

La vita interiore nell'Islam

SEYYED HOSSEIN NASR

O spirito che sei in pace, torna al tuo Signore, con la gioia che è tua in Lui e Sua in te. Vieni tra i Miei schiavi. Entra nel Mio Paradiso” (*Corano*, LXXXIX, 27-30).

La funzione della religione consiste nel portare ordine nella vita umana e stabilire un'armonia “esterna”, in base alla quale l'uomo può tornare interiormente alla propria Origine attraverso un viaggio in direzione “interiore”. Questa funzione universale è particolarmente vera per l'Islam, considerata l'ultima religione dell'umanità, divina ingiunzione a stabilire l'ordine nella società e nello spirito, rendere possibile la vita interiore, preparare lo spirito a tornare al Signore ed entrare nel Paradiso, che è Beatitudine Divina. Dio è allo stesso tempo il primo (*al-awwal*) e l'Ultimo (*al-akhir*), l'Esterno (*al-zahir*) e l'Interno (*al-batin*)¹. Per mezzo della sua esteriorità Egli crea un mondo di separazione e alterità; tramite la sua interiorità Egli riporta gli uomini alla loro Origine. La religione è il tramite che rende possibile questo viaggio, che riepiloga nella sua struttura la creazione stessa che da Dio deriva e in Lui ritorna. Essa consiste in una dimensione volta verso l'esterno e in un'altra che, in base a questa, porta verso l'interno. Queste dimensioni della rivelazione islamica sono la *Sharī'ah* (Legge Sacra), la *Tarīqah* (il Cammino) e la *Haqīqah* (la Verità)², corrispondenti da un altro punto di vista a *islām*, *īmān* e *ihsān*, “abbandono”, “fede” e “virtù”³.

Benché si chiami *islām* l'insieme della rivelazione coranica, dal punto di vista che qui stiamo trattando si può dire che non tutti coloro che seguono la tradizione a livello di *islam* sono *mu'min*

o coloro che possiedono *īmān*, né tutti coloro che sono *mu'min* possiedono *ihsān*, che è a un tempo virtù e bellezza, il mezzo per penetrare il significato più profondo della religione.

La rivelazione islamica è indirizzata a tutti gli uomini destinati a seguire questa tradizione. Ma non a tutti è dato seguire il cammino interiore. Se un uomo ha vissuto secondo la *Sharī'ah* e si è abbandonato (*islām*) alla Volontà Divina, morirà in pace ed entrerà in Paradiso. Ma ci sono uomini che desiderano con tutte le proprie forze il Divino qui e ora, che l'amore per Dio e l'inclinazione alla contemplazione delle Realtà Divine (*al-haqā'iq*) spingono verso la via dell'interiorità. La rivelazione incide una strada anche per costoro, gli uomini che tramite le loro *īmān* e *ihsān* “ritornano con gioia al loro Signore” mentre ancora sono sulla terra.

L'incarnazione concreta della Volontà umana, la *Sharī'ah*, costituisce la dimensione esoterica, poiché presiede all'intera vita esteriore dell'uomo, oltre che al corpo e alla mente, mentre il cammino spirituale che conduce al di là di ciò che comunemente può comprendere lo spirito come sostanza separata e dimentica, nello stato che i cristiani chiamano “della caduta”, è la dimensione esoterica. Nell'Islamismo sunnita questa dimensione si identifica quasi completamente con il Sufismo (*tasawwuf*), mentre nello *Shi'ismo*, oltre al Sufismo esoterico ed essoterico, si mescolano all'interno della struttura generale alcune delle dottrine e delle pratiche religiose⁴. Anche all'interno del Sunnismo c'è una zona intermedia tra l'essoterico e l'esoterico, un mon-

do di pratiche e dottrine religiose che non sono esoteriche nel senso stretto della parola, ma che sono il riflesso degli insegnamenti interiori del Sufismo all'interno dell'intera comunità e un assaggio delle sue ricchezze. Infatti molti libri di preghiere del mondo sunnita, come il *Dalā'il al-khayrāt*, furono scritti da maestri sufi, mentre nel mondo shi'ita le preghiere, quasi tutte composte da autorità esoteriche, come la *al-Saṭfah al-sajjādiyyah* del quarto Imam, hanno carattere sia esoterico sia essoterico⁵. C'è stata talvolta persino un'interpretazione di due regni, come nel caso dei detti di molti Imam inseriti nella letteratura sufi e di scritti sufi che, penetrati in alcune preghiere shi'ite, si sono identificati con uno specifico Imam⁶.

Preghiere come quelle di Khwajah 'Abdallah Ansari, il grande santo di Herat, contenute nelle sue *Suppliche* (*Munājāt*), sono ad un tempo espressione del più profondo desiderio del cuore per l'Ineffabile e l'Infinito e comuni preghiere intonate da devoti nella comunità e dunque appartenenti al livello intermedio cui si accennava prima:

*Vivo soltanto per compiere la Tua volontà,
Le mie labbra si muovono solo per lodarTi,
O Signore, chiunque Ti conosca
Getta via tutto ciò che non sia Te.
Signore, dammi un cuore
Da cui possa renderti grazie,
Dammi una vita
Perché la possa spendere
Per la salvezza del mondo.
Signore, dammi la comprensione
Perché non mi allontani dalla via,
Dammi luce
Che io sfugga gli inganni.
Signore, dammi occhi
Che altro non vedano se non la Tua gloria.
Dammi una mente
Che trovi la gioia nel servirTi.
Dammi un'anima
Inebriata nel vino della Tua saggezza⁷.*

Come la dimensione dell'interiorità è interiore in relazione all'esteriore e l'esterno è necessario come punto di partenza per un viaggio verso l'interiore, così l'esperienza dell'immanenza della Divinità dipende dalla coscienza della trascendenza della Divinità stessa. L'uomo non ha diritto di accostarsi all'Immanente senza abbandonarsi al Trascendente e solo attraverso la fede nel Trascendente può sperimentare l'Immanente. Oppure, da un altro punto di vista, soltanto accettando la *Sharī'ah* l'uomo può viaggiare sul cammino (*tarīqah*) e raggiungere infine la Verità (*haqīqah*) che è nel cuore di tutte le cose eppure è al di là di ogni determinazione e limite.

Per interiorizzare la vita stessa e divenire cosciente della dimensione interiore, l'uomo deve ricorrere a riti che, per la loro natura, proiettano una forma sacra sul mare della molteplicità, per salvare l'uomo e riportarlo sulle rive dell'Unità. I principali riti o pilastri (*arkân*) dell'Islam, le preghiere quotidiane (*salât*), il digiuno (*sawm*), il pellegrinaggio (*hajj*), la tassa religiosa (*zakât*) e la guerra santa (*jihād*) sono tutti modi di santificare la vita terrena e far sì che l'uomo viva e muoia come un essere centrale all'essere e destinato alla beatitudine. Questi riti non si limitano alla forma esteriore ma hanno dimensioni interiori e livelli di significato che l'uomo può raggiungere in funzione del grado della sua fede (*îman*) e dell'intensità e qualità della sua virtù o bellezza interiore (*ihsân*).

Le preghiere quotidiane (*salât* in arabo; *namâz* in persiano, turco e urdu) sono i riti fondamentali dell'Islam e sono precedute da abluzioni e dal richiamo alla preghiera (*adhân*), entrambi di profondissimo significato simbolico. Il contenuto di queste deriva direttamente dalla *sunnah* del Santo Profeta ed esse sono considerate come l'atto religioso più importante, come ha detto il Profeta: "La preghiera sarà la prima delle azioni secondo cui l'uomo sarà considerato nel giorno della resurrezione. Se essa sarà

stata sincera, egli sarà salvato e sarà felice, ma se non sarà stata sincera, l'uomo sarà disgraziato e infelice. Se sarà trovata una mancanza nella preghiera obbligatoria, il Signore che è benedetto e sommo darà istruzioni perché si consideri se il Suo servitore abbia detto preghiere volontarie, così da colmare la mancanza nella preghiera obbligatoria. E il resto delle sue azioni verrà considerato nello stesso modo"⁸. La *salat* scandisce la vita quotidiana, ne determina il ritmo, assicura un rifugio nella tempesta della vita e protegge l'uomo dal peccato. La recita è obbligatoria e dà un'impronta indescrivibile alla società islamica e all'animo di ogni musulmano.

Ma il significato delle preghiere non può essere compreso soltanto attraverso lo studio della loro forma esteriore o il loro influsso sulla società islamica, per quanto questi siano aspetti fondamentali. In virtù del grado della *ihsān* dell'uomo e in virtù della grazia (*barakah*) contenuta nelle forme sacre della preghiera l'uomo può raggiungere l'interiorità attraverso le forme esteriori della preghiera. Grazie alle parole e ai movimenti che costituiscono un'eco degli stati interiori del Profeta l'uomo può ritornare allo stadio di perfetta servitù (*'ubudiyyah*) e vicinanza al Divino (*qarb*), che caratterizzano il viaggio interiore del Profeta quale Uomo Universale (*al-insān al-kamīl*) alla Presenza Divina nell'ascesa notturna (*al-mi'rāj*), che è ad un tempo la realtà interiore delle preghiere e il prototipo⁹ della realizzazione spirituale nell'Islam¹⁰.

Le preghiere canoniche non solo posseggono una dimensione interiore, ma servono anche come base per altre suppliche, le quali diventano sempre più interiori man mano che l'uomo avanza sul cammino spirituale fino alla "preghiera del cuore", all'invocazione (*dhikr*) in cui l'invocazione, colui che invoca e colui che è invocato formano un'unità attraverso la quale l'uomo ritorna al Centro, all'origine che è pura Interiorità¹¹. La vita interiore dell'Islam è soprattutto basata sul potere della preghiera e sulla

grazia derivante dalla lingua sacra araba in cui le varie invocazioni sono recitate. La preghiera in sé è la nave santa che porta l'uomo dal mondo dell'esteriorità e della separazione a quello dell'interiorità e dell'unione, unificandosi infine con il centro del cuore e col ritmo che determina la stessa vita umana.

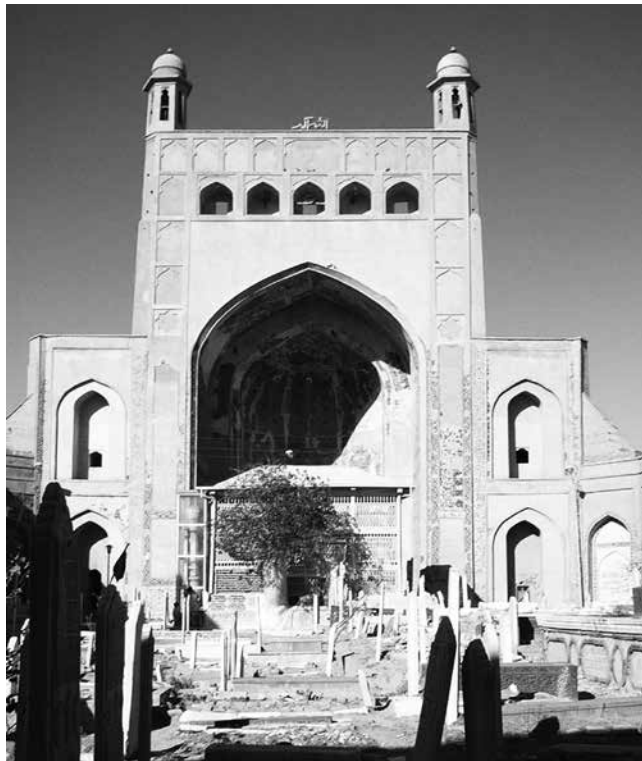
Lo stesso processo di interiorizzazione ha luogo negli altri riti o pilastri dell'Islam. Il digiuno è obbligatorio per tutti i musulmani abili nel mese santo del *Ramadān*, un mese colmo di benedizioni quando, secondo il ben noto *hadīth*, "si aprono i cancelli del cielo"¹². Ma una cosa è la pur necessaria osservanza esterna delle sue regole, un'altra la piena consapevolezza del suo significato. Il digiuno non è solo astensione dal cibo, dalle bevande e dalle passioni durante il giorno; è soprattutto la consapevolezza dell'indipendenza totale dell'uomo dal mondo esterno e della sua dipendenza dalla realtà spirituale che è in lui. Il digiuno è dunque un mezzo di purificazione e di interiorizzazione che si aggiunge alle preghiere, è in sé una forma di preghiera.

La stessa verità è valida per gli altri riti. Il pellegrinaggio o *hajj* è esteriormente il viaggio verso la dimora di Dio alla Mecca ed interiormente il percorso intorno alla *Ka'abah* del cuore, che è anche dimora di Dio. Inoltre lo *hajj* esteriore è un tramite e un sostegno per quel viaggio interiore al Centro che è ovunque e in nessun luogo, mèta di ogni viaggio e pellegrinaggio.

Parimenti la *zakāt* o tassa religiosa non è soltanto la "purificazione" della propria ricchezza attraverso la carità che aiuta il povero, ma un dare se stessi, una consapevolezza della verità che l'altro o il prossimo è me stesso in virtù dell'origine divina di tutte le cose, e non per una forma di sentimentalismo umanitario¹³. La *zakāt* perciò, oltre ad essere un mezzo per preservare un equilibrio sociale, è un modo di purificarsi e di interiorizzare, di creare la consapevolezza della propria interiorità sciolta dai legami artificiali con tutto ciò che esternalizza e dissipa. Infine la

guerra santa o *jihād* non consiste soltanto nella difesa o nell'estensione dei confini dell'Islam, avvenuta soltanto durante alcune fasi della storia islamica, ma nella costante guerra interiore contro tutto ciò che separa l'uomo dalla Verità e distrugge il suo equilibrio interiore. La maggiore guerra santa (*al-jihād al-akbār*), così questa lotta interiore è stata chiamata dal Santo Profeta, è, come la "guerra invisibile" della spiritualità ortodossa, il mezzo per aprire la via regale fino al centro del cuore. È la guerra necessaria a dischiudere il cammino dell'interiorità. Senza questa grande *Jihād* le tendenze esteriorizzanti e centrifughe dell'uomo non possono essere invertite e i preziosi gioielli nascosti nel cuore non possono essere attinti. La *jihād*, come le preghiere, il digiuno, il pellegrinaggio e la tassa religiosa, pilastro dell'Islam e fondamento della società islamica, è anche un mezzo per raggiungere la stanza interiore e un fattore indispensabile per la ricerca della vita interiore nella sua forma islamica.

La comprensione della vita interiore dell'Islam sarebbe incompleta senza un riferimento all'impronta della Bellezza Divina sull'arte e sulla natura. L'arte islamica tratta il mondo delle forme ma, come tutta la vera arte sacra, è una porta alla vita interiore. L'Islam è basato principalmente sull'intelligenza e considera la bellezza come necessario complemento a ogni autentica manifestazione della Verità. La bellezza infatti è la dimensione interiore della bontà e conduce a quella Realtà che è origine sia della bellezza sia della bontà. Non è casuale che in arabo la virtù o bontà morale e la bellezza siano chiamate con lo stesso nome *husn*. L'arte islamica, lungi dall'essere un aspetto accidentale dell'Islam e della sua vita spirituale, è necessaria a qualsiasi espressione autentica della spiritualità islamica, è la porta che conduce al mondo interiore, perché l'interiorizzazione è nella natura della bellezza, e questo è ancor più vero per la bellezza dell'arte sacra. Dalla salmodia del santo *Corano*,



che è l'espressione fondamentale della rivelazione islamica e arte sacra per eccellenza, alla calligrafia e all'architettura, "personificazioni" nello spazio e nella forma della Parola Divina, l'arte sacra dell'Islam ha sempre avuto e continua ad avere un ruolo fondamentale nell'interiorizzazione della vita¹⁴. Naturalmente si potrebbe dire lo stesso della musica (*samā'*) e della poesia tradizionale derivate dal Sufismo, reti gettate nel mondo della molteplicità per riportare l'uomo al cortile interno dell'Amato¹⁵.

Così la natura e i suoi fenomeni grandiosi, come lo splendore del Sole e della Luna, i cicli delle stagioni, le montagne e i fiumi sono, secondo la prospettiva islamica, mezzi per la contemplazione delle virtù spirituali. Sono segni (*āyāt*) di Dio e, se nel mondo esterno appaiono come forme, sono specchi di una realtà interiore e trascendente. La natura non è separata dalla grazia ma, secondo la rivelazione coranica, ne è partecipe; è la "rivelazione macrocosmica",

secondo le fonti islamiche. La natura vergine è il testamento di Dio e smentisce tutte le forme di pretenzioso naturalismo, razionalismo, scetticismo e agnosticismo, malattie da cui è afflitto l'uomo moderno. Soltanto nell'ambiente urbano moderno, deforme e artificiale, che l'uomo ha creato per dimenticare Dio, questi disturbi dello spirito e della mente hanno l'apparenza di realtà e la verità divina sembra irreali. Le moderne filosofie scettiche sono elaborazioni degli uomini che vivono nei centri urbani, non di coloro che sono nati e vissuti in seno alla natura, consapevoli della Sua rivelazione macrocosmica¹⁶. Nella spiritualità islamica la natura è un mezzo importante se non indispensabile per il raccoglimento e per il raggiungimento dell'interiorità. Molti santi musulmani hanno fatto eco nei secoli alle parole del sufi egiziano Dhu'l-nūn: "O Signore, non ascolto mai le voci degli animali, lo stormire degli alberi, lo sciabordio delle acque, il canto degli uccelli, il fischio del vento o il rombo del tuono senza intuire in essi una testimonianza della Tua Unità e una prova della Tua Incomparabilità; senza sentire che Tu sei Colui che su tutto regna, l'Onnisciente, il Giusto, il Vero, e che in Te non può essere sconfitta o ignoranza, né follia, né ingiustizia né menzogna. Signore, Ti riconosco nella prova del Tuo operato e nell'evidenza dei Tuoi atti: concedimi, o Signore, di cercare con la mia soddisfazione la Tua Soddisfazione, e la Gioia del Padre nel figlio, ricordandoTi nel mio amore per Te, con serena tranquillità e ferma risoluzione"¹⁷.

San Francesco d'Assisi si sarebbe certo unito a questo coro in gloria del Signore nel riflesso della Sua Bellezza e Saggezza nel creato.

Il fine della vita spirituale nell'Islam consiste nel raggiungimento del Divino sia come trascendente sia prossimo, nella conquista di una visione di Dio come la realtà al di là di ogni determinazione e, allo stesso tempo, di una visione del mondo come "immenso in Dio". È vedere Dio ovunque¹⁸. La dimensione interiore è la

chiave di volta per comprendere la metafisica e la cosmologia tradizionale e per penetrare il significato essenziale della religione e di tutte le religioni, perché nel cuore di ogni religione autentica è quella Verità che sta anche al centro di tutte le cose e soprattutto dell'uomo. Naturalmente esistono differenze di prospettiva e di forma. Nel Cristianesimo è la persona del Cristo che salva e lava le scorie della separazione e dell'esteriorità. Nell'Islam questa funzione è adempiuta dall'espressione suprema della Verità, dalla *Shahādah*: "*Lā il'ha ill'LLāh*". Rifugiarsi in essa vuol dire salvarsi dall'effetto debilitante dell'esteriorizzazione e dell'"oggettivazione" ed essere riportati al Centro attraverso la dimensione interiore¹⁹.

Non a tutti è dato seguire la strada della vita interiore. Come si è già accennato, è sufficiente che il musulmano viva secondo la *Sharī'ah* per essere ammesso in Paradiso dopo la sua morte e seguire il cammino interiore dopo la fine del suo cammino in terra. Ma per coloro che cercano il Centro Divino su questa terra, che sono già morti e risorti in questa vita, la via interiore si apre qui e ora.

"Si racconta che una notte lo sceicco Bāyazād uscì dalla città e trovò che tutto era immerso in un profondo silenzio, libero da clamori umani. La luna spargeva i suoi raggi sulla terra e rendeva la notte luminosa come il giorno. Innumerevoli stelle splendevano come gioielli nel cielo, e ognuna seguiva il compito assegnatole. A lungo lo Shayk camminò per l'aperta campagna e non scorse un essere umano né un movimento. Profondamente commosso da questa scena, esclamò: 'Signore, il mio cuore è commosso nel vedere il Tuo Regno mostrarsi in tutto il suo splendore e nella sua sublimità, ma non c'è nessuno qui per adorarti con la venerazione che ti è dovuta. Perché questo, Signore?' Allora la voce nascosta del Signore gli rispose: 'O tu che ti confondi nel tuo Cammino sappi che il Re non dà accesso a ogni passante. La Maestà della

Sua Corte è così gloriosa che non può esservi ammesso ogni mendicante. Quando lo Splendore della Mia Gloria spande la sua luce dal Mio Santuario, gli sventati e coloro che dormono il sonno dell'indolenza ne sono respinti. Coloro che sono degni di essere ammessi a questa Corte attendono per lunghi anni, finché uno tra mille di loro conquista il suo ingresso²⁰.

Nessuna religione sarebbe completa se non fornisse il cammino per "l'uno tra mille". L'Islam, tradizione integra e ultimo messaggio completo dai Cieli all'umanità, ha conservato sino a oggi la possibilità di seguire la vita interiore che, sebbene attualizzata da pochi, ha mandato la sua luce e sparso il suo profumo su tutte le autentiche manifestazioni della tradizione islamica.

Tratto da *Conoscenza Religiosa*, aprile 1979.

Note:

1. Cfr. F. Schuon, *Dimensions of Islam*, cap. 2, trad. di P. Townsend, London 1969.

2. Cfr. S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, capitoli 1, 3 e 4, London 1966 (trad. it. di D. Venturi, *Ideali e realtà dell'Islam*, Milano 1974).

3. Cfr. F. Schuon, "Imām, Islām, Insān", *L'Oeil du coeur*, Paris 1974, pp. 91-94, dove si spiega la relazione tra questa divisione e la tripartizione della tradizione islamica in *Shari'ah*, *Tariqah* e *Haqiqah*.

4. Sullo *Shi'ismo* cfr. A. Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, trad. di S.H. Nasr, New York-London 1975.

5. Per le preghiere di origine sunnita e shi'ita su questo regno "intermedio" della vita religiosa, tra atti religiosi esterni e la "preghiera del cuore", cfr. C.E. Padwick, *Muslim Devotions, A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961.

6. Per un notevole esempio di questa seconda categoria, una preghiera scritta da Ibn 'Ata'allah al-Iskandari in una famosa preghiera shi'ita attribuita all'Imam Husayn, terzo Imam shi'ita, cfr. W. Chittick, *A Shadhili Presence in Shi'ite Islam?*, "Sophia Perennis", vol. 1, n. 1, Spring 1975, pp. 97-100.

7. Citato in M. Smith, *The Sufi Path of Love, An Anthology of Sufism*, London 1954, p. 82.

8. *Mishkāt al-masābīh*, trad. e note di J. Robson, Lahore 1972, p. 278.

9. I movimenti esterni delle preghiere sono, secondo fonti tradizionali islamiche, riflessi nel mondo della forma, del movimento, del tempo e dello spazio, degli stati sperimentati dal Santo Profeta durante la sua ascensione notturna.

10. Sul simbolismo e il significato profondo di ogni dettaglio dei movimenti, azioni e parole delle preghiere riflessi nell'inse-

gnamento di uno dei più grandi maestri sufi moderni, cfr. M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth century*, London 1971, p. 176 e seguenti.

Sul significato profondo delle preghiere visto da un teosofo e santo shi'ita, cfr. Hajji Mullā Hādī Sabziwārī, *Asrār al-hikam*, Tehran 1830, p. 456 e seguenti.

11. Jāmī ha detto: "Felice l'uomo il cui cuore è stato illuminato dall'invocazione, alla cui ombra è stato vinto lo spirito carnale, scacciato il pensiero della molteplicità, colui che invoca trasformato in invocazione e l'invocazione trasmessa all'Invocato". Citato da F. Schuon, *Understanding Islam*, trad. di D.M. Matheson, London 1976, p. 123.

12. *Mishkāt Al-masābīh*, vol. II, p. 417, dove si parla di molti *hadīth* di questo tipo.

13. Poche virtù sono state esteriorizzate, svuotate del loro significato spirituale, trasformate in un mezzo per le forze demoniache invece che per quelle celesti, come la carità, la cui concezione moderna, secolare, in occidente è una vera parodia della concezione cristiana autentica di questa virtù cardinale. Cfr. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trad. di D. M. Matheson, London 1953, p. 171 e seguenti.

14. Sui principi spirituali dell'arte islamica cfr. T. Burckhardt, *The Art of Islam*, trad. di P. Hobson, London 1976; *Sacred Art, East and West*, trad. di Lord Northbourne, London 1967, cap. IV; e S.H. Nasr, *Sacred Art in Persian Culture*, London 1976.

15. Sugli effetti spirituali ed interiorizzanti della musica nel Sufismo, cfr. J. Nourbakhsh, "Samā", "Sophia Perennis", vol. III, n. 1, Spring 1977; S.H. Nasr, "Islam and Music", *Studies in Comparative Religion*, Winter 1976, pp. 37-45 (trad. it. "L'Islam e la musica secondo Rūzbahān Baqlī, Santo Patrono di Shirāz", *Conoscenza religiosa*, vol. 4, 1976, p. 373 e seguenti).

16. Sulla visione islamica e tradizionale della natura a contrasto con la concezione moderna, cfr. S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York 1970 (trad. it. di L. Sosio, *Scienza e civiltà nell'Islam*, Milano 1977); Nasr, *Man and Nature*, London 1976 (trad. it. di G. Spina, *L'uomo e la natura*, Milano 1977); Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London 1977; Nasr, *Islamic Science - An Illustrated Study*, London 1976; Th. Roszak, *Where the Wasteland Ends*, New York 1973 e *Unfinished Animal*, New York 1975.

"Les vertus, qui par leur nature même témoignent de la Vérité, possèdent elles aussi une qualité intériorisante dans la mesure où elles sont fondamentales; il en va de même des êtres et des choses qui transmettent des messages de l'éternelle Beauté; d'où la puissance d'intériorisation propre à la nature vierge, à l'harmonie des creatures, à l'art sacré, à la musique. La sensation esthétique - nous l'avons fait remarquer bien des fois - possède en soi une qualité ascendante: elle provoque dans l'âme contemplative, directement ou indirectement, un ressouvenir des divines essences". F.S. Schuon, "La religion du Cœur", "Sophia Perennis", vol. III, n. 1, Spring 1977.

17. A. J. Arberry, *Sufism*, London 1950, pp. 52-53.

18. Cfr. F. Schuon, "Seeing God Everywhere", *Gnosis, Divine Wisdom*, trad. di G.E.H. Palmer, London 1959, p. 106 e seguenti.

19. Cfr. S.H. Nasr, "Contemporary Western Man, Between the Rim and the Axis", *Islam and the Plight of Modern Man*, London 1976, p. 3 e seguenti.

20. Da 'Attār citato da M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, London 1950, pp. 26-27.