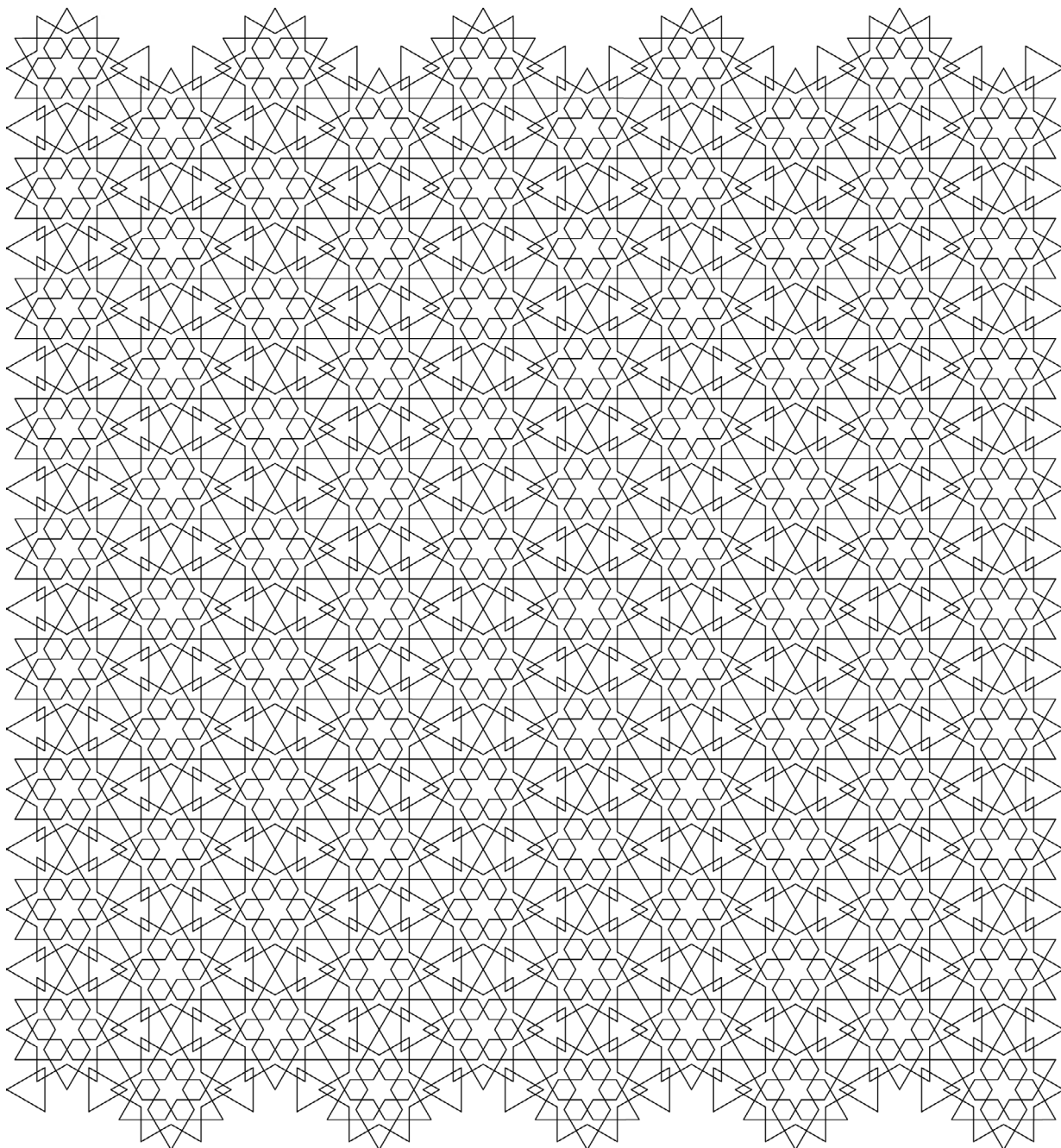




**“RIEMPI IL CALICE, O COPPIERE”: LA PRATICA DEL MAJLIS
SUFI COME BANCHETTO DEI BEATI NEL PARADISO
ATTRAVERSO LA LETTERATURA SUFI MEDIEVALE**

Luca Patrizi (Università degli Studi di Torino)



⋮

Riassunto: Nell’ambito del Sufismo delle confraternite, la sessione di *dhikr* rituale collettiva, solitamente definita *majlis*, mostra caratteristiche analoghe anche in contesti molto differenti. Nonostante questa pratica ricopra un’importanza e una funzione assolutamente primarie nel contesto del Sufismo, alla sua analisi non è ancora stato dedicato alcuno studio specifico. In particolare, nessuna attenzione è stata portata fino ad oggi al suo processo di formazione, e questo non soltanto nella sua dimensione di pratica, ma anche e soprattutto dal punto di vista simbolico e metaforico. In questo articolo cercherò quindi di mettere in luce come la pratica del *majlis* sufi mostri l’influenza diretta di due complesse metafore teologiche: la metafora della regalità, che si esercita sul *majlis* sufi grazie al rapporto, allo stesso tempo metaforico e reale, che intercorre tra regalità e potere spirituale, e la metafora del banchetto dei beati nel paradiso.

Parole chiave: sufismo, confraternite, *dhikr*, *majlis* sufi, banchetto divino.

⋮

Abstract: Within the context of Brotherhood Sufism, the collective ritual *dhikr* session, usually referred to as *majlis*, shows similar characteristics even in very different contexts. Although this practice has an absolutely primary importance and function in the context of Sufism, no specific study has yet been devoted to its analysis. In particular, no attention has been paid until now to its formation process, not only in its practical dimension, but also and above all from a symbolic and metaphorical point of view. In this paper I will therefore try to highlight how the practice of Sufi *majlis* shows the direct influence of two complex theological metaphors: the metaphor of kingship, which is exercised on Sufi *majlis* through the metaphorical and real relationship between kingship and spiritual power, and the metaphor of the banquet of the blessed in paradise.

Keywords: Sufism, *dhikr*, Sufi *majlis*, Divine Banquet.

⋮⋮⋮

INTRODUZIONE

Nell’ambito del Sufismo delle confraternite, la sessione di *dhikr* rituale collettiva, solitamente definita *majlis*, mostra caratteristiche analoghe anche in contesti molto differenti. Nonostante questa pratica, che può essere considerata come una vera e propria cerimonia rituale ed iniziatica, ricopra un’importanza e una funzione assolutamente primarie nel contesto del Sufismo, alla sua analisi non è ancora stato dedicato alcuno studio specifico. In particolare, nessuna attenzione è stata portata fino ad oggi al suo processo di formazione, e questo non

soltanto nella sua dimensione di pratica, ma anche e soprattutto dal punto di vista simbolico e metaforico. In questo articolo cercherò di mettere in luce come la pratica del *majlis* sufi mostri l'influenza diretta di due complesse metafore teologiche. La prima è la metafora della regalità, che si esercita sul *majlis* sufi grazie al rapporto, allo stesso tempo metaforico e reale, che intercorre tra regalità e potere spirituale. La seconda invece, come vedremo, è la metafora del banchetto dei beati nel paradiso.

IL MAJLIS NELLA FASE FORMATIVA DELL'ISLAM

Il *majlis* sufi prende il nome dall'istituzione sociale, politica e religiosa del *majlis*. Questo termine deriva da una radice araba che indica l'azione di sedersi, e significa "luogo in cui ci si siede", indicando già in epoca preislamica "l'assemblea o il consiglio dei notabili della tribù"¹. In epoca islamica questo termine ha continuato a veicolare un valore sociale, e progressivamente anche un valore politico, acquistando infine un valore scientifico e letterario così come di incontro interreligioso davanti al sultano². In epoca fatimide (10°-12° sec.) è invece soprattutto la dimensione religiosa a prendere il sopravvento, attraverso i *majālis al-ḥikma*, "le assemblee della sapienza", sessioni di letture incentrate sulla dottrina religiosa ismailita³. Nel mondo islamico moderno e contemporaneo, infine, *majlis* è divenuto uno dei termini più utilizzati per tradurre la nozione politica occidentale di "parlamento"⁴.

Il termine *majlis* è fortemente radicato nella terminologia islamica, poiché, attraverso il suo plurale *majālis*, appare in un passaggio del Corano:

“Voi che credete, quando vi si dice: ‘Fate largo nelle vostre riunioni (*majālis*)’, fate largo, e Dio farà largo a voi. E quando vi si dice: ‘alzatevi’, alzatevi, e Dio alzerà di molti gradi quelli di voi che credono e hanno ricevuto la scienza, Dio sa tutto delle vostre azioni.”⁵.

Questo versetto viene solitamente ricondotto dagli esegeti al complesso di regole di buon comportamento (*adab*, plur. *ādāb*) nei confronti del profeta Muḥammad che il Corano prescrive ai suoi Compagni (*ṣaḥāba*), che la tradizione religiosa applica anche nei confronti

1 Coon, et al., “Badw”, *EI2*.

2 Madelung, et al., “Maḍjlīs”, *EI2*; Lazarus-Yafeh, et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz 1999.

3 Madelung, “In Ismā‘īlī usage”, in Madelung, et al., “Maḍjlīs”, *EI2*.

4 Robinson, F.C.R., “In the sense of the representative institutions”, in Madelung, et al., “Maḍjlīs”, *EI2*.

5 Cor. 58:11. Trad. di Ida Zillio Grandi, *Il Corano*, a cura di Alberto Ventura, Mondadori, Milano 2010.

delle autorità religiose, e che la tradizione sufi applica nei confronti dei maestri spirituali. Questo termine può esser dunque riferito, oltre che a assemblee di ordine sociale e politico, anche a assemblee religiose e incontri di *dhikr*, la pratica della menzione di nomi divini e di formule religiose particolarmente presente e sviluppata nel contesto del Sufismo⁶.

IL MAJLIS SUFI

Nella terminologia del Sufismo, infatti, si fa ampio ricorso al termine *majlis* per indicare la riunione dei membri di un determinato gruppo, durante la quale hanno luogo le differenti cerimonie rituali caratteristiche di una specifica confraternita. Nel periodo formativo del Sufismo (8°-9° sec.), la fase più antica dello sviluppo degli incontri collettivi prende già il nome di *majlis al-dhikr*, come si può osservare ad esempio nel *Qūt al-qulūb* di Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996), dove si racconta che questi incontri si svolgevano solitamente nelle abitazioni di personalità riconosciute per la loro pietà e conoscenza della religione come al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) e alcuni tra i suoi discepoli⁷. Secondo Abū Ṭālib al-Makkī questi incontri erano ben diversi dai circoli di cantastorie (*quṣṣās*) che caratterizzavano la fase antica della trasmissione di materiale religioso nella prima epoca islamica, ed erano da lui considerati più degni di merito della preghiera rituale⁸. Un aspetto che caratterizza questi incontri già a partire da questa fase è il ricorso al canto e alla musica, definito *samāʿ*, audizione. Questo è infatti uno dei primi termini della letteratura sufi antica, che, riferito agli incontri sufi stessi, ad esempio nelle opere di al-Sarrāj (m. 988), Abū Ṭālib al-Makkī e al-Sulamī (m. 1021, *Kitāb al-samāʿ*), appare talvolta come sinonimo di *majlis al-dhikr*⁹.

Anche il *majlis* sufi risente delle trasformazioni che il Sufismo attraversa tra il 10° e l'11° secolo, con la nascita e lo sviluppo delle confraternite. È proprio questa la fase in cui il *majlis* sufi, così come traspare dalla letteratura sufi medievale e da alcune fonti storiografiche coeve, grazie al rapporto metaforico che intercorre tra regalità e potere spirituale, volge in metafora le regole del banchetto di corte, con il maestro-sovrano al centro, e con l'utilizzo di musica e canti¹⁰. Per tentare di spiegare come questo processo allo stesso tempo religioso, politico,

6 Vedi ad esempio Suyūṭī, Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Dār al-ḥadīth, al-Qāhira, 2001, p. 726.

7 Makkī, *Qūt al-qulūb*, Maktabat dār al-turāth, al-Qāhira 2001, v. 1, p. 416.

8 Makkī, *Qūt al-qulūb*, Maktabat dār al-turāth, al-Qāhira 2001, v. 1, pp. 204-205; 414-416.

9 During, J. and Sellheim, R., “Samāʿ”, *EI2*.

10 Patrizi, L. “*Adab al-mulūk*: l’utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme medieval”, *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi Adab*, a cura di F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi, Brill, Leiden 2016, pp. 198-219; *id.*, “Sufi Terminology of Power”, *Handbook of Sufi Studies, Volume 1: Sufi Institutions*, ed. A. Papas, Brill, Leiden, 2020, pp. 292-302.

.....

sociale e culturale abbia potuto prodursi, è necessario introdurre alcune considerazioni a proposito della nozione di “banchetto”.

IL BANCHETTO NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

La nozione di banchetto prende molteplici forme nel patrimonio religioso e culturale di differenti civiltà, che possono essere riassunte nelle seguenti: il Banchetto Divino, il banchetto funerario, il banchetto regale e il banchetto conviviale-simposiale.

Il Banchetto Divino appare nelle fonti sotto la forma del “Banchetto degli Dei”, sia nei testi Hindu antichi come il Rig-veda¹¹, oppure nei testi omerici come l’Odissea¹². A partire dalle fonti menzionate, appare con chiarezza la natura celeste di questo banchetto, che si svolge nell’Aldilà, e a cui partecipano degli esseri divini.

Anche il banchetto funerario si svolge nell’Aldilà, poiché è il banchetto escatologico promesso alle anime dei defunti. Questo banchetto è noto soprattutto attraverso i rilievi funerari di differenti tradizioni, dall’Antico Egitto alle tradizioni etrusche e greco-romane¹³.

Il banchetto è una delle cerimonie più importanti anche nel contesto della corte regale, del quale conserviamo varie testimonianze provenienti dal mondo antico, sia in ambito greco-romano che persiano¹⁴. Il ruolo del re e delle precise regole di comportamento nell’ambito dei banchetti regali in ambito persiano antico e medio, mostrano che questo cerimoniale conserva una marcata dimensione rituale¹⁵.

Infine, una delle attività sociali più importanti nel contesto del mondo greco-romano antico è rappresentato dal banchetto conviviale-simposiale, che oltre alla dimensione ludica mostra allo stesso tempo una dimensione culturale.

11 Griffith, R. T. H., *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary*, E. J. Lazarus and Co., Benares, 1890, V. 2, Libro 6, n. 16:41-44., p. 333.

12 Omero, *Odissea*, tr. Ippolito Pindemonte, Ciardetti, 1823, Firenze, p. 74.

13 Draycott, Catherine M.; Stamatopoulou, Maria (Eds.), *Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on the ‘Funerary Banquet’ In Ancient Art, Burial And Belief*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol, 2016.

14 Vössing, Konrad, “Royal Feasting”, *A companion to food in the ancient world*, ed. by John Wilkins and Robin Nadeau, Chichester, West Sussex; Malden, MA, Wiley Blackwell, 2015, pp. 243-252.

15 Melikian-Chirvani, A.S. “The Iranian Bazm in Early Persian Sources”, in *Banquets d’Orient*, ed. R. Gyselen, Res Orientales, Volume IV, Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1992.

Esistono un certo numero di studi consacrati alla nozione di banchetto, che si concentrano soprattutto sulle sue applicazioni nel contesto del mondo greco, romano, ebraico e cristiano¹⁶.

IL BANCHETTO NELL'ISLAM

Allo stesso modo, la nozione di banchetto appare nelle fonti primarie e nella letteratura dell'Islam, anche in questo caso prendendo differenti forme: la metafora teologica del Banchetto Divino, il banchetto di corte, il *majlis*; il *majlis* sufi.

Nel Corano appare un riferimento chiaro a un banchetto celeste che discende su Gesù e gli apostoli e prende il nome di *al-mā'ida*, dando anche il nome alla sura omonima. Allo stesso tempo il Corano è disseminato di passaggi che si riferiscono alla condizione della Gente del Paradiso (*ahl al-janna*), secondo una descrizione che mostra numerose caratteristiche dell'immaginario del banchetto conviviale classico, con il riferimento preciso ai cibi e alle bevande che verranno serviti, dettagli sugli arredamenti, nonché sulla presenza di giovani coppieri:

“Mentre i pii berranno da una coppa di [acqua] mescolata con la canfora, una sorgente che sgorga in abbondanza alla quale si disseteranno i servi di Dio, [...] Dio li ha preservati da quel brutto giorno [il Giorno del Giudizio] ha donato loro luce e gioia in quantità, e per la pazienza che hanno avuto ha dato loro come ricompensa un giardino e della seta. Eccoli adagiati lì, su letti alti, dove non patiranno sole cocente o gelo. L'ombra è vicina, sopra di loro, e i frutti sono facili da cogliere. Ciroleranno tra loro vasi d'argento e tazze di cristallo, cristallo d'argento, che essi riempiranno a loro piacimento, e berranno da una coppa di [acqua] mescolata con lo zenzero, una fonte che è lì e si chiama Salsabīl, e tra di loro passeranno fanciulli eterni (*wildān*) che se li vedi sembrano perle sparse, se guardi vedi delizie e un regno grandioso, portano abiti verdi di seta fine e di broccato, sono ornati di bracciali d'argento, il loro Signore li disseterà con una bevanda purissima” (Cor. 76:5-21).

“Quelli che vengono prima sono quelli che Dio ha avvicinato a sé, e staranno nei giardini della beatitudine; gli antichi saranno molti e pochi quelli che

16 Kane, J. P., “The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment”, *Mithraic studies*, ed. J. R. Hinnells, Manchester University Press, Manchester, 1975, v. 2, p. 328-329; Burkert, W., “Oriental Symposia: Contrast and Parallels”, *Dining in classical context*, ed. Ch. Slater, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991, pp. 7-24; Smith, D. E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

vissero dopo. Staranno su letti decorati e lì riposeranno l'uno di fronte all'altro. Tra loro, fanciulli eterni (*wildān*) andranno con coppe e bicchi e un calice da una sorgente che non nuoce loro, non li stordisce, e frutta a volontà, e carni di volatili a piacimento. E poi ci saranno donne dagli occhi nerissimi, simili a perle nascoste, una ricompensa per quel che hanno compiuto. Non sentiranno, lì, discorsi futili, voci di tentazione, solo una parola: 'Pace', 'pace'. Quelli della destra – chi sono quelli della destra? – staranno tra alberi di loto senza spine e acacie allineate e ampie d'ombra, c'è acqua che scorre e frutta in quantità, continuamente e senza interdizione, e alti giacigli.” (Cor. 56:10-34).

L'immaginario è in tutta evidenza quello di un banchetto conviviale classico, di impronta persiana, dal momento che la maggior parte dei termini relativi al paradiso nel Corano, compreso il termine stesso “paradiso”, *frdawṣ*, provengono dal medio-persiano. Il termine *frdawṣ* deriva infatti dal pahlavi *pairidaēza*, e fu introdotto nel greco da Senofonte (m. 355 a.C. circa) per descrivere i giardini persiani¹⁷.

E oltre all'ambientazione all'aperto, nei giardini del paradiso, troviamo anche un'ambientazione al chiuso, in stanze che sono promesse ai beati, citate sia al singolare *ghurfa* (Cor 25:75) che al plurale *ghurufāt* (Cor 29:58, 34:37), costruite le une sulle altre (*ghuraf min fawqihā ghuraf mabniyya*, Cor. 39:20).

Allo stesso tempo troviamo altri riferimenti alla metafora del banchetto in alcuni detti (*ḥadīth*) del Profeta:

“Ha narrato Jābir ibn ‘Abdallāh: giunsero degli angeli dal Profeta mentre egli dormiva. Alcuni di essi dissero “Sta dormendo”, altri dissero “I suoi occhi dormono, ma il suo cuore è sveglio” e poi dissero “Abbiamo una parabola per il vostro compagno, narriamogli questa parabola”. [...] Dissero: “La parabola è quella di un uomo che ha costruito una casa, poi ha posto in essa un banchetto (*ma’duba*), e poi ha mandato un messo (*al-dā’ī*) ad invitare: chi risponde all’invito entra nella casa e mangia dal banchetto, mentre chi non risponde all’invito non entra nella casa e non mangia dal banchetto”. [...] Poi dissero: “La casa è il Paradiso, colui che invita è Muḥammad, e chi obbedisce a Muḥammad obbedisce a Dio, e chi disobbedisce a Muḥammad disobbedisce a Dio, ed è Muḥammad che discrimina tra gli uomini”.”¹⁸.

17 Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Brill, Leiden, 2007, pp. 223-224.

18 Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, Maṭba‘at al-Salafiyya, al-Qāhira, 1980, v. 4, p. 360.

⋮

Nella raccolta di al-Dārimī si riporta lo stesso detto, seguito dalla sua interpretazione:

“[...] Dio è il signore, Muḥammad è colui che invita (*al-dāʿī*), la casa è l’Islam, e il banchetto (*ma’duba*) è il Paradiso”¹⁹.

L’analogia tra questi hadith e le parabole evangeliche sul banchetto di nozze del figlio del Re è palese, in particolare con la parabola del signore che invita le persone al banchetto nel vangelo di Luca (14:12-24), così come sono evidenti le analogie con il passaggio dell’Antico Testamento, nei Proverbi, in cui la Sapienza si costruisce una casa e manda le ancelle a invitare le persone al banchetto (Proverbi 9:1-18).

Ma il detto più significativo rispetto alla metafora del banchetto è il seguente, attribuito al celebre Compagno del Profeta ‘Abd Allāh ibn Mas’ūd (m. 30/652), che si ritrova in tre versioni differenti nel *Musnad* di al-Dārimī (m. 255/869):

“In verità questo Corano è un banchetto di Dio. Traete il vostro insegnamento dal banchetto di Dio nella misura delle vostre capacità.»²⁰.

“In verità questo Corano è un banchetto di Dio, prendete da esso nella misura delle vostre capacità.”²¹.

“In verità questo Corano è un banchetto di Dio, e chi vi accede è in sicurezza.”²².

Sebbene non si tratti di un *ḥadīth* del Profeta, vista l’importanza di ‘Abd Allāh ibn Mas’ūd tra i Compagni, questo detto è spesso chiamato in causa nella letteratura religiosa islamica, sia dal punto di vista linguistico che esegetico, in particolare quando i testi affrontano la nozione di *adab*.²³

LA NOZIONE DI BANCHETTO IN IBN AL-‘ARABĪ

La relazione tra la nozione di banchetto e la nozione di *adab* è messa in luce da vari sapienti musulmani, sia linguisti che esegeti del Corano, nonché da differenti autorità del Sufismo.

19 Dārimī, *Musnad*, v. 1 p. 161.

20 Dārimī, *Musnad*, v. 4, p. 2089.

21 Dārimī, *Musnad*, v. 4, p. 2074.

22 Dārimī, *Musnad*, v. 4, p. 2093.

23 Patrizi, “The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of *Adab*”, in *Knowledge and Education in Classical Islam*, a cura di Sebastian Günther, Brill, Leiden 202, pp. 539-568.

Ibn al-‘Arabī (m. 1240) è forse l’autore più eminente ad aver affrontato questa questione in maniera diretta:

“La prima cosa che Iddio ha ordinato al Suo servitore è di riunirsi (*jam*), e questo è *adab*. *Adab* deriva da “banchetto” (*ma’duba*), che è il fatto di riunirsi per mangiare. Allo stesso modo *adab* è mettere assieme tutto il buono. Il Profeta ha detto: “Iddio mi ha insegnato l’*adab*”, in altre parole: Egli ha riunito in me tutte le cose buone, poi ha detto: “E poi ha perfezionato in me l’*adab*”. In altre parole: Egli ha fatto di me un ricettacolo per ogni cosa buona”²⁴.

Ibn al-‘Arabī mette quindi in relazione l’ingiunzione divina agli uomini a riunirsi tra loro con l’azione di riunirsi attorno ad un banchetto. In ciò possiamo scorgere un riferimento ad un momento escatologico ben preciso, il momento primordiale in cui Dio chiamò a raccolta tutti gli esseri e domandò loro: “Non sono forse io il vostro Signore? (*Alastu bi-rabbikum?*)”, menzionato nella sura *al-A’raf* (Cor. 7:172). Questo momento viene spesso evocato nella letteratura islamica attraverso la formula *yawm alast*, il “giorno di *alast*”, e viene inoltre identificato da alcuni autori, in particolare da Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273), con un banchetto celeste, detto in persiano *bazm-i alast*, il “banchetto di *alast*”²⁵.

Un riferimento ad un banchetto celeste appare in un altro passaggio delle *Futūḥāt*, in cui Ibn al-‘Arabī, in relazione al Giorno del Giudizio, situa il livello del “banchetto del Re” nel contesto della sua complessa cosmologia. Questo passaggio si trova nel capitolo 64, intitolato “Sulla conoscenza della Resurrezione e dei suoi luoghi e di come avverrà”, dove il maestro andaluso, basandosi sul Corano e sugli hadith, afferma che il Giorno della Resurrezione vi saranno sette luoghi (*mawāṭin al-qiyāma*), che saranno l’origine delle sette porte che condurranno all’inferno e delle sette porte che condurranno al paradiso, mentre l’ottava porta è la porta della *ru’ya*, della Visione di Dio, interdetta alla gente dell’inferno, che sarà velata per sempre ad essa²⁶. Questi sono i sette luoghi:

1. *al-’ard*: la Presentazione [delle opere]
2. *akhd al-kutub*: la Presa dei Libri
3. *al-mawāzīn*: le Bilance
4. *al-ṣirāt*: il Ponte

24 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān Ṭāhir Maṣṣūb, al-Majlis al-‘alā li-l-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017, v. 10, p. 84.

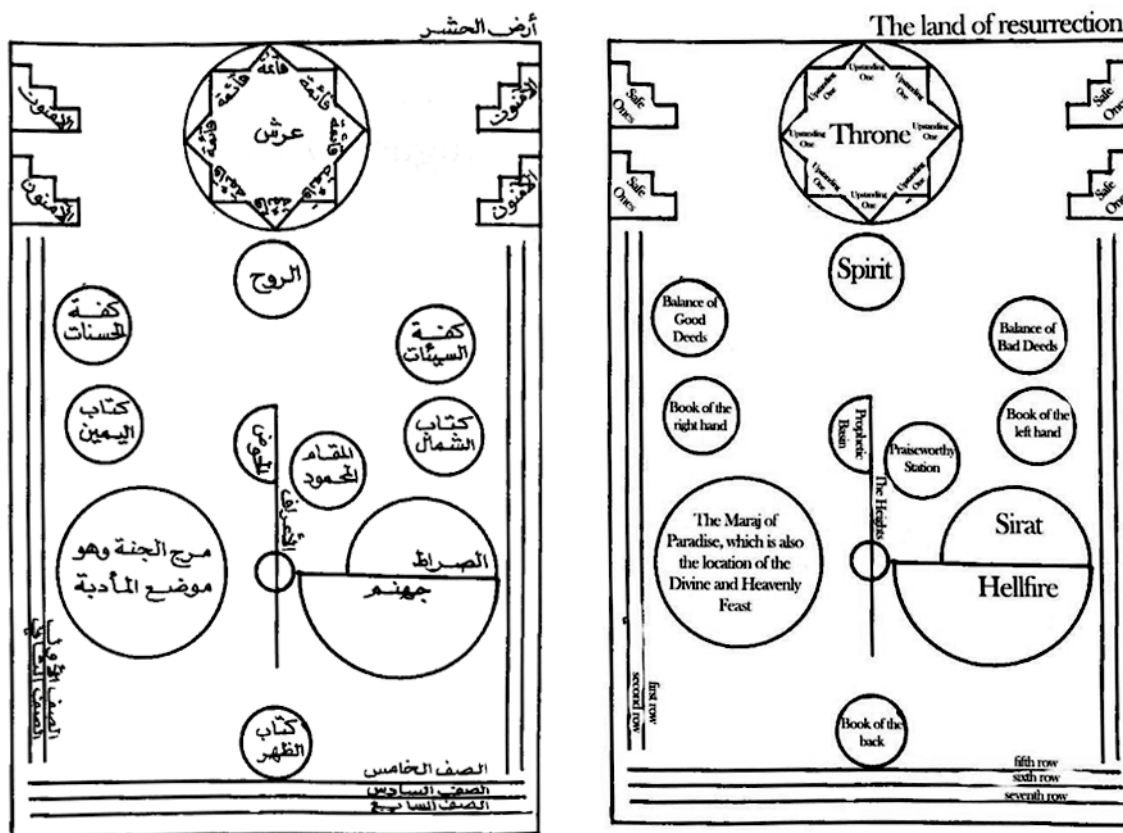
25 Koprulu, *Early Mystics in Turkish Literature*, Routledge, Abingdon, Oxon & New York 2006, p. 165.

26 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān Ṭāhir Maṣṣūb, al-Majlis al-‘alā li-l-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017, v. 2 pag. 180-186.

.....

5. *al-a'rāf*: il Purgatorio
6. *dhabḥ al-mawt*: l'Immolazione della Morte
7. *al-ma'duba*: Il Banchetto che si trova nella spianata del Giardino

Alcune di queste zone del Paradiso sono raffigurate da Ibn al-ʿArabī stesso nel manoscritto autografo delle *Futūḥāt*, come si può vedere da questa riproduzione e dalla sua traduzione:



Immagini tratte da *The Art of Ibn al-Arabi, a Collection of 19 Drawings from the Greatest Master of Sufism*, Compiled and Translated by Ali Hussain, 2019.

Ibn al-ʿArabī descrive questi luoghi e gli avvenimenti escatologici ad essi connessi nel seguito del capitolo, uno ad uno. Questa è la descrizione del settimo luogo, il banchetto:

“È il Banchetto del Re (*ma'dubat al-malik*) per la Gente del Giardino (*ahl al-janna*), mentre nello stesso istante la Gente del Fuoco (*ahl al-nār*) verrà riunita in un luogo di lamentazione (*manduba*). La gente del Giardino parteciperà dunque ai banchetti (*māḍib*) mentre la Gente del Fuoco soggiognerà nei

luoghi di lamentazione (*manādib*). Il loro cibo in questo banchetto sarà una gran quantità di fegato di balena (*kabid al-nūn*). La terra della grande spianata (*ard al-mīdān*) sarà un pane bianco, come una pagnotta rotonda (*qurṣā*). Per le Genti del Fuoco si estrarrà la milza del toro (*tihāl al-thawr*), mentre le Genti del Giardino mangeranno una gran quantità di fegato di balena, che è un animale marino.”²⁷.

Questo passaggio è estremamente interessante per la tematica qui affrontata, poiché in esso Ibn al-‘Arabī aggiunge ulteriore complessità alla metafora del banchetto, specificando che si tratta del banchetto del Re. L’attributo divino di regalità riveste infatti un ruolo particolare nel contesto della simbologia connessa al Giorno del Giudizio: in questa fase escatologica Dio è come un Re (*malik*) che governa su un dominio (*mulk*) abitato da due popoli, la gente del paradiso e la gente dell’inferno. Per indicare la relazione di opposizione tra questi due ambiti, Ibn al-‘Arabī utilizza la figura retorica della paronomasia contrapponendo *ma’duba/mādib*, ‘banchetto/banchetti’, a *manduba/manādib*, ‘luogo/luoghi di lamentazione’. In relazione al cibo riservato a questi gruppi egli introduce dei dettagli che a prima vista potrebbero apparire singolari, ma che trovano in realtà la loro origine nelle fonti primarie dell’Islam. Prima di tutto la grande spianata (*ard al-mīdān*), in cui si svolgeranno gli eventi escatologici, viene assimilata, nell’ambito di questa metafora di ordine alimentare, ad una pagnotta rotonda (*qurṣā*). Quest’immagine, così come le precisazioni introdotte da Ibn al-‘Arabī a riguardo dell’alimento del banchetto dei beati, il fegato di balena (*kabid al-nūn*), e dell’alimento dei dannati, la milza del toro (*tihāl al-thawr*), provengono da alcuni detti del profeta Muḥammad²⁸. Questa narrazione mostra delle analogie evidenti con il passaggio del Talmud (*Baba Bathra*, 75) in cui si afferma che alla fine dei tempi il mostro marino chiamato Leviatano sarà ucciso e la sua carne verrà servita al banchetto dei giusti, mentre la sua pelle verrà usata per coprire la tenda dove avrà luogo questo banchetto.

Nella dottrina di Ibn al-‘Arabī ritroviamo dunque la nozione di banchetto divino sia in relazione al Corano, in connessione con la nozione di *adab*, così come in relazione al banchetto dei beati nell’aldilà.

27 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān Ṭāhir Maṣṣūb, al-Majlis al-‘alā li-l-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017, v. p.185.

28 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Markāz al-buḥūth wa taqniyyat al-ma‘lūmāt, Dār al-Tā’ṣīl, al-Qāhira 2014, v. 7, p. 180-181.

IL BANCHETTO (*AL-MAJLIS*) NELLE CORTI ISLAMICHE MEDIEVALI

Vedremo ora come accanto all'utilizzo metaforico della nozione di banchetto, sia teologico che esoterico, nel contesto delle corti islamiche medievali si assista anche all'integrazione della pratica del banchetto. Questo processo avviene nel contesto più vasto dell'integrazione nelle corti islamiche della dottrina e dell'etichetta della regalità, presente presso numerose civiltà del mondo antico, ma osteggiata in una prima fase storica, in quanto esteriormente opposta al modello di potere sobrio del profeta Muhammad e dei primi quattro suoi successori, i califfi ortodossi o ben guidati (*al-khulafā' al-rāshidūn*). A partire dall'epoca omayyade, invece, senza dubbio per influenza delle pratiche regali bizantine in uso nella regione del Levante, ora sotto il controllo di popolazioni musulmane, si assiste allo sviluppo dell'etichetta regale anche nell'ambito delle corti islamiche. Questo processo toccherà il suo apice in epoca abbaside, in particolare durante il califfato di al-Ma'mūn (r. 813-833), soprattutto grazie all'influenza esercitata dalle pratiche regali persiane sasanidi, a seguito della conquista della Persia e lo spostamento della capitale a Baghdad²⁹. Presso la corte sasanide, la cerimonia principale, come abbiamo visto, prendeva il nome di *bazm*, che significa banchetto sia in persiano antico che medio. Secondo gli specialisti, il *bazm* derivava direttamente dall'antico banchetto mazdeo, legato al “sacrificio del toro” cosmogonico. Questa pratica comportava delle regole molto precise, legate al rango di corte e al rango sociale, e ogni singola azione era soggetta alle regole dell'*adab* iraniano, che prendeva il nome di *ēwēn* in pahlavi e *āyīn* in persiano. Durante questi banchetti si discuteva di questioni religiose, morali e letterarie, e il tutto era accompagnato da cibo, giovani coppieri che portavano vino, musica e canto. Con il passaggio all'epoca islamica, la corte di Baghdad integrò quindi l'intera cerimonia del *bazm* ribattezzandola *majlis*, compresi il cibo, il vino, i coppieri e la musica e il canto³⁰.

È a partire da questa epoca che, grazie al rapporto, allo stesso tempo metaforico e reale, che intercorre tra il potere temporale dei sovrani e il potere spirituale dei maestri, si assiste all'ultima fase dell'integrazione della metafora del banchetto nell'Islam, che porta al passaggio tra *majlis* di corte e *majlis* sufi.

29 Khaleghi-Motlagh, “ADAB i. Adab in Iran,” *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 1982, <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>.

30 Melikian-Chirvani, A.S. “The Iranian Bazm in Early Persian Sources”, in *Banquets d'Orient*, ed. R. Gyselen, Res Orientales, Volume IV, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1992.

“RIEMPI IL CALICE, O COPPIERE”: DAL MAJLIS DI CORTE AL MAJLIS SUFI

Per precisare questo passaggio in maniera più accurata, è necessario introdurre brevemente la tematica relativa al processo di integrazione metaforica della dottrina della regalità nell’ambito del Sufismo. Questo processo risulta evidente in particolare dall’analisi della terminologia tecnica del Sufismo, che mostra moltissimi esempi di questa integrazione. Possiamo indicare, tra altri, il caso dei titoli “sultano” (*sultān*) o “signore” (*khwaja*), accordati a numerose autorità del Sufismo, così come la definizione delle regole del Sufismo come “regole dei re” (*adab al-mulūk*), in uno dei testi sufi più antichi e importanti che è così intitolato, trattato in cui questa metafora viene resa esplicita³¹. A partire da questa relazione simbolica tra potere temporale e potere spirituale, è altrettanto evidente come il *majlis* sufi classico mostri notevoli analogie con il *majlis* di corte. Ad esempio, nel banchetto di corte vige un rigido protocollo da rispettare, e troviamo al centro la figura del sovrano, assieme a due figure molto importanti, il cantante (*al-mughannī*), che può suonare uno strumento o essere accompagnato da altri musicisti, e il coppiere (*al-sāqī*), che solitamente è un ragazzo giovane che serve il vino agli ospiti, e può eventualmente cantare o recitare poesie³². Per quel che riguarda invece il *majlis* sufi troviamo al centro il maestro come un sovrano, vige un protocollo altrettanto rigido, con regole spesso ispirate dalle regole di corte, come ad esempio il retrocedere davanti al maestro senza dare le spalle come davanti al sovrano; il cantante può suonare uno strumento o essere accompagnato da altri musicisti, e può anche recitare poesie³³. Il ruolo del coppiere, invece, nonostante l’interdizione del vino, permane comunque centrale all’interno del *majlis*, ma dal punto di vista simbolico e metaforico, attraverso i versi recitati che sono molto spesso incentrati attorno alla tematica del vino e dell’ebbrezza. Uno dei versi maggiormente ripetuti, in innumerevoli varianti, è infatti proprio quello che richiama questo ruolo, dà inizio alla poesia cantata e viene ripetuto come un ritornello: “Riempi il calice, o coppiere”.

31 Patrizi, “Adab al-mulūk: l’utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme medieval”, in *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi Adab*, a cura di F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi, Brill, Leiden 2017, pp. 198-219; id., “Sufi Terminology of Power”, in *Handbook of Sufi Studies, Volume 1: Sufi Institutions*, edited by A. Papas, Brill, Leiden, 2020, pp. 292-302.

32 Bosworth, “Courts and Courtiers iii. In the Islamic period to the Mongol conquest”, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 1982, <https://iranicaonline.org/articles/courts-and-courtiers-iii>; Brookshaw, “Palaces, Pavilions and Pleasure-gardens: The context and setting of the medieval *majlis*”, *Middle Eastern Literatures*, 6:2 (2003), pp. 199-223.

33 Questo è evidente presso le confraternite che praticano delle invocazioni rituali a voce alta (*dhikr jahrī*), spesso accompagnate da strumenti musicali e danze rituali, mentre altre confraternite praticano delle invocazioni interiori a voce bassa o impercettibile (*dhikr sirrī*), e senza movimenti del corpo specifici.

Tuttavia, il ruolo del giovane coppiere è presente anche nella letteratura e nella pratica del Sufismo medievale, attraverso la figura del giovane imberbe. Secondo le fonti, il primo maestro sufi che avrebbe autorizzato la presenza di giovani imberbi nell’ambito dei *majlis* sufi è stato Abū Saʿīd ibn Abī-l-Khayr (m. 1049), al quale è altresì ascritta l’introduzione dell’etichetta di corte nel contesto del *majlis* sufi³⁴. Altre celebri autorità del Sufismo, tra le quali possiamo citare Aḥmad Ghazālī (m. 1126), Awḥad al-Dīn Kirmānī (m. 1237) e Fakhr al-Dīn ʿIrāqī (m. 1289), affermano che la contemplazione perfetta di Dio avviene proprio nel giovane imberbe. Nel Sufismo di area persiana si è sviluppata in particolare una tecnica spirituale che prevede la contemplazione del viso del giovane imberbe e prende il nome di *shāhid-bāzī*³⁵. Questa tecnica trae fondamento da un hadith in cui il Profeta afferma di aver contemplato Dio sotto la forma di un ragazzo (*shābb*), descritto nella maggior parte delle varianti come un ragazzo senza barba (*amrad*) e con i capelli lunghi (*muwaffar*)³⁶. È altresì evidente un legame simbolico con i giovani (*wildān*) del banchetto paradisiaco nel Corano, nonché, tornando ancora più indietro, con la figura del coppiere nel banchetto simposiale classico, che mostra a sua volta un legame simbolico con il mito di Ganimede, il coppiere di Zeus, oggetto di interpretazioni esoteriche molto antiche³⁷.

IL MAJLIS SUFI E IL PARADISO

L’ultima dimensione di questa metafora così complessa si ricollega con la prima fase, connessa al Banchetto Divino e al banchetto dei beati nel paradiso. Infatti, nella letteratura del Sufismo è possibile ritrovare numerosi riferimenti al legame tra *majlis* sufi e il paradiso.

Nel già citato *Qūt al-qulūb* di Abū Tālib al-Makkī, nei passaggi dedicati ai *majālis al-dhikr*, troviamo alcuni hadith che indicano il legame tra questi ultimi e il paradiso:

“Quando passate vicino ai giardini del paradiso, pascetevi in essi” Essi chiesero: “Ma quali sono i giardini del paradiso, o Inviato di Dio?” Egli rispose: “I *majālis al-dhikr*”.

34 Graham, “Abū Saʿīd Abī ʿl Khayr and the School of Khurāsān”, in Leonard Lewisohn (ed.), *The heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its origins to Rumi (700–1300)*, vol. 1 (Oxford 1993), 83–135.

35 Joseph E.B. Lumbard, *Aḥmad al-Ghazālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love*, State University of New York Press, Albany 2016, pp. 29–30, 106–7.

36 Williams, “Aspects of the Creed of Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 3 (2002), p. 445-449.

37 Dillon, “Ganymede as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 1 (1981), pp. 183-185.

“Dio ha degli angeli che si spostano nel cielo, e quando trovano *majālis al-dhikr*, si chiamano l’uno con l’altro: “Diamogli dunque ciò di cui han bisogno!” E arrivano, si siedono assieme a loro e li circondano e li stanno a sentire”³⁸.

‘Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī (m. 1565), nella sua discussione sui *majālis al-dhikr* nel *al-Anwār al-qudsiyya*, riporta gli stessi *ḥadīth* secondo delle versioni molto simili, e aggiunge il seguente:

“Un gruppo di persone non si metterà seduto ad invocare Dio senza essere circondato dagli angeli ed essere avvolto dalla Misericordia, e senza che sia discesa su di esso la tranquillità divina (*sakīna*), e senza che Iddio li menzioni nel novero di coloro che sono presso di lui”³⁹.

Sha’rānī riporta inoltre il famoso detto: *anā jalīs man dhakara-nī*, “Io sono seduto con colui che Mi invoca”, *hadīth* santo in cui Dio parla in prima persona attraverso il Profeta, detto esplicito a proposito della possibilità della presenza divina durante lo *dhikr*. Questa idea è probabilmente alla base della denominazione *ḥadra* che viene talvolta utilizzata per il rituale dello *dhikr* collettivo nel Sufismo, intesa ovviamente come ‘presenza divina’.

Oltre alle indicazioni testuali, il riferimento all’aldilà è osservabile anche in alcune pratiche del Sufismo, come ad esempio la già citata consuetudine di cantare, durante i *majlis* sufi, versi legati ai giardini del paradiso e ai suoi banchetti, al coppiere e alla bevanda inebriante, tratti da celebri poesie in arabo, persiano e altre lingue islamiche⁴⁰, così come l’utilizzo rituale del cibo che spesso viene sacralizzato proprio durante il rito e consumato per ottenerne la benedizione (*baraka*)⁴¹.

38 Makkī, *Qūt al-qulūb*, Maktabat dār al-turāth, al-Qāhira 2001, v. 1, p. 422.

39 Sha’rānī, *al-Anwār al-qudsiyya fī ma’rifat ādāb al-sūfiyya*, 2 vols., Maktabat al-‘Ilmiyya, Bayrūt, 1992, pp. 27-28.

40 Per il persiano, v. ad esempio Meisami, “Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nezami, Rumi, Hafiz”, *International Journal of Middle East Studies*, May, 1985, Vol. 17, No. 2 (May, 1985), pp. 229-260.

41 Hoffman, “Eating and Fasting for God in Sufi Tradition”, *Journal of the American Academy of Religion*, Autumn, 1995, Vol. 63, No. 3, Thematic Issue on “Religion and Food” (Autumn, 1995), pp. 479; 481.



CONCLUSIONE

Come ho cercato di mettere in luce in questo articolo, la pratica del *majlis* sufi, che, come abbiamo visto, non è stata ancora sufficientemente analizzata dal punto di vista rituale, mostra l’influenza da parte di alcune metafore teologiche proprie a differenti contesti religiosi del mondo antico. Per quel che riguarda la prima, la metafora della regalità, si esercita in maniera “naturale”, considerato lo stretto rapporto metaforico e allo stesso tempo reale tra il potere temporale dei governanti e il potere spirituale dei maestri sufi, e l’analogia tra le regole di etichetta dei due ambiti rispettivi. La seconda metafora relativa al banchetto dei beati nel Paradiso, invece, si interseca con la metafora della regalità perché sia il banchetto di corte islamico che il *majlis* sufi mettono in scena un immaginario legato all’Aldilà, che trova il suo riferimento, come abbiamo mostrato, nelle fonti primarie dell’Islam. Tuttavia, almeno per quel che riguarda il *majlis* sufi, appare chiaro da alcuni esempi estratti dalla letteratura del Sufismo, che la relazione con il Paradiso non venga percepita come una semplice metafora. Nella consapevolezza di coloro che vi partecipano, il *majlis* sufi è infatti un banchetto dei beati che ha luogo già nel momento presente in paradiso.

BIBLIOGRAFIA

- Bosworth, C. E., “Courts and Courtiers iii. In the Islamic period to the Mongol conquest”, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 1982, <https://iranicaonline.org/articles/courts-and-courtiers-iii>.
- Brookshaw, D. P., “Palaces, Pavilions and Pleasure-gardens: The context and setting of the medieval *majlis*”, *Middle Eastern Literatures*, 6:2 (2003), pp. 199-223.
- Bukhārī (al-), *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, 4 vols., Maṭba‘at al-Salafiyya, al-Qāhira 1980.
- Burkert, W., “Oriental Symposia: Contrast and Parallels”, *Dining in classical context*, ed. Ch. Slater, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991.
- Coon, C.S., Wissmann, H. von, Kussmaul, F. and Watt, W. Montgomery, “Badw”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0083.
- Corano (II), a cura di Alberto Ventura, trad. Ida Zillio Grandi, Mondadori, Milano 2010.
- Dārimī (al-), ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Raḥman, *Musnad al-Dārimī, al-ma‘rūf bi-sunan al-Dārimī*, Riyadh, 2000.
- Dillon, J., “Ganymede as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo”, *The*

Classical Quarterly, New Series, Vol. 31, No. 1 (1981), pp. 183-185.

Draycott, Catherine M.; Stamatopoulou, Maria (Eds.), *Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on The 'Funerary Banquet' In Ancient Art, Burial And Belief*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol, 2016.

During, J. and Sellheim, R., “Samā’”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs,

http://dx.doi.org.uoelibrary.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0992.

Graham, Terry, “Abū Sa‘īd Abī ‘l Khayr and the School of Khurāsān”, in Leonard Lewisohn (ed.), *The heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its origins to Rumi (700–1300)*, vol. 1 (Oxford 1993), pp. 83-135.

Gramlich, Richard, *Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-qulub*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992-95, I, pp. 476, 484.

Gramlich, Richard, *Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-qulub*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992-95, I, pp. 476, 484.

Griffith, R. T. H., *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary*, E. J. Lazarus and Co., Benares, 1890.

Hoffman, Valerie J., “Eating and Fasting for God in Sufi Tradition”, *Journal of the American Academy of Religion*, Autumn, 1995, Vol. 63, No. 3, Thematic Issue on “Religion and Food” (Autumn, 1995), pp. 465-484.

Ibn al‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīya*, 13 vols., ed. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān Ṭāhir Maṣṣūb, al-Majlis al-a‘lā lil-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017.

Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Brill, Leiden, 2007 (1a ed. 1938).

Kane, J. P., “The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment”, *Mithraic studies*, ed. J. R. Hinnells, Manchester University Press, Manchester, 1975, v. 2, p. 328-329.

Khaleghi-Motlagh, Dj., “ADAB i. Adab in Iran,” *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 1982, <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>.

Koprulu, Mehmed Fuad, *Early Mystics in Turkish Literature*, Routledge, Abingdon, Oxon & New York 2006, p. 165.

Lazarus-Yafeh, Hava, Cohen, Mark R., Somekh, Sasson, and Griffith, Sidney H. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz 1999.

Madelung, “In Ismā‘īlī usage”, in Madelung, et al., “Maḍjlīs”, *EI2*.

Madelung, Ed., W., Munibur, Rahman, Landau, J. M., Yapp, M.E. and Robinson, F.C.R., “Maḍjlīs”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis,

⋮

C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, http://dx.doi.org/uoelibrary.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0606.

Makkī (al-), Abū Ṭālib, *Qūt al-qulūb fī mu‘āmalat al-maḥbūb wa wasf tarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, Maktabat dār al-turāth, al-Qāhira 2001, 2 vols.

Meisami, Julie Scott, “Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nezami, Rumi, Hafez”, *International Journal of Middle East Studies*, May, 1985, Vol. 17, No. 2 (May, 1985), pp. 229-260.

Melikian-Chirvani, A.S. “The Iranian Bazm in Early Persian Sources”, in *Banquets d’Orient*, ed. R. Gyselen, Res Orientales, Volume IV, Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1992.

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 8 vols., Markāz al-buḥūth wa taqniyyat al-ma‘lūmāt, Dār al-Tā’šīl, al-Qāhira 2014.

Omero, *Odissea*, tr. Ippolito Pindemonte, Ciardetti, 1823, Firenze.

Patrizi, L., “The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of *Adab*”, in *Knowledge and Education in Classical Islam*, a cura di Sebastian Günther, Brill, Leiden 202, pp. 539-568.

Patrizi, Luca, “Adab al-mulūk: l’utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme medieval”, *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi Adab*, a cura di F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi, Brill, Leiden 2016, pp. 198-219.

Patrizi, Luca, “Sufi Terminology of Power”, *Handbook of Sufi Studies, Volume 1: Sufi Institutions*, ed. A. Papas, Brill, Leiden, 2020, pp. 292-302.

Robinson, F.C.R., “In the sense of the representative institutions”, in Madelung, et al., “Madjlis”, *EI2*.

Sha‘rānī (al-), ‘Abd al-Waḥḥāb, *al-Anwār al-qudsiyya fī ma‘rifat ādāb al-sūfiyya*, 2 vols., Maktabat al-‘Ilmiyya, Bayrūt, 1992.

Suyūtī (al-), Jalāl al-Dīn, Maḥallī (al-), Jalāl al-Dīn, *Tafsīr al-Jalālayn*, Dār al-ḥadīth, al-Qāhira, 2001.

Vössing, Konrad, “Royal Feasting”, *A companion to food in the ancient world*, ed. by John Wilkins and Robin Nadeau, Chichester, West Sussex; Malden, MA, Wiley Blackwell, 2015, pp. 243-252.

Williams, W., “Aspects of the Creed of Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 3 (2002), pp. 441-463.