

MORTE, MORTI E MORTIFICAZIONI: CONSIDERAZIONI
A PROPOSITO DI CIÒ CHE VA AL DI LÀ DELLA VITA
NELL'OTTICA DEL SUFISMO¹

THOMAS DÄHNHARDT

Senza dubbio, la morte e tutto ciò che verte intorno a essa è di vitale importanza per i musulmani. Forse nessun'altra tradizione religiosa enfatizza la necessità, anzi la gloria, inerente alla morte come l'Islām, il quale sembra avvertire un'urgenza particolare di preparare i propri seguaci alla morte in questo mondo (*dunyā*) e alla conseguente resurrezione (*qiyāmah*) in prospettiva di una realtà ultraterrena (*ākhirah*). D'altronde, poco vi è da stupirsi se è vero che l'esperienza della morte è per l'uomo ciò che è a livello macrocosmico corrisponde all'arrivo dell'Ora, la cui imminenza era stata sottolineata a più riprese in occasione del convegno precedente, dedicato per l'appunto alla fine dei tempi. In base a questa analogia, quello che dicono le fonti a proposito della fine del mondo può essere applicabile anche alla morte di un individuo, e per estensione questa trasposizione mi-

¹ La traslitterazione seguita per i termini tecnici citati in corsivo e i titoli delle opere segue il sistema adottato da John T. Platts nel suo *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī and English* (first edition: London, W.H. Allen & Co., 1884).

cro-macrocosmica è valida anche per quanto concerne la resurrezione. Anche per questo motivo, nell'ottica del *Dīn*, contemplare la morte (Ar.: *al-mawt*) e le sue modalità è considerato un atto di devozione (*'ibādah*) e come tale costituisce parte integrante della vita di ogni credente: Allāh è Colui il quale dona la vita a ogni Sua creatura (*al-Muḥyī*) e Colui il Quale ne decreta la morte (*al-Mumīt*).² La morte è un evento inevitabile e necessario che coglierà ciascun essere vivente quando sarà giunta la sua ora,³ in un momento prestabilito e assegnato (*intihā al-ajal*):

Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Allāh stabilito e scritto a termine fisso...⁴

Numerose sono, inoltre, le istanze in cui il messaggero di Allāh si è pronunciato a proposito della morte e dell'importanza di considerarla parte integrante della vita poiché, come egli ribadisce a più riprese, contemplare la morte uccide il desiderio per tutto ciò che appartiene a questo mondo, taglia le radici dell'incuria per la verità e rafforza il cuore. Per enfatizzare proprio questo concetto, si tramanda che egli disse: «La morte è un dono prezioso per il credente.»⁵ Un altro *ḥadīth* narra che quando un compagno del profeta gli chiese quali fossero i più virtuosi fra i credenti, questi li rispose: «I più diligenti nel ricordare la morte e chi si è meglio preparato ad essa, ecco chi sono i più virtuosi...!»⁶ Ci è, inoltre, tramandato da Abū Huraira che un giorno il messaggero di Allāh disse: «...*akthiru dhikra hādimi al-ladhdhāti*»; ovvero: “Ricordate spesso il distruttore dei piaceri [=la morte!”,⁷ una de-

² Cfr. Cor., II, 258, Sūra della vacca: *Sono io che dò la vita e dò la morte!*; Cor., III, 156, Sūra della famiglia di 'Imrān: *È Allāh che fa vivere e uccide...*

³ Cfr. Cor., IV, 78, Sūra delle donne: *Dovunque siate vi coglierà la morte, anche se foste su altissime torri.*

⁴ Cor., III, 145, Sūra della famiglia di 'Imrān.

⁵ Ḥākim, IV, 319 e al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*.

⁶ Ḥadīth trasmesso su autorità di 'Abd Allāh ibn 'Umar e da al-Ṭabarānī, riportato in *al-Jamī' al-ṣaghīr*, 87, *Sunan Ibn Mājah* e *Ṣaḥīḥ al-targhīb wa al-tarhīb*.

⁷ *Sunan Ibn Mājah*, 4258, al-Tirmidhī, *Qiyāmah*, 26, e al-Nawāwī, *Riyādh al-ṣāliḥīn*, *kitāb al-muqaddimāt*, 579.

scrizione che ci ricorda l'immagine di Śiva, il grande asceta, che distrugge il dio dell'amore, Kāmādeva, incenerendolo!" Per giunta, e questo è di fondamentale importanza per il comune fedele (*mu'min*) come per gli intimi amici di Dio (*awliyā' Allāh*), alla morte s'accompagna la promessa di fare ritorno ad Allāh: *Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn*, cioè: "Invero, ad Allāh apparteniamo e a Lui ritorneremo!"⁸ Questa è la formula recitata da ogni musulmano allorquando si trova dinnanzi alla morte, la propria o quella di qualcuno a lui vicino. Morire significa dunque fare ritorno ad Allāh (*rujū'*) adempiendo in questo modo alla promessa risalente al patto primordiale (*al-'ahd*) stretto fra l'uomo e Allāh. Ed è proprio questo il senso inerente a un altro termine con cui nell'Islam ci si riferisce alla morte, ovvero *wafāh* (urdū: *wafāt*, dalla radice verbale araba *wa-fa-ya*: "essere completo, integro, perfetto"), parola che a con l'eccezione della *he* finale è identica al sostantivo femminile *wafā* che significa "mantenere una promessa, fedeltà e sincerità". Nella morte, pur apparentemente così terribile e dolorosa dal punto di vista di chi risiede in questo mondo (basti pensare al tormento nella tomba, *adhāb al-qabr*, così vivamente descritto nelle fonti), per chi la affronta con rettitudine e sincerità vi è la possibilità di avvicinarsi a e, come sommo compimento, giungere a cospetto del proprio Signore (*al-Rabb*) trovandovi la pace (*al-salām*). Se considerata in questa ottica, la morte costituisce la ragion d'essere e prova ultima dell'esistenza universale dinnanzi al suo Principio che riassume tutto ciò che i dogmi religiosi e le dottrine iniziatiche abbracciano nei loro insegnamenti:

Ma come potete voi rinnegare Allāh, mentre voi non eravate che morti ed Egli vi ha suscitato a vita, e vi farà poi morire, e ancora vi farà rivivere e poi a Lui tornerete?⁹

Infatti, la necessità di morire vale per tutti gli esseri animati e come tale la sua esperienza costituisce ciò che di più universalizzante possa essere immaginato da una creatura in questo mondo. Per sottolineare

⁸ Cor., II, 156, Sūra della vacca.

⁹ Cor., II, 28, Sūra della vacca.

proprio questo concetto, Allāh ci rammenta nella Sua rivelazione: *Kullu nafsin dhā'iqatu'l-mawt*, ovvero: “ogni anima gusterà la morte...”,¹⁰ laddove occorre specificare che sia gli *'ulamā* sia i sufi attribuiscono al senso del gusto (*al-dhawq*) l'idea di un contatto molto intimo, di natura principale, frutto di un'esperienza cognitiva diretta che, oltre alla lingua e al palato, è percepita dal cuore e da esso è gustato. L'idea suggerita è quella di poter assaggiare la morte e di assimilare le sue caratteristiche al fine di farne un'intima conoscenza, una conoscenza che comprende tutte le parti costituenti di un individuo, da quello grossolano, fisico (*jismānī*), a quello psico-mentale (*nafsānī*) fino a quello prettamente spirituale (*rūhānī*).

Ma se è vero che la morte è condivisa da tutti, è altrettanto vero che la sua esperienza non rimane limitata al momento terminale della nostra esistenza terrena. Il Corano distingue due circostanze in cui è possibile assaggiare la morte e ciò che essa implica:

Allāh chiama a Sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono, durante il sonno; e trattiene quella alla quale ha decretato la morte e rinvia le altre fino a un termine fisso. E certo v'han segni in questo per gente che sa meditare.¹¹

Che la forma verbale *yatawaffā* sia resa qui (secondo Bausani e Zilio-Grandi) con ‘chiama a Sé’ oppure che la si traduca con ‘prende’ ‘coglie’, ‘accoglie’ oppure ‘riceve’ come in altre traduzioni del sacro testo, l'idea resa è comunque quella della vicinanza a Dio (*qurbah*) di cui l'anima è suscettibile sia quando è colta dalla morte sia durante il sonno.¹² Questo significa che anche nel corso della nostra vita, a

¹⁰ Cor., III, 185, Sūra della famiglia di 'Imrān.

¹¹ Cor., XXXIX, 42, Sūra delle Schiere.

¹² La parola più usata nel Corano per indicare il sonno nel senso più generale del termine è *nawm*, come nella formula recitata in occasione della chiamata alla preghiera (*adhān*) mattutina *al-ṣalātu khayrun min al-nawm*, ovvero: la preghiera è migliore del sonno; da ciò si evince una connotazione negativa attribuita al sonno in quanto distoglie l'attenzione e indebolisce la devozione per Allāh. Altri termini che nel Corano vertono intorno al concetto di sonno includono *sinah* (sopore, sonnecchiare per un breve periodo di tempo; cfr. Cor., II, 255, Sūra della Giovenca), *nu'āss* (indicando sonnolenza, riposo, inteso come rifugio dalla fatica e dall'angoscia; cfr. Cor.,

ognuno di noi è dato fare un'esperienza simile a quella della morte. Ed è chiaro che questa vicinanza non sia da intendersi in senso di una prossimità spaziale, il che non avrebbe senso nei confronti di Chi è il principio stesso dello spazio, bensì di una maggiore affinità fra creato e Creatore, il che implica che nella morte e nel sonno il *nafs* si estende a diversi gradi della realtà che prescindono da quelli inerenti alla percezione ordinaria del mondo. Gli insegnamenti elaborati dalle autorità spirituali a questo proposito concordano che durante il giorno, allo stato di veglia, l'anima tramite le facoltà sensuali è rivolta verso il mondo esterno, ma durante il sonno notturno il *nafs* si ritrae dalla consapevolezza di questo mondo volgendo a una visione interiore che la porta al raffronto con certi indicatori simbolici pertinenti al mondo dell'immaginazione (*'ālam al-khayāl*) e al mondo degli archetipi (*'ālam al-mithāl*). Il primo è pertinente al *barzakh*, ovvero a quel mondo intermedio in cui risiedono le anime dei defunti in attesa del Giudizio e il quale, come una barriera, si frappone fra il mondo formale e quello informale, ma al contempo ne partecipa della natura di entrambe, mentre il secondo è compreso nel dominio spirituale del mondo invisibile (*'ālam al-ghaib*). Questo processo di avviluppo del *nafs* è molto simile a quello che avviene durante e in seguito alla morte vera e pro-

VIII, 11, Sūra del Bottino), *ruqūd* (sonno che perdura per un lungo lasso di tempo in cui il dormiente perde completamente la connotazione della vita quotidiana, simile a quella che colse gli abitanti della caverna in Cor., XVIII, 18, Sūra della Caverna), *hujū'* (sonno notturno, termine che conferisce una connotazione negativa in quanto distoglie l'attenzione da Allāh, cfr. Cor., LI, 17-18, Sūra dell'Uomo) e *subāt* (lett.: disconnessione, riposo, indica lo stato di sonno profondo; cfr. Cor., XXV, 47, Sūra del Discrimine.). Ciascuno di essi è suscettibile di interpretazioni che rendono più idonea la sua traduzione come 'sogno'. Nel contesto del versetto sopra citato è usata la parola *manām*, uno dei tanti termini riscontrati nel Corano per rendere il concetto di 'sonno' nel senso più ampio del termine. Nello specifico, *manām* è considerato un dono di Allāh e uno dei Suoi segni. (cfr. Cor., XXX, 23, Sūra dei Romani: "E uno dei Suoi segni è il vostro dormire la notte e il giorno,..."). Dall'altra parte, il termine *manām*, insieme a quello più usato di *ru'yā* (lett.: visione), indica anche un sogno veritiero a cui si può fare affidamento (mentre la parola *ḥulm* indica un brutto sogno, che traggono origine dal *nafs* del dormiente, o addirittura incubi provenienti da Satana).

pria; per questa ragione, il sonno notturno è stato talvolta definito anche come una morte minore (*al-mawt al-aṣghar*), mentre a quella definitiva dalla quale non vi è ritorno nel mondo terreno ci si è riferito come la morte maggiore (*al-mawt al-akbar*).

Una Tradizione profetica trasmessa su autorità di ‘Abd Allāh Ibn Awfā ribadisce l’antico concetto personificato da Omero nell’Illiade, rispettivamente, dai fratelli Hypnos e Thanatos, figli della notte, quando ci tramanda le parole di Muḥammad: “Il sonno è il fratello della morte e la gente del Jannah non dorme.”¹³ Da questa associazione fra morte e sonno nasce la descrizione del sonno come gemello della morte che ammette in linea di massima la possibilità di ‘vivere la morte’ in questo mondo. Il verso coranico sopra citato si conclude con l’invito, espresso dalla forma verbale *yatafakkarūna*, di riflettere profondamente su quanto affermato prima, così esortando chi ne fosse capace di approfittare di questa opportunità, in quanto costituisce uno dei segni ineluttabili di Allāh tramite i quali è possibile giungere alla Sua conoscenza. Molto conosciuto, infatti, e spesso citato è il *ḥadīth qudsī*¹⁴ in cui Allāh esorta il Suo profeta e i suoi compagni (*aṣḥāba*): “Morite prima di morire!” (*mutu qabl ‘an tamūtū*), sottolineando con queste parole la possibilità e l’urgenza di anticipare a quanto prima l’esperienza della morte (e della successiva resurrezione). Ed è esattamente a questo che il sufi è chiamato a fare tesoro nel corso della sua vita, poiché la morte (iniziatica) implica un risveglio allo spirito e quindi alle realtà sovra-individuali inerenti ai suoi attributi individuali, ai suoi atti, le sue parole e le sue qualità caratteriali. Queste due modalità di uscita dai parametri della vita ordinaria sono stati definiti anche come ritorno obbligatorio (*rujū‘ al-iḍtirārī*) e ritorno volontario (*rujū‘ al-ikhtiyārī*).¹⁵

L’influente teologo, filosofo e sufi Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450/1058-505/1111), riferimento di primo ordine per le autorità spirituali in

¹³ In Abū Bakr al-Bazzār, *Musnad, Kashf al-astār* e al-Haitamī, *Majma‘ al-zawā‘id*.

¹⁴ al-Tirmidhī, *Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ, kitāb ṣifāt al-qiyyamah*, 25.

¹⁵ Per una discussione dettagliata di questo argomento nel capitolo 351 delle *Futūḥāt al-Makkiya* del grande shaiḫ Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240), vedasi l’articolo di W. Chittick, “Death and the World of Imagination: Ibn al-‘Arabī’s Eschatology”, in *Muslim World*, Vol. 78, Issue 1 (January 1988), pp. 51-82.

seno al *taṣawwuf*, rivolse particolare attenzione all'argomento della morte dedicandovi il 40esimo libro del suo *Iḥyā 'ulūm al-Dīn* (Le vivificazioni delle scienze religiose ed esoteriche),¹⁶ intitolato *Al-kitāb dhikr al-mawt māba'dahu* (Libro che ricorda la morte e la vita nell'aldilà). In esso, egli sottolinea l'importanza della meditazione sulla morte per il processo di realizzazione spirituale. A seguito di una serie di digressioni su quanto affermano le fonti autoritarie della Tradizione a proposito della morte, sull'urgenza di prepararsi ad essa, sulle agonie a essa relative, sulla morte del profeta e dei quattro califfi e sul tormento nella tomba, il capitolo ottavo è dedicato alla descrizione degli stati dei morti appresi tramite svelamenti (*mukāshafah*) avvenuti nel corso di sogni notturni (*manāmāt*). Secondo al-Ghazālī, in quanto gemello della morte, attraverso il sonno siamo in grado di sviluppare una certa propensione a comprendere realtà e stati che risultano incomprendibili allo stato di veglia. Nella sua visione, al momento della morte, l'involucro sottile di un individuo passa dal mondo formale della testimonianza (*'ālam al-mulk wa'l-shahādah*) al mondo informale del Reame divino (*'ālam al-malakūt wa'l-ghaib*). Da questo momento, sebbene non sarà più visibile all'occhio fisico, rimane tuttavia conoscibile all'occhio del cuore (*'ain al-qalb*), organo della percezione sottile,¹⁷ ed è per questo che soltanto i profeti (*anbiyā'*) e i santi (*awliyā'*),

¹⁶ La scienza del *abjad* attribuisce il valore numerico 40 alla lettera *mīm*, e la *mīm* costituisce la prima lettera della parola araba per indicare la morte, *al-mawt*. Infatti, in tutte le Tradizioni semitiche al numero 40 inerisce un simbolismo ciclico legato alla morte, la rinascita e il rinnovo, quindi, di trasformazione e sublimazione: per limitarci al solo ambito islamico (ma la lista sarebbe facilmente estendibile a tutti i profeti della successione profetica, da Adamo a Gesù), Muḥammad aveva 40 anni e aveva digiunato e meditato per 40 giorni nella caverna di Hira sul Jabal al-Nūr quando ricevette la visita dell'angelo Jibrīl (Gabriele) tramite il quale la rivelazione divina cominciò a riversarsi nel suo cuore ponendo così termine alla sua precedente esistenza umana-profana e facendolo rinascere a messaggero di Dio (*rasūl Allāh*). Ci preme, tuttavia, ricordare a questo proposito che anche per la Tradizione cristiana 40 sono i giorni della quaresima che precedono la Pasqua e 40 sono i giorni che intercorrono fra la resurrezione di Gesù quello stesso giorno e la sua Ascensione al cielo.

¹⁷ Il termine usato da al-Ghazālī è *kashf*, che letteralmente si traduce con 'apertura, svelamento', ma che porta in sé il significato di 'percezione diretta di una realtà di ordine spirituale', in tutto del tutto simile a ciò che gli hindu intendono con il termine *jñāna*.

dai cui cuori sono stati rimossi i veli che ne offuscano la percezione, conoscono la condizione delle anime dei defunti nel Reame, mentre le persone meno perfette, ma comunque rette, possono intravedere il loro destino postumo in occasione del sonno caratterizzato da sogni veritieri (*manāmāt*).¹⁸ Questo è possibile perché le realtà inerenti agli atti delle creature viventi e il loro relativo destino postumo, così come tutto ciò che è decretato dal Sommo artefice, è iscritto sulla Tavola ben custodita (*al-lawḥ al-mahfūd*) che sarà a loro intelligibile nel dominio dell'immaginazione (*takhayyul*), per gli uni permanentemente per gli altri occasionalmente. Ne consegue che l'interpretazione dei sogni (*ta'bīr al-ru'yā*), già praticata dal profeta e delineato come scienza specifica una generazione più tardi da Ibn Sirīn (34/654-110/728), costituisce una delle chiavi d'accesso più importanti per la conoscenza e comprensione di ciò che concerne la morte, la resurrezione e la vita oltre la morte. Nella morte, spiega al-Ghazālī, l'uomo si sveglia e riscontra i propri attributi perché al di là di essa ciò che era interiore diventa esteriore (e viceversa). Il rovesciamento di prospettiva implicito in questo modo di vedere le cose, che caratterizza tutto ciò che appartiene al *barzakh* e il mondo degli archetipi, è enfatizzato in un'altra tradizione profetica, secondo la quale Muḥammad avrebbe detto: *An-nāsu niyām wa idhā matu'ntabahu*, ovvero: "l'umanità è immersa nel sonno e si sveglia soltanto nel momento della morte." La relazione fra la morte del corpo e i propri attributi animici che assumono un aspetto corporeo appare evidente quando il profeta spiega ai suoi compagni che nel corso del supplizio nella tomba il miscredente sarà tormentato da novantanove draghi (*tinnīn*), ciascuno dei quali dotato di nove teste, che ne rappresentano i vizi e le qualità negative quali l'orgoglio, l'invidia, l'avidità e l'ipocrisia. Questo è molto interessante perché la stessa immagine si ritrova frequentemente negli insegnamenti che i *mashāikh* ci forniscono del processo di sublimazione dell'anima (*tadhkiyah al-nafs*) allorquando i vizi che caratterizzano l'anima incolta (*nafs al-ammārah*) sono per l'appunto descritti come le molteplici teste di un feroce drago, progressivamente mozzate con la spada rappresentata dalla formula di negazione e affermazione

¹⁸ È in questo senso che occorre intendere il detto profetico: «Il sogno del credente è la quarantaseiesima parte della profezia!» Ṣaḥīḥ Bukhārī, *ta'bīr*, 2.

(*dhikr-i naḥī* o *ithbāt*) che costituisce la prima parte della *shahādah*, ovvero *lā ilāha illā Allāh*. E a questo proposito, il grande maestro-poeta Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273) aggiunge completando il quadro:

Le acque dell'oceano riportano il cadavere in superficie,
 come potrà mai uomo vivo scampare alle sue profondità?
 Defunto ai suoi attributi umani,
 l'Oceano dei misteri alla dimora sublime lo eleverà.

Se ti spaventa la morte e vuoi sottrarti ad essa, oh amico,
 non temi altro che te stesso. Ma bada bene:
 non certo dalla morte cerchi rifugio, bensì dal tuo stesso volto ripugnante;
 il tuo spirito è come un albero, di cui la morte ne è le foglie.¹⁹

La morte è dunque parte intima di noi stessi, è insita in noi e ci accompagna ad ogni passo, per questo che un detto comune fra i sufi dice: “la morte è prossima a noi quanto il tempo che trascorre fra un respiro e l'altro”. E quanti sono i maestri che ci ricordano che ogni fase respiratoria costituisce un passo verso la morte, anzi comporta una morte e una consecutiva rinascita. Questa catena ininterrotta di successive morti è interpretabile come un lungo viaggio le cui tappe determinano un percorso il cui fine è quello di fare ritorno all'Origine, anche per questo alcuni maestri lo descrivono come un viaggio nel paese d'origine (*safar dar waṭan*). E Ibn 'Umar ci racconta che un giorno il messaggero di Allāh mi afferrò per la spalla e disse: “Vivi in questo mondo come se fossi un estraneo o un viaggiatore lungo il cammino!”, a cui potremmo aggiungere il versetto coranico, *...ché la vita del mondo non è che un bene illusorio (wa mā'l-ḥayāt al-dunyā illā matā' ul-gharūrī)*.²⁰ Ne consegue che l'intero percorso atto alla realizzazione spirituale (*sulūk*) può e deve essere inteso come un processo di continue e ripetute morti e resurrezioni, e come tale è stato spesso interpretato dai *ma-shāikh* del Sufismo. Ed è in questa ottica che si inserisce, inoltre, il concetto di *jihād*: esso implica il compimento di uno sforzo a cui inerisce il concetto di un auto-sacrificio il quale in linea di massima non può che

¹⁹ *Mathnawī-i ma'nawī*, I, vv. 2842-43.

²⁰ Cor., III, 185, Sūra della famiglia di 'Imrān.

culminare nella morte tramite il martirio (*shahādah*), il che nella dinamica dell'Islam equivale alla realizzazione perfetta per eccellenza.

Nel suo trattato intitolato *Adab al-'ibādāt* (La retta condotta negli atti di devozione), Shaqīq al-Balkhī (m. 194/810), un discepolo del celebre maestro-asceta Ibrāhīm ibn Adham (m. 161/777) e originario della Transoxiana, descrive quattro livelli successivi nel processo di sublimazione del *nafs* (*tadhkiya al-nafs*), che lui nomina rispettivamente distacco (*zuhd*), timore (*khawf*), desiderio per il paradiso (*al-shawq 'ilā'l-jannah*) e amore per Dio (*al-maḥabbah li'l-Lāh*). Durante queste quattro fasi, per ciascuna delle quali è sancita una durata di quaranta giorni, Shaqīq prescrive una serie di esercizi e tecniche finalizzate a far vivere al praticante l'esperienza dell'anima durante il passaggio dalla morte in questo mondo alla risurrezione a nuova vita. Nel primo ciclo, quello incentrato sul distacco, il praticante si sottopone a una serie di rinunce ascetiche, fra cui il digiuno parziale o totale e l'astinenza dal sonno, nelle parole del maestro 'atte ad estirpare il desiderio per le cose superflue dal suo cuore' al fine di spezzare ogni attaccamento al mondo e ciò che esso contiene. La fase successiva, caratterizzata dal timore, prevede una serie di contemplazioni (*murāqabāt*) incentrate sugli aspetti terrifici della morte, nel corso delle quali il discepolo fa esperienza dei dolori e dell'agonia che accompagna la morte e delle fasi immediatamente successive a essa, quali, per esempio, il supplizio nella tomba. Anticipando questa esperienza fondamentale a un momento dell'aldiqua, il praticante educa il suo *nafs* a superare l'istintiva trepidazione nei confronti della morte coltivando allo stesso tempo il timore per Dio soltanto. Questa mortificazione è spesso accompagnata da un senso di vuoto, di smarrimento e di inquietudine, per superare i quali il praticante si sentirà pervaso da un infrenabile desiderio di rifugiarsi in nessun'altro eccetto Allāh. Una volta rescisso l'attaccamento all'esistenza contingente, la prospettiva si rovescia e il desiderio del praticante sarà assorbito e attratto dai piaceri e dalle delizie perpetue della dimora paradisiaca. Radicando la sua consapevolezza nelle realtà spirituali del mondo ultraterreno, egli contemplerà gli archetipi celesti della creazione la cui natura perpetua e inalterabile lo renderanno indifferente alle sofferenze e ai piaceri di questo mondo. Il risultato di queste contemplazioni conduce il *sālik* nell'arco dei 40 giorni verso l'esperienza della gratitudine, della sincerità, dell'assenza

di timore, della compassione e della gioia. Immerso in questo stato, infine raggiungerà la realizzazione più sublime in una nuova vita spirituale che si contraddistingue dall'amore incondizionato per Allāh e che si rifletterà esteriormente nell'amore e nella compassione per tutto ciò che è da Lui amato.²¹

Un'altra esposizione interessante nel contesto del nostro argomento ci giunge dallo shaikh della Kubrāwīyyah, 'Alā al-Dawla al-Simnānī (659/1261-736/1336), autore di numerosi trattati aventi come argomento le modalità del processo di introspezione spirituale (*sulūk*). Nel suo breve trattato intitolato *Risālah-i nūriyyah* (oppure *Risāla al-anwār*, Trattato delle luci), egli descrive il *sulūk* come un viaggio interiore caratterizzato da una varietà di luci, colori e visioni che accompagnano il *sālik* durante il tragitto attraverso le regioni dell'anima (*sair-i anfas*). Le luci ivi percepite sono alimentate dallo *dhikr*, l'arma per eccellenza per il *mujāhid* impegnato sul campo di battaglia del *jihād* maggiore, la loro intensità aumenta e la loro qualità si modifica man mano che egli si fa strada attraverso i sette climi del proprio microcosmo, rimuovendo nel processo i veli (*mukāshafah*) che ne offuscano la originale luminosità. Ma ciò che ci appare di maggiore rilevanza nel contesto del presente discorso è che Simnānī descrive il passaggio per queste tappe in termini di una serie di morti o estinzioni, seguite da altrettante risurrezioni (*qiyāmah*), in corrispondenza con il passaggio graduale per i livelli gerarchici dell'involucro spirituale. In questo contesto, Simnānī usa alternativamente sia la parola *mawt* sia il termine *fanā* (lett.: estinzione) per indicare i continui annichilamenti di cui è suscettibile l'aggregato psichico (*nafs*) del praticante durante il processo di sublimazione degli attributi individuali in quelli angelici, rendendo in questo modo l'idea di una continua morte a se stessi e una consecutiva rinascita a una vita superiore. Questo è interessante perché permette di interpretare il *jihād* maggiore così intrapreso non già come una convenzionale campagna bellica in cui il condottiero conquistatore allarga gradualmente i confini del proprio regno (*mulk*) a scapito di nemici esterni bensì come una successione di battaglie in cui l'eroe di volta in volta muore a se stesso martire di una forza maggiore che lo trae a sé e lo fa rinascere a una nuova vita in un Reame

²¹ McNamara 2009, pp. 154-55.

superiore, concedendogli nel processo una visione sempre più limpida e inostacolata della meta finale. I livelli di estinzione caratterizzanti lo *dhikr* sono quattro: il primo, specifico del principiante, condurrà a un'estinzione come risultato dell'uso dello *dhikr*, il secondo, in corrispondenza al grado intermedio, comporta l'estinzione dallo *dhikr*, il terzo che coincide con la fase finale del sentiero, risulta nell'estinzione nello *dhikr* e il quarto e ultimo denota l'entrata nel Reame divino in concordanza con l'estinzione nell'Oggetto dello *dhikr*. Quest'ultimo passaggio implica il sommo grado di estinzione, ovvero quella in Allāh stesso (*fanā fi'l-Lāh*) che comporta la permanenza (*baqā*) presso e la visione diretta del Principio stesso. Nella teofania micro- e macro-cosmica di al-Simnānī, questi livelli si articolano in una settuplice serie di organi sottili (*laṭā'if*, pl. di *laṭīfah*) che costituiscono il corpo sottile del praticante, un concetto che ritroveremo più tardi negli insegnamenti di Shaikh Aḥmad Sirhindī (1564-1624 d.C.) e dei suoi discendenti nel lignaggio della Mujaddidiyyah. La prima resurrezione atta a rimuovere il velo costituito dal mondo fisico corrisponde a quella del corpo costituito dagli elementi grossolani durante la quale questi ultimi sono concentrati e sublimati nel loro principio sottile (*al-qiyāmah* inteso nel senso più letterale del termine, ovvero il ritorno alla posizione retta dalla posizione distesa in cui era stato depresso il cadavere nella tomba; si tratta della resurrezione della forma corporea, bensì a livello sottile). Questa primo velo è descritto come scuro e torbido, fin quando il cuore del praticante è colpito dalla pietra focaia costituita dallo *dhikr* per effetto del quale si sprigiona il fuoco nascosto nell'anima (*nafs*). Questa fiamma è alimentata dal carburante del corpo fisico e aumenta di intensità fino a consumare il velo torbido che aveva ostruito la penetrazione della luce. A questa prima 'rinascente' al mondo sottile segue la resurrezione del cuore (*al-sā'ah*), la resurrezione dell'intimo (*al-ḥāqqah*), la resurrezione dello spirito (*al-wāqī'ah*) e infine la resurrezione del mistero (*al-āzifah*). L'origine delle luci appare provenire proprio dall'incontro dei due mari (*majma' al-baḥrain*), che è nient'altro che quel *barzakh* il già menzionato luogo di permanenza delle anime dei defunti in attesa del Giudizio. Simnānī mette la manifestazione di queste luci in relazione con la frase coranica *...ne escono perle e coralli* (cfr. Cor., LV, 22, Sūra del Compassione-

vole), laddove le perle (*lū'lū*), i gioielli per eccellenza del mondo spirituale che assorbono e rilasciano ogni sfumatura di luce, sono caratteristiche delle acque dell'oceano celeste, mentre il corallo (*marjān*) che vive nel profondo delle acque inferiori indica metaforicamente il fuoco dell'amore passionale (*'ishq*) che consuma il cuore del devoto nel desiderio di raggiungere il proprio Amato. I passaggi così descritti sono quindi da interpretare come graduali fasi della morte alla vita profana, impenetrabile alla luce, e rinascite a una vita superiore, translucida della presenza divina. Per Simnānī, tutte queste resurrezioni parziali avvengono nell'ambito della resurrezione minore (*qiyāmah al-ṣughrah*), in riferimento a quel risveglio spirituale che si verifica in seguito alla già menzionata morte volontaria (*al-mawt al-ikhtiyārī*), ovvero la morte iniziatica. Sarà in seguito alla morte obbligatoria (*al-mawt al-idtirārī*), ovvero la morte fisica che pone fine all'esistenza terrena, che i mortali passeranno alla resurrezione intermedia (*al-qiyāmah al-wustā*) a seguito della quale le anime saranno messe al rovescio nel dominio intermedio del *barzakh* per rendere conto dei propri atti e dei propri stati interiori. Il ciclo giungerà alla sua conclusione a seguito dell'ultima morte, nel giorno promesso (*al-yawm al-maw'ūd*, cfr. Cor., LXXXV, 2, Sūra delle Costellazioni), in cui l'intera umanità sarà richiamata a giudizio. A essa condurrà alla resurrezione maggiore, detta anche resurrezione collettiva o generale (*qiyāmah al-kubrā yā al-'āmmah*), che sancisce la fine del ciclo e tramite la quale tutto ciò che è esistito farà ritorno al suo principio.²²

Esempio interessante di come gli antichi insegnamenti circa le morti interiori siano perpetuate anche ai tempi moderni come parte integrale di un processo iniziatico è costituito dal metodo realizzativo sviluppato nell'ambito della Majbhāndāriyyah, un ramo regionale della *ṭarīqa* Qādiriyyah radicato nel Bengala orientale (oggi Bangladesh) in cui riscontriamo numerosi elementi di matrice riformista.²³ Nella sua forma attuale, l'ordine il cui centro attuale si trova in un quartiere popolare della città portuale di Chittagong, nell'attuale Bangladesh, ri-

²² Elias 1997, pp. 142-144.

²³ Per uno studio dettagliato di questo ordine e degli insegnamenti perpetuati in seno ad esso, vedi: Hans Harder 2011.

sale a Sayyid Aḥmad Allāh Maizbhāndārī (1826-1906), discendente spirituale nella 37esima generazione di Sh. ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (m. 561/1166) e *khālifa* del maestro qādirī Ḥaḍrat Abū Shamāma Muḥammad al-Lahorī, a cui sono attribuiti i titoli di Ghawth-i A‘zam e Ḥaḍrat Qibla. A lui e al suo nipote e successore nel lignaggio, Dilāwar Ḥusain (1893-1982), si fa risalire la formulazione del metodo denominato *wuṣūl-i sab‘ah* oppure *saptapaddhati* (lett.: la settuplica realizzazione), applicato al fine di estirpare le opposizioni dell’anima incolta (*mu-khālifat-i nafs*). Esso consiste all’abbinamento di sette tipi di *dhikr* a tre estinzioni (*fanā*) e quattro tipi di morte (*mawt*): la morte nera (*mawt al-aswād*), alla quale si giunge attraverso un autoesame dei propri difetti astenendosi dal biasimare gli altri; la morte rossa (*mawt al-aḥmar*) che porta alla sublimazione delle passioni da quelle carnali a quelle per le realtà trascendentali; la morte bianca (*mawt al-abyād*), raggiungibile tramite una serie di digiuni (*rozah*) atti a un pieno controllo sui moti dell’anima; e la morte verde (*mawt al-akhḍār*), che si realizza attraverso una condotta di vita semplice, priva di ogni lusso e comfort, che si manifesta esteriormente tramite l’indossare di una veste rattoppata di pezze verdi. A questo concetto di morte iniziatica corrispondono una serie di tre estinzioni (*fanā*): l’estinzione dal mondo creato (*fanā ‘an al-khalq*), che si manifesta nel totale distacco da tutto ciò che appartiene a questo mondo; l’estinzione dal desiderio e dalla concupiscenza (*fanā ‘an al-hawā*) e l’estinzione dalla volontà (*fanā ‘an al-irādah*). Queste indicazioni riferite a diversi tipi di purificazione interiore, sono fornite in una serie di libercoli e trattati diffusi fra i seguaci dell’ordine. Verosimilmente, esse prendono spunto da *al-Qushayrī* (376/986-465/1072), il quale nella sua *Risālah fī l-‘ilm al-taṣawwuf* cita Ḥātīm al-Aṣamm (m. 273/853), un discepolo del già citato Shaqīq al-Balkhī, secondo il quale chiunque voglia seguire il sentiero della realizzazione spirituale deve passare per quattro tipi di morte: la morte bianca (*mawt al-abyād*) che è una morte che passa per la fame, la morte nera (*mawt al-aswād*), ovvero il raggiungimento dello stato di indifferenza che si raggiunge sopportando le molestie della gente, la morte rossa (*mawt al-aḥmar*) che si ottiene opponendosi con sincerità alle brame dell’anima, e la morte verde (*mawt al-akhḍār*), che si è manifestata presso colui il quale sovrappone una pezza sopra l’altra, così manifestando esteriormente lo stato interiore di povertà spirituale (*al-*

fuqrā). La prima estinzione è quella dell'annichilamento degli attributi individuali e la loro sostituzione con gli attributi divini (*ṣifāt ilāhiya*); a questa succede l'estinzione dagli attributi divini nella contemplazione divina, e infine la terza estinzione è quella della visione del proprio annichilamento tramite l'inclusione nell'esistenza divina.

Sebbene la morte, le morti e le mortificazioni finora descritte siano chiaramente da intendersi in senso lato e metaforico, riferite a un processo interiore che in larga misura prescinde dalla percezione dei sensi comuni, non sono assenti i riferimenti simbolici che si appoggiano alla realtà tangibile del mondo esterno. Si narra di Al-Rabī' ibn Khuthaym (m. 63/682), un musulmano della seconda generazione (*tabi'*) rinomato per la sua forte inclinazione all'ascesi, che egli fosse solito coricarsi per il sonno notturno nel proprio sepolcro da lui stesso scavato, sostenendo come difesa di questa pratica eretica che «se la memoria della mia morte dovesse abbandonarmi anche per un singolo istante, esso si corromperebbe.» È, inoltre, abbastanza evidente che il ritiro spirituale (*khalwah*) nella caverna di una montagna di colui il quale è considerato il più perfetto fra gli esseri umani deve considerarsi come esperienza fondamentale e archetipica per tutti coloro i quali intendono seguire nel loro intimo le orme del più lodato.²⁴ Tale esperienza funge da modello per la *chillah* (dal pers.: *chahal*, il numero 40), un esercizio spirituale molto diffuso in ambienti sufici del subcontinente indiano e in Asia Centrale. Questa pratica, che reitera chiara-

²⁴ Questa pratica trova il suo riflesso a livello essoterico nella ritualità connessa al pellegrinaggio conosciuto come *arba'īn* (ar.: 'quarantesimo', pers.: *chahalum*), che si svolge in occasione del quarantesimo e ultimo giorno di lutto a seguito del martirio dell'Imām Ḥusain, avvenuto nella battaglia di Karbalā in data 10 Muḥarram 61/Ottobre 680 (*ashūrah*) per mano dell'esercito 'ummayade inviato dal califfo Yazīd I (r. 680-83 d.C.). In questa occasione, processioni di seguaci del 'partito di 'Alī' provenienti dalla città di Najaf convergono sulla tomba di Ḥusain (*ziyārat al-arba'īn*) rendendo omaggio al defunto leader spirituale e offrendo preghiere, condoglianze e penitenze atte a favorire l'intercessione del santo martire. Per un approfondimento sull'argomento, vedasi Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 1994.

mente un processo iniziatico durante il quale l'adepto in vita fa esperienza della morte e di tutto ciò che essa comporta,²⁵ era molto diffusa fra le prime generazioni di shaikh appartenenti alla *ṭarīqa* Chishtiyyah, da Mu'īn al-Dīn Chishtī (536/1141-/1236) a Farīd al-Dīn 'Ganj-i shakar' (1173-1265 d.C.). Essa prevede il ritiro in solitudine in un luogo isolato (*khalwah*) per la durata di 40 giorni e notti, spesso senza l'assunzione di cibo, nel corso del quale il praticante si dedica a una serie di meditazioni e contemplazioni prescritte dalla *ṭarīqa*. L'ambiente dev'essere riparato dalla luce del giorno, in modo da sospendere il senso del tempo orientato all'alternarsi di giorno e notte. Molti ospizi e *khānaqāh* dispongono di un apposito ambiente, noto come *chillah-khānah*, nelle quali gli adepti appartenenti alla cerchia spirituale (*ḥalqah*) del maestro ivi residente si ritirano su indicazione dello shaikh per assolvere a questo esercizio che in molti ordini costituisce parte integrante del percorso di realizzazione interiore (*sulūk*). Casi più estremi di cui abbiamo testimonianza includono la tecnica conosciuta come *chillah ma'qūsa*, il ritiro rovesciato, che prevede la pratica di appendersi con il capo rivolto verso il basso per 40 giorni al fine di contemplare, letteralmente il mondo al rovescio così anticipando una

²⁵ È interessante notare a questo proposito che l'esercizio di un ritiro periodico (*chillah*) dedicato alla disciplina è contemplato anche per gli apprendisti musicisti (*shāqird*) aderenti ai diversi lignaggi (*gharānā*) nell'ambito della tradizione musicale Hindustani. Nel corso del loro apprendistato, ai discepoli avanzati è richiesto dal loro maestro-insegnante (*ustād*) di ritirarsi con il loro strumento (tabla, sitār, sarangī, ecc.) in una stanza isolata al fine di praticare ininterrottamente (sono concesse brevi pause soltanto per mangiare cibo leggero) per la durata di 40 giorni (o frazioni di esso), al fine di assolvere a una serie di esercizi atti al perfezionamento tecnico e interiore. Da ciò traspare l'influenza della cultura islamica sullo sviluppo di questo stile musicale che costituisce una chiara indicazione che l'affiliazione a tali tradizioni corrisponde a una vera e propria via di autorealizzazione che oltrepassa il mero studio 'tecnico' del rispettivo strumento musicale (*riyāḍ*). Lo stretto legame fra vie di realizzazione di stampo sufico e diverse tradizioni musicali è, inoltre, evidenziato dalla tradizione musicale perpetuata presso gli affigliati al lignaggio spirituale di Shaikh Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī (m.1235 d.C.), che ancora oggi si riuniscono regolarmente presso la *dargāh* del santo a Mehrauli (un sobborgo di Delhi) in occasione del suo anniversario di morte ('*urs*) per esprimere la loro devozione tramite la performance di brani musicali, oppure dalla pratica perpetuata da parte di musicisti e cantanti di rendere omaggio allo spirito del santo nella *dargāh* di Shāh 'Abd al-Laṭīf Bhitāhī (1689-1752 d.C.) nella regione del Sindh, in Pakistan.

visione caratteristica del mondo dei defunti. Tale pratica, diffusa soprattutto fra gli adepti alla branca Ṣābiriyyah della *ṭarīqa* Chishtiyyah sviluppatasi a partire da 'Alā al-Dīn Aḥmad ibn Ṣābir (m.691/1291) e diffusa nelle regioni nord-occidentali della pianura gangetica, rivelano, inoltre, i contatti ravvicinati con ambienti tantrici a cui gli stessi maestri fanno riferimento nelle loro opere. A queste tecniche la cui esecuzione è riservato agli appartenenti alla cerchia ristretta di discepoli, si aggiungono le molteplici pratiche di auto-mortificazione comunemente praticate fra adepti e devoti osservabili in occasione delle festività celebrate in occasione dell'anniversario di morte ('*urs*) del santo, simbolicamente celebrato come una festa nuziale. Esse sono espressioni della lealtà e della devozione nutrita nei confronti dell'amato santo e, se eseguiti correttamente e nell'ottica appropriata, inducono allo stato di *fanā fī'l-shaikh*, l'estinzione nella realtà interiore del maestro defunto. Tali pratiche sono espressioni di un atteggiamento interiore che si inserisce in una prospettiva devozionale, *bhaktica* per usare un termine indiano, nella quale l'autosacrificio compiuto dagli amanti costituisce la loro somma realizzazione. Spesso, essi si appoggiano a una devozione popolare che trova riscontro, fra gli altri, nei molteplici cicli narrativi radicati nei territori aridi e fertili, come quella pan-orientale di Laila e Majnūn, come quelle indiane di Sassū e Punūn e Sohnī e Mehar nel Sindh, di Hīra e Ranjhā in Panjab, di Dholā e Māru in Rajasthan, di Lorik e Chandā in Madya Pradesh, di Devdas e Paro a Bollywood e degli innumerevoli amanti immortalati nei versi lirici delle *ghazal* dei poeti urdū. Così descrive il grande maestro della via dell'amore, Jalāl al-Dīn Rūmī, la mortificazione perseguita dagli amanti: *...il destino degli amanti è quello di morire: mai potranno conquistare il cuore dell'amato se non sacrificandone il proprio...*²⁶

E a questo vorrei aggiungere un verso tratto da una *ghazal* di un poeta poco conosciuto di lingua urdū, Ṣāhir Hoshyārpūrī (1913-1994):

*Mawt kā khawf ho kyā 'ishq ke divāne ko,
mawt khud kāmpṭī hai 'ishq ke divāne se.*

Come può esservi, per il folle d'amore, timore dinnanzi la morte,

²⁶ *Mathnawi-i Ma'nawī*, I, v. 1571.

se la morte stessa trema a causa della sua follia.

Per l'amico intimo di Dio che ha dedicato la propria esistenza alla conoscenza di se stesso e del suo Signore, morire significa compiere una promessa (*wafā*), una promessa come quella fattasi dagli amanti allorquando si giurano fedeltà fino alla fine dei tempi. Nella realtà contingente della vita sociale, tale promessa raggiunge il suo compimento il giorno delle nozze (*'urs*), ma nella realtà interiore degli amanti di Allāh sarà la morte a sancire l'eternità del loro patto allorquando l'anima giungerà, infine, alla rinascita più perfetta al cospetto della Presenza divina (*al-ḥaḍrah*). Dice a questo proposito un verso coranico tratto dal capitolo del Compassionevole (*Sūrat al-Raḥmān*):

Kullu man 'alaihā fānin wa yabaqa wajhu rabbika dhū'l-jalali wa'l-ikrāmi.

Tutto quel che vaga sulla terra è destinato a perire, e solo vi resta il Volto del Signore, pieno di Maestà e di Magnificenza.²⁷

²⁷ Cor., LV, 26-27, Sūra del Compassionevole.

BIBLIOGRAFIA

- Il Corano* (introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani), Firenze, Sansoni, 1978.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Elias, Jamal J., *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala ad-dawla as-Simnānī*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Elias, Jamal J., "The Risāla-yi nūriyya of 'Alā ad-dawla al-Simnānī" *Muslim World*, 83, 1, 1983, pp. 63-80.
- Fahm, Abdulgafar, "A Brief Analysis of the Meditation on Death in Sufism", in *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, Vol. 4, Issue 3, Champaign (Illinois), Common Ground Publishing, 2014, pp. 7-14.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid, *The Remembrance of Death and the Afterlife* (tr. with an introduction and notes by T.J. Winter), Cambridge, Islamic Texts Society, 1989.
- Harder, Hans, *Sufism and Saint Veneration in Contemporary Bangladesh: the Maijbhandaris of Chittagong*, Routledge Advances in South Asian Studies, Vol. 20, New York, Routledge, 2011.
- McNamara, Patrick, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Qushairī, Abū'l-Qāsim: *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risālā al-qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf)* (translated by Professor Alexander D. Knysh), Reading (U.K.), Garnet Publishing, 2007.
- Rizvi, S.A.A., *A History of Sufism in India*, 2 Vols, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1978.
- Suvorova, Anna, *Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries*, London-New York, Routledge-Curzon, 2004.
- Sviri, Sara, "The Self and its Transformation in Sūfism: With Special Reference to Early Literature", in *Self and Self-Transformation in the History of Religion* (ed. by D. Shulman and G.G. Stroumsa), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 195-215.
- Ventura, A. (a cura di), *Il Corano* (traduzione di Ida Zilio-Grandi, commenti di Alberto Ventura, Mohyddin Yahya, Ida Zilio-Grandi e Mohammad Ali Amir-Moezzi), Milano, Mondadori, 2010.
- Timani, Hussam S., "Death and Dying in Islam", in *Ultimate Journey: Death and Dying in the World: Major Religions* (edited by Steven Rosen), Greenworld Publications, 2008, pp. 59-82.