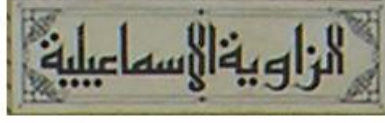


# Tariqa Alawiyya Madaniyya Ismailiyya



Tariqa Shaykh Isma'il Al Hedfi Madani - Zawiya in Italia ed Europa  
autorizzata dalla Casa Madre di Tozeur

---

## *La vita tradizionale è la sincerità (Ad-dînun-Nasîha)*

dello Shaykh Muhammad at-Tâdilî

### **Nota Biografica**

«L'umile adoratore del suo Signore, il prigioniero dei suoi difetti, colui che importuna (*al-mutataffil*) la comunità dei credenti, colui che loda l'Inviato di *Allâh* – su di lui le migliori benedizioni di *Allâh* – Muhammad ben Alî at-Tâdilî, di Rabat per la nascita, di Sigilmâsah <sup>1</sup> per l'origine, el-Hasani <sup>2</sup> per il lignaggio».

È con queste parole che si presenta, con tutta la cortesia dell'Oriente, lo Shaykh Tâdilî in una delle sue opere sul *tawhîd*, o la Dottrina dell'Unità.

Nato una novantina di anni fa <sup>3</sup>, Muhammad ben Alî at-Tâdilî studiò il Corano nella sua città natale fino verso i quindici anni; partì quindi per Fez, dove approfondì i suoi studi presso la celebre Università Qarawîyîn, imparando tutto quel che era possibile apprendervi: esegesi e scienze coraniche, studio degli *hadîth*, cioè dei detti del Profeta Muhammad, scienze tradizionali. È probabile che sin d'allora Muhammad at-Tâdilî occupasse un "rango elevato" sia nel dominio exoterico che in quello esoterico. Terminati i suoi studi a Fez, conduce una vita errante d'asceta, inoltrandosi nel deserto e peregrinando di *zâwiya* in *zâwiya*. Si dice che in quel periodo ricevette il "ricollegamento" da parte di tutte le organizzazioni iniziatiche esistenti nel Nordafrica. Ma il suo *shaykh* dovette essere Hâj Alî es-Sûsî, di cui così ci parla in una delle sue opere: «Nell'anno 1315 o 16 viaggiavo nel deserto, errando senza posa e solo. Un giorno mi trovai in una località desolata e tagliata fuori da tutte le piste e non sapevo a chi rivolgermi per ritrovare il cammino. Improvvisamente mi apparve il mio Shaykh, il Sapiente per *Allâh*, il grande Sîdî Alî es-Sûsî el-Già'afarî el-Ilghî, che abitava a Sîdî Ahmed ben Mûsâ nel Sûs el-Aqsâ <sup>4</sup>, il

---

<sup>1</sup> Oggigiorno scomparsa, fu per lungo tempo la capitale della regione del Tâlifâlet, confinante con il Sahara marocchino, ed un importante mercato di bestiame, oro ed avorio.

<sup>2</sup> Cioè discendente del Profeta Muhammad attraverso Seyidnâ-l-Hasan.

<sup>3</sup> 1895 o 1896 dell'era cristiana.

<sup>4</sup> Il Sûs è una regione che si estende al Sud di Marrâkesh, ha per centro la città di Târûdânt.

quale mi disse: “Va in quella direzione ed implora l’aiuto del Compagno”. Quando feci per rivolgergli il mio saluto tradizionale, non lo vidi più: era scomparso. Tra me e la località ove egli abitava v’erano dieci giorni di marcia».

Lo Shaykh at-Tâdilî, un saggio veramente “universale”, scrisse numerose opere che trattavano svariati argomenti. Si racconta che durante un ritiro spirituale, a Marrâkesh, gli venne l’idea di pubblicare le sue opere. Essendo stato distratto da questa preoccupazione, quando uscì dal ritiro, fece un mucchio dei suoi libri e li bruciò.

Oltre al testo di cui qui tentiamo una traduzione, numerosi altri scritti sono stati conservati dai suoi discepoli.

Ma la sua opera scritta non è che uno degli aspetti della sua attività di *Shaykh* che egli esercitò, quale Gran Maestro dell’Ordine dei Derqawâ, prima a Fez e quindi nella cittadina di El-Giadîda, dove, ormai vecchio, fu colpito da una forma di paralisi agli arti inferiori. Cieco e paralizzato, visse ancora per una quindicina d’anni nella sua piccola casa di El-Giadîda, che era diventata una *zâwiya* per i suoi numerosissimi discepoli e visitatori.

La sua figura è quella di un essere che ha realizzato la dottrina dell’Unità «comune, profonda ed ultima», dottrina di cui egli scrisse che: «La sua scienza è la più elevata delle scienze e la più perfetta. Essa è il fondamento di tutte le scienze e tutte le comprende; essa è la loro fonte ed il loro fine poiché tutte le scienze derivano da essa. Tutte le scienze si separano dal loro “compagno” quando egli abbandona questo basso mondo. Solo la scienza della dottrina dell’Unità accompagna il suo compagno nella dimora dell’al di là».

(A. B.)

## INTRODUZIONE DEL TRADUTTORE

*Ad-dînun-Nasîha* è un testo dell’esoterismo islamico.

Abitualmente si traduce *dîn* con “religione”. Ma, in effetti, il termine *dîn* ha molti significati <sup>1</sup> di cui nessuno corrisponde esattamente a ciò che s’intende per “religione”. La parola *dîn*, nella sua accezione corrente, sta per Tradizione nel senso più ampio, comprendendo cioè exoterismo ed esoterismo. Inoltre, *dîn* significa la vita tradizionale stessa e l’attitudine tradizionale, ed è questo il suo senso nell’*hadîth* scelto dallo Shaykh at-Tâdilî quale titolo dell’opera.

Possiamo del resto, citare un *hadîth* che chiarisce il senso di *dîn* e, nello stesso tempo, quello dei termini *Islâm*, *Imân* ed *Ihsân* che incontreremo nel testo.

«Umar – che *Allâh* sia soddisfatto di lui! – riferisce questo fatto: Un giorno che eravamo in compagnia dell’Inviato di *Allâh*, ci apparve un uomo che nessuno di noi conosceva, dagli abiti di un bianco splendente e dai capelli di un nero intenso, senza alcun segno di viaggio sulla sua persona. Essendosi seduto di fronte al Profeta – su di lui le benedizioni di *Allâh*! – appoggiò le sue ginocchia contro quelle del Profeta e mise le palme delle mani sulle cosce di quest’ultimo.

“O Muhammad – gli disse – dimmi che cos’è l’*Islâm*”.

---

<sup>1</sup> Il termine è semanticamente complesso, anche se si è voluto farne la risultante di una radice persiana e d’una radice semitica. Alcuni dei suoi significati ricordano quelli di un altro vocabolo, anch’esso largamente utilizzato negli scritti tradizionali, quello di *adab*.

“L’*Islâm* – rispose il Profeta – consiste nel dichiarare che non c’è altro dio se non *Allâh* e che Muhammad è l’Inviato di *Allâh*, nel compiere la Preghiera rituale, nel versare la *zakât* <sup>2</sup>, nel digiunare durante il mese di Ramadân e nel fare il pellegrinaggio alla Casa di *Allâh*, se la cosa è possibile”.

“La risposta è giusta” – disse lo sconosciuto.

Noi tutti eravamo stupiti di vederlo interrogare il Profeta e dargli la sua approvazione.

“Ora dimmi – riprese il visitatore – che cos’è la Fede (*Imân*)”.

“Essa consiste – riprese il Profeta – a credere in *Allâh*, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Inviati e nel Giorno del Giudizio; a credere nel Destino, sia che egli porti il Bene o il Male”.

“Hai risposto giustamente – disse l’uomo, che aggiunse: dimmi ora in che cosa consiste l’*Ihsân*”.

“Consiste nel servire *Allâh* come se tu lo vedessi, poiché anche se tu non lo vedi, Egli ti osserva”.

Ciò sentito, lo sconosciuto se ne andò. Io rimasi un bel po’ a riflettere, quando l’Inviato mi chiese:

“O Umar, sai chi è quell’uomo?”.

“*Allâh* ed il Suo Inviato – risposi – sono più sapienti”.

Allora egli disse: “È Gabriele (*Gibrîl*): egli è venuto per insegnare il vostro *dîn* <sup>3</sup>”.

Quanto alla *nasîha* «alcuni pretendono che la astuzia dei Persiani è provata dall’assenza, nel loro linguaggio, d’un vocabolo che comprenda tutte le accezioni della parola *nasîha*. In arabo, con *nasîha* non s’intende solamente la rettitudine del cuore <sup>4</sup>, poiché è raro che un uomo di cuore non trovi il modo di darti un consiglio che, tenendo conto della tua natura, ti sarà particolarmente utile. Nella lingua persiana, esiste un termine per designare la rettitudine, un altro per indicare il desiderio di fare del bene ed altri ve ne sono per significare un buon consiglio e l’esortazione a comportarsi bene; per tradurre *nasîha* nella loro lingua devono dunque ricorrere a più espressioni, le quali nel loro insieme hanno il senso di un’unica parola araba. È quindi ingiusto accusare i Persiani di astuzia con il pretesto che non posseggono una parola che corrisponda a *nasîha*». È questa la conclusione di al-Giâhir <sup>5</sup>, che abbiamo ritenuto opportuno riferire perché nemmeno in francese esiste una parola corrispondente al suddetto termine arabo che, in mancanza di meglio, abbiamo tradotto con “sincerità”.

Nell’esoterismo islamico, la Tradizione viene sovente rappresentata da un cerchio, il cui centro simboleggia la Verità (*haqîqa*), la circonferenza la Legge exoterica (*sciarî’a*) ed i raggi le molteplici vie convergenti dell’Iniziazione (*tarîqa*, pl. *turuq*). Lo sviluppo della presente *risâla* si basa su questo schema. Lo Shaykh espone anzitutto le manifestazioni della *nasîha* dell’iniziato in quanto membro della comunità dei Credenti, quindi nel corso del suo viaggio iniziatico. Se si darà a mano a mano la definizione di certi termini, ciò non sarà non per mettere insieme un dizionario della terminologia del Tasawwuf, ma per spiegare,

---

<sup>2</sup> L’elemosina rituale.

<sup>3</sup> An-Nawawil, *Les 40 hadîth*, testo arabo con traduzione francese, a cura di Henri Pérès, Algeri, 1950, pag. 16.

<sup>4</sup> L’importante dizionario arabo *Lisân al-arab* dà precisamente “la purezza” (*al-khulûs*) come senso primo di *nush*, e quindi di *nasîha*.

<sup>5</sup> Citato in *Le Livre des Avars*, trad. Charles Pellat, Paris, 1951, pagina 282.

cogliendone le *haqâiq* (le verità) la funzione della *nasîha*.

Il trattato volge al termine quando viene toccato l'argomento del fine ultimo della Via, il quale vien indicato per allusioni, poiché «non v'è scritto, né poesia che possa coglierlo».

Infine lo Shaykh completa l'opera con una appendice, ove egli esamina diverse applicazioni che si ricollegano alle idee espresse nella prima parte: «gli estremi si toccano».

Il tono del trattato è molto familiare, possiamo anzi dire fraterno. Il susseguirsi delle idee è sempre perfettamente logico: se ciò non appare, è solo colpa del traduttore.

*Antoine Broudier*

## LA VITA TRADIZIONALE È LA SINCERITÀ

### I

Lode a *Allâh* che conduce i Suoi amici ed i Suoi eletti alle sorgenti della felicità e che con la Sua benevolenza e la Sua protezione li preserva dai pericoli che li allontanerebbero da Lui, donando loro i Suoi favori e la Sua provvidenza. Egli li allietta con la Sua compagnia e li rattrista con la Sua assenza. In ciò consiste il favore di *Allâh*, ed Egli lo concede a chi vuole tra i Suoi servitori.

Ecco un trattato (*risâla*) generale su ciò che la Verità (*al-haqq*) – che Essa sia esaltata! – ci ha fatto conoscere direttamente e con certezza.

Su domanda insistente del Testimone che conosce le Essenze, gli Universali ed i Singolari <sup>1</sup>, faccio giungere a Voi – per l’anima mia! – il canto dello Spirito di questo vostro umile servitore. Il titolo che ho scelto è un insegnamento del Veridico e Degno di Fede (il Profeta), il quale, mentre era tra i suoi Compagni (su di lui e su di loro siano le benedizioni di *Allâh*) ripeté tre volte: «La vita tradizionale è la sincerità (*ad-dînu-n-nasîha*)». «Verso chi, o Inviato di *Allâh*?» – gli chiesero i Compagni. «Verso *Allâh*, verso il Suo Inviato, verso gli *Imân* e verso i Credenti, siano essi di rango elevato o inferiore».

Infatti, per il Legislatore, la *nasîha* è l’attitudine generale che abbraccia l’insieme della vita tradizionale. La *nasîha*, nella vita tradizionale, implica l’assimilazione delle basi più solide dell’intera Tradizione: è il principio più elevato dopo l’*Islâm*, l’*Imân* e l’*Ihsân* <sup>2</sup>.

L’*Islâm* e l’*Imân* comportano la riunione di alcuni atteggiamenti lodevoli tra cui figura principalmente la “qualità” dei rapporti umani e della fratellanza: su ciò i *Sûfi* concordano. Il loro insegnamento è il più perfetto, perché riflette la Dottrina più profonda dell’Unità. Quivi si trova l’origine di tutte le scienze ed il suo soggetto è l’Essenza.

Tra le qualità dei *Sûfi* (quali voi siete <sup>3</sup>) figura dunque la nobiltà del carattere, come ha insegnato, per amore verso il suo popolo, il Veridico ed il Degno di Fede con le seguenti parole: «Coloro che mi sono più cari tra di voi e che mi saranno più vicini presso *Allâh*, il Giorno della Resurrezione, sono quelli che hanno il miglior carattere <sup>4</sup>, che sono costantemente solleciti verso i loro amici <sup>5</sup>, che frequentano (i loro fratelli) e sono frequentati (da loro). Secondo un’altra tradizione, egli (su di lui la benedizione di *Allâh* e la pace!) ha detto: «Il credente è un amico intimo (*alûf*) che si vede sovente (*malûf*). Non c’è nulla di buono in colui che evita di frequentare (i suoi fratelli) e non è frequentato (da essi)!».

L’amicizia comporta l’aiuto alle anime nei momenti dello smarrimento: il Profeta (su di lui le benedizioni di *Allâh* e la pace!) in un altro *hadîth* ha detto «Il modo migliore di adorare *Allâh* consiste nel portare aiuto alle anime». In questo aiuto sono implicite le testimonianze

---

<sup>1</sup> *Asc-sciâhidul-mulimmu bil-mâhiyyat wal-kulliyât wal-giuziyyât*.

<sup>2</sup> Sull’*Islâm*, l’*Imân* e l’*Ihsân*, vedi l’*hadîth* citato nell’introduzione.

<sup>3</sup> Il termine *sûfi* designa propriamente «coloro che sono arrivati» allo scopo supremo dell’iniziazione. Lo Shaykh at-Tâdilî tuttavia, in questo trattato, lo estende ai semplici *mutasawwifin*, cioè a quelli che sono entrati nella via iniziatica.

<sup>4</sup> Vedremo più avanti quali sono le qualità di carattere dei *Sûfi*.

<sup>5</sup> *Muwatta al-aknâf*: alla lettera «uomo ai cui fianchi la gente preme». Nel *Lisân al-arab*, questa espressione pittoresca ma oscura designa l’uomo molto naturale, dolce, generoso ed ospitale; egli è inoltre pieno di tatto.

di amicizia e di affetto verso gli esseri. Si dice che il Profeta abbia detto: «Le azioni più care ad *Allâh* sono le testimonianze di amicizia nonché la ricerca delle buone maniere nei confronti di tutti, pii (*barr*) e dissoluti (*fâgir*)». Questo comportamento (*wasf*) è sempre lodevole, ma presso i *Sûfi* assume una bellezza ed un valore eminente. Da ciò deriva l'unione della loro Fraternità. Una massima sufica suona così: «Le relazioni fra due fratelli non sono perfette finché l'uno non dice all'altro: oh me stesso!».

Le qualità proprie del carattere del *Sûfi* fanno sì, che quando tu sei irritato con lui, egli ti risponde con l'equanimità; e se tu agisci male verso di lui, egli ti ricambierà con del bene, seguendo l'*hadîth*: «Fai del bene a colui che ti ha fatto del male». Esse lo portano anche a perdonare colui che gli ha fatto un torto, a sforzarsi di riallacciare le relazioni di amicizia con colui che le ha rotte, a soddisfare le richieste di colui che ha respinto le sue. Le qualità proprie del carattere del *Sûfi* fanno inoltre sì ch'egli non veda (la gente) se non con occhio lieto <sup>6</sup>.

L'amicizia obbliga alla sincerità (*as-sidq*), sia esteriore che interiore, tra *foqarâ* (iniziati), secondo la massima: «Quando siete in compagnia dei *Sûfi*, siatelo con sincerità, perché essi sono le spie dei cuori. Essi entrano ed escono dai vostri cuori in modo per voi imprevedibile». In effetti, tu sei lo specchio dei tuoi Fratelli: essi vedono in questo specchio ciò che è nascosto in profondità. *Allâh* – che Egli sia esaltato! – ha detto: «I loro segni sono sui loro volti» <sup>7</sup>. E v'è un adagio che dice: «Nessuno dissimula una cosa senza ch'essa traspaia dal suo volto e dalle parole che si lascia sfuggire (*faltatu lisânihî*)». Di quelli che dissimulano, l'Altissimo ha detto: «Tu li hai riconosciuti dal loro marchio e li riconoscerai certamente dalle singolarità del loro linguaggio» <sup>8</sup>; e di quelli che non dissimulano mai: «Certo in ciò vi sono dei segni per coloro che osservano!» <sup>9</sup>. Un *hadîth* ammonisce: «Colui che nasconde un pensiero segreto (*sarira*), *Allâh* lo ripaga della sua stessa moneta»; ma i *Sûfi* sono preservati dalla dissimulazione perché essi hanno indossato il mantello della purezza e proprio per ciò si chiamano *Sûfi* <sup>10</sup>.

L'amicizia implica la modestia (nelle relazioni) tra fratelli, il controllo degli impeti del carattere proprio di ciascuno (*al-hudûd*), la convinzione di essere inferiori agli altri fratelli. «Il *Sûfi* è come la terra: le si getta sopra il cattivo e se ne cava sempre il buono; è come il cielo nuvoloso che copre con la sua ombra sottomessi e ribelli; ed è come la pioggia che vivifica le terre, buone e cattive». Questa amicizia conduce a far finta di non notare i passi falsi dei Fratelli, a nascondere i loro difetti, a pregare per il loro perdono, a cercargli tutte le scuse possibili, mettendo in pratica la massima sufica che dice «Cerca per tuo Fratello settanta scuse, e se non le trovi rivolgiti all'anima tua con sospetto e dille: quello che vedi in tuo fratello è ciò che è nascosto in te!» Il che significa che se c'è del bene in te, questo appare in loro, e se del bene appare in loro, questo è nascosto in te. È scritto nelle Saggiezze: «Ciò che è relegato nel mistero dei pensieri segreti appare in tutta evidenza

---

<sup>6</sup> *Bi-'aynîl-qarîrah*: alla lettera, «con l'occhio della freschezza». La “freschezza dell'occhio”, in arabo, indica la consolazione, la felicità, la contentezza. Il “calore dell'occhio” indica invece la pena.

<sup>7</sup> Corano, XLIII, 29: *Sîmâhum fî wugiûhibum*.

<sup>8</sup> Corano, XLVII, 30: *Fa la 'arâftahum bi-sîmâhum wa la tarîfinnahum fî lahnîl-qawl*.

<sup>9</sup> Corano, XV, 75: *Inna fî dhâlika la âyâtin lil-mutawassimin*.

<sup>10</sup> Lo Shaykh, come Guénon (*Le Roi du Monde*, Éditions Traditionnelles 1950, pag. 89, nota 1) mette dunque in relazione diretta la purezza (*as-safâ*) con il nome stesso dei *Sûfi*.

all'esterno».

L'amicizia implica che ci si informi delle preoccupazioni dei *foqarâ*, che si presti loro aiuto nella misura del possibile, che si vada sovente a trovarli per render loro visita e rinnovare l'alleanza (*'ahd*) <sup>11</sup>. Colui che rompe le relazioni di amicizia coi suoi Fratelli per più di tre giorni e, pur essendo loro vicino, non li visita, li tradisce. Un *faqîr* aveva l'abitudine di frequentare la dimora di uno dei suoi Fratelli tra il tramonto e l'inizio della notte; gliene chiesero la ragione ed egli rispose: «Poiché i cuori a lungo andare si alterano, come si altera l'acqua che resta immobile, io temo, attendendo troppo a lungo, che le mie (buone) disposizioni (*nafas*) possano cambiare».

L'amicizia vuole inoltre che il *faqîr* si mostri animato da buoni pensieri verso i suoi Fratelli e che non li spii.

La nobiltà del carattere (*makârim al-akhlâq*) è tutto il Tasawwuf. Essa presuppone la rinuncia al desiderio di comandare tra gli altri *foqarâ*, la rinuncia all'ostentazione ed agli onori. Il *faqîr* non dovrà vantarsi di essere superiore ai *foqarâ* per la scienza (*ilm*), per la conoscenza (*ma'rifa*) o per gli stati (*ahwâl*), ma rifletterà piuttosto sulla lentezza con cui sbarazza la propria anima dalle passioni e con cui procede alla ricerca di quello che può contentare i suoi Fratelli. Se egli commette un errore o manca ai suoi doveri si affretti a domandarne perdono con queste parole: «Gloria e lode a te, oh *Allâh*! Testimonio che non c'è altro dio all'infuori di Te! Imploro il Tuo perdono e ricorro a Te. Ho fatto del male e mi sono macchiato di una colpa. Perdonami dunque, poiché nessuno perdona i peccati salvo Tu, oh Tu che perdoni (*ghafûr*)!».

La sincerità nella vita tradizionale e tutti i più solidi principi della Tradizione vogliono, e in ciò consiste il grado (*maqâm*) dell'*Ihsân* <sup>12</sup>, che il *faqîr* vegli sui suoi respiri e sul tempo a sua disposizione, poiché ogni respiro gli chiede di pagare integralmente quanto deve, ed ogni istante di essere dedicato al *dhikr* <sup>13</sup>, alla coscienza ininterrotta della Presenza divina (*murâqaba*) od alla contemplazione (*musciâhada*). Il tempo è una spada, se non fende per la Verità (*al-Haqq*) è al servizio dell'errore (*al-bâtil*)! Tutti gli istanti devono essere impiegati per la loro ragion d'essere. Infatti i tempi sono tre: il passato, che è quello che tu hai vissuto, il presente, che è quello che ti chiede di occuparti di lui, e l'avvenire; quest'ultimo ti è nascosto, dunque non occupartene! Colui che è assorbito dal passato e dall'avvenire perde del tempo di cui dovrà rendere conto, perde cioè il presente, che non si recupera. Se tu vuoi fare in ritardo ciò che ormai è morto per te, il momento che hai scelto se ne lamenterà e dirà: «Io non sono stato creato per niente. Vedi di scegliere un altro momento. Se lo trovi, fai quello che devi: ma non lo troverai». Perciò si dice: «Il tempo è quello che vivi al presente; non è né passato né avvenire» <sup>14</sup>.

Il *faqîr* impiegherà il suo tempo o nel *dhikr*, o nel ringraziamento (*sciukr*), o nella meditazione (*tafakkur*); e ciò che permetterà al *faqîr* di preservare i suoi istanti sarà l'evitare la frequentazione dei profani, perché il contatto con loro è un veleno mortale. *Allâh* – che Egli sia esaltato – ha richiamato la nostra attenzione sui Fratelli che sanno preservare i loro

---

<sup>11</sup> La radice *'ahida* significa anzitutto prescrivere, ordinare, ed anche aderire ad un patto, contrarre un'alleanza. Di qui, il senso di fedeltà e costanza nell'amicizia.

<sup>12</sup> Circa l'*Ihsân*, vedi l'*hadîth* citato nell'introduzione.

<sup>13</sup> Sul *dhikr*, vedi R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. *La prière et l'incantation*.

<sup>14</sup> Vedi R. Guénon, *La Grande Triade, Il triplice tempo*.

istanti dicendo nel suo Libro Possente: «Alcuni uomini mantengono quello che hanno promesso ad *Allâh*»<sup>15</sup>; rivolgendosi invece a coloro che, per loro disgrazia, sprecano il tempo, ha detto: «Oh voi che credete! Perché dite quello che poi non fate?»<sup>16</sup> e ancora: «Chiunque violi il giuramento, lo viola a suo danno»<sup>17</sup>. E per indurci ad essere fedeli alla promessa di preservare i nostri istanti, l'Altissimo ha detto: «Oh voi che credete, siate fedeli alle promesse!»<sup>18</sup> e ancora: «Siate fedeli al patto!»<sup>19</sup>.

Ed infine circa l'impiego del tempo nel *dhikr* e la fedeltà al giuramento ha detto: «O voi che credete, temete *Allâh* come Egli deve essere temuto!»<sup>20</sup>, ossia: sappiate elevare una barriera che vi impedisca di perdere il vostro tempo per negligenza (*ghafila*) o per leggerezza. I *Sûfi* a questo proposito dicono: «Quando il *faqîr* muore rimpiange nulla di quello che è ormai perso per lui quaggiù, ad eccezione del respiro che ha sprecato dedicandolo ad altro che al *dhikr* di *Allâh*». Quando l'uomo si sforza costantemente di occupare i suoi istanti con il *dhikr*, quando preserva il suo respiro per ottenere la coscienza ininterrotta della Presenza divina (*murâqaba*) in *Allâh*, per *Allâh*, per mezzo di *Allâh* e con *Allâh*, egli fa parte degli esseri spirituali (*ar-rawhâniyyûn*) che alcun velo più non separa da ciò che è nascosto nel mondo invisibile: perché la sua invocazione (*dhâkira*) è una forza spirituale (*quwwatun rawhiniyya*) rivestita di forma luminosa (*lahâ sûratun nawrâniyya*); essa evolve nel mondo invisibile e i suoi segreti presto o tardi gli saranno svelati. La serie delle modalità del *dhikr* è lunga ed è impossibile enumerarla. Quando l'iniziato raggiunge lo stadio di cui parlavamo prima, tutti i suoi stati, tutti i suoi movimenti (*harakat*), ogni momento di riposo (*sakanât*) diviene *dhikr*. Colui che ha ricevuto il *dhikr*, ha ricevuto l'Investitura iniziatica! (*mansciûrul wilâya*)<sup>21</sup>.

Fra le varie modalità di *dhikr* possiamo menzionare: il *dhikr* che si fa con la lingua, il *dhikr* che si fa con il cuore, quello che si fa con lo Spirito (*rûh*) e che quello che si fa con tutti gli elementi che compongono l'essere. C'è il *dhikr* della contemplazione, della conversazione (*mukâlama*), del colloquio (*muhâdatha*), della conversazione confidenziale (*munâgha*).

Il *dhikr* dell'Essenza (*mâhiyya*) è il più universale. E esso appartiene a colui la cui forma corporea è immersa nella luce delle realtà spirituali del *dhikr*. Quando egli dice «*Allâh*»; l'Esistenza (*al-wugiûd*) intera dice «*Allâh*», poiché «I credenti sono come un corpo unico». Ogni movimento, ogni istante di riposo, la retta fede e la visione del Creato, ottenuta per mezzo dell'occhio della Misericordia, prendono parte al *dhikr*.

Le parole dell'Altissimo: «Ricordatevi di me, Io mi ricorderò di voi»<sup>22</sup> racchiudono in sintesi quello che abbiamo detto. Ci sono inoltre tipi di *dhikr* propri alle Genti della Perfezione, i "Solitari"<sup>23</sup>, di cui ci asteniamo di parlare qui per timore di turbare alcuni

<sup>15</sup> Corano, XXXIII, 23: *Rigîâlun sadaqû mâ 'âadu-Llâha 'alayhi*.

<sup>16</sup> Corano, LXI, 2: *Yâ ayyahal-ladhîna âmanû lima iaqûlûna mâ lâ ta'falûn*.

<sup>17</sup> Corano, XLVIII, 10: *Fa man nakatha fa-innamâyankuthu 'alâ nafsîhi*.

<sup>18</sup> Corano, V, 1: *Yâ ayyuhal-ladhîna âmanû awfû bil-'uhûd*. L'edizione ufficiale del Cairo si legge: *bil-'uqûd*, che d'altronde non ne altera il senso.

<sup>19</sup> Corano, XVII, 34: *Wa awfû bil-'ahd*.

<sup>20</sup> Corano, III, 102: *Yâ ayyuhal-ladhîna âmanû-ttaqu Llâha haqqa tuqâtîhi*.

<sup>21</sup> Si parlerà della *wilâya* più avanti.

<sup>22</sup> Corano, II, 152: *Fadhkurûni adhkurkum*.

<sup>23</sup> Nel testo: *Ahl al-Kamâl, al-Mufridûn*. Il termine *al-Insân al-Kâmil* (l'Uomo Universale) designa lo stesso stato di quello degli *Ahl al-Kamâl*. Come lo *Yogî* nella tradizione indù, *al-Insân al-Kâmil* è indicato come il



*foqarâ*.

Il *dhikr* dei negligenti è un peccato per i pii (*abrâr*), il *dhikr* dei pii è peccato per gli "avvicinati" (*muqarrabûn*), il *dhikr* degli avvicinati non è determinabile nel tempo: la sua realtà essenziale si estende sino agli ultimi Confini ed è compresa tra gli Estremi <sup>24</sup>. Così la negligenza, ai vari livelli, di coloro che praticano l'incantazione è considerata peccato; ed il peccato è un velo che implica la richiesta del perdono (*istighfâr*) nelle sue differenti forme. I peccati sono di diverso tipo; alcuni sono gravi e necessitano l'immediato pentimento <sup>25</sup>; altri sono leggeri e per essi il pentimento si potrà ottenere, ad esempio, compiendo l'abluzione rituale o facendo l'elemosina.

Colui che si rende colpevole di un atto proibito, si penta! E se ricade, rinnovelli il suo pentimento senza tregua, poiché *Allâh* – gloria a Lui – lo gradirà sempre. Se qualcuno obietta: «Il colpevole ricadrà, ed è dubbio se il suo pentimento verrà ancora accolto», io risponderò con l'*hadîth* «L'intercessione da parte mia in favore dei grandi peccatori appartenenti a questa comunità fa parte della *sciarî'a*». E l'Altissimo, nella Saggia Incantazione (il Corano), ha detto al Suo Profeta di trasmettere alla comunità queste divine parole: «Di': o miei servitori che avete agito iniquamente verso voi stessi! Non disperate della Misericordia di *Allâh*, *Allâh* perdona tutti i peccati. Egli è colui che perdona, il Misericordioso» <sup>26</sup>. Il carattere universale dell'*hadîth* e del versetto che abbiamo citato rifiuta qualsiasi restrizione ed assicura ai peccatori ed ai criminali il gradimento del loro pentimento da parte di *Allâh*.

L'iniziato (*mansûb*) che si dedica al *dhikr* e che dal *dhikr* è avvolto, ha lo sguardo sereno. Se guarda le creature con l'occhio della *sciarî'a*, egli le scusa, e se le guarda con l'occhio della *haqîqa*, egli le ringrazia. Infatti le creature sono i grandi veli che ci separano dal Creatore, e l'accesso ad *Allâh* passa attraverso di esse. Ciò ha fatto dire ad Abul-Abbâs al Marsî <sup>27</sup>: «Se la Luce del credente che disubbidisce fosse visibile, illuminerebbe ciò che si trova tra il Cielo e la Terra. Che dire allora di quella del credente sottomesso!». Ciascun individuo tra le creature ha due aspetti, uno superiore e l'altro inferiore: l'aspetto superiore è l'origine (*al-asl*), l'aspetto inferiore è accidentale (*arida*). L'Altissimo ha detto: «Noi abbiamo creato l'uomo nel migliore dei modi, poi l'abbiamo precipitato al livello più basso» <sup>28</sup> proprio a motivo delle sue negligenze e dei suoi difetti; queste bassezze sono purificate dal

---

"Solitario", «non nel senso corrente e letterale della parola, ma come colui che realizza nella pienezza del suo essere la Solitudine perfetta, che non lascia sussistere nell'Unità Suprema (a rigore, dovremmo piuttosto dire la Non-Dualità) alcuna distinzione tra esteriore ed interiore, né qualsiasi diversità extra-principiale. Per lui, l'illusione della "separatività" è definitivamente cessata» (R. Guénon, *L'Uomo ed il suo divenire secondo il Vêdânta*).

<sup>24</sup> È la traduzione letterale dell'espressione araba *muttasilatul-aknâf wa muhawwatatun bil-atrâf*. In altri termini, si tratta, per l'incantazione, di un irraggiamento integrale nei due sensi dell'"ampiezza" e dell'"esaltazione" (Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, pag. 173).

<sup>25</sup> Affinché il peccatore non s'abitui alla cosa proibita.

<sup>26</sup> Corano, XXXIX, 33: *Qul yâ'ibadiyal-ladhîna asrafû 'alâ anfusihim taqnatû min rahmati-Llâhi inna-Zâha Lâha yaghfirudh-dhnûba giami'an innahu huwa-l-ghafûrur-rahîm*.

<sup>27</sup> Questo grande Shaykh, morto nel 686 H., fu il discepolo ed il successore immediato dello Shaykh Abul Hasan Sciâdhilî. Come il suo maestro, non ha lasciato alcuna opera scritta. La principale fonte d'informazione su questi due shaykh è il *Latâif al-Minan* di Ibn Ata Allâh al Iskandarî. Cfr. *Encyclopédie de l'Islam*, voci: Sciadilî e Iskandarî.

<sup>28</sup> Corano, XCV, 4-5: *Laqad khalaqnâl-Insâna fiahsani taqwim thumma radadnâhu asfala sâfilîn*.

pentimento e l'uomo ritorna così al suo stato originario. A questo proposito si dice: «Se si risale all'essenza di un perverso, si ritroveranno in lui, in lotta per primeggiare, i segni nascosti del Bene. La bellezza nascosta del cattivo compensa il suo difetto. Tu non vedrai più in lui né difetti né brutture». Mentre un *majdhûb* direbbe: «Le creature sono tutte luminose ed io vedo attraverso di esse. Esse sono dei grandi veli, ma la via per raggiungere *Allâh* passa attraverso loro»<sup>29</sup>.

La Gente della Contemplazione ha fatto propria questa visione della creazione, ed uno di essi ha detto: «Io non vedo nulla senza vedervi *Allâh*». Seyidnâ 'Alî – che *Allâh* gli sia propizio!<sup>30</sup> – ha detto: «Se mi chiedessero di vedere altro che Lui, non mi sarebbe possibile». Colui che è giunto a questa visione ed è arrivato a vedere in ogni cosa *Allâh*, cioè a vedere in ogni cosa le Sue manifestazioni ed i Suoi segni (*Ayat*), costui si è estinto (*fanâ*) in *Allâh*. Seyidnâ Muhammad – su di lui la benedizione e la pace! – citava a questo proposito la seguente frase: «In ogni cosa c'è un segno che dimostra ch'egli è l'Unico».

(continua)

---

<sup>29</sup> Sul *majdhûb*, vedi R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cap.

<sup>30</sup> Genero del Profeta e quarto califfo dell'Islâm. La catena iniziatica (*silsila*) di gran parte delle *turuq* risale a lui.

LA VITA TRADIZIONALE È LA SINCERITÀ \*  
(AD-DÎNU-N-NASÎHA)  
dello Shaykh Muhammad at-Tâdilî

II

Il risultato della pratica del *dhikr* è quindi inseparabile dalla perfetta fratellanza tra gli iniziati, e chi si dedica all'“incantazione” perviene al grado della *Futuwwa*<sup>1</sup>, poiché egli si occupa sempre degli altri. È questo il *dhikr* degli stati transitori; ed è il *dhikr* a “colorarsi” a seconda delle presenze divine ed a motivo dell'estrema fraternità in tutte le manifestazioni dei *Sûfi*. Essi stessi dicono:

*Il tuo vero fratello è colui che è con te;  
è colui che affronta disagi per esserti utile;  
è colui che, quando sei provato dalle vicissitudini  
della vita, si disperde per ricostituirti.*

A sua volta, la mia anima ha concepito su questo tema i seguenti versi:

*Cosa v'è di più dolce al mondo  
di un amico che ci rallegra il cuore?  
Se cado, non ho da temere il suo biasimo;  
se inciampo, egli si dà da fare per risollevarmi.  
Non troverai la felicità nel cibo, né nelle  
bevande, né nei bei tappeti, né nei vestiti,  
né nelle ricchezze<sup>2</sup>, anche se il loro  
splendore ci sorprende.  
Ma un amico ispira il rispetto e la benevolenza  
che nasce dalla generosità; egli procura una felicità<sup>3</sup>  
senza peccato: un cuore ricolmo di generosità  
eleva il carattere dei migliori.  
E se io sono portato ad assaporare il Vino puro,  
non per questo la mia ebbrezza si affievolisce  
per le qualità dell'amico<sup>4</sup>.  
L'uomo nobile è insostituibile!  
L'uomo nobile marcia spedito verso il successo!*

Per cui si dice: «Quando tratti l'uomo generoso con la generosità, tu lo conquisti».

I rapporti fraterni fra coloro che praticano il *dhikr* comportano necessariamente i buoni pensieri nei confronti dei meno avanzati; mentre i rapporti fraterni tra i negligenti generano inevitabilmente i cattivi pensieri nei confronti dei migliori. L'Altissimo ha detto:

---

\* Continuazione della traduzione iniziata nel n. 26-27.

<sup>1</sup> La *Futuwwa* designa in generale la generosità e la nobiltà, e nella terminologia dei *Sûfi*, la *futuwwa* «è preferire le creature a te stesso in questo e nell'altro mondo» (Giurgiânî, *Tarifât*).

<sup>2</sup> *An-nâimât*: ciò che è delizioso, abbondante e dolce. Può indicare le ricchezze, ma può anche essere, qui, un'allusione alle donne.

<sup>3</sup> Alla lettera: un petto ampio, dilatato.

<sup>4</sup> Essendo il vino puro un simbolo della conoscenza iniziatica più elevata, questo versetto significa: il mio amore per *Allâh* non mi fa disdegnare le qualità dell'amico.

«O voi che credete siate pazienti» nella ricerca costante e difficile (*mukâbada*)<sup>5</sup> di buoni pensieri verso i servitori di *Allâh*: «Armatevi di pazienza e coltivare la *Futuwwa* in vista di *Allâh*»; e «abbiate timore di *Allâh*»<sup>6</sup>: abbiate cioè una barriera che vi protegga da quanto vi impedisce d'agire in vista di *Allâh*.

Procuratevi, o fratelli, la comprensione di una scienza che è la salvaguardia vostra e di tutti noi: non provocate scissioni tra i gruppi di iniziati, anche se fossero essi stessi a fomentarle! La divisione è uno sviamento che genera le innovazioni (*al-bi'da*), che disperde i cuori e che distrugge i risultati dell'amore. L'Altissimo ha detto: «Convieni forse all'uomo a cui *Allâh* ha dato il Libro, la Saggiezza e la funzione di Profeta che egli dica agli uomini: "siate miei servitori e non i servitori di *Allâh*"? No! ma siate i Dottori della Legge divina per il vostro studio e per il vostro insegnamento del Libro»<sup>7</sup>. Questo versetto nega che le creature possano appoggiarsi su altro che *Allâh*, afferma l'Istruzione attinta dai Profeti – su di Loro la pace! – quindi dai *walî*<sup>8</sup>, ed infine dai più perfetti (*amthal*); questi ultimi istruiscono insegnando quel che ci apporta la Parola di *Allâh*, cioè il "comportamento tradizionale" (*adab*), le norme relative al coraggio, la longanimità, il sapersi arrestare nei limiti posti da *Allâh*, e l'osservanza del carattere sacro delle prescrizioni divine contenute nella *sciari'a*. Questa è l'istruzione generale contenuta nelle parole dell'Altissimo che abbiamo innanzi menzionato. Così viene additato, da tutte le *turuq* degli iniziati senza eccezione, il cammino che conduce ad *Allâh*; e la nostra fiducia negli iniziati è assoluta, poiché lo *shaykh* dell'iniziato è suo padre, gli *shaykh* della sua epoca sono i suoi zii, e tutti i *foqarâ* sono i suoi fratelli: essi dovranno dunque essere trattati rispettivamente come padri, zii e fratelli.

La natura di queste relazioni risulta chiaramente dal Libro di *Allâh* e dalla *Sunna* del Suo Profeta. L'Altissimo ha detto: «Noi fortificheremo il tuo braccio con tuo fratello»<sup>9</sup>, e «*Allâh* ama coloro che combattono nella Sua via in ranghi serrati, sì da costituire un solido edificio»<sup>10</sup>. Ed il Profeta – su di lui le benedizioni di *Allâh* e la Pace – ha detto: «Due credenti sono come due solidi edifici: l'uno sostiene l'altro», ed anche: «I credenti formano un unico corpo: se un organo si ammala, l'intero organismo ne risente». L'Altissimo ha pure detto: «I credenti sono tra loro tutti fratelli. Fate dunque regnare la concordia tra i vostri fratelli!»<sup>11</sup>. «Fate regnare la concordia», cioè il vostro comportamento sia nobile, si basi sulla longanimità, la generosità, la modestia, la sollecitudine, l'amicizia e l'affetto,

---

<sup>5</sup> Incontreremo sovente il termine *mukâbada* nel seguito del trattato. Più forte di "pazienza" o "perseveranza" (*sabr*), esso indica lo sforzo costante compiuto nonostante la stanchezza, la sofferenza, le difficoltà, comporta pure l'idea di rassegnazione e di sofferenza.

<sup>6</sup> Corano, III, 200: *Yâ ayyuhal-ladhîna sbirû wa sâbirû wa-ttaqu Llâha*.

<sup>7</sup> Corano, III, 79: *Mâ Kâna lâ basciarin an yutiya hu Llâhu-l-Kitâba wa-l-hukma wa-n-nubuwwata thumma yayûla lin-nâsi Kûnû 'ibâdan lâ min dûni Llâhi wa lâkin Kûnû rabbâniyyîna bimâ kuntum tuallimuna-l-kitâba wa bimâ kuntum tadrusûn*.

<sup>8</sup> La radice *w l y* esprime essenzialmente le idee di prossimità, d'intimità ed anche di protezione e di amministrazione. Il *walî* è dunque l'"Intimo di *Allâh*". Questo termine, come del resto quello di *wilâya*, che ne è lo stato corrispondente, verrà ulteriormente definito nelle pagine che seguono. Vedi anche R. Guénon, *Iniziazione e Realizzazione spirituale*, cap. *Realizzazione ascendente e realizzazione discendente*.

<sup>9</sup> Corano, XXVIII, 35: *Sa-nasciuddu adudaka bi-akhîka*.

<sup>10</sup> Corano, LXI, 4: *Inna Lhâha yuhibbu-l-ladhîna yuqâtîlûna fi sabilîhi saffân ka annahum bunyânun marsûs*.

<sup>11</sup> Corano, XLIX, 10: *Innama-l-mûminûna ikhwatun fa-aslihû bayna akhawaykum*.

poiché tutto ciò consolida le fondamenta della fratellanza.

In una parola, la Via dei *Sûfi* è la Via dell'Unione (*giam*). I loro soffi e la loro condotta sono diretti all'"amicizia nell'Unione". L'Unione è infatti il principio dell'esistenza e di ciò che si differenzia in tutti i mondi (*al-ulfah fil-arwâlim kullihâ*): i *Sûfi* la ricercano perché per mezzo di essa si ottengono i "gradi" (*maqâmât*) della Via, le sue manifestazioni ed i suoi stati transitori. L'Altissimo ha detto: «Non provocate divisioni»: esse vi indeboliscono ed il successo vi sfuggirà: siate pazienti nelle difficoltà che dovete affrontare nella vita tradizionale (*dîn*). «Armatevi di pazienza» per rendervi padroni delle "aperture" e delle "conoscenze" (*ma'ârif*) che si producono all'improvviso; e per dominarle «non si agitano le vostre lingue nella premura!», «Siate pazienti e costanti»<sup>12</sup> con il vostro cuore ed il vostro spirito dinnanzi a tutte le Visioni provenienti dal mondo del *Malakût*<sup>13</sup> ed a tutte le contemplazioni sorgenti dal mondo del *Giabarût*<sup>14</sup>. Quel che cerca l'iniziato è ben oltre!

Sappiate, o miei fratelli, che tutto ciò che accade ad un essere è "giusto" (*haqq*). L'Inviato di *Allâh* diceva: «V'è un gran merito nel sopportare quel che non vi piace». Orbene, quando il *dhikr* pesa all'anima, è segno che una certa forma d'ipocrisia si nasconde in essa; e nella lotta contro questo peso che attira l'anima verso i suoi desideri, la pazienza è la miglior arma nel combattimento contro l'anima ed è lo strumento della sua morte<sup>15</sup>. La pazienza è un bene in tutte le situazioni, tranne che nella lontananza da *Allâh*. Tutte le modalità (*durûb*) dell'amore (*mahabba*) si oppongono alla sopportazione della lontananza da *Allâh*!

Sappiate ancora, miei fratelli, che quando il *faqîr* nel fare il *dhikr* non è sorretto dalla volontà (*irâda*), l'appellativo di *Sûfi* nel suo caso è solo più una metafora<sup>16</sup> ed il suo *dhikr* diventa pericoloso. Qui, per "volontà" non intendiamo la volontà quale attributo di *Allâh*, cioè quell'attributo eterno (*qadîm*) che determina le possibilità in certe loro caratteristiche, quali la lunghezza, la piccolezza, lo splendore, l'oscurità, la debolezza od il rigoglio; con la "volontà del *faqîr*" intendiamo invece un'ardente aspirazione che provoca tutte le

---

<sup>12</sup> Corano, VIII, 46 e III, 200: *Wa lâ tafarraqu fa-tafscialû wa tadhaba rihukum wa-sbirû wa sâbirû wa râbitû*.

<sup>13</sup> Il mondo del *Malakût* comprende i mondi della manifestazione informale (*al-arwâh*) e della manifestazione sottile (*an-nufûs*).

<sup>14</sup> Il mondo del *Giabarût*: «in Abû Tâlib al-Makkî, è il mondo dell'Immensità; egli intende con ciò il mondo dei Nomi e degli Attributi divini» (Giurgiânî, *Tarifât*).

<sup>15</sup> La *nafs* è dunque considerata come l'insieme delle tendenze dell'essere contrarie alla realizzazione spirituale. Secondo Qusciayrî (*Risâla Qusciayriya, nafs*), i *Sûfi* «intendono per anima gli aspetti difettosi (*malûla*) della creatura ed i suoi atti biasimevoli. Questi aspetti difettosi sono di due specie: quelli acquisiti, quali le disubbidienze e la rivolta alla Norma; e quelli innati; come l'orgoglio, la collera, l'odio, il cattivo carattere, la scarsa tolleranza, ecc. La più forte e la più difficile da dominare delle tendenze (*ahkâm*) della *nafs* è la sua propensione a credere che in essa vi è qualcosa di buono o che essa è degna di considerazione; ed è questo il motivo per cui ciò equivale a una forma di *scirk* (vale a dire l'associare qualcosa al Principio supremo) nascosto... Al contrario, lo spirito (*rûh*)... è la dimora delle caratteristiche lodevoli». In un'altra parte del trattato, il *rûh* viene messo in relazione con gli Angeli, e l'anima con gli *Sciayâtîn*.

La lotta contro l'anima non è dunque nient'altro che la "Grande Guerra Santa" di cui Guénon ha sovente parlato (vedi soprattutto il capitolo "Sayful-Islâm" in *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée*, ed il capitolo *La Guerra e la Pace* di *Il Simbolismo della Croce*). Occorre pure far notare che per «la morte della *nafs*» bisogna intendere l'integrazione degli elementi psichici al loro posto normale e la loro trasformazione, non la loro distruzione nel senso letterale della parola.

<sup>16</sup> Il nome di *Sûfi* compete, propriamente parlando, solo a coloro che hanno raggiunto il fine della Via iniziatica.

illuminazioni <sup>17</sup>: essa è denominata “colei che si lamenta” (alla lettera: “la piangente”) (*nâiha*), e ad essa fanno allusione le seguenti parole dell’Inviato di *Allâh* – su di Lui le benedizioni di *Allâh* e la Pace –: «Quando non v’è “colei che si lamenta” nel cuore, esso va in rovina, così come cade in rovina una casa disabitata». Tra coloro che praticano il *dhikr*, colui che possiede la volontà percorre in un mese più cammino nella Via di quanto possa percorrerne in molti anni colui che l’ha perduta. Il Profeta ne ha tessuto la lode in questi termini: «*Allâh* ama sicuramente tutti i cuori rattristati». Ed uno *shaykh*, nel dare l’addio ad un suo *faqîr* che partiva per un viaggio, gli disse: «Quando incontrerai un uomo triste, lo saluterai anche da parte mia».

Il *faqîr* che possiede la volontà gode delle sorprese dell’amore (*bawâdihu-l-mahabba*), poiché la natura profonda dell’amore è un fuoco che divora tutto ciò che non è l’Amato e che distrugge ogni limitazione. Il “compagno dell’Amore” è come colui che piange per il desiderio ardente di incontrare i fratelli, ed il timore di doverli lasciare lo avvolge di tristezza: sicché non è mai in pace. È a questo amore che fa allusione il Grande Shaykh al-Hâtîmi <sup>18</sup> con questi versi:

*Chi al mondo è più infelice di un amico,  
anche se dolce è il gusto della passione?  
Poiché certamente egli piange per l’ardente  
desiderio; e quando è con l’amico,  
piange per il timore della separazione.*

Tale amore è essenziale (*dhâtiya*). Vi sono due specie di amore: uno essenziale, l’altro apparente (*sifâtiya*). Più precisamente, l’amore apparente è simile a quello che fra gli uomini sussiste talvolta grazie all’altruismo <sup>19</sup>, ai favori ed ai regali; esso cessa quando questi vengono meno. L’Altissimo, a proposito di coloro che sono presi dall’amore apparente, ha detto: «Tra di essi ve ne sono il cui amore per *Allâh* è incerto: Che ad essi giunga il bene»; delle cose che domandano e di cui si occupano costantemente «godano con tranquillità». Ciò vuol dire che la loro anima gode in pace dei favori e dei beni ricevuti in ricompensa della loro adorazione; essa ne è soddisfatta ed è pronta a riconoscere ad *Allâh* la Sovranità. Ma «se sono provati», cioè se vengono loro rifiutati i favori, «essi si ribellano e sono i perdenti in questo mondo e nell’altro» <sup>20</sup>. Si tratta in realtà di una specie

---

<sup>17</sup> Lo stile è, in questo punto, molto conciso e rimato. Qusciayrî spiega in modo completo i diversi significati della “*irâda* del *faqîr*”. La migliore illustrazione di ciò di cui qui si tratta è la *Qasîda* sulla *Sciahâda*, dello stesso Shaykh At-Tâdili, pubblicata nel fascicolo del dicembre 1952 della rivista *Études Traditionnelles*.

<sup>18</sup> Di Muhyiddîn ibn Arabî al-Hâtîmî at-Taî al-Andalusî, lo Shaykh al-Akbar, nato a Muhcia nel 1165 e morto a Damasco nel 1240, sono stati pubblicati nei nn. 7, 8 e 24 di questa rivista due testi preceduti da una breve presentazione (nel n. 7) alla quale rimandiamo il lettore.

L’editore Flammarion di Parigi ha pubblicato un importante libro di H. Corbin, dal titolo *L’imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabî*, che riporta copiose notizie sullo Shaykh Al-Akbar; sennonché alcune delle tesi quivi sostenute sono, secondo noi, contestabili; ed inoltre la terminologia speciosa adottata da H. Corbin rende la lettura assai ardua. Ma uno stile un po’ difficile era probabilmente indispensabile per una buona diffusione nell’ambiente universitario...

<sup>19</sup> *Îthâr*: questo termine designa normalmente un’attitudine raccomandabile dal punto di vista iniziatico che consiste, secondo Giurgiânî (*Tarifât, îthâr*), nell’«anteporre gli altri a se stessi per esser loro utili e difenderli: è la fraternità portata all’estremo». Si tratta quindi di un’attitudine molto simile alla *futuwwa* (vedi nota 1). Ma, qui, il termine *îthâr* è impiegato per indicare una falsa generosità suggerita dal puro e semplice egoismo.

<sup>20</sup> Corano, XXII, 11.

di abitudine, che è tutt'altro che l'amore, di una semplice passione psichica di cui la *nafs* assume le varie manifestazioni per raggiungere l'oggetto dei suoi desideri: è come un affetto che sussiste fintantoché dureranno lodi e favori; ma se da una parte cesseranno i doni, le lodi ed i rapporti amichevoli (*muwâsala*), dall'altra si replicherà con un cambiamento ancor più totale.

Il segno che caratterizza l'amore essenziale è che coloro che ne sono infiammati sono uomini che il Vero (*al-Haqq*) ha spogliato dell'amore apparente (*salaba*), rivestendoli della luce del Suo amore; ed essendo così favoriti dalla Provvidenza (*inâya*) e ricolmi di felicità<sup>21</sup>, essi Lo amano nell'attributo (*sifa*) che ha rivestito per loro a motivo del Suo amore<sup>22</sup>. È a questo amore che fanno allusione le parole dell'Altissimo: «Egli li ama ed essi L'amano»<sup>23</sup>; cioè «Egli li ama» con il Suo amore ed «essi L'amano» grazie al Suo amore. Questo amore non avrà fine. Colui che possiede questo amore, avesse egli mille nemici alla sua sinistra e mille amici alla sua destra, non farebbe differenza alcuna tra i due gruppi. Poiché il suo carattere (*sifa*)<sup>24</sup> è eterno (*qadima*), egli non può dividersi; tratta bene chi gli ha fatto del male, perdona chi gli ha fatto un torto, fa di tutto ristabilire i rapporti di amicizia spezzati, elargisce a chi ha respinto una sua richiesta. L'Altissimo ha detto: «Il Misericordioso darà loro un desiderio (*wudd*)»<sup>25</sup>, cioè un amore. Per il seguace dell'amore, i contrari e le antinomie (*addâd*)<sup>26</sup> si equivalgono. Nell'Unione, l'amore avvolge il suo cuore sia nella "prossimità" che nell'"allontanamento", nella potenza (*'izz*) come nell'umiltà (*dhull*), alla presenza dei doni come di fronte al loro rifiuto, nell'"assenza" come nell'Unione. Al-Fârîd<sup>27</sup> vi fa allusione in questi termini:

*La mia Unione è la mia separazione, l'avvicinamento  
è il mio allontanamento; la mia umiltà è la mia potenza;*

---

<sup>21</sup> *Sa'âda*: parola che significa abitualmente "felicità", pur contenendo anche il senso di "buon augurio", "buona stella". La radice *sa'âda* serve per designare ciò che è "fausto" e qui si tratta appunto di questa idea.

<sup>22</sup> Qusciayrî spiega come l'essere non può amare *Allâh* se egli non sia stato designato sin dall'eternità dal decreto divino. È questo il senso dei seguenti versi che Dante fa dire a Beatrice quando questa ordina a Virgilio di guidare Dante fino alla prima tappa del Viaggio Iniziatico:

58 O anima cortese mantovana / di cui la fama ancor nel mondo dura / e durerà quanto il mondo lontana,

61 l'amico mio, e non della ventura, / nella diserta piaggia è impedito / sì nel cammin, che volto è per paura;

64 e temo che non sia già sì smarrito, / ch'io mi sia tardi al soccorso levata, / per quel ch'io ho di lui nel cielo udito.

67 Or muovi e con la tua parola ornata / e con ciò ch'è mestieri al suo campare, / l'aiuta sì, ch'io ne sia consolata.

70 Io son Beatrice che ti faccio andare; / vegno di loco ove tornar disio; / amor mi mosse che mi fa parlare.

(*Inferno*, II).

Del resto, ciò non può essere metafisicamente meglio espresso di quanto lo è nella *Risâlatul-Ahadiyya* di Muhyiddîn (pubblicata nei nn. 7 e 8 di questa rivista).

<sup>23</sup> Corano, V, 54: *Yuhibbuhum wa-yuhibbûna-hu*.

<sup>24</sup> Poc'anzi abbiamo tradotto *sifa* con "attributo", mentre qui lo traduciamo con "carattere". È questo un esempio delle difficoltà che incontrano i traduttori quando cercano di restare fedeli allo spirito del testo. Termini come *qadr*, *hukm*, *haqq* possono, a seconda del contesto, assumere i significati più diversi. Dobbiamo aggiungere che le difficoltà sono tanto maggiori quanto più il traduttore è influenzato dalla mentalità occidentale.

<sup>25</sup> Corano, XIX, 96: *Sa-yag'alu lahumu-r-Rahmânu wuddan*.

<sup>26</sup> Circa questo stato, vedi R. Guénon, *Il Simbolismo della Croce*, cap. *La risoluzione delle opposizioni*.

<sup>27</sup> 'Umar ibn al Fârîd al-Misrî as-Sa'dî, Shaykh che nacque e morì in Egitto (1182-1235). Ha scritto un *Diwan* che è stato analizzato da Nicholson e che è stato in parte tradotto in francese da E. Dermenghem (*L'Éloge du Vin*, Parigi 1931).

*le prove sono per me un favore.*

e, dell'amore essenziale, ha scritto:

*Se la mia sorte è di partire lontano  
da Te senza che me n'allontani,  
questa partenza, per me, è la riunione.*

Così è perché la natura profonda dell'amore è di tal fatta <sup>28</sup> che gli incendi prodotti dal suo ardore <sup>29</sup> si estendono per tutti i visceri fino ad impadronirsi dell'intera natura (*mâhiyya*) dell'essere. Quanti cuori e spiriti attira il seguace dell'amore! Molto vi sarebbe da aggiungere sul tema dell'amore...

Sappi – che *Allâh* sia a voi ed a me propizio! – che l'uomo il cui amore è superiore allo sforzo nel suo viaggio iniziatico (*sulûk*) è "scelto" (*muġtabâ*) e che l'uomo in cui predomina lo sforzo è invece "fatto ritornare" (*munâb*). L'Altissimo ha detto: «*Allâh* sceglie per Lui chi vuole e dirige a Sé chi ritorna a Lui pentito» <sup>30</sup>. La "Scelta" ed il "Ritorno" sono due eminenti gradi nella Via degli iniziati (*al-qawm*) <sup>31</sup>; tuttavia l'uomo della "Scelta" vola nel suo lavoro e nei suoi *ahwâl*, mentre l'uomo del "Ritorno" commina. Sennonché vi è una certa differenza tra il camminare ed il volare!

Così, l'uomo della devozione (*bâda*), dello sforzo, dell'ascetismo (*zuhd*) <sup>32</sup>, dello scrupolo (*wara*), l'uomo che spesso digiuna durante il giorno e che veglia a lungo nel corso della notte, "viene ricondotto" ad *Allâh*. E colui che possiede gli *ahwâl*, la *futuwwa* <sup>33</sup>, la longanimità, il coraggio, i doni della conoscenza (*marwâhib*), il senso della fratellanza, l'amore, colui che preferisce gli altri a se stesso, costui è "scelto".

In tal modo si spiegano i "gradi" della Via e la differenza che v'è tra chi si dedica da lunghi anni alla devozione e l'uomo nei cui *ahwâl*, parole ed atti appare la manifestazione della "Scelta": quest'ultimo ottiene in breve tempo un elevato grado di realizzazione.

Il "compagno del Ritorno" è l'uomo tutto dedito al suo "lavoro iniziatico", che riceve ciò che corrisponde al proprio sforzo ed al proprio merito. *Allâh* – che Egli sia esaltato – al riguardo della "gente del Ritorno" ha detto: «A loro la Dimora e la Pace presso il loro Signore. Egli è il loro Amico (*walî*) in ricompensa di quanto hanno fatto» (*Corano*, VI, 127). L'Altissimo ha pure detto: «Quanto a colui che è generoso, che teme *Allâh*, e che crede nella cosa migliore, gli faciliteremo la via della facilità» <sup>34</sup>, cioè il Paradiso, che è pure chiamato "la Dimora migliore". Ed infine Egli ha anche detto: «L'uomo non riceverà che ciò che si è guadagnato; il suo sforzo verrà riconosciuto ed egli sarà scrupolosamente

---

<sup>28</sup> Come abbiamo già visto, è un fuoco a divorare gli altri (che non sono l'Amato) ed a distruggere i limiti; questi ultimi possono essere intesi come gli elementi psichici non unificati.

<sup>29</sup> Alla lettera: le sue "forze d'attrazione" (*ġawwâhib*).

<sup>30</sup> *Corano*, XLII, 13: *Allâhu yaġtabî ilayhi mati yasciau wa yahdî ilayhi man yunîb*.

<sup>31</sup> *Al-qawm*, alla lettera, significa "colui che sta in posizione eretta"; e quindi "un popolo", "della gente", per assumere infine il significato; di *mutasawwifîn*, subendo, nel linguaggio dell'esoterismo islamico, una evoluzione analoga a quella, per esempio, della parola *ar-rigîâl* ("gli uomini"), che è sovente impiegata per designare gli uomini molto avanzati nella Via spirituale.

<sup>32</sup> *Zuhd*: «Secondo la terminologia degli uomini della *haqîqa*, è l'odio per questo mondo ed il fatto stesso di staccarsene. C'è chi ha detto che è la rinuncia al riposo in questo mondo per procurarsi il riposo nell'altro» (*Tarifât, zuhd*).

<sup>33</sup> Vedi nota 1.

<sup>34</sup> *Corano*, XCII, 5, 6, 7: *Fa-ammâ rnan atâ wat-taqâ, wa saddaqa bil-husna, fa-sa-nuyassiruhu lil-yusrâ*.



ricompensato»<sup>35</sup>, con il Paradiso, che è anche chiamato “la Dimora della Ricompensa”. Quanto agli «uomini della Scelta», l’Altissimo ha detto: «Dì: per il favore di *Allâh* e la Sua misericordia», vale a dire: Dì, o Muhammad agli “uomini della Scelta”: tutti i doni, i gradi (*daragiât*), le conoscenze (*ma’ârif*), le finezze (*raqâiq*), le sottigliezze (*daqâiq*), i giardini, le *hûri*, voi le avete «grazie al favore di *Allâh* ed alla Sua misericordia». Il Vero – gloria a Lui! – li colma con il Suo favore e la Sua liberalità (*karam*), non a motivo delle loro opere: «E ciò di cui gioiscono è migliore di quanto essi mettono da parte!»<sup>36</sup>. Questa Dimora, ricevuta in dono dal Vero si chiama “il Paradiso dei Doni” (*giannatu-l-mawâhib*); essa è pure denominata “la Dimora dei Doni”.

La “gente dei Doni”, cioè la “gente della Scelta” ha nondimeno molto “gusto” per le norme della Legge rivelata (*sciarâ’i*) e per le opere dirette all’acquisizione spirituale (*kasb*). Infatti la Legge rivelata (*sciarâ’a*) e la Verità (*haqîqa*) sono due simboli (*mazharân*) pertinenti ai loro rispettivi domini: quello delle *haqâiq* può essere definito come “l’Interiore”, quello delle *sciarâ’i* come “l’Esteriore”.

In tal modo non vi è intermediario alcuno che separi i doni e le *haqâiq* che contraddistinguono la “gente della Scelta», dalla Presenza del Sé (*hadratu-l-Huwiyya*). I *Sûfi* dicono: «È raro che le ispirazioni divine (*wârîda*) non giungano d’improvviso»; vogliono cioè dire che le *wârîda* compaiono, nel cuore o nello spirito (*rûh*), sempre improvvisamente. L’ispirazione può talvolta provenire da qualcosa che è superiore al cuore; essa viene allora chiamata *ilhâm*<sup>37</sup> nel caso di un *walî*<sup>38</sup>, mentre nel caso di un profeta (*nabî*)<sup>39</sup> riceve il nome di “rivelazione”.

Nella *sciarâ’a*, invece, avviene l’opposto: la sua Via si apre con lo sforzo e con la devozione (*’ibâda*); si procede quindi progressivamente nella via delle acquisizioni spirituali, chiamata *’ubûdiyya*<sup>40</sup>, fino alla *mukâbada*<sup>41</sup>, per elevarsi poi nella via dei doni e delle conoscenze e giungere infine alla contemplazione (*musciâhada*).

(continua)

(Traduzione di A. Broudier)

---

<sup>35</sup> Corano, LIII, 39-40-41.

<sup>36</sup> Corano, X, 58.

<sup>37</sup> Secondo Giurgiânî, *al-ilhâm* invade il cuore come un’onda che s’infrange sulla spiaggia. Quando *al-ilhâm* viene considerato, come qui, diverso da *al-wârîda*, preferiamo tradurre sempre quest’ultimo termine con “ispirazione”, il quale ha un significato più generale di *ilhâm*: le provenienze delle *wârîda* possono infatti essere diversissime, mentre *ilhâm* è sempre di provenienza sovraumana.

<sup>38</sup> Daremo più innanzi la definizione di questo termine.

<sup>39</sup> Cfr. R. Guénon. *Iniziazione e realizzazione spirituale*, capitolo *Realizzazione ascendente e realizzazione discendente*.

<sup>40</sup> *Al-ubûdiyya*; «la fedeltà ai patti (con *Allâh* e con i fratelli), l’osservanza delle interdizioni (*huhûd*), l’esser soddisfatti di quel che si ha, l’esser pazienti se qualcosa ci viene a mancare» (*Tarifât*).

<sup>41</sup> Vedi nota 5.

**LA VITA TRADIZIONALE È LA SINCERITÀ \***  
**(AD-DÎNU-N-NASÎHA)**  
dello Shaykh Muhammad at-Tâdilî

**III**

Sappiate che la qualità di *walî* (*wilâya* <sup>1</sup>), come d'altronde la funzione di profeta, non è qualcosa che si possa acquisire. Essa comporta vari gradi; il suo dominio è l'Interiore e comprende le realtà essenziali (*haqâiq*) e le sottigliezze (*daqâiq*); in essa non vi è nessun intermediario (*wâsita*).

Parlando della natura del *walî*, c'è chi ha detto: «*Allâh* s'è preso cura dei suoi interessi (*amr*), ha allontanato da lui il suo *Sciaytân* <sup>2</sup> e l'ha reso padrone della propria anima (*nafs*) <sup>3</sup>, la quale non può più nulla contro di lui <sup>4</sup>: perché il *walî* è il testimone di *Allâh* sulla terra e l'esecutore della Norma (*sunna*) di *Allâh* e della Sua legge (*fard*)» <sup>5</sup>. Chiunque, sapendo che

---

\* Continua dal N. 28.

<sup>1</sup> Come abbiamo già detto, la radice *w l y* esprime le idee di prossimità, protezione ed amministrazione. Vedremo che lo *shaykh* tiene conto gli ultimi due significati per definire il termine *walî*.

<sup>2</sup> Questo termine dev'essere preso nel suo significato etimologico di "avversario".

<sup>3</sup> Vedi nota 15 nel N. 28.

<sup>4</sup> Cfr. «per ch'io te sopra te corono e mitrio» (*La Divina Commedia*, Purgatorio, XXVII, 142).

<sup>5</sup> Si tratta di una funzione. Il *fard* è la Legge imperativa, mentre la *sunna* è un insieme di regole non strettamente obbligatorie, ma che rivestono tuttavia una notevole importanza.

ha a che fare con un *walî*, non si conforma alle sue parole ed alle sue azioni, non potrà avanzare nessuna scusante di fronte a *Allâh* il giorno della Risurrezione. Al-Hâtimî <sup>6</sup> così definisce il *walî*: «Egli è colui che procede seguendo il Profeta, nell'Estriore e nell'Interiore» <sup>7</sup>; ed è pure stato detto: «Il *walî* è colui che al disotto del Profeta regge il creato (*al-khalq*) per mezzo della Verità (*al-haqq*)» <sup>8</sup>. Sahl ben Abdallâh as-Sushtûrî <sup>9</sup>, lo *shaykh* di Giunayd <sup>10</sup>, ha detto: «*Allâh* fa conoscere gli *awliyâ* (plurale di *walî*) solo ai loro simili o a coloro ai quali vuole renderli utili; se *Allâh* li mostrasse alle creature, tutti i musulmani sarebbero obbligati ad imitarne le parole e gli atti» e certamente l'insuccesso coglierebbe coloro che non li riconoscessero. Ma *Allâh* – che Egli sia esaltato – stende su di loro il Suo velo, avendo misericordia dei Suoi servitori.

I Maestri spirituali (*sciuyûkh*, plurale di *shaykh*) perfetti (*kummâl*) dei *Sûfi* figurano tra gli *awliyâ*. A motivo della loro conformità (alla norma) reggono il creato con la Verità agli ordini del Profeta, perché essi sono i Califfi ben guidati che nei loro atti, parole e stati (*ahwâl*) prendono a modello i Califfi, Compagni del Profeta, come as-Siddîq <sup>11</sup>, al-Fârûq <sup>12</sup>, 'Uthmân ibn Affân <sup>13</sup> e Sayidnâ 'Alî <sup>14</sup> – che *Allâh* sia soddisfatto di loro!

Gli *Sciuyûkh* possono occupare gradi (*maqâmât*) diversi: lo *Shaykh* della Direzione (*irsciâd*) è colui la cui scienza delle norme tradizionali (*fiqh*) si mescola alla scienza del *tasawwuf*, di modo che non è un semplice exoterista, né appartiene completamente al *tasawwuf*; lo *Shaykh* dell'Aspirazione (*himma*) istruisce con l'Aspirazione; lo *Sciakh* degli *ahwâl* (plurale di *hâl*, stato o condizione interiore) istruisce con gli *ahwâl*; lo *Shaykh* dell'Istruzione (*tarbîya*) e del Viaggio (*sulûk*) riunisce in sé tutti i *maqâmât*; è lui ad autorizzare i discepoli ad entrare nel ritiro spirituale (*khalwa*) <sup>15</sup>.

La *khalwa* comporta certe condizioni; essa deve durare non più di 49 e non meno di 21 giorni. Non è a tutti d'entrarvi: solo lo *Shaykh* sa a chi conviene. Al ritiro spirituale, segue la chiarezza (*gialwa*) <sup>16</sup>. Non vi è *gialwa* senza *khalwa*. Esse sono due gradi della Via. Della

---

<sup>6</sup> Cfr. nota 18 nel N. 28.

<sup>7</sup> Cioè nella *sciari'a* e nella *haqîqa*.

<sup>8</sup> Perché il *walî* è situato nella "stazione divina", che è il centro della ruota cosmica. Esempi dell'influenza che gli *awliyâ* esercitano sul cosmo, si trovano nel libro di A. Aini su Abd-Al-Kadîr Ghilânî (Parigi, 1938).

<sup>9</sup> Abû Muhammad Sahl ibn Abdallâh As-Sushstûrî o At-Tustarî morto nell'anno 283 o 273 dell'Egira (896 o 886-887 dopo Cristo).

<sup>10</sup> Vedi nota 28.

<sup>11</sup> Abû-Bakr as-Siddîq, morto nel 634 dell'era cristiana, era suocero del Profeta e suo compagno durante l'Egira. La catena iniziatica di molte *туруq* risale a lui.

<sup>12</sup> 'Umar ibn al-Khattâb al Fârûq, morto nel 644, fu uno dei primi e più energici compagni del Profeta.

<sup>13</sup> 'Uthmân ibn Affân, morto nel 656.

<sup>14</sup> 'Alî ibn Abi-Tâleb, morto nel 661; cfr. nota.

<sup>15</sup> La *khalwa* è uno stato in cui l'essere è «solo con *Allâh* e s'intrattiene con lui come un amico, senza aver per testimone nessuno, né uomo, né angelo».

«Occorre che in colui che preferisce la *khalwa* alla compagnia non alberghi nessun ricordo, tranne quello del suo Signore; che sia esente da ogni volontà salvo quello del soddisfacimento del suo Signore; che sia privo di qualsiasi desiderio dell'anima (*nafs*), qualunque ne sia la causa (*sabab*). In caso contrario, la sua *khalwa* lo precipiterà nel disordine e nell'infelicità» (*Risâla Qusciayrîya, al-khalwa wa-l-azla*).

<sup>16</sup> La radice *g l w* contiene le idee di: apparire alla luce del sole, rivelarsi (nel significato etimologico) e rivelare; e quindi: fare splendere una lama, pulire uno specchio, togliere il velo alla sposa, rendere splendente o puro qualcosa. Qui, è l'"occhio del cuore" dell'iniziato che è mondato delle impurità dalla *khalwa*.

loro scienza, come pure di quella dell'Istruzione impartita dagli *Sciuyûkh*, abbiamo parlato in altri nostri trattati. Qui, accenniamo solo ai punti essenziali del metodo, della devozione e dello sforzo. Coloro che li praticano sono ricompensati con la Scienza della Certezza (*'ilmu-l-yaqîn*)<sup>17</sup> ed il loro sforzo nella via della devozione procura *el-munâ'ata*<sup>18</sup>.

Il mondo dello sforzo è quello del *Mulk*<sup>19</sup>, che viene chiamato "il mondo dell'uomo" (*nâsût*). Dopo lo sforzo e la devozione, vengono la fermezza (*mukâbada*) e lo "stato di servitù", che corrispondono al mondo del *Malakût* (la cui designazione è una) forma intensiva (derivata) di *Mulk*. Il *Malakût* è ciò che è nascosto alla vista<sup>20</sup>.

La fermezza nello stato della servitù richiede che l'iniziato organizzi il suo tempo in funzione dei suoi obblighi, poiché, come abbiamo già detto, il tempo è una spada affilata che, se tu non la utilizzi nella via della Verità, ti farà inoltrare in quella dell'errore. Colui che perde il suo tempo, perde tutto.

La fermezza nella Via della Servitù conduce al suo proprio grado (*maqâm*): è la tappa in cui si è solidamente installati nella servitù: solo dopo averlo pienamente realizzato, passerai ad un altro grado. A fartene uscire sarà colui che ti ha fatto entrare.

*Proprio del maqâm è che tu ti stabilisca in esso  
con fermezza, senza occuparti di un altro maqâm,  
ed osservandone le leggi sino in fondo.  
Se sai esserne soddisfatto, ne trarrai profitto.  
Apprezza la porta per la quale sei entrato,  
perché uscirai attraverso di essa!*

Colui che da se stesso abbandona un *maqâm* per un altro, lascia il suo lavoro incompiuto.

Colui che ne esce per mezzo di *Allâh*, ha compiuto la sua opera.

La fermezza nello stato di servitù conduce al *maqâm* del terrore, quindi al *maqâm* del desiderio ardente (*raghba*), quindi alla speranza e poi alla familiarità. La serie (dei *maqâmât*) è lunga: ne abbiamo parlato in altre opere. Possiamo ancora citare il "timore", la "contrazione", la "tristezza". Il loro esame richiederebbe un lungo discorso, e noi vogliamo essere brevi.

---

<sup>17</sup> Ricordiamo che *'ilmu-l-yaqîn* è la conoscenza teorica, mentre *'aynu-l-yaqîn* è la conoscenza comportante l'identificazione (cfr. R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, Parigi 1946, pag. 174, nota 1).

<sup>18</sup> *Al-munâ'ata*: come suggeriscono la sua radice e la sua morfologia, crediamo che designi lo stato in cui le qualità (*nu'ût*) dell'iniziato non gli appartengono più in proprio, ma sono quelle della divinità, conformemente ai versetti coranici: «Non sei stato tu a scagliare la lancia: è *Allâh* che l'ha scagliata» e: «Coloro che prestano il giuramento a te, lo prestano in verità ad *Allâh*», ed anche al seguente *hadîth*: «... e di colui che amo, Io sono il suo udito, la sua vista, le sue mani, il suo soccorso».

<sup>19</sup> Alla lettera: il mondo del Regno (divino); è il termine che designa il mondo sensibile.

<sup>20</sup> Cfr. la nota 13 nel N. 28. La via iniziatica comprende tre tappe principali: 1° la devozione (*'ibâda*), in cui l'attitudine dell'iniziato è caratterizzata dallo sforzo. Alla devozione corrispondono il mondo sensibile (*al-Mulk*), che è il "mondo dell'uomo" e la conoscenza teorica (*'ilmu-l-yaqîn*), 2° lo stato della "servitù" (*'ubûdiyya*); in esso l'attitudine dell'iniziato è quella della fermezza: si tratta qui appunto di queste tappe. Alla "servitù" corrisponde il mondo del *Malakût*, che sembra ben corrispondere alla manifestazione sottile. Alla fine di questa tappa si ottiene il *fanâ*, cioè la reintegrazione nello "stato primordiale", ed ha luogo il passaggio dall'*'ilmu-l-yakîn* all'*'aynu-l-yakîn*. 3° la contemplazione (*musciâhada*), di cui si parlerà in seguito, la quale corrisponde ai mondi della Santità (*ald-quds*) e del Sé (*al-huwiya*). Propria di questa tappa è l'*'aynu-l-yakîn*, fino a che essa si conclude, come la Via iniziatica stessa, con *haqqu-l-yakîn*. Queste corrispondenze non vengono tutte indicate dallo *Shaykh*, ma ci sembra che si possano dedurre abbastanza logicamente dal testo.

La fermezza nella servitù può anche procurare uno “stato transitorio” (*hâl*). Lo *hâl* è prodotto dalle ispirazioni (*wâridât*), le quali sono provocate dalle recitazioni (*awrâd*); le recitazioni dipendono dallo sforzo e dalla devozione. Senza le recitazioni le ispirazioni non vengono, e senza ispirazione non v’è stato transitorio. Come indica il loro stesso nome<sup>21</sup>, gli stati transitori sono mutevoli ed hanno una durata limitata.

Al riguardo è stato detto:

«Se non mutasse, non lo si chiamerebbe *hâl*,  
e tutto ciò che muta, scompare.  
Osserva l’ombra (*al-fî*) quando sta per scomparire:  
essa diminuisce e poi sparisce».

La fermezza nella servitù conduce alla ricerca del *wagd* (*tawâgiud*)<sup>22</sup>. Il *tawâgiud* è lo sforzo per ottenere il *wagd* e per provocare una discesa (d’influenze spirituali) nel cuore; tutti coloro che ricercano le ispirazioni (*wâridât*) divine ed i Misteri del Signore dei mondi (*al-ma’ânî-r-rabbânîya*) si chiamano *mutawâgid*<sup>23</sup>.

Dopo il *maqâm* della ricerca del *wagd*, viene il *wagd* stesso, il quale corrisponde alla presenza dei Misteri (*ma’ânî*) e delle influenze spirituali che hanno invaso il cuore, provenendo dal mondo dell’invisibile (*al-ghayb*). Quando il *wagd* perdura, esso si estende a tutti gli elementi dell’essere dell’iniziato. Ogni iniziato prende la sua parte di *wagd*, ed a ognuno è dato un cuore, uno spirito ed un amore a seconda del suo bisogno; riceve allora, nella meditazione, le conoscenze che gli concede il suo *Shaykh*. L’intero essere (dell’iniziato) subisce l’influenza dei Misteri (*ma’ânî*) nella rivalità dei suoi elementi e nei loro sforzi contrastanti; s’indebolisce molto e ben presto ne è dominato. Ciò appare sul volto dell’iniziato, sulla sua fronte, nelle parole che gli sfuggono, sulle sue mani e sui suoi piedi. Ed allora la gente parla di lui a seconda delle diverse opinioni che si può fare sul suo conto. Talvolta egli piange e ride e nello stesso tempo, ed allora dicono che è pazzo; talvolta parla uno strano linguaggio (*‘agiamî*), divulgando le *haqâiq* che gli son state comunicate; talvolta si fa notare per altre singolarità. Questo stato viene chiamato *wagdân*<sup>24</sup>, “squilibrio”, “seconda colorazione” (*talwîn thâînî*), “abbagliamento”.

Colui che dice: «Guardati dal dire: io sono Lui!» lo fa a suo scapito e si trova in un *maqâm* di divisione. Chi dice: «Evita d’essere altro che Lui!» è in un *maqâm* di Unione, di Gusto (*dha’wq*) e di Svelamento (*kascf*). Quest’ultimo, continua nel suo lavoro, ed il suo essere (*dhâtuhu*) si stabilisce sempre più fermamente nell’Essenza (*tazîdu tamakkunan fî-dh-dhât*), sì da ottenere la Potenza (*al-quwwa*); quando sia stato vinto nella Totalità pura (*al-kullîya al-mahda*), il suo *maqâm* viene chiamato “estinzione” (*fanâ*)<sup>25</sup> e sparizione (*ghayba*). E quando

---

<sup>21</sup> La radice *h w l* significa mutare, evolvere, durare per lo spazio d’un ciclo. Giurgiânî, nelle *Tarifât*, spiega che se un *hâl* si ripete e diviene abituale, esso si trasforma in un *maqâm*.

<sup>22</sup> La radice *w g d* esprime l’idea di trovare, percepire, sentire. Il Padre F. Jabre, in una tesi non pubblicata, suggeriva il significato di “scoperta”, ma questa traduzione, anche se è forse più corretta di “estasi”, poiché si tratta invece d’uno stato puramente interiore, secondo noi non è tra le più felici. Per Giurgiânî, il *wagd* è paragonabile a «l’apparire di bagliori che poi scompaiono rapidamente».

<sup>23</sup> Partecipio attivo ricavato da *tawâgiud*.

<sup>24</sup> Questo termine, come *wagd*, è un “nome verbale” (*masdar*) derivato da *wagiada*. Numerosi esempi di manifestazioni di questo stato si possono trovare in *Vies des Saints Musulmans* di É. Dermenghem.

<sup>25</sup> «... *El-fanâ*, cioè l’“estinzione” dell’“io” nel ritorno allo stato primordiale» (R. guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, 2<sup>a</sup> ed., pag. 62, nota 3).

sparisce dalla sparizione <sup>26</sup>, si ha la «Realizzazione» (*wugiûd*) <sup>27</sup> che fa seguito al *wagdân*. Ecco cosa dice Giunayd <sup>28</sup> sul *wugiûd*:

*La mia Realizzazione è la mia sparizione dall'Esistenza  
con la Contemplazione che mi si offre.*

Parlare di questi *maqâmât* sarebbe lungo, e noi vogliamo essere brevi.

Il mondo della fermezza e della visione dei misteri del *Malakût* <sup>29</sup> è un istmo (*barzakh*) che separa il mondo della devozione, di cui abbiamo poc'anzi parlato, da quello della Contemplazione <sup>30</sup>. Esso ha un lato inferiore che si prolunga nel mondo dello sforzo ed un lato superiore in cui si riversano le Conoscenze (*ma'ârif*) e le Verità (*haqâiq*), e che fa già parte del mondo della Contemplazione. Quest'ultimo viene dunque quale terza tappa dopo lo sforzo e la fermezza; esso investe lo spirito (*rûh*) e corrisponde sotto un aspetto al mondo della Santità (*quds*) e sotto un altro al mondo del Sé (*huwiyya*), poiché il fulgore (*tagiallî*) della Contemplazione sullo spirito in uno dei tre mondi è dato dall'irrompere delle *haqâiq* che inondano rudemente lo spirito, senza intermediario tra di esse e i mondi.

Dopo aver parlato di questi tre *maqâmât*, la nostra esposizione non può che arrestarsi: se questo trattato considera solo l'inizio e le tappe intermedie (della Via) è proprio perché nessuna memoria scritta (*defter*) e nessuna poesia potrebbero insegnarne il termine, essendo la sua scienza sepolta nei cuori e dipendendo essa dall'ilhâm <sup>31</sup>. At-Tugîbî <sup>32</sup> lo dice nelle *Mabâhith* <sup>33</sup>:

*Metterlo per iscritto non è permesso:  
è una scienza che sotterra la saggezza.  
Guardati dal ricercarla in una memoria,  
in un poema o in una composizione (urgîza) <sup>34</sup>!*

Altri hanno anche detto:

*O Signore della perla (giawhar) della mia scienza!  
Se io la divulgassi, mi si direbbe certamente:  
Tu sei di coloro che adorano gli idoli,*

---

<sup>26</sup> «Al di là di *El-fanâ*, vi è *Fanâ el-fanâi*, l'«estinzione dell'estinzione». In un certo senso, il passaggio dall'uno all'altro di questi gradi corrisponde all'identificazione del centro di uno stato dell'essere con il centro dell'essere totale» (*ibid.*).

Il testo dello *Shaykh* presenta a questo punto un'apparenza di paradosso. Non bisogna dimenticare che l'estinzione dell'individualità non può essere considerata disgiuntamente dallo stabilirsi nella Permanenza (*baqâ*) del Sé, trattandosi dell'altro volto della Morte iniziatica (cfr. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, cap. XXVI *La morte iniziatica*).

<sup>27</sup> *Wugiûd*: è anch'esso un nome verbale derivato dal verbo *wagiada* (vedi nota 22). Qui designa nettamente la Realizzazione totale.

<sup>28</sup> Abu-l-Qâsim al-Giunayd, morto a Baghdâd nel 910 dell'era cristiana, è un *Sûfi* venerato in molte *turuq*. È soprannominato il "Signore delle turbe" e il "Pavone dei sapienti". Subkî gli dedica molte pagine delle sue *Tabaqât as-s'ciâfi'iya*.

<sup>29</sup> Traduciamo con questa perifrasi il termine *mutâla'a*, che significa generalmente "esame attento", "visione".

<sup>30</sup> Cfr. nota 20.

<sup>31</sup> Cfr. nota 37 di pag. 135, nel N. 28 di questa rivista.

<sup>32</sup> Abû-l-Abbâs Ahmad ibn Al-Bannâ at-Tugîbî as-Saraqustî.

<sup>33</sup> Il titolo completo di quest'opera di Abû-l-Abbâs Ahmad ibn Al-Bannâ at-Tugîbî è *Al-mabâhith al-aslîya 'an giumla-as-sûfiya* (cfr. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supp. III, p. 359).

<sup>34</sup> L'*urgîza* è un tipo particolare di poesia basata sul metro *ragiaz*.

*ed i musulmani penserebbero che è lecito versare il tuo sangue* <sup>35</sup>!

*Essi vorrebbero che tutto quel che è bello fosse brutto.*

*Certamente nascondo le perle della mia scienza*

*in modo che un ignorante che ne sarebbe turbato non le veda.*

E v'è pure un *hadîth* che dice: «Parlate agli uomini tenendo conto del loro grado di comprensione! Volete forse che *Allâh* ed il Suo Inviato vengano presi per dei mentitori?». Dopo tutti questi, chiarimenti, voi saprete con certezza che coloro che non sono interamente spinti verso la Presenza di *Allâh* e non ne ricercano una realizzazione, restano pur sempre degli estranei rispetto a questa prospettiva, anche se il suono dei loro tamburi si sentisse da lontano ed il frastuono dei loro tuoni fino all'orizzonte. Quanto a coloro che sacrificano la propria individualità per *Allâh* e che la utilizzano per aiutare tutti i fratelli senza fare distinzione alcuna per facilitarli il cammino verso *Allâh*, che invocano all'alba con umiltà e sottomissione, quest'ultima li farà pervenire al fine ultimo e darà loro la forza nello sforzo e nella fermezza nel *dhikr* di *Allâh*.

\* \* \*

Così terminiamo questa nostra *risâla*, aggiungendovi un'appendice <sup>36</sup> in cui parleremo di alcune sconcertanti dicerie che possono allontanare da quella retta Via alla quale il Sincero ed il Degno di fede – su di lui le benedizioni di *Allâh*! – ha fatto allusione dicendo: «Io vi lascio su una Via “bianca”, sia di giorno che di notte: chi se ne allontana, perisce». Queste dicerie si sono particolarmente diffuse presso certi fratelli che oltrepassano i limiti (della verità) (*ghulât*), ai quali manca ogni esperienza delle modalità (*agiabât*) della Via, delle sue tappe (*manâzil*), dei suoi gradi (*maqâmât*), del suo inizio, del suo percorso e della sua conclusione. Costoro attribuiscono (tali discorsi) agli *Sciuyûkh*, facendogli dire cose che non hanno mai voluto dire circa i meriti di una *tarîqa* <sup>37</sup>, o anche di tutte, poiché è evidente che tutto quanto emana dai nostri Maestri non può essere che in accordo con il Libro e con la *Sunna* <sup>38</sup>. È così che costoro dicono: «Questa è la nostra *tarîqa* ed è la migliore di tutte» e (nei confronti delle altre) divulgano calunnie che qui taceremo. Che *Allâh* abbia indulgenza di loro! Evidentemente esagerano nel loro attaccamento alla propria *tarîqa*. Mentre l'Altissimo ha detto: «Non oltrepassate nella vostra religione i limiti della verità» <sup>39</sup>; ed il Sincero ed il Degno di fede <sup>40</sup> – su di lui le benedizioni di *Allâh* – ha detto: «Non lodatemi oltre misura, come fanno i Cristiani con Gesù figlio di Maria!» *Allâh* ha pure detto: «I migliori (*akrâm*) fra di voi, agli occhi di *Allâh*, sono i più pii!» <sup>41</sup>. Sempre costoro sostengono anche che la visita (*ziyâra*) <sup>42</sup> è senz'altro vietata, ed in tutti i casi. Dio non

---

<sup>35</sup> Cioè: essi crederebbero che io sia un politeista e che la mia condanna a morte sia giustificata dal punto di vista islamico.

<sup>36</sup> Come sarà dato di constatare, questa appendice risolve tutta una serie di controversie, di cui alcune sono d'ordine pratico e riguardano la vita stessa delle *turuq*; ma non sono per questo meno interessanti. In quest'ultima parte del testo sono rari i termini tecnici che richiedono una spiegazione.

<sup>37</sup> *Tarîqa*, che significa letteralmente “sentiero” o “via”, è il termine generalmente usato nell'esoterismo islamico per designare un'organizzazione o una comunità iniziatica. (N. d. R.)

<sup>38</sup> Vedi nota 5.

<sup>39</sup> Corano V, 77: *Lâ taghlû fî dînikum ghayra-l-haqq*.

<sup>40</sup> Epiteto del Profeta. (N. d. R.)

<sup>41</sup> Corano XLIX, 13: *Inna akramakum'inda-Llâhi atqâkum*.

<sup>42</sup> La *ziyâra* è la visita che i *fuqarâ* rendono agli *Sciuyûkh*, e che permette di attingere alla loro influenza

voglia! È semplicemente che certuni, nel corso del loro viaggio (iniziatico), hanno visto degli *Sciuyûkh* dire ai principianti di diffidare delle azioni contaminate dalla passione. Questi principianti si presentavano a degli *Sciuyûkh* senza avere un cuore sufficientemente saldo ed il discernimento necessario per poter affrontare i “poteri” (*karamât*)<sup>43</sup> degli iniziati, gli “stati” (*ahwâl*) impregnati di “attrazione” (*giadhb*)<sup>44</sup>, o le opinioni contrarie alle abitudini di cui si sente parlare (nelle riunioni degli iniziati). Si comprenderà anche perché Zarrûq<sup>45</sup> – che *Allâh* lo accolga e gli sia propizio! –, vedendo il gran numero di coloro che, alla sua epoca, pretendevano (di esercitare la direzione spirituale), esclamasse: «Com’è possibile che un vero *Shaykh* si adorni di una simile barba!», e proibisse la “visita” ai principianti a motivo della loro mancanza di maturità e di fermezza nella Via. Certuni hanno generalizzato questo divieto ed hanno sostenuto che bisognava abbandonare completamente la pratica della “visita”, come, appunto, volevano le loro passioni. Al contrario, la “visita” costituisce lo spirito stesso della Via, sin dalla genesi della nostra formazione, la creazione dei nostri spiriti e delle loro mutazioni (*tadâwul*)<sup>46</sup>, sia nel mondo della virtualità pura (*‘âlam al-khayâl al-mutlaq*), sia allorquando *Allâh* ci ha dato questa esistenza ed ha fatto del nostro sviluppo una visita, rinnovellando il passato e confermandolo con la Sua parola nei seguenti versetti: «O voi che credete, siate fedeli alle promesse!»<sup>47</sup> e: «Siate fedeli al Patto!»<sup>48</sup>. Egli ci ha proibito la discordia ed il dissenso. As-Sushtûrî<sup>49</sup>, an-Nâbulî<sup>50</sup> ed altri *Sciuyûkh* inviarono in paesi lontani i loro Compagni, i “Ben diretti”, Guide e Guidati, prendendo ad esempio le ambasciate del Profeta, per chiamare la gente, insegnare la loro Tradizione (*diyâna*) e spiegare la Dottrina dell’Unità (*tawhîd*), comune (*âmm*), profonda (*khâss*) ed ultima (*akhass*)<sup>51</sup>; essi dicevano loro: «Andate dove volete e fateci conoscere agli altri». *Allâh* ha pure detto: «Siate fedeli al Patto, poiché dovrete rendere conto del Patto!»<sup>52</sup> ecc. Colui che nega in tutti i casi la “visita”, trascura *Allâh* e la Via, poiché gli *Sciuyûkh* (ai quali si rifiuta la visita) sono i Califfi successori del Profeta, che *Allâh* li benedica e dia loro la pace! Ciò che egli ha fatto, essi pure lo fanno; da ciò che egli non ha fatto, si astengono. Tutto il bene sta infatti nella Conformità (alla

---

spirituale (*baraka*). Per certi aspetti, è paragonabile ad un vero pellegrinaggio.

<sup>43</sup> Circa i “poteri” ed in qual conto bisogna tenerli, cfr.: R. Guénon, *Aperçus sur l’initiation*, capitoli sui *Prétendus pouvoirs psychiques* e su *Le rejet des pouvoirs*.

<sup>44</sup> Quanto ai termini *giadhb* e *magdhûb*, vedi R. Guénon, *Iniziazione e Realizzazione Spirituale*, cap. XXVI.

<sup>45</sup> Cioè Ahmad ibn Zarrûq al-Burnusî al-Fâsî (1442-1493). Questo *Shaykh*, della tribù dei Barânis, tra Fâs e Taza in Marocco, è il fondatore della *tarîqa* Zerrûqîya, sorta dalla *tarîqa* Sciadhîliya. Egli figura nella catena iniziatica (*silsila*) dei *Derqawa*, alla quale apparteneva lo *Shaykh* Tâdilî.

<sup>46</sup> Il radicale *d w l* esprime le idee di “girare”, “essere in rotazione”; nella sua VI forma, qui impiegata, significa: “fare qualcosa a turno”, “andare e venire”, “frequentare un luogo”.

<sup>47</sup> Corano, V, 1: *Yâ ayyuhal-ladhîna âmanû awfû bil-‘uqûd*.

<sup>48</sup> Corano, XVII, 34: *Wa-awfû bil-‘ahd*.

<sup>49</sup> Vedi nota 9.

<sup>50</sup> Si tratta molto probabilmente di Abd el-Ghanî en-Nâbulî, nato nel 1641, affiliato sia alla *tarîqa* Naqsciabendîya che alla *tarîqa* Qâdirîya. Fu autore di molte opere, e, occasionalmente, si espresse a favore della legittimità tradizionale dell’uso del tabacco, che era stato considerato “biasimevole” dagli exoteristi. Cfr. *Encyclopédie de l’Islam*, I, pag. 38.

<sup>51</sup> Cfr., a proposito del *tawhîd* e del suo senso profondo, l’articolo di R. Guénon, dal titolo *At-Tawhîd* (ripubblicato nel N. 12 di questa rivista. *N. d. R.*).

<sup>52</sup> Corano, XVII, 34: *Wa-awfû bil-‘ahdi innal-ahda kâna masûla*.



Tradizione: *al-ittibâ'*), e tutto il male è nell'innovazione (*al-ibtidâ'*).

*Sii come furono le migliori creature,  
alleato longanime, seguace del Vero.*

*Ogni bene è nell'imitazione degli Antichi (salaf).*

*Ogni male viene dalle innovazioni dei successori.*

*L'esempio del Profeta ha la meglio (ragiaha):*

*ciò che è stato permesso, fallo; quel che è stato taciuto, evitalo.*

In questo stesso ordine di idee, possiamo anche accennare a come costoro intendono una celebre frase dello *Shaykh Abd-el-Qâdir* <sup>53</sup>, frase che essi attribuiscono, interpretandola al contrario, ai loro *Sciuyûkh*. Essi pensano che lo *Shaykh Abd-el-Qâdir* abbia detto: «Questi miei due piedi sono sulla nuca di tutti gli *awliyâ* di *Allâh!*». Orbene, allo *Shaykh Abd-el-Qâdir* ed a qualsiasi altro *Shaykh* non venne mai certamente questo pensiero! Lo *Shaykh Abd-el-Qâdir* ha voluto semplicemente dire: «I due domini in cui io eccello riposano sulla nuca di tutti gli *awliyâ* di *Allâh*». Il termine *qadam*, che ha dato luogo al malinteso, ha in effetti due sensi; esso vuol dire “piede”, ma è anche impiegato correntemente nel senso di “dominio in cui si eccelle”, di “rango elevato agli occhi di *Allâh*”, conformemente al versetto: «Essi occupano un rango (*qadam*) d'amicizia presso il loro Signore» <sup>54</sup>. I «due domini in cui io eccello» della frase in discussione sono la *sciari'a* e la *haqîqa*, le quali sono poste, come due stendardi, rispettivamente sulla spalla sinistra e sulla spalla destra degli *awliyâ*, così come il Profeta ha indicato quanto ha detto: «I giusti di ogni generazione portano il carico di questa Tradizione». La parola *qadam* evoca qui chiaramente l'idea di questi due stendardi che devono portare tutti gli *awliyâ* di *Allâh*, dall'istante in cui li ricevono sino al loro ultimo respiro, quando escono da questo mondo. Li portano quindi coloro che li sostituiscono e così di seguito fino alla consumazione di questo mondo. Ma colui per il quale le parole degli *awliyâ* non sono più ambigue, ha ricevuto la Saggezza; «e chi ha ricevuto la Saggezza, ha ricevuto un bene immenso».

Fra i detti degli *awliyâ* che non riescono a comprendere coloro che sono privi di scienza, i quali si perdono in vani pensieri calunniosi, vi è la seguente espressione di Abû Yazîd al-Bistâmî <sup>55</sup>: «Noi ci immergemmo nei Mari, mentre i Profeti restarono sulla riva». Ecco il senso della frase di Abû Yazîd: «Noi ci immergemmo nei Mari», cioè fummo incapaci di attraversarli con potenza (*bi-hâlin qawwîyin*) e calma (*waqâr*), e non lo potemmo, nonostante la nostra grande fermezza, a motivo dell'agitazione dei flutti dei Mari delle realtà (*haqâiq*) che circondavano il nostro essere. Ciò apparve nelle nostre parole, nelle nostre gote e sulla nostra fronte. Quanto ai Profeti – su di loro le benedizioni e la pace! – essi attraversarono i Mari tranquillamente (*'alâ sakînatin*) <sup>56</sup> e con calma, a motivo della forza della loro potenza

---

<sup>53</sup> Muhyiddîn Abd el-Qâdir el-Gilânî, 1077-1166, il “Sultano degli *Awliyâ*”, fondatore della largamente diffusa *tarîqa Qâdirîyâ*. Cfr. Aîni, *op. cit.* Questo passo si basa su una argomentazione di natura linguistica che è impossibile tradurre alla lettera in modo soddisfacente: l'abbiamo quindi adattato, senza cambiare nulla quanto all'essenziale.

<sup>54</sup> Corano, X, 2: *Anna lahum qadama sidqin 'inda rabbihim*.

<sup>55</sup> Nato nell'800 dell'era cristiana e morto nell'875, fu il fondatore della *tarîqa Tayfûrîya*. Ibn 'Arabî lo cita fra gli iniziati arrivati al *maqâm* degli “Uomini del biasimo” (*malâmatîya*) (*Futûhât*, tomo III, cap. 309, pag. 38).

<sup>56</sup> La *sakîna* è la Grande Pace, che Giurgiânî descrive come «una luce nel cuore» (cfr. R. Guénon, *Il Simbolismo della Croce*, capp. *La risoluzione delle opposizioni* e *La guerra e la pace*).

e della protezione (*isma*) (loro concessa). Il termine “immersione” non può applicarsi nel loro caso, poiché esso non può impiegarsi che a proposito della dominazione dei propri stati (*ahwâl*)<sup>57</sup>. I Profeti – su di loro le benedizioni e la pace! – attraversarono tutti i Mari, come abbiamo detto, con la tranquillità, la calma e la concentrazione (*hudûr*) che corrispondono al grado della Profezia (*maqâm en-nubûwa*), ed essi si tennero sulla seconda riva<sup>58</sup>. Il Vero – gloria a Lui! – testimoniò in favore del Suo Profeta – su di lui le benedizioni di *Allâh* e la pace! – quando giunse fin là ed oltre ancora, dicendo: «E non deviò il suo sguardo e non vagò»<sup>59</sup>: non diresse il suo sguardo verso tutto ciò<sup>60</sup>, ma si mantenne in uno stato di grande concentrazione (*hudûr*) e di timore (*mahâba*) immenso nella Presenza del suo Creatore. Al-Hâtimî<sup>61</sup> ha composto un versetto sulla traversata di questi Mari, senza menzionarvi l’“immersione”. Eccolo:

*Lasciammo dietro di noi i Mari agitati.*

*Di dove sono gli esseri verso cui ci siamo diretti?*

Così è perché i gradi (*maqâmât*) dei Perfetti Conoscitori per mezzo di *Allâh* si diversificano indefinitamente a seconda delle loro differenti Dignità (*hadarât*). Dhu-n-Nûn al-Misrî<sup>62</sup>, un giorno, inviò un suo discepolo a Abû Yazîd, dicendogli: «Va a trovare Abû Yazîd<sup>63</sup>, salutalo da parte mia e digli: Tuo fratello Dhu-n-Nûn al-Misrî ha bevuto una coppa di Amore ed è scomparso (*ghâba*) dai due mondi». Quando il discepolo portò il messaggio a Abû Yazîd, costui gli rispose: «Di’ al tuo *Shaykh*: Abû Yazîd ha bevuto i Mari dell’Universo e ne vuole ancora!». Lo *Shaykh* et-Tafsûngî<sup>64</sup>, parlando dello *Shaykh* Abd-el-Qâdir, disse a Abu-s-Su’ûd<sup>65</sup>: «È da trent’anni che non vedo lo *Shaykh* Abd-el-Qâdir qui alle nostre riunioni». Abu-s-Su’ûd gli rispose: «Colui che sta seduto alla porta di una casa non può vedere quel che succede all’interno. È per un suo interessamento che ti è arrivato (*kharagia laka*) venerdì il mantello ricamato con la Sura *al-Ikhlâs*». Lo *Shaykh* domandò perdono ad *Allâh* e purificò la sua volontà.

In poche parole, la purificazione della volontà e lo sforzo per osservare la *sciarî’a* costituiscono la salvezza perfetta (*hiya aslam*) di tutti i *fuqarâ*, principianti o già avanzati nella Via. Un *hadîth* dice: «Se aveste fede nelle pietre, anche da esse potreste trarre un’utilità». Che pensare allora dei tuoi Fratelli Iniziati e di tutta la comunità degli

---

<sup>57</sup> Bisogna aggiungere che, anche se l’iniziato può essere momentaneamente “sommerso”, egli deve pur sempre conservare un’attitudine attiva.

<sup>58</sup> E non sulla prima, come pensano «coloro che sono privi di scienza».

<sup>59</sup> Corano, LIII, 17: *Mâ zâgha-l-basarû wa-mâ taghâ*. Questo versetto si trova pure nella Sura della Stella in relazione con il “Loto del Limite” ed il “Giardino del Riposo”.

<sup>60</sup> Cioè verso i Mari minacciosi del viaggio iniziatico.

<sup>61</sup> Vedi nota 53.

<sup>62</sup> Famoso *Shaykh* egiziano, nato nel 795, morto nell’859 dell’era cristiana. Secondo Qusciayrî, è un altro *Sûfi*, Yahya er-Râzî, ad essersi esposto alla rimbeccata di Bistâmî.

<sup>63</sup> Cfr. nota 52.

<sup>64</sup> Nel nostro manoscritto, è il Qutb at-Tasûfungî, ma si tratta probabilmente di Abd-er-Rahmân et-Tafsungî di cui Scia’rânî dà una breve biografia nelle sue *Tabaqât el-Kubrâ* (di cui una traduzione italiana è stata recentemente pubblicata, con il titolo *Vite e detti di Santi Musulmani*, dall’Utet di Torino) (*N. d. R.*). Inoltre, egli non era il Qutb (il capo supremo della gerarchia iniziatica), poiché lo era, a quell’epoca, lo stesso Abd-el-Qâdir, così come, prima di lui, lo era, salvo errore, Yûsuf el-Hamadanî; ma *Allâh* è più sapiente. L’episodio si comprende meglio se si tengono presenti i “poteri” degli *awliyâ*.

<sup>65</sup> Si tratta probabilmente dello *Shaykh* Abu-s-Su’ûd Ahmad ben Abi Bakr al-Hazimî el-Attâr.

adoratori di *Allâh*!

Oh *Allâh*, benedici Sayidnâ Muhammad, Pienezza (*mil*) delle due specie (d'esseri) dotati di peso <sup>66</sup>! Oh *Allâh* benedici Sayidnâ Muhammad, Pienezza dei Primi e degli Ultimi! Oh *Allâh* benedici Sayidnâ Muhammad, Pienezza del Pleroma Supremo, fino al Giorno del Giudizio! Benedici la sua Famiglia ed i suoi Compagni, e dà loro la pace! «Gloria al tuo Signore, il Signore della Potenza, oltre qualsiasi attributo! E pace sia sugli Inviati, e Lode a *Allâh*, il Signore dei mondi» <sup>67</sup>.

(Fine)

(Traduzione di A. Broudier)

---

<sup>66</sup> Cioè i *ginn* e gli uomini (cfr. Corano, Sura LV).

<sup>67</sup> Corano, XXXVII, 181-182.