su questo punto, i critici della definizione del sufismo come “mistica” sembrano decisamente sottovalutare, quando non deliberatamente ignorare, un fatto di assoluto rilievo: l'ambizione di un intervento attivo degli uomini e donne “spirituali” nelle cose del mondo non è certo esclusiva del sufismo o della tradizione islamica, ma è ben presente anche in tradizioni mistiche di altre religioni (in ambito cattolico, basti pensare a San Francesco d'Assisi o a Dante Alighieri). Pertanto, pur senza negare il potenziale valore euristico di certe contestazioni, riteniamo legittimo continuare ad adottare la definizione del sufismo come “mistica musulmana”. In questo, aderiamo convintamente alla posizione espressa da Sara Sviri in un magistrale

⁵ Si veda, in particolare, A.W. Taftāzānī, *Al-ṭuruq al-ṣūfiyya fī Miṣr*, Maṭba'at al-Amaniyya, Il Cairo 1991, pp.15-19; Id., *al-Taṣawwuf*, in *Al-Jam'īyya al-falsafiyya al-miṣriyya*, IV, 1996, pp. 47-59.

intervento sul tema⁶: per una appropriata definizione del sufismo non serve tanto inventare un qualche neologismo, quanto adottare una più ampia accezione della “mistica”, come la tensione di alcuni individui, riscontrabile nelle più varie culture e religioni, a vivere con particolare intensità l’esperienza del sacro, anche attraverso l’auto-imposizione di pratiche specifiche ritenute funzionali a tale scopo⁷.

2.2. *Tra autorappresentazioni sufi e critica moderna: il paradigma storiografico della “continuità”*

Pur nella grande varietà di posizioni espresse dai diversi autori su questioni particolari, nella letteratura sufi lo sviluppo storico del sufismo viene concordemente posto in una linea di continuità diretta con le esperienze spirituali delle prime generazioni musulmane e dello stesso Profeta Muḥammad, spesso indicato come il primo e insuperato modello del sufismo, per la sua capacità di unire dimensioni “interiori” ed “esteriori” dell’Islam⁸. Tale paradigma storiografico ha notevolmente influenzato sia lo sviluppo storico dell’autocoscienza sufi attraverso i secoli, sia la formazione e

⁶ S. Sviri, *“Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism”*, in *Les maîtres soufis et leur disciples: iii-v siècle de l’hégire (ix-xi s.). Enseignement, formation et transmission*, a cura di G. Gobillot-J.J. Thibon, Institut français du Proche-Orient, Beirut 2012, pp. 17-34.

⁷ «[...]a current within religions and cultures associated with voluntary efforts aimed at gaining an intensified experience of the sacred». S. Sviri, *Sufism*, cit., p. 20.

⁸ Su questo aspetto, si veda in particolare A. Knysh, *Islamic Mysticism*, cit., pp. 116-122.

l'evoluzione, in età moderna e contemporanea, degli studi accademici sul sufismo.

In particolare, il “paradigma della continuità” ha consentito agli autori sufi dal III-IV secolo dell'Egira in poi di “appropriarsi” di una multiforme schiera di personalità ascetiche e mistiche emerse nei primi due secoli dell'Islam, che essi hanno costantemente rappresentato come modelli e precursori del sufismo. Su ciascuno di questi (veri o presunti) “proto-sufi” si sono sviluppate, nel corso dei secoli, varie tradizioni biografiche ed agiografiche, talvolta contraddittorie e sovente finalizzate a giustificare o valorizzare certe idee o pratiche di età successive piuttosto che ad offrire una fedele ricostruzione della fisionomia originale delle figure prese in esame. In questo ambito, tentare di distinguere elementi “originari” da integrazioni ed abbellimenti successivi è spesso difficile, se non impossibile, tanto più che per molti di questi personaggi “antichi” non si dispone di fonti precedenti ai suddetti autori sufi. Tuttavia, pur in presenza di così vistosi limiti dal punto di vista della *fact history*, tali tradizioni biografiche ed agiografiche rivestono comunque un notevole interesse ai fini di una ricerca storica intesa a ricostruire idee, mentalità e pratiche sociali. In effetti, se non trasmettono necessariamente informazioni attendibili sulle persone e gli eventi di cui trattano, tali racconti forniscono però indicazioni preziose sulle rappresentazioni che i maestri sufi e i loro discepoli, nella fase di costruzione e poi di riproduzione dell'autocoscienza del sufismo, hanno elaborato e diffuso sulle prime correnti della spi-

ritualità musulmana⁹. Per queste ragioni, in linea con la complessiva rivalutazione, in una prospettiva di antropologia storica, della letteratura agiografica sufi come fonte storica¹⁰, nella presente ricerca non abbiamo affrontato il problema del grado di attendibilità delle singole narrazioni analizzate, né quello della individuazione delle strategie agiografiche, e talvolta auto-agiografiche, adottate dai diversi

⁹ Sulle tradizioni agiografiche sufi come fonte per la ricerca storiografica, e sulle specifiche cautele epistemologiche richieste, si rinvia in primo luogo a due lavori, in certo senso pionieristici, della studiosa tunisina di Nelly Amri: N. Amri, *Al-walâya wa l-mujtama' Sainteté et société. Contribution à l'histoire religieuse et sociale de l'Ifriqiya hafsîd*, Credif, Tunisi 2002; Id., *La sainte de Tunis: Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiyya*, Sindbad-Actes Sud, Arles 2008.

¹⁰ Come sottolineava, in una delle prime riflessioni teoriche sul tema, la studiosa israeliana Daphna Ephrat nel 2002: «Hagiographic literature, hitherto perceived as entirely devoid of historical value, has [...] attracted the interest of Islamicists as valuable source material. New methods and approaches developed that force scholarship to yield new fruits. At the heart of this growing research lies the assumption that hagiographic texts reflect important features of the societies within which they were composed. These include not only the character and evolution of the phenomenon of Islamic sainthood, but also modes of religious feelings and social practices». D. Ephrat, *In Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan Awliyā' Allāh in Kitāb al-Tashawwuf*, in *Studia Islamica*, CXIV, 2002, pp. 67–85 (qui, p. 67).

autori nel processo di costruzione o di sviluppo di determinate rappresentazioni storiografiche¹¹.

Analogamente, in virtù della prioritaria focalizzazione del presente studio sull'analisi dei sistemi di rappresentazioni interni alla tradizione sufi, piuttosto che sulla critica storica di tali tradizioni, non viene qui rimessa in discussione la periodizzazione cronologica tradizionale della nascita e dello sviluppo della spiritualità islamica dagli inizi al cosiddetto "secolo d'oro", che appare chiaramente connessa al già menzionato "paradigma della continuità" elaborato dalla storiografia sufi. Tale periodizzazione si articola in tre grandi fasi, secondo lo schema di una progressiva evoluzione della spiritualità islamica da un semplice ascetismo (primi due secoli dell'islam; secc. VII-VIII d.C.) a sempre più approfondite e complesse nozioni ed esperienze di carattere mistico

¹¹ Su questi aspetti, ci permettiamo tuttavia di rinviare a due nostri studi che affrontano tali problematiche in relazione alle tradizioni agiografiche su, rispettivamente, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī e Yāqūt al-Ḥabashī, due importanti maestri sufi nell'Egitto del primo periodo mamelucco: G. Cecere, *Le charme discret de la Shādhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī*, in *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*, a cura di G. Cecere-M. Loubet-S. Pagani, Institut français d'archéologie orientale, Il Cairo 2013, pp. 63-93; Id., *Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamlouke Yāqūt al-Ḥabašī, une étude de cas*, in *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval* (édition électronique), a cura di S. Denoix-G. Cecere-A. Montel-E. Rébillard, CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques, Parigi 2017, pp. 11-30.

(secc. IX-XII d.C.), e fino alla contemporanea fioritura (dal sec. XIII d.C. in poi) del “sufismo di confraternita” e del “sufismo filosofico”. Del resto, al di là di pur importanti controversie su questioni specifiche (come la possibilità effettiva di tracciare una linea di demarcazione precisa tra “fase ascetica” e “fase mistica”, o le diverse interpretazioni proposte, secondo le inclinazioni dei diversi studiosi, sui rapporti tra sufismo filosofico e sufismo delle grandi confraternite), le linee essenziali della periodizzazione tradizionale sono state generalmente accolte anche in sede di moderna critica storica, sia in ambito occidentale che in ambito islamico¹².

3. La fase ascetica: Il corpo come strumento dell'obbedienza

Per gli asceti delle prime generazioni musulmane (s. VII-VIII), che i sufi del IX-XI secolo rappresenteranno come loro precursori, il corpo è innanzitutto lo strumento dell'obbedienza a Dio, in un atteggiamento di “rinuncia al mondo” (*zuhd*) che si traduce in una grande varietà di forme e di esperienze. Alcuni di questi personaggi si impongono pratiche ascetiche particolarmente rigorose: tra questi, Ibrāhīm Ibn Adham (m. 782 ca.), generalmente descritto come un principe della città iranica di Balkh (oggi in Afghanistan) che rinunciò al suo trono per dedicarsi ad una vita di

¹² In particolare, lo schema tradizionale è stato adottato come fondamentale griglia di ordinamento delle diverse esperienze storiche del sufismo sia da Alexander Knysh sia da Giuseppe Scattolin e Aḥmad Ḥasan, nelle rispettive opere citate nelle note precedenti.

peregrinazioni “sulla via di Dio”, e che sarebbe giunto fino a “nutrirsi” di polvere o di argilla quando non disponeva di cibo conforme alle prescrizioni della *sharīʿa*¹³. Altri, come l’armeno Farqad al-Sabakhī (m. 729)¹⁴, convertitosi all’Islam dal Cristianesimo, avrebbero marcato la loro scelta spirituale con alcuni segni esteriori, come l’adozione di un rozzo saio di lana: in arabo, *ṣūf*, corradicale – e probabile etimo – del termine *taṣawwuf*¹⁵. Nonostante quest’ultimo termine abbia occupato, nei secoli successivi, uno spettro semantico sempre più ampio, venendo sostanzialmente a “coprire” l’intera gamma delle varie forme ed esperienze della spiritualità islamica, il ricorso al saio di lana sarebbe rimasto invece una pratica assai limitata, e non esente da critiche in ambito islamico. Già alcuni contemporanei di Farqad avrebbero contestato l’uso della lana (in luogo della seta, amata dal Profeta Muḥammad), vedendo in essa una imitazione di forme ascetiche cristiane, in contrasto con il principio esplicitato nel *ḥadīth* noto come *Khālifū-hum* (“Distinguetevi da loro!”) secondo il quale i musulmani dovrebbero differenziarsi anche esteriormente dai Cristiani e dagli Ebrei¹⁶. Echi di questa polemica sulla lana risuonano attraverso tutta la storia della spiritualità islamica, nel dibattito, mai com-

¹³ Cfr. A. Knysh, *Islamic Mysticism*, cit., pp. 19-20.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁵ Sulle varie ipotesi relative all’etimologia di *taṣawwuf*, si veda *Ibid.*, pp. 3-7.

¹⁶ Nella vasta bibliografia sul tema, si rinvia in particolare a B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1984.

pletamente risolto, sull'origine del termine *taṣawwuf*. Infatti, se da un punto di vista morfologico non sembrano sussistere dubbi sulla derivazione dalla radice ṢWF (la stessa, appunto, del termine *ṣūf*, "lana"), la maggior parte dei maestri sufi medievali preferì avallare altre spiegazioni per l'etimologia del termine *taṣawwuf*, collegandolo prevalentemente alla radice ṢFW, connessa all'idea di purezza (*ṣafā'*) o talvolta alla radice ṢFF, in connessione al gruppo degli *ahl al-ṣuffa*, "gente della tettoia", devoti seguaci di Muḥammad che trascorrevano il tempo in preghiera nella moschea e nella casa del Profeta a Medina e che furono quindi considerati tra i pionieri della spiritualità islamica. In queste scelte, traspare il desiderio di insistere (con la radice ṢFF) sulla piena "islamicità" delle origini del sufismo, evitando l'imbarazzante associazione con una pratica potenzialmente "cristianeggiante", e soprattutto (con la radice ṢFW), la volontà di ribadire come non sia "l'abito" esteriore, bensì la condizione interiore, a determinare l'autenticità della vocazione spirituale e della "rinuncia" ascetica. In effetti, la maggior parte degli asceti della prime generazioni musulmane sembra appunto aver inteso la "rinuncia" come un atteggiamento eminentemente interiore, tutt'altro che incompatibile con l'impegno nella società (anche attraverso il lavoro e la vita coniugale) e con la fruizione di beni terreni. Gli elementi distintivi di un simile atteggiamento sono riassumibili in uso moderato dei beni materiali, osservanza rigorosa della *sharī'a* e zelo ardente nelle pratiche religiose. In aggiunta agli obblighi comuni per tutti i musulmani (le cinque preghiere quotidiane, il digiuno diurno nel mese di Ramadan, l'elemosina obbligatoria, il pellegrinaggio alla Mecca), questi asceti si

impegnano in varie pratiche supererogatorie (*nawāfil*) che diverranno caratteristiche dell'esperienza sufi: veglie di preghiera, moltiplicazione dei digiuni nel corso dell'anno, reiterazione del pellegrinaggio.

In questo quadro, il corpo diviene terreno della lotta del credente contro le tendenze del proprio ego, che i sufi chiamano "combattimento contro se stesso/la propria anima" (*mujāhadat al-nafs*). Secondo uno dei più celebri detti (*ḥadīth*) attribuiti al Profeta dell'Islam, la lotta interiore contro le tendenze devianti dell'anima costituisce il jihād maggiore (*al-jihād al-akbar*), mentre il combattimento militare contro i nemici dell'Islam costituisce una forma "minore" di jihād (*al-jihād al-aṣghar*)¹⁷. Una tale gerarchizzazione, peraltro, non implica di per sé alcuna condanna dello sforzo bellico, ma piuttosto afferma la priorità delle dimensioni "interiori" su quelle "esteriori" di ogni realtà, in linea con la visione generale che informerà costantemente la spiritualità sufi. L'unione tra le due forme di jihād sembra anzi caratterizzare le biografie della maggior parte degli asceti di quel primo periodo, poi considerati i precursori del sufismo. Tra questi, si segnalano il predicatore al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728)¹⁸, che molte confraternite sufi dei secoli seguenti inseriranno nelle loro genealogie spirituali, e che avrebbe preso parte a diverse campagne militari nelle regioni iraniche, o il "piagnone" (*bakkāʿ*) 'Abd al-Wāḥid Ibn Zayd (m. 750 ca.),

¹⁷ Per una dettagliata analisi delle implicazioni di questo *hadith*, cfr. E. Herrera, *Les maîtres soufis et les peuples du Livre*, Éditions de Paris, Parigi 2015, pp. 372-388.

¹⁸ Cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 10-13.

che secondo le tradizioni visse in uno stato di contrizione permanente, ispirato dalla consapevolezza della irredimibile condizione di peccatore propria dell'essere umano, e nondimeno si impegnò attivamente nel *jihād* militare¹⁹. Tra l'altro, 'Abd al-Wāhid avrebbe partecipato attivamente alla fondazione della prima (o una delle prime) comunità di asceti-guerrieri nella storia islamica: il convento-fortezza dell'isola di 'Abbdân (nell'Iran attuale), i cui occupanti avrebbero alternato combattimenti militari e rigorose pratiche ascetiche (quali digiuni ripetuti e veglie di preghiera). Secondo alcune tradizioni, proprio nella comunità di 'Abbādān sarebbero state sperimentate le prime forme di quella che sarebbe presto divenuta la pratica più tipica del sufismo: il *dhikr* (lett.: "ricordo, menzione"), ossia una invocazione ritualizzata, in forma individuale o collettiva, di uno o più dei "Bellissimi Nomi di Dio" (*al-asmā' al-ḥusnā*)²⁰. Qualche decennio più tardi, una analoga sintesi di ascetismo e di eroismo sarà espressa, al più alto grado, dal guerriero, mistico e letterato 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak (m. 797), al quale sono attribuiti, significativamente, sia uno dei primissimi trattati sull'ascesi mistica (il *Kitāb al-zuhd*) sia uno dei più fortunati trattati sul jihad militare (il *Kitāb al-jihād*)²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, pp. 17-18, pp. 36-38.

²¹ Cfr. M. Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 2008, pp. 100-102.

4. *Il corpo in relazione alla mistica dell'amore e della conoscenza divina*

In un arco di tempo difficilmente determinabile, ma che tradizionalmente si fa coincidere con il secondo e terzo secolo dell'era islamica (VIII-IX sec. d.C.), in alcuni circoli ascetici matura l'idea che le pratiche supererogatorie e, più in generale, la tensione all'approfondimento spirituale della religione islamica siano manifestazioni di una speciale elezione divina. Coloro che ne sono oggetto vengono descritti come "gli amici di Dio" (*awliyā' Allāh*), secondo una espressione che compare già nel Corano (Cor. 10:62), probabilmente con un significato assai generico ("coloro che seguono la volontà di Dio"), ma che nella letteratura sufi riceverà una precisa specializzazione semantica, divenendo un termine tecnico per designare i "santi" musulmani (la forma astratta *walāya*, lett. "amicizia", venendo così a designare la nozione di "santità"). Progressivamente, tra questi "amici di Dio" emergono elaborate nozioni mistiche di amore divino (*maḥabba*), in particolare con figure quali Rābi'a al-'Adawiyya (m. 801)²² e Dhū l-Nūn al-Miṣrī (m. 859)²³, e di conoscenza divinamente ispirata (*ma'rifa*), in particolare con il teosofo persiano al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 869 o 930)²⁴.

²² Cfr. A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., pp. 58-62; A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 26-31.

²³ Cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp.39-42.

²⁴ Per un primo approccio alla complessa figura del "Saggio di Tirmidh" si rinvia a A. Knysh, *Sufism*, cit., pp.105-107; G. Gobillot, *Un penseur de l'amour [Ḥubb]: le mystique khorasanien al-Ḥakīm*

In questo processo, il corpo acquisisce nuovi significati: pur rimanendo, ovviamente, strumento dell'obbedienza alla Legge divina, esso diviene altresì oggetto della "presa" (*akhdh*) dell'Amante divino sull'amato umano, e ricettacolo della luce divina che, captata dagli organi fisici deputati a tale compito e trasmessa al cuore, pervade l'intero organismo della persona eletta, distruggendo in essa qualunque residua tendenza individuale che possa discostarsi dalla piena adesione ai decreti divini²⁵. Così purificato, il santo agisce nel mondo come specchio della Volontà divina, guidando gli altri sulla retta via. Il corpo del santo diviene così un catalizzatore della *baraka* (benedizione divina) e un veicolo dei miracoli di Dio sulla terra, e ciò spinge i fedeli a contendersi

al-Tirmidhī (m. 318/930), in *Studia Islamica*, LXXIII, 1991, pp. 25-44; Id., *Le livre de la profondeur des choses*, Presses Universitaires du Septentrion, Parigi 1996; Id., *Un point sur les études tirmidhiennes*, in *Annales Islamologiques*, XXXII, 1998, pp. 67-79; B. Radtke- J. O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, Curzon Press, Londra 1996; S. Sviri, *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī and the Malāmātī Movement in Early Sufism*, in *The Heritage of Sufism, Volume I: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rūmī 700-1300*, a cura di L. Lewisohn, Oxford: Oneworld Publications, Oxford 1999, pp. 583-613; S. Sviri, *Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXVII, 2002, pp. 204 ss.

²⁵ Sul tema, si rinvia a G. Cecere, *Santé et Sainteté. Dimensions physiologiques de la vie morale et spirituelle dans Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)*, in *Annales Islamologiques*, XLVIII (1), 2014, pp. 203-240.

una carezza della sua mano o anche solo un brandello della sua veste.

In certo senso, l'idea di una presa di possesso diretta del corpo del santo da parte di Dio trova un precedente "scritturale", sia pure con un significato probabilmente metaforico, in un celebre *ḥadīth qudsī* (cioè una parola divina trasmessa da Muḥammad ai Suoi compagni ma non inclusa nel Corano)²⁶, particolarmente caro alla meditazione dei sufi nel corso dei secoli, noto come "Detto sulle opere supererogatorie" (*ḥadīth al-nawāfil*) e trasmesso, sull'autorità di Abū Hurayra, uno dei Compagni del Profeta, nella raccolta canonica di al-Bukhārī (m. 870) con il numero 6502:

«[...] Dio Altissimo ha detto: "Se qualcuno sarà ostile ad un mio Amico (*walī*), io muoverò guerra contro di lui. Tra (tutte) le cose con cui il Mio servo (*'abdī*; l'essere umano) può avvicinarsi a me, nulla mi è più caro (dell'osservanza) dei doveri che gli imposto (= il rispetto delle prescrizioni religiose). Ma il servo può ulteriormente avvicinarsi a me con le opere supererogatorie (*al-nawāfil*), fino al punto che prendo ad amarlo. E quando lo amo, divento (lett. "sono") il suo orecchio (*samʿ*), con il quale egli ascolta, la sua vista (*baṣar*), con la quale egli guarda, la sua mano (*yad*), con la quale egli tocca, il suo piede (*rijl*), con il quale cammina. E se (al-

²⁶ Per una introduzione al tema, W.A. Graham, *Ḥadīth qudsī*, in *Encyclopaedia of Islam, THREE*, a cura di K. Fleet-G. Krämer-D. Matringe-J. Nawas-E. Rowson. Consultato online il 24 Novembre 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30166> (prima pubblicazione online: 2017; prima edizione a stampa: 2017).

lora) mi chiede (qualcosa), certo glielo concedo. E se invoca il mio aiuto, certo lo proteggo”»²⁷.

5. Dimensioni fisiologiche della vita spirituale: costanti ed evoluzioni

5.1. La fisiologia delle passioni di al-Ḥakīm al-Tirmidhī (sec. IX/X)

Nel terzo secolo islamico, cioè nella stessa epoca in cui il celebre *ḥadīth al-nawāfil* veniva inserito da al-Bukhārī nella sua monumentale raccolta, in alcuni circoli mistici si andava esplicitando l'idea di concrete correlazioni tra comportamenti morali (o immorali), pratiche spirituali e processi fisiologici dell'essere umano. In questo ambito, il già menzionato al-Tirmidhī elaborò una compiuta formulazione teorica delle relazioni tra corpo e spirito, che si configura, secondo la felice sintesi di Paul Nwyia, come una vera e propria “fisiologia delle passioni”²⁸. In particolare, nel suo trattato *Riyāḍat al-nafs* (“Addestramento dell'anima”), al-Tirmidhī conferisce un ruolo cruciale ai processi dell'alimentazione e della circolazione sanguigna nelle dinamiche della vita spirituale. Interpretando in termini fisiologici concreti i riferimenti coranici e biblici alla creazione dell'essere umano ed al suo primo peccato, e rielaborandoli in una compiuta narrazione mi-

²⁷ Traduzione condotta sul testo pubblicato in <https://al-maktaba.org/book/1766/22>

²⁸ Cfr. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Dar al-Machreq, Beirut 1970.

tica, egli propone una originale “eziologia” dei conflitti interiori dell’essere umano. Dio, dopo aver creato l’essere umano ed aver assegnato una funzione specifica a ciascuno dei suoi organi, lo dotò di “anima” (*nafs*) infondendo in lui il soffio vitale del proprio Spirito (*rūḥ*). L’anima scese fino alla cavità addominale, dove si insediò. L’essere umano, però, trasgredendo il divieto divino di mangiare dall’albero, fornì al Diavolo la possibilità di insediarsi a sua volta, attraverso il boccone del frutto proibito, nella cavità addominale, e precisamente nello stomaco. Da quel momento, lo stomaco di ogni individuo è la sede operativa delle suggestioni diaboliche. Per meglio comprendere questo aspetto, è necessario descrivere, nelle sue grandi linee (e prescindendo da alcune incertezze interpretative tra gli studiosi), la complessiva concezione dell’essere umano elaborata da al-Tirmidhī. Lo stomaco è infatti solo uno degli attori di un dramma che si svolge all’interno del corpo umano, nel conflitto tra illuminazioni divine e suggestioni diaboliche. Al-Tirmidhī concepisce l’essere umano come una complessa unità psicofisiologica: la vita morale, intellettuale e spirituale di ogni persona è in stretto rapporto con i processi biologici del suo corpo, come pure con il conflitto cosmico tra forze spirituali contrastanti, che cercano di spingere quell’individuo all’obbedienza o alla disobbedienza nei confronti della Legge divina. In questa visione, non priva di difficoltà interpretative, tre elementi sembrano emergere con una relativa chiarezza:

1) Al-Tirmidhī postula l’esistenza, nel corpo umano, di uno “spirito” (*rūḥ*), descritto come “luce” (*nūr*), e di altri organi e facoltà specificamente deputati alla ricezione della

scienza e delle illuminazioni divine, variamente denominati (in particolare: *'aql*, “intelletto”, e *tawhīd*, “affermazione dell’unità divina”), e anch’essi generalmente rappresentati in termini luministici;

2) l’essere umano è altresì dotato di uno spirito vitale o “soffio della vita” (*rīḥ al-ḥayāt*), la cui diffusione nel corpo è assicurata dalla circolazione del sangue attraverso le vene;

3) la circolazione del sangue assicura anche la propagazione di elementi materiali sottili che esercitano influenze positive o negative sul comportamento morale della persona: ad esempio, i venti caldi dei desideri che, prodotti presso le porte dell’Inferno, possono insinuarsi nell’organismo umano attraverso le aperture del corpo e, veicolati dalla circolazione sanguigna, possono accendere nell’anima passionale il desiderio di cose illecite.

Al centro di questo dramma, Tirmidhī pone il cuore (*qalb*): un organo che già nel nome rivela la sua natura costitutivamente instabile, continuamente soggetta alle alterne influenze delle forze dell’obbedienza e della trasgressione. La parola *qalb* infatti, è connessa al verbo *taqallaba* (“girare”, “oscillare”), a ricordare come il cuore sia preso «tra due dita del Misericordioso (Dio), che lo fa girare come Egli vuole»²⁹. Analogamente, la struttura fisica di quest’organo è duplice: la superficie esterna del cuore (*fu’ād*) è dotata di “occhi ed orecchie” deputati alla ricezione delle luci divine, mentre la sua cavità interna ha una “porta” che lo mette in comunicazione con il vasto spazio del petto (*ṣadr*). In tale

²⁹ Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Riyāḍat al-naḥs*, in B. Radtke-J. O’Kane, *The Concept of Sainthood*, cit., p. 219.

spazio, Dio ha disposto vari altri organi associati alle tempestose dinamiche della vita spirituale: lo stomaco, che è sede delle suggestioni diaboliche, come già detto, ma è anche l'organo che trasforma gli alimenti in sangue mediante la digestione; il fegato, che riceve dallo stomaco il sangue e lo distribuisce nel resto dell'organismo attraverso la rete delle vene, di cui esso costituisce il punto di origine e di confluenza; i polmoni, sede dell'anima passionale (*nafs*) che trasmette il soffio vitale, attraverso le vene, fino alla bocca e alle narici. Nell'interazione tra queste diverse componenti, lo stomaco svolge una funzione cruciale: quando i venti caldi di origine infernale che eccitano i desideri dell'anima (*nafs*), propagandosi nell'organismo attraverso le vene, raggiungono lo stomaco, essi traggono forza dall'incontro con le suggestioni diaboliche e con il calore prodotto dalla digestione; si forma così un fumo denso e opaco che sale nella vaste cavità del petto fino a velare gli occhi del cuore, ostacolando la percezione delle luci che trasportano le conoscenze razionali e le ispirazioni divine dalla testa verso il cuore. In tal modo, l'anima passionale prende, almeno temporaneamente, il sopravvento sul cuore, con gravi conseguenze per la vita morale e spirituale dell'individuo³⁰.

5.2. *Pratica del dhikr e processi fisiologici : il Miftāḥ al-falāḥ (sec. XIII/XIV)*

Nella concezione proposta da al-Tirmidhī, l'alimentazione svolge un ruolo cruciale nelle dinamiche della vita spirituale. Su questa stessa linea si muove, alcuni

³⁰ *Ibid.*, pp. 218-221.

secoli più tardi, un celebre trattato sulla pratica del *dhikr*, il *Miftāḥ al-falāḥ* (“La chiave del successo”, sc. della salvezza spirituale)³¹ tradizionalmente attribuito al maestro shadhilita Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 1309), autore di una vasta e multiforme produzione letteraria che lo ha reso uno dei pensatori più influenti nella storia del sufismo. Nonostante alcune perplessità su tale attribuzione espresse da Fritz Meier già nel 1957, l’opera continua ad essere pubblicata, sia nel mondo islamico che in quello occidentale, sotto il nome di Ibn ‘Aṭā’ Allāh³². A prescindere da tale questione attributiva, il trattato è di grande importanza ai fini della presente ricerca perché contiene esplicite formulazioni di precise correlazioni tra pratiche spirituali e prescrizioni alimentari, in un quadro che appare decisamente ispirato dalla “fisiologia delle passioni” di al-Tirmidhī³³. In particolare, l’autore sostiene che la pratica assidua del *dhikr* consenta di bruciare «qualunque residuo derivante dall’assunzione di cibo in

³¹ Per una analisi del trattato, cfr. E. Russ-Fishbane, *Physical Embodiment and Spiritual Rapture in Thirteenth-Century Sufi Mysticism*, in G. Cecere-M. Loubet-S. Pagani (a cura di), *Les mystiques*, cit., pp. 305-332.

³² Cfr. F. Meier, *Die Fawā’iḥ al-gāmal wa-fawā’iḥ al-gālāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā: eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, Steiner, Wiesbaden 1957, pp. 249-250. Per una difesa dell’attribuzione tradizionale, G. Cecere, *Maestro nelle due scienze: Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī e le forme della preghiera*, in *Divus Thomas*, CXII.3, 2009, pp. 94-117.

³³ Su questi aspetti, si rinvia a G. Cecere, *Santé et Sainteté*, cit., pp. 215 ss.

eccesso o di alimenti illeciti»³⁴; affermazione che implica un nesso diretto tra processi fisici e spirituali³⁵. In un altro passo fondamentale dell'opera, la pratica assidua del *dhikr* viene associata alla possibilità di una piena presa di possesso dell'organismo da parte delle luci divine, che vengono così a diffondersi in tutto il corpo attraverso la circolazione del sangue nelle vene ed eliminano da esso ogni possibile fonte di disobbedienza o negligenza nei confronti di Dio:

«L'invocatore (*al-dhakir*) pratica senza sosta il *dhikr* con la lingua, sforzandosi nel contempo di associare ad esso la presenza (*ḥudūr*) del cuore. Infatti (in una prima fase) il cuore ha bisogno di seguire l'attività della lingua per raggiungere lo stato di presenza (=concentrazione) nel *dhikr*. Se l'invocatore insiste nella sua pratica, è (progressivamente) liberato dai suoi pensieri, fino a che il

³⁴ Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ bi-dhikr Allāh al-Karīm al-Fattāḥ*, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-turāth, Il Cairo 1999, p. 4.

³⁵ Per inciso, se l'attribuzione ad Ibn 'Aṭā' Allāh fosse corretta, questo passo dimostrerebbe l'esistenza di una dimensione propriamente fisiologica (oltre alle evidenti motivazioni etiche) nell'attenzione quasi ossessiva per il rispetto delle prescrizioni alimentari della *shari'a* che il maestro shadhilita esprime in opere di sicura attribuzione, e in particolare nel *Tāj al-'arūs li-tahdhīb al-nufūs* ("La corona della sposa: [insegnamenti] per la correzione dell'anima"), con esortazioni costanti a rifuggire dai cibi illeciti (la cui vicinanza può suscitare dei veri e propri segnali fisici d'allarme nel corpo dei santi) e con inviti pressanti a praticare grande parsimonia (*qilla*) nel consumo degli alimenti leciti (*ḥalāl*). Su questi aspetti, cfr. G. Cecere, *Santé et Sainteté*, cit., in particolare pp. 231-233.

dhikr del cuore si associa quello della lingua. Allora, la luce che si propaga nel cuore vi brucia i desideri (*shahawāt*) e le presenze diaboliche (lett. “i diavoli”: *al-shayāṭīn*); il *dhikr* del cuore prende così il sopravvento, mentre il *dhikr* della lingua si affievolisce. Tutte le componenti del corpo e dello spirito (*al-jawāriḥ wa-l-jawāniḥ*) dell’invocatore sono interamente occupate dalle luci (divine). Il suo cuore si purifica allora da ogni alterazione, e si libera dalle suggestioni diaboliche; e il Diavolo (*al-Khannās*)³⁶ non può più abitare nello spazio del cuore. Il cuore diviene allora un luogo privilegiato per gli avvenimenti di natura spirituale (*waridāt*), e un limpido specchio per l’irradiazione delle conoscenze divine. Quando il *dhikr* scorre nel cuore e si diffonde in tutte le parti del corpo, ognuna di esse, secondo le modalità sue proprie, invoca Dio»³⁷.

Infine, in un ulteriore passo dell’opera, il processo di diffusione fisica del *dhikr* attraverso l’organismo è associato esplicitamente alla circolazione sanguigna, con una immagine di grande forza icastica:

«Uno dei nostri compagni (sufi) non cessava mai di ripetere il Nome di Allāh. Un giorno, gli cadde addosso un tronco di palma,

³⁶ Uno degli epiteti caratteristici del Diavolo, *al-Khannās* letteralmente significa “colui che si ritira quando viene menzionato il Nome di Dio”; la scelta di tale epiteto in un contesto dedicato al *dhikr*, pratica basata sull’invocazione di uno o più Nomi divini, non è dunque casuale.

³⁷ Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, *Miftāḥ al-falāḥ*, cit., p. 5.

che gli spaccò la testa. Il suo sangue si sparse sul terreno formando (lett. "scrivendo") la parola Allāh»³⁸.

6. Il corpo nel "secolo d'oro del sufismo": nuove dimensioni semantiche

6.1. Dal sufismo della sobrietà alle grandi confraternite sufi

Se alcune manifestazioni estatiche della santità suscitavano critiche o perplessità in più di un dottore della Legge, mistici di solida formazione giuridica come al-Junayd di Baghdad (m. 910)³⁹ ed altri si impegnarono, tra IX e XI secolo, in una straordinaria impresa di costruzione di un "sufismo della sobrietà", che rivendicò una ideale e ininterrotta continuità con l'esempio del Profeta Muhammad, rappresentato come modello di perfetta armonia tra dimensioni mistiche e dimensioni giuridiche dell'Islam⁴⁰. La rapida affermazione di tale corrente di pensiero, che presto divenne egemone negli ambienti della spiritualità islamica alle più varie latitudini, consentì la piena integrazione del sufismo nel sistema delle scienze islamiche medievali e la straordinaria fioritura, a partire dai secoli XII-XIII, delle grandi con-

³⁸ Per una analisi dettagliata di questo episodio, con argomentazioni a supporto di una sua interpretazione in senso propriamente fisiologico e non puramente metaforico, cfr. G. Cecere, *Santé et Sainteté*, cit., in particolare pp. 213-216.

³⁹ Sulla figura di al-Junayd, cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 52-56. Sul complessivo processo di sistematizzazione della tradizione sufi, cfr. Id., pp. 116-150.

⁴⁰ Cfr. A. Schimmel, *Mystical Dimensions*, cit., p. 45.

fraternite sufi che si svilupparono intorno ad un maestro (*shaykh*) ed ai suoi eredi spirituali. Una forma organizzativa la cui diffusione segnerà profondamente la storia sociale e culturale di molte società musulmane, dall'epoca medievale fino all'età contemporanea⁴¹. Con l'avvento di queste grandi confraternite, il rapporto con il corpo subisce ulteriori evoluzioni semantiche: in particolare, la sessualità e l'alimentazione acquisiscono ruoli strategici nella costruzione e nel consolidamento delle reti di relazioni tra sufi.

6.2. *Matrimonio e sessualità nell'età delle grandi confraternite*

In un contesto in cui la trasmissione dell'autorità spirituale tende, con sempre maggiore frequenza e regolarità nel corso dei secoli, ad articolarsi in forme ereditarie⁴², i matrimoni segnano spesso rapporti di alleanza e di influenza spirituale all'interno di una *ṭarīqa*. Non di rado, uno *shaykh* stabilisce il matrimonio di una sua figlia con il suo discepolo preferito, così fornendo una precisa indicazione sulla propria successione a capo della confraternita. Per converso, dal secolo XII-XIII sembra declinare (pur senza scomparire del tutto) la pratica – già rara nei primi secoli dell'islam – dei matrimoni di “fraternità spirituale”, unioni coniugali caratte-

⁴¹ Cfr. A. Knysh, *Sufism*, cit., pp. 169-238, pp. 245-300.

⁴² La bibliografia su questo processo di trasformazione è sterminata. Per una interessante analisi delle implicazioni spirituali del fenomeno, si rinvia ad A. Schimmel, *Pain and Grace. A study of two mystical writers of 18th-century Muslim India*, Brill, Leiden 1976, pp. 265 ss.

rizzate dalla castità assoluta degli sposi, impegnati entrambi in un cammino ascetico o mistico. Una sorta di sintesi tra i due modelli (castità coniugale e matrimonio di investitura spirituale) sembra però da rilevare nella biografia del mistico shadhilita Yāqūt al-Ḥabashī (m. 1332), almeno secondo la versione, piuttosto tarda, di al-Munāwī (m. 1621): per volontà del suo venerato maestro al-Mursī, Yāqūt ne avrebbe sposato la figlia, e sarebbe vissuto con lei felicemente per diciotto anni, sempre tenendola in altissima considerazione, ma senza mai cercare con lei alcun contatto di natura sessuale, come estrema forma di rispetto nei confronti del suo maestro; alla sua morte, la moglie era ancora vergine.⁴³ In altri casi, una temporanea astinenza sessuale può essere imposta al santo, o alla santa, da una forma di gelosia di Dio: nel *Kitāb Laṭā'if al-minan*, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī racconta di una santa donna di Alessandria (di cui purtroppo non cita il nome) che, quando si trova sotto l'effetto del contatto teopatico, non può avere rapporti con il marito: questi diviene infatti improvvisamente impotente, e recupera le forze solo quando cessa la condizione estatica della moglie.⁴⁴

Questi esempi dimostrano il perdurante fascino, negli ambienti sufi, della castità come condizione che favorisce

⁴³ Cfr. 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, *al-Kawākib al-durriyya fī tarājim al-sāda al-ṣūfiyya aw Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā*, a cura di 'Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth Il Cairo, s. d. [1994], p. 73.

⁴⁴ Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (=al-Iskandarī), *Laṭā'if al-minan*, a cura di 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-Ma'ārif, Il Cairo 1999 (2a edizione), p. 105.

l'assoluta concentrazione in Dio, in linea con le concezioni attribuite a diversi asceti e mistici dei primi secoli, e con una diffidenza diffusa verso quelle che i sufi, sulla base di un noto *ḥadīth*, chiamano “le due cavità” (*al-ajūfāni*), ossia il ventre ed il sesso, come fonti di desideri che, se non opportunamente regolati, deviano l'essere umano dal “percorso verso Dio” (*al-ṭarīq ilā Allāh*) che è il vero scopo e significato della vita terrena. Tuttavia, la maggior parte dei sufi, in tutte le epoche, sceglierà comunque di correre il rischio e preferirà la vita coniugale alla castità, conformandosi in ciò a diffuse concezioni del matrimonio come obbligo sciaraitico (*farḍ*) per tutti i musulmani in grado di assumerne le responsabilità, e trovando un preciso appoggio scritturale nel celebre *ḥadīth* noto come *Lā rahbāniyya fi l-islām* (“Nessun monachesimo nell'islam”), generalmente interpretato come una radicale condanna del celibato. Nel corso dei secoli, emergeranno anzi specifiche interpretazioni mistiche della sessualità. In particolare, il massimo esponente del cosiddetto “sufismo filosofico”, lo *shaykh* Ibn al-'Arabī (m. 1240), elaborerà una vera e propria metafisica del sesso, considerando l'unione tra uomo e donna come riflesso dei rapporti tra l'umano e il divino⁴⁵.

⁴⁵ Sul tema, si ved in particolare: W.C. Chittick, *The Divine Roots of Human Love*, in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* XVII, 1995, pp. 55-78; S. Shaykh, *Sufi narratives of intimacy : Ibn Arabi, gender, and sexuality*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (North Carolina) 2012.

6.3. *Il cibo tra tentazione e benedizione*

Quanto all'altra grande fonte di possibili deviazioni, cioè i desideri del ventre, nell'età delle confraternite resta forte l'invito alla frugalità (come già visto in relazione ad Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, cfr. supra) ma il rapporto con l'alimentazione acquisisce dimensioni semantiche in parte nuove. Non più visto soltanto come tentazione, il cibo assume infatti un ruolo centrale nel consolidamento dei legami tra i membri di una confraternita, divenendo momento ritualizzato di condivisione dei beni e delle benedizioni: un pasto comune è parte integrante delle cerimonie collettive di *dhikr*, in cui spesso è considerato vettore fisico della *baraka* dello *shaykh*. D'altra parte, il digiuno continua a svolgere una funzione essenziale, anche per gli adepti delle confraternite, nelle pratiche del *dhikr* individuale e del ritiro spirituale (*khalwa*).

6.4. *Movimenti rituali e identità delle confraternite*

In generale, il corpo esercita un ruolo di primaria importanza nelle diverse pratiche rituali, sia individuali che collettive, associate alle varie correnti e confraternite sufi. In particolare, le differenti modalità di rapporto al corpo nelle cerimonie di *dhikr* collettivo sono elementi fortemente caratterizzanti dell'identità specifica delle diverse confraternite: semplice recitazione di formule (contenenti uno o più Nomi divini) accompagnata da lievi movimenti della testa o da movimenti più intensi che coinvolgono l'intera parte superiore del corpo e che in taluni momenti possono richiedere contatti tra i diversi praticanti; canto di poemi mistici, con o senza accompagnamento musicale, in sessioni di

“ascolto spirituale” (*samāʿ*), che possono indurre movimenti estatici o, in taluni casi, delle forme di trance; più raramente, vere e proprie danze rituali, come nella nota cerimonia dei “dervisci rotanti”, che si sviluppa nella confraternita *Mawlāwiyya*, formatasi in Anatolia (a Konya) intorno al maestro di origine persiana Jalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 1273).

7. Tra morte corporale e vita spirituale

Il corpo rimane al centro dell’esperienza sufi, in un certo senso, persino dopo la morte. In effetti, nella “visione del mondo” che accomuna le più varie correnti del sufismo la morte fisica non impedisce in alcun modo la prosecuzione delle attività del santo. In particolare, la comunicazione tra vivi e morti è concepita come un dato reale e costante: i santi defunti non cessano di manifestarsi e di intervenire, a vario titolo, nelle vicende del mondo (alcuni di essi, anzi, garantiscono la stessa sussistenza del mondo fisico o sono incaricati di vegliare su specifiche regioni). In questo contesto, le tombe dei santi costituiscono luoghi privilegiati di incontro con i loro “occupanti”: sono innumerevoli gli aneddoti in cui un certo santo vivente si reca presso la tomba di un santo defunto per chiedere una grazie o un consiglio. Per non citare che esempio, tra i moltissimi reperibili nella letteratura sufi medievale e moderna, si veda il ruolo di intercessione che, secondo il racconto dell’agiografo al-Shaʿrani (m. 1565), lo *shaykh* Yāqūt al-Ḥabashī svolse, in favore del proprio discepolo Shams al-Dīn Ibn al-Labbān, presso il defunto *shaykh* Aḥmad al-Badawī:

«[*Shaykh* Yāqūt] fu colui che riuscì ad intercedere (*shafa‘a*) in favore dello *shaykh* Shams al-dīn Ibn al-Labbān, quando questi si era espresso in termini sfavorevoli (*ankara*) nei confronti del (defunto) Sīdī Aḥmad al-Badawī [...] ed al-Badawī aveva privato Ibn al-Labbān di tutta la sua conoscenza (*‘ilm*) e della sua stato spirituale (*ḥāl*). L'intervento di Yāqūt ebbe luogo dopo che Ibn al-Labbān aveva richiesto la mediazione (*tawassala*) di tutti i santi (*awliyā‘*) del suo tempo ma Sīdī Aḥmad al-Badawī aveva respinto i loro tentativi di intercessione (*shifā‘a*) in favore di Ibn al-Labbān. Allora *Shaykh* Yāqūt si recò da Alessandria presso Sīdī Aḥmad (cioè presso la tomba di questi, a Ṭantā), e gli chiese di cambiare i suoi sentimenti nei confronto di Ibn al-Labbān (da negativi) in positivi e di restituire ad Ibn al-Labbān il suo stato spirituale. Sīdī Aḥmad accolse la richiesta di Yāqūt e reintegrò Ibn al-Labbān nel suo stato spirituale»⁴⁶.

Talvolta, il corpo stesso del santo defunto continua, in certo senso, una attività sua propria, che testimonia della perdurante circolazione delle luci divine all'interno dell'organismo. Un esempio eclatante, in tal senso, è proposto nella celebre *Risāla* di Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir (m. 1283), straordinaria "galleria" di ritratti di santi personaggi (con notevoli scorci sulle loro diverse modalità di rapporto con la società) incontrati dall'autore nella sua lunga vita di venerato maestro sufi, che si snoda tra Siria ed

⁴⁶ ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā, al-musammā Lawāqih al-anwār al-qudsiyya fī manāqib al-‘ulamā’ wa-l-ṣūfiyya*, a cura di Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyih e Tawfiq ‘Alī Wahba, Le Caire, Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyya, Il Cairo 2005, vol. 2. p. 40.

Egitto dalla piena età ayyubide alla prima età mameluca.⁴⁷ Nella sezione relativa allo *shaykh* al-Qurāshī, vissuto a Fustāt (Vecchia Cairo) nel XIII secolo, Ṣafī al-Dīn evoca una sorprendente testimonianza sulla prima moglie di questi, la santa donna Kafāt. Dopo la morte, Kafāt non solo parla, dalla propria tomba, con il marito ancora vivente (fenomeno quasi routinario, come si è detto, nelle rappresentazioni dei santi sufi), ma riceve una ben più spettacolare conferma della propria alta condizione spirituale. Questa la testimonianza che tale Ibrāhīm Ibn Fāris, discepolo dello *shaykh* al-Qurāshī, fornisce all'autore:

«Una volta, noi (discepoli) stavamo passando la notte con il maestro nel padiglione (*jawshaq*) di Ibn al-Qaṣṭallāni⁴⁸. A un certo punto, il maestro mi disse: “Ibrāhīm, drizza il tuo sguardo!”. Guardai, e vidi una colonna di luce (*‘amūd nūr*) che andava dal cielo alla terra. Lo *shaykh* mi disse allora: “Figlio mio, questa colonna si unisce alla tomba di Kafāt”; cioè, la sua (prima) sposa”»⁴⁹.

Le luci divine continuano ad investire il corpo della santa anche dopo la morte, e questo continua ad essere un “ca-

⁴⁷ Il testo è stato edito da Denis Gril, unitamente ad una sua traduzione francese: D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII^e/XIII^e siècle*, Institut français d'archéologie orientale, Il Cairo 1986.

⁴⁸ Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Qaṣṭallāni, esponente di una famiglia di sufi e giuristi dell'epoca. La sua notizia biografica è in D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn*, cit., testo arabo, pp. 39-40.

⁴⁹ D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn*, cit., testo arabo, pp. 23-24.

talizzatore” della benedizione (*baraka*) di Dio, e una visibile dimostrazione della potenza dell’Invisibile. Anche al di là del velo della morte fisica, i sufi non cessano dunque di agire – o quanto meno di rappresentarsi – come corpi al servizio di Dio.