

EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI

LO ZOLFO ROSSO
O ENXOFRE VERMELHO





NÚMERO IX. DICIEMBRE 2021

EL AZUFRE ROJO – REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE IBN ARABI

IMAGEN DE PORTADA:

Miniatura, siglo XVII, Museo Reza Abbasi, Teherán.

DIRECCIÓN Y EDICIÓN:

Pablo Beneito Arias (UMU)

SECRETARÍA:

Amina González Costa (UMU).

EDITORES DE ESTE NÚMERO MONOGRÁFICO:

Luca Patrizi, Michele Petrone y Gianfranco Bria

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Pablo Beneito, Fabrizio Boschgialia (Universidade de Lisboa), Amina González, Maurizio Marconi, Francisco Martínez Albarracín y Luca Patrizi.

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL:

Julia Alonso Diéguez, José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Jane Carroll (MIAS-EE.UU.), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Verónica García Moreno (UCLA), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Catedrático, Universidad de Puerto Rico), Bia Machado (Universidade de São Paulo, Brasil), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), Jesús de la Peña Sevilla (Centro Puertas de Castilla), José Miguel Puerta Válchez (Universidad de Granada), Pedro Ortúño Mengual (UMU), Faustino Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR:

Arianna Alessandro (UMU), Sandra Benato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirtenstein (MIAS - Reino Unido).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN:

Susana López (ikonovisual.com)



MIAS LATINA

ÍNDICE

NORMAS DE PUBLICACIÓN	4
POEMA DE INICIO	
<i>Teofanía de la perfección</i> (traducción de Pablo Beneito)	9
NOTA EDITORIALE INTRODUTTIVA	
Luca Patrizi, Michele Petrone e Gianfranco Bria	11
FRANCESCO ALFONSO LECCSESE	
<i>La dimensione metafisica del Sufismo: Uno sguardo sull'opera di Alberto Ventura</i>	13
ALBERTO VENTURA	
<i>Métodos de realización espiritual en el Sufismo</i>	29
CECILIA TWINCH	
<i>Ibn 'Arabī: Retiro y recuerdo</i>	42
MAURIZIO MARCONI	
<i>Maestro esteriore e maestro immaginato in un'opera poco nota di Ibn 'Arabī</i>	59
Giovanni Maria Martini	
<i>Note sul Sufismo visivo: rappresentazioni grafiche a supporto della realizzazione spirituale nel Taṣawwuf</i>	69
DEMETRIO GIORDANI	
<i>Naqšbandī e Malāmatī: una questione di metodo</i>	95
Giovanni De Zorzi	
<i>Oscillando tra metodo Jahrī e Khāfi nella valle del Fergana</i>	111
ALESSANDRO CANCIAN	
<i>L'esegesi coranica, il Sufismo sciita e la metafisica di Ibn 'Arabī: considerazioni sulla storia intellettuale del Sufismo sciita nel XIX secolo</i>	131
GIANFRANCO BRIA	
<i>Regole e metodi del Sufismo in epoca post-ottomana: lo Ḥilmihāl di shejh Adem Nuri Gjakova</i>	156
LUCA PATRIZI	
<i>"Riempì il calice, o coppiere": la pratica del Majlis sufi come banchetto dei beati nel paradiso attraverso la letteratura sufi medievale</i>	174
MICHELE PETRONE	
<i>Poesia Araba e Sufismo nell'Etiopia Contemporanea, fra pratica e dottrina</i>	192

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Información general

Al aceptar las normas de publicación, los autores conceden a la revista *El Azufre Rojo* el derecho de primera publicación, salvo excepciones previamente acordadas. Los materiales podrán ser posteriormente usados, pero siempre con la autorización expresa del Consejo de Redacción y mencionando todos los datos referentes a la primera publicación.

Las opiniones expresadas en sus respectivos artículos son responsabilidad de los autores. La revista acoge y respeta la natural diversidad de sus perspectivas, criterios y pareceres.

Los números de la revista *El Azufre Rojo* estarán disponibles en formato digital, de libre acceso, así como en papel impreso siempre que resulte posible.

Envío de textos

Los artículos enviados para su publicación deben ser inéditos (salvo casos excepcionales), y contender (salvo previo acuerdo) un máximo de 35.000 caracteres (contando los espacios), incluyendo referencias bibliográficas y notas. Deberán ir acompañados de un resumen de 150 palabras y de sus correspondientes palabras clave, en la lengua del artículo (principalmente español, italiano y portugués); así como de un *abstract* en inglés y sus *key words* al respecto.

Las eventuales reseñas o reseñas no deben exceder los 7.500 caracteres (con espacios), incluyendo una referencia completa a la obra reseñada y todas las referencias bibliográficas introducidas en el cuerpo de texto.

Los textos han de enviarse por correo electrónico a **miaslatina@ibnarabisociety.es**

Presentación de los textos

1. Archivo: formato Word (.doc ó .docx).
2. Texto: fuente *FreeSerif*, normal, tamaño de letra 11, espacio simple, orientación del texto justificada, sin espacio entre párrafos. La primera línea del párrafo no se tabula.
3. Página: márgenes normales (2,54 cm.), tamaño de página A4.
4. Título: mayúscula y negrita.
5. Subtítulos: minúscula y negrita.
6. Nombre y vinculación: en la línea de abajo del título del artículo, inclúyase el nombre completo y, entre paréntesis, la vinculación académica o institucional en su caso.
7. Citas: las citas cortas serán integradas en el texto entre comillas latinas o angulares «»; las citas largas (más de 5 líneas) serán resaltadas en el cuerpo del texto, con comillas (tamaño de letra 10); «las “citas dentro de citas” irán con “comillas curvas o inglesas”»;
8. Pie de página: las notas irán a pie de página (en tamaño de letra 10), evitando notas al final del documento. El número de la nota irá, preferiblemente, antes del punto o la coma correspondiente.
9. Idiomas: las lenguas aceptadas para publicación de artículos en la revista son preferentemente catalán, español, gallego, italiano y portugués, pero ocasionalmente se aceptarán artículos en francés e inglés.
10. Língua portuguesa: por razões de revisão, aconselha-se a utilização do Novo Acordo Ortográfico, contudo, aceitam-se textos escritos conforme a velha norma e que assim ficarão na publicação.

11. Traducciones de citas y títulos de libros o revistas opcional, cuando proceda, entre corchetes y en cursiva: *Mundos imaginarios [Imaginal Worlds]*; o como notas a pie de página.
12. Se recomienda incluir las referencias de los traductores y las fuentes de la traducción en la bibliografía.
13. Las interpolaciones van entre paréntesis rectos [], así como las omisiones [...].
14. Imágenes y tablas: seguidas por leyenda en tamaño de letra 10 y en negrita, de este modo: **Fig. 1. Título. Descripción.** Además de insertarse en el texto, todas las imágenes han de ser enviadas también como archivos separados (e intitulados Fig. 1, 2, 3, etc.) en la más alta resolución disponible.

Presentación de las citas

Es posible escoger entre dos sistemas: autor-título (recomendado) o autor-fecha.

Sistema autor-título

El Consejo de Redacción recomienda citar por el sistema autor-título.

Las referencias serán presentadas de la siguiente manera:

[Libro]

Nombre, Apellidos, *Título del libro, Eventual subtítulo*, Ciudad, Editorial, Año, p. 20.

[Artículo de revista]

Nombre, Apellidos, “Título del artículo”, *Nombre de la revista*, XX (Año), pp. 40-54.

[Capítulo de libro]

Nombre, Apellidos, “Título del Capítulo”, en Nombre Apellido (coord./ed./trad.), *Título del Libro*, Ciudad, Editorial, Año, pp. 20-36.

[Referencias siguientes]

Apellido, *Título*, cit., p. 94.

[Referencias consecutivas]

Ibid., p. 97.

[web]

Nombre, Apellidos, “Título del Texto”, *web*, consultado el 31/12/2017, <http://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=152&lang=br>

Sistema autor-fecha

El consejo de Redacción también acepta el sistema autor-fecha. En este caso, las informaciones bibliográficas son introducidas en el cuerpo del texto, entre paréntesis, en este orden (AUTOR, año de edición: página). Por ejemplo: (NASR, 2007: 18).

El sistema de citas debe ser **coherente a lo largo de todo el texto**.



Referencias bibliográficas

Se recomienda reunir las indicaciones bibliográficas completas y ordenadas alfabéticamente al final del artículo bajo el título **Referencias bibliográficas** (en tamaño de letra 11). Las obras de un mismo autor se ordenan de la más reciente a la más antigua.

[Libros]

APELLIDO, Nombre (2007), *Título de Libro*, Ciudad, Editorial.
____ (2005), *Título del libro*, Ciudad, Editorial.

[Artículos]

APELLIDO, Nombre (2011), “Título del artículo”, *Nombre de la revista*, número de la revista, pp. 5-27.

[Capítulos de Libro]

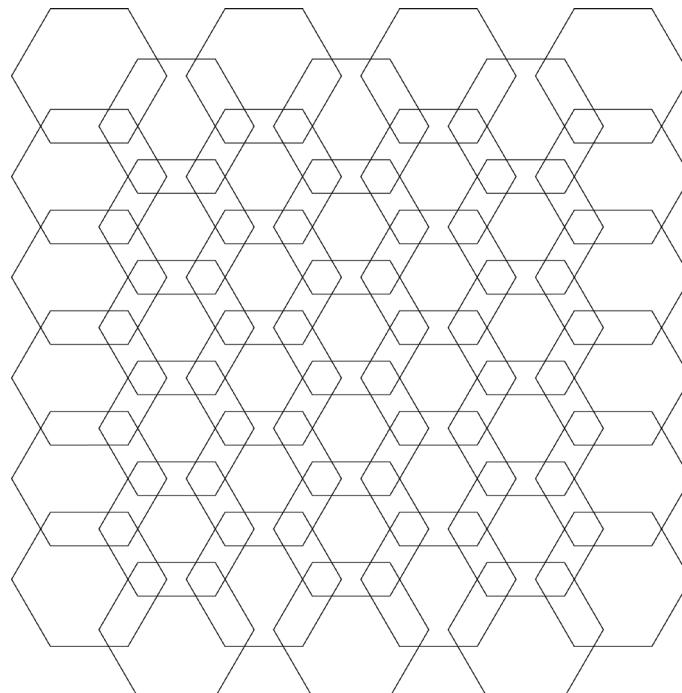
APELLIDO, Nombre (2001), “Título del Capítulo”, en Nombre Apellido (coord./ed./trad.), *Título del libro*, Ciudad, Editorial, pp. 13-35.

[web]

Insértese siempre el enlace/link: <http://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=152&lang=br>

El Consejo de Redacción podrá sugerir modificaciones con el fin de adecuar las colaboraciones al patrón editorial y gráfico de la revista.

En los textos presentados en otros idiomas se respetará, generalmente, la optionalidad de la transliteración propia.



ABREVIATURAS Y SIGLAS FRECUENTEMENTE EMPLEADAS

Abreviaturas

b.	<i>ibn</i> (en un nombre árabe «hijo de...»)
e. d.	es decir
<i>et al.</i>	y otros autores
ibíd.	el mismo autor, libro y lugar
<i>id.</i>	lo mismo (cambia la obra o el lugar)
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n.	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación de un texto
s. l.	sin referencia al lugar de publicación de un texto
y ss.	y siguientes
v.	véase/véanse

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que en algunos artículos se respeta el empleo de abreviaturas propuesto por el autor.

Siglas y referencias de libros y revistas

C.	Abreviatura de <i>Corán</i> , seguida del núm. de la azora y del núm. de la aleya citada. Ej. C. 12: 5 (azora nº 12: aleya nº 5). V. <i>El Corán</i> , trad. J. Cortés, Herder, Barcelona, 1986 (3. ^a ed.); <i>El Corán</i> , trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.
<i>Concordance</i>	Wensinck, A. J., et. al.; <i>Concordance et indices de la tradition musulmane</i> , Brill, Leiden, 1936-69.
<i>EI</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> (<i>EI</i> ¹ : 1 ^a edición; <i>EI</i> ² : 2 ^a edición).
<i>Fusūṣ</i>	Ibn ‘Arabī, <i>Fusūṣ al-hikam</i> , ed. crítica de ‘A. ‘Afīfī, Beirut, 1946.
<i>Fut./Futūhāt</i>	Ibn ‘Arabī, <i>al-Futūhāt al-makkiyya</i> , El Cairo, 1329 h. (IV vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica incompleta de O. Yahia, El Cairo, 1392/1972- (14 vols. correspondientes a los volúmenes I y II de la edición cairota), se cita volumen en números árabes (1-14), seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej., <i>Fut.</i> 4: 55-57), o bien se especifica (OY), vol. y p.
<i>JMIAS</i>	<i>JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY</i> , Oxford.
<i>Quête</i>	Addas, C., <i>Ibn Arabī ou la quête du Soufre Rouge</i> , Gallimard, París, 1989.
R. G.	Repertorio General de las obras de Ibn ‘Arabī, establecido por Osman Yahia en su <i>Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabī</i> , Damasco, 1964. Esta sigla va seguida de una cifra correspondiente al número de orden de la obra según aparece en la clasificación de O. Yahia.
<i>Rasā'il</i>	<i>Rasā'il Ibn al-Arabī</i> , Hyderabad, 1948.

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que tiende a respetarse el empleo de siglas propuesto por los diversos autores.



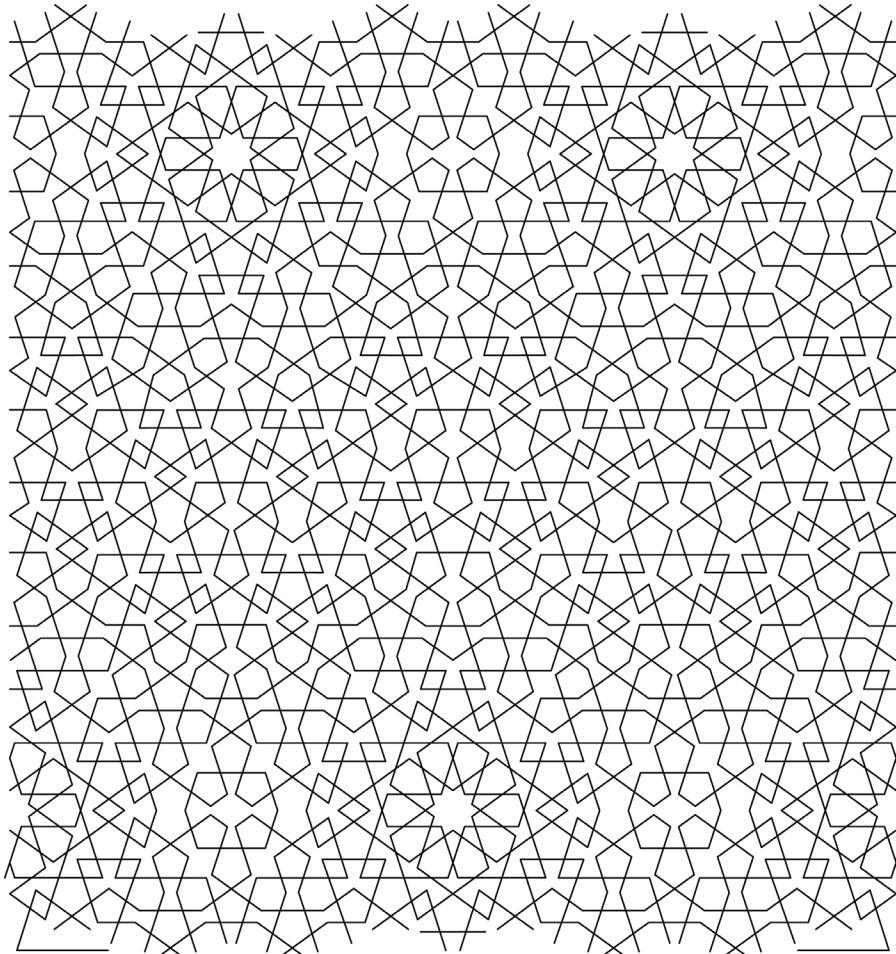
SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

Para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción internacional con las siguientes grafías:

' — b — t — t — g — h — h — d — d — r — z — s — s — š
d — t — z — ‘ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

Hamza inicial no se transcribe; *tā'marbūta*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal (aunque se respeta el cambio ante solares a elección del autor); vocales breves: *a*, *i*, *u*; vocales largas: *ā*, *ī*, *ū*; diptongos: *ay*, *aw*. A final de palabra aislada las secuencias *-uwu*, *-iyi*, se transcriben *ū*, *ī* respectivamente.

En los textos presentados en otros idiomas se respetará, generalmente, la optionalidad de la transliteración propia.



TEOFANÍA DE LA PERFECCIÓN (*TAĞALLĪ L-KAMĀL*)

(1) ¡Escucha, amado mío! Soy la Esencia
por todos en el mundo procurada.

Del círculo Yo soy circunferencia
y centro; soy lo simple y lo compuesto.
La orden que desciende entre la tierra
y el cielo soy. Tan sólo te he dotado

de facultades, porque así con ellas
pudieras percibirmee, y si Me captas
por ellas, a ti mismo te percibes.

No quieras por la percepción de ti
a Mí aprehenderme, que por Mi ojo sólo
habrás de verme o te verás a ti,
pues con tu propio ojo no Me ves.

(2) Amado mío, ¿cuánto te he llamado
y no me has escuchado? ¿Cuántas veces

a ti Yo me mostré y tú no has visto?
¿Y cuántas veces hasta ti en efluvios
llegué y los aromas no aspiraste,
o vine a ti en forma de alimentos

y a degustarme en ellos no probaste?
¿Por qué en lo que es tangible no Me tocas
y en todo cuanto aspiras no Me sientes?
¿Por qué a Mí no Me ves y no Me oyés?

¿Qué tienes? ¡Ay! ¿Qué tienes? Di, ¿qué tienes?
¡Más exquisito que cualquier delicia,

más deseable que cualquier deseo,
mejor que todo bien soy para ti!
¡Yo soy el Bello! ¡Soy el Agraciado!

(3) ¡Amado mío, ámame y no ames
a nadie más que a Mí! ¡Ardientemente
désame y piensa sólo en Mí
sin dedicarle a otro tu atención!

¡Abrázame, ay, y bésame! No puedes
llegar a nada comparable a Mí.
Las cosas todas para sí te quieren,
mas Yo te quiero para ti tan solo

y, sin embargo, huyendo vas de Mí.

(4) Conmigo, amado mío, no eres justo.
Si a Mí te acercas tú, Yo a ti me acerco
doblando lo que te hayas acercado.
Yo estoy de ti más cerca que tú mismo,
más cerca que tu alma y que tu aliento.
¿Quién sino Yo entre las criaturas puede
hacer así contigo?

(5) ¡Amado mío!

*Por ti y también de ti Yo tengo celos.
No quiero verte más junto a los otros,
ni que contigo así tampoco estés.
Estate junto a Mí y sé por Mí:
Yo soy contigo como tú conmigo,
aunque por ti no alcances a sentirlo.*

alguno de la Altísima Asamblea,

*cuando sus miembros entran en disputa (C. 38: 69)"
[como refiere el libro del Corán]?
Si solo del favor de la querella
quedara el presentarse frente al Juez...,
¡pues nada hay más dichoso que al amado
quedarse contemplando! ¡Ay alma! ¡Ay alma!*

(6) ¡Amado, sea ya la unión! ¡La unión!

*¡Ay, de existir un modo de encontrarnos
con la separación, su propio gusto
le habríamos brindado degustar!*

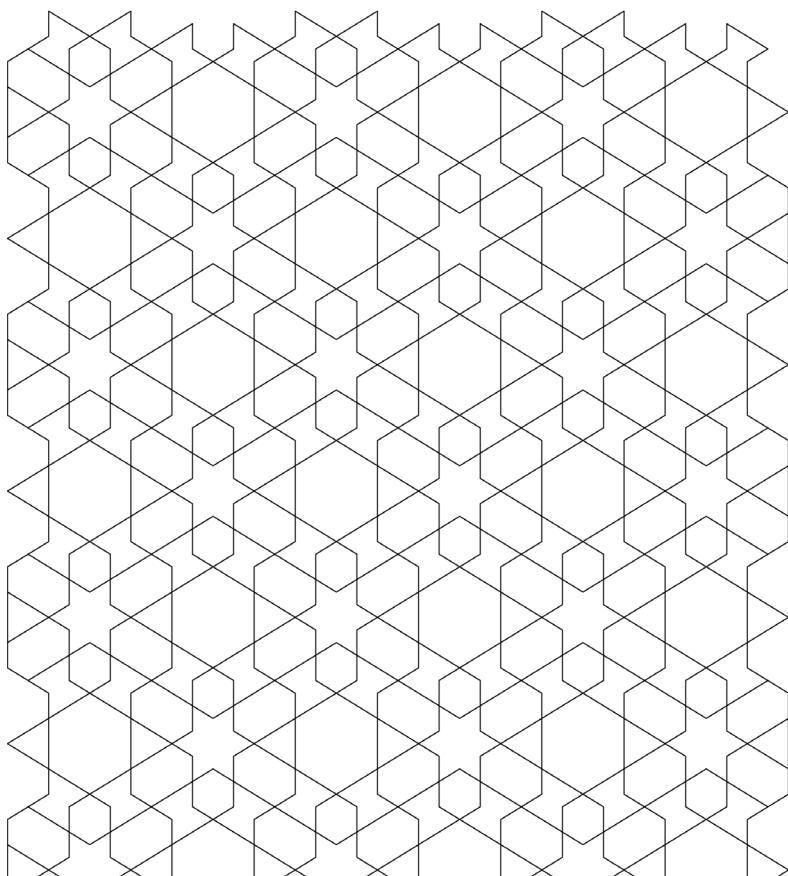
Texto íntegro del cap. 81 del *Libro de las teofanías*
(K. al-Taḡalliyāt) de Ibn ‘Arabī
(trad. Pablo Beneito).

(7) ¡Elévate, ay, amado mío, y ven!

*Mi mano con tu mano, entremos juntos
a la Verdad suprema y que nos juzgue
dictando entre nosotros la sentencia
de eternidad sin fin.*

(8) ¡Amado mío!

*Se encuentra en la disputa la más grata
delicia: querellarse los amantes
y así gozar la reconciliación.
"Matarla quise del amor que siento"
-el verso dice-, "para así tenerla
como oponente en la reunión postrera".
"Di pues" (C. 38: 67): *‘Es que tenéis “conocimiento**



NOTA EDITORIALE INTRODUTTIVA

Questo volume raccoglie alcuni degli interventi del 2° Simposio Internazionale della Muhyiddin Ibn Arabi Society-Latina (MIAS-Latina), che ha avuto luogo dal 12 al 14 dicembre 2019 presso l'Università della Calabria (UNICAL), a Cosenza, in Italia. Questa conferenza, intitolata “Metodi e tecniche di realizzazione spirituale nel Sufismo dell'epoca delle confraternite”, è stata organizzata in onore del professor Alberto Ventura, ordinario di Islamistica presso l'Università della Calabria, da Luca Patrizi, Michele Petrone e Gianfranco Bria. Gli organizzatori e le persone intervenute hanno tutte in comune un debito di riconoscenza sia perché diretti studenti di Alberto Ventura o perché hanno approfittato a fondo della sua produzione scientifica, che si erge nel contesto della produzione nazionale per erudizione, obiettività, chiarezza e bellezza della forma. Al termine del simposio è stato consegnato a Alberto Ventura, per la sua carriera di ricerca, il Premio Ibn Arabi - Taryumán 2020 della MIAS-Latina.

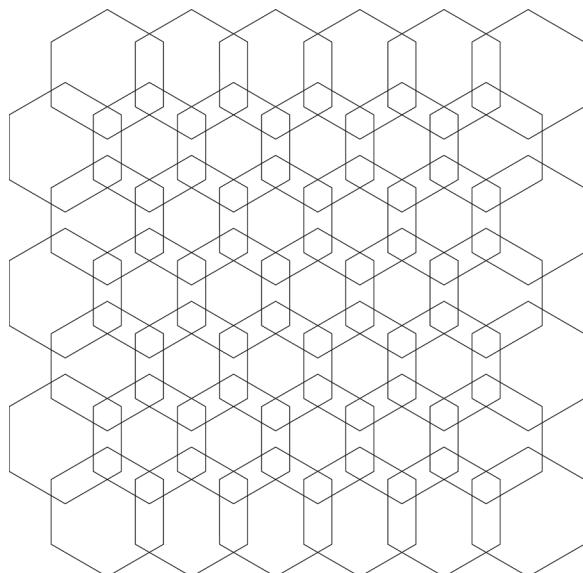
Gli interventi di questo simposio, quindi, si sono concentrati sulle tecniche di realizzazione spirituale nell'esoterismo islamico sunnita e sciita, cercando di coprire allo stesso tempo differenti zone geografiche e molteplici manifestazioni assunte dall'esoterismo islamico attraverso la storia.

Anche nell'opera di Ibn 'Arabī, sebbene egli non abbia mai fondato esplicitamente una ḥarīqa probabilmente a causa del carattere universale e inclusivo del suo insegnamento, è possibile ritrovare varie testimonianze sulla trasmissione della *hirqa* iniziativa, così come aneddoti e considerazioni sugli aspetti pratici della via spirituale, che includono frequenti riferimenti a varie modalità di *dikr* o al corretto comportamento nei confronti dei maestri e dei compagni della via. In una prima fase in cui gli studi sul Sufismo si sono concentrati soprattutto sulle questioni puramente storiche oppure dottrinali, questi riferimenti non hanno ricevuto l'attenzione che meritano. Da alcuni decenni, invece, sono apparse ricerche dedicate a questioni più pratiche, legate a metodi e tecniche di realizzazione spirituale, oppure all'analisi della letteratura degli *ādāb al-sūfiyya*, le regole di comportamento nel Sufismo. Riguardo agli aspetti pratici e rituali della via, va riscontrato un silenzio abbastanza evidente da parte delle fonti primarie stesse, che, sebbene si dilunghino su questioni dottrinali oppure agiografiche, spesso rimangono piuttosto elusive sulle questioni più pratiche, in particolare sullo *dikr*, uno dei metodi di realizzazione spirituale per eccellenza nel Sufismo. Nella letteratura del Sufismo, infatti, non sono molto numerose le pagine dedicate ad aspetti rituali e iniziatici. I primi accenni si possono trovare nell'opera di 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (m. 1074), nella *Waṣīyya li-l-murīdīn*, capitolo conclusivo della famosa *Risāla*. Successivamente, possiamo trovare alcune descrizioni nei testi della Kubrawiyya, e, più tardi, sulla stessa linea di trasmissione, nelle opere di 'Alā' al-Dawla al-Simnānī (m. 1336). Tuttavia la letteratura tecnica dei “manuali” del Sufismo, soprattutto nelle sue aree più orientali (aree indo-iraniche), si è arricchita con il passare del tempo di descrizioni sempre più dettagliate delle differenti pratiche spirituali. Il primo testo nel quale trova spazio un'esposizione teorica e pratica dello *dikr* è il *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ* di Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī (m.

1309), le cui nozioni sono riprese in seguito in un altro testo fondamentale, *al-Anwār al-qudsiyya fī ma‘rifat qawā’id al-sūfiyya* di ‘Abd al-Wahhāb al-Shāfi‘ī (m. 1565). Dopo questa fase possiamo trovare testi specifici sulle tecniche spirituali soprattutto nella letteratura prodotta nell’ambito della confraternita Naqšbandiyya, a partire dal 16° secolo, in particolare attraverso lo sviluppo di metodi che agiscono sulle *latā’if*, i punti della fisiologia sottile del corpo umano. In aree più occidentali del mondo islamico, a partire dalla formulazione della ben nota *al-Ṣalāt al-maṣīhiyya*, si assiste ad una formalizzazione delle pratiche rituali che troveranno la loro espressione nelle pratiche delle ṭuruq. Queste si intrecciano con lo sviluppo della nozione di ṭarīqa muḥammadiyya, fino alla fondazione delle confraternite più recenti come la Tiġāniyya o, in ambito sciita, la Ni‘amatullāhiyya. In questi ambiti è stata prodotta una letteratura tecnica, spesso di natura fortemente esoterica, che merita di essere analizzata a fondo. Accanto a questa, esiste una produzione di letteratura devazionale che è entrata a far parte dei rituali sufi e che, oltre all’indubbio portato spirituale, ha anche una spiccata dimensione letteraria.

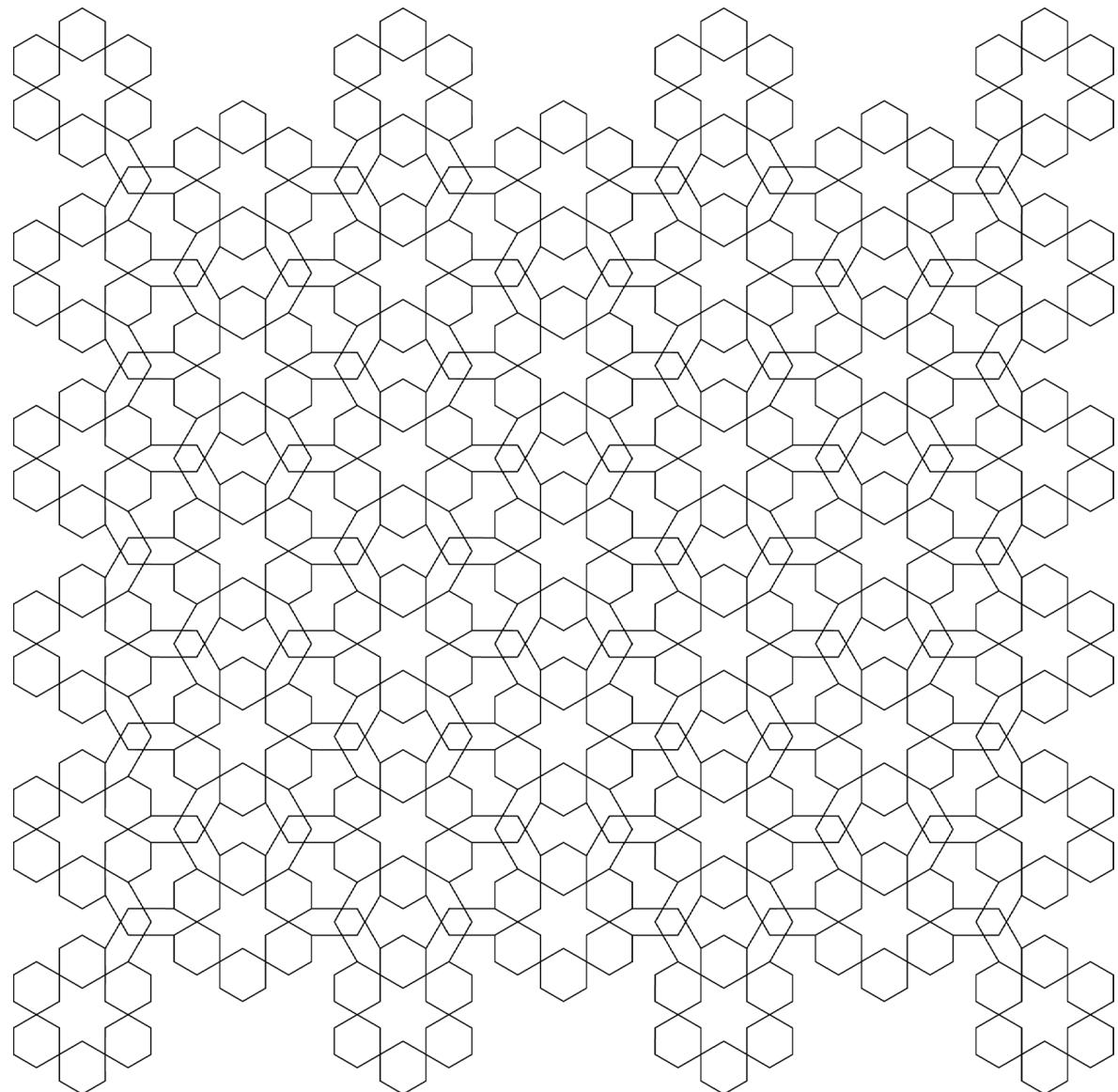
In conclusione, l’obiettivo di questo simposio è stato quello di proporre una riflessione sulla dimensione tecnica del Sufismo in ambito sia sunnita che sciita, per mostrare come la via che il Sufismo propone ai suoi affiliati sia costruita non soltanto sulla conoscenza dottrinale, ma anche su metodi specifici di realizzazione spirituale. Questo simposio è stato senza dubbio un’eccellente occasione per riunire specialisti di differenti ambiti del Sufismo, rafforzando in questo modo la collaborazione nella ricerca su tematiche finora poco studiate, specialmente in Italia, in relazione alle pratiche sufi e alla loro trasmissione.

Luca Patrizi, Michele Petrone e Gianfranco Bria



LA DIMENSIONE METAFISICA DEL SUFISMO: UNO SGUARDO SULL'OPERA DI ALBERTO VENTURA

Francesco Alfonso Leccese



Riassunto: L'analisi dello sviluppo del Il Sufismo ha svolto un ruolo di prim'ordine all'interno delle società islamiche sia da un punto di vista della religiosità popolare sia da un punto di vista sociale. Esiste tuttavia un aspetto più strettamente dottrinale del Sufismo che possiamo definire come metafisica sufi. In particolare, in Ibn 'Arabī e nei maggiori esponenti della sua scuola si possono rintracciare alcune delle tematiche che hanno universalmente influenzato la dottrina sufi (*wahdat al-wuđūd*, *al-insān al-kāmil*, *al-haqīqa al-muhammadīyya*) e che hanno rivestono un'importanza centrale anche nell'elaborazione dottrinale di Ahmad Sirhindi e della *tariqa* Naqšbandiyya.

Parole chiave: Ibn 'Arabī, Ahmad Sirhindi, Naqšbandiyya.

...

Abstract: The analysis of the development of Sufism has played a leading role within Islamic societies both from the point of view of popular religiosity and from a social point of view. However, there is a more strictly doctrinal aspect of Sufism that we can define as Sufi metaphysics. In particular, in Ibn 'Arabī and in the major exponents of his school we can trace some of the themes that have universally influenced the Sufi doctrine (*wahdat al-wuđūd*, *al-insān al-kāmil*, *al-haqīqa al-muhammadīyya*) and which have they are also of central importance in the doctrinal elaboration of Ahmad Sirhindi and of the *tariqa* Naqšbandiyya.

Keywords: Ibn 'Arabī, Ahmad Sirhindi, Naqšbandiyya.

.....

Alberto Ventura è tra i maggiori islamologi contemporanei, di certo, anche secondo il giudizio di molti colleghi e studiosi, un autentico antesignano nello studio di tematiche poco dibattute nel contesto accademico nazionale e internazionale. Da sempre, nei suoi scritti, si osserva una capacità rara di rendere intellegibili – a lettori specialisti e non – autori e dottrine di non semplice comprensione. Caratteristica ben nota anche a coloro che, nel corso degli anni, hanno avuto il privilegio di frequentare le sue lezioni presso le università di Cagliari, dell'Orientale di Napoli e della Calabria, oltre che in occasione di seminari e conferenze tenute in altre sedi.

Nella cosiddetta catena di trasmissione degli studi accademici, gli scritti e gli insegnamenti di Ventura ne fanno inoltre il primo tra gli allievi di Alessandro Bausani. Ma mentre il maestro, Bausani, ha saputo mirabilmente incentrare i propri interessi di ricerca sull'Islam dei margini o marginale,¹ Ventura non ha mai interrotto lo studio e la scrupolosa dimostrazione di quanto

1 Cfr. Francesco, Zappa, "Comprendere il centro a partire dai margini: l'impostazione bausaniana degli studi dell'Islam come antidoto alla loro crescente compartmentazione", in Claudio Lo Jacono

quegli elementi ritenuti caratteristici dell'Islam periferico, in verità, permeano credenze e pratiche del nucleo originario dell'Islam.

Dal principio, l'opera di Alberto Ventura è stata fortemente caratterizzata da una ricerca impegnata sul Sufismo, cuore pulsante dell'Islam e motore di uno sviluppo dottrinale e metodologico proprio delle società musulmane. In particolare, la dottrina di Ibn 'Arabī rappresenta uno dei filoni principali delle sue pubblicazioni ed è già presente in uno scritto d'esordio, *Considerazioni sulla wahdat al-wuğūd nella dottrina di Ibn 'Arabī e della sua scuola*, presentato da Alessandro Bausani il 14 maggio 1977 presso l'Accademia Nazionale dei Lincei e pubblicato lo stesso anno in *Accademia Nazionale dei Lincei. Estratto dai Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*.²

Vi si colgono, in nuce, alcuni tra i temi ricorrenti nelle ricerche di Ventura: il carattere prevalentemente islamico del Sufismo, il rifiuto del pregiudizio secondo cui esisterebbe un Sufismo ortodosso (di un Quṣayrī o di un al-Ghazālī) e un Sufismo eterodosso (di un al-Hallāğ o di un al-Ğīlī), la centralità della figura di Ibn 'Arabī, l'ortodossia della dottrina della *wahdat al-wuğūd* (unicità dell'esistenza). Come sostiene egli stesso, la maggior parte dei fraintendimenti e delle mistificazioni riguardanti il Sufismo, ieri come oggi, è frutto di un approccio scorretto alle dottrine sufi.

Il Sufismo non può essere interpretato attraverso il prisma delle categorie mistiche cristiane, che distinguono la mistica naturale da quella soprannaturale, ma va inteso come esoterismo islamico. Quest'ultimo non è pertanto limitato alla sola dimensione mistica, ma si è manifestato nel corso dei secoli grazie al diffondersi di scuole dottrinali. Una vera e propria metafisica sufi fondata su metodi di realizzazione spirituale peculiari, nonché veicolata dalle confraternite. Il nucleo di questo primo scritto di Ventura mira dunque a confutare l'opinione di Louis Massignon, che liquida la scuola di Ibn 'Arabī come una «fumeria d'oppio sovrannaturale»,³ dimostrando invece come la *wahdat al-wuğūd* non sia in alcun modo interpretabile come un monismo o un panteismo.

Nell'edizione iniziale della sua prima monografia – di fatto, una versione rivista della sua tesi di laurea incentrata su *al-insān al-kāmil 'Abd al-Karīm al-Ğīlī* – intitolata, non a caso,

(a cura di), *Il retaggio culturale di Alessandro Bausani a un trentennio dalla sua morte. Roma, 11-12 ottobre 2019*, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani – Testi di Storia e Storiografia, 8, Bardi Edizione, Roma, 2021, pp. 237-260.

2 Alberto, Ventura, *Considerazioni sulla wahdat al-wuğūd nella dottrina di Ibn 'Arabī e della sua scuola*, in «Accademia Nazionale dei Lincei. Estratto dai Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», fasc. 5-6, maggio-giugno, 1977, pp. 375-387.

3 Louis, Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1968 (2a ed.), pp. 79-81.

L'esoterismo islamico, licenziata nel marzo del 1978, ma andata in stampa ben tre anni dopo, nel 1981, Ventura scrive: «Ogni “panteismo” è dunque una dottrina di carattere nettamente anti-metafisico, perché comporta l’idea di una “entrata” del Principio negli esseri manifestati, attraverso una reale modificazione, cosa che è ovviamente negata dall’esoterismo islamico: “Egli non entra nel dominio della Sua creazione” (*adam dukhūlihi fi hukm khalqīhi*)».⁴

Un contributo originale alla conoscenza della scuola di Ibn ‘Arabī può essere rintracciato, inoltre, in due articoli pubblicati rispettivamente nel 1978 e nel 1985; sono tradotti e commentati autori la cui opera viene presentata, per la prima volta, in una lingua europea. Il primo è Šams al-Dīn ‘Abd Allāh di Pasai, maestro sufi malese del XVII secolo, che nel suo breve trattato intitolato *Nūr al-daqā’iq* (*Luce sulle cose difficili da comprendere*) esamina in maniera molto essenziale gli snodi della *wahdat al-wujūd*. Il contributo di Ventura, edito nel 1978 all’interno dei *Cahiers de l’Unicorne*, resta un’assoluta rarità.⁵ Arslān di Damasco, maestro sufi della prima metà del XII secolo, e la sua *Epistola sull’unificazione* sono invece oggetto di una traduzione inedita e di un’analisi pionieristica⁶ in cui Ventura getta luce su un sapiente medievale di notevole rilevanza, ma del tutto trascurato negli studi accademici, fino alla “riscoperta” avvenuta un decennio dopo da parte dell’islamologo francese Éric Geoffroy.⁷

Questo scritto è ora parte del volume *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, pubblicato nel 2016,⁸ dove sono stati raccolti e aggiornati gli articoli pubblicati da Alberto Ventura nel trentennio precedente in merito agli aspetti dottrinali e simbolici del Sufismo. Indubbiamente, l’opera più recente ha in sé l’innegabile valore di riunire in un’unica fonte diversi scritti di difficile reperimento, oltre a costituire l’ideale sviluppo di quel primissimo contributo risalente al 1977, ossia *Considerazioni sulla wahdat al-wujūd nella dottrina di Ibn ‘Arabī e della sua scuola*.

I rimandi di Ventura sono ricorrenti, ma come egli stesso sottolinea, mai fini a se stessi o piegati a un inutile esercizio di erudizione. I passi tratti dalle opere dei maggiori maestri del Sufismo di epoche storiche e aree geografiche differenti (con una spiccata predilezione per il pensiero di Ibn ‘Arabī e per il Sufismo indiano) gli consentono di trattare in modo sistematico e unico snodi fondamentali del pensiero sufi: la presenza divina nel cuore, il rapporto tra

4 Alberto, Ventura, *L'esoterismo islamico. Principi dottrinali*, Atanòr, Roma, 1981, pp. 52-53.

5 Alberto, Ventura, “La métaphysique de l’ésotérisme islamique dans le traité «Lumière sur les choses difficiles à percer»”, in *Cahiers de l’Unicorne*, 3, 1978, Archè, Milano, 1978, pp. 7-22.

6 Alberto, Ventura, “‘L’epistola sull’unificazione’ di Arslān di Damasco”, in C. Sarnelli Cerqua (a cura di), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Istituto Universitario Orientale, 1985, pp. 773-803.

7 Éric, Geoffroy, *Djihād et Contemplation. Vie et enseignement d’un soufi au temps des croisades*, Dervy, Paris, 1997.

8 Alberto Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano, 2017.

profezia e santità, la funzione dei pensieri e del tempo nell'esoterismo islamico, la dottrina dell'unicità dell'esistenza, la concezione di uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*). A distanza da molti studi monografici, spesso privi di una visione d'insieme, spiccano la coerenza di fondo connaturata alla metafisica sufi e l'evidenza di punti di contatto con concezioni tradizionali di altre tradizioni religiose.

La figura e l'opera di al-Husayn ibn Mansūr al-Hallāğ ha rappresentato un altro dei punti nodali delle ricerche di Alberto Ventura. Possiamo affermare, infatti, di essergli debitori dell'unica traduzione italiana del *Dīwān*, (Canzoniere) di al-Hallāğ, pubblicato per la prima volta nel 1987.⁹ Alla figura di al-Hallāğ Ventura ha dedicato anche, nel 1998, un ciclo radiofonico all'interno della trasmissione *Uomini e Profeti* di Radio Rai 3 condotta da Gabriella Caramore. Purtroppo, la registrazione non è disponibile negli archivi Rai, ma può senza dubbio ritenersi una lectio magistralis radiofonica, in seguito trascritta e pubblicata nel 2000 con il titolo *Il Crocifisso dell'Islam. Al-Hallaj, storia di un martire del IX secolo*.¹⁰

Oltre a essere prova di alta divulgazione, questo volume testimonia la predilezione di Ventura per lo strumento radiofonico cui si lega l'uso sapiente della voce. Una reminiscenza, forse, dell'esperienza liceale napoletana accanto al compianto compagno Mario Scarpetta, con cui avrebbe potuto coltivare una carriera teatrale, se non avesse deciso di dedicarsi alla sua prima passione, iscrivendosi alla Scuola Orientale della Sapienza di Roma. Nel corso degli ultimi trent'anni, oltre alla già citata trasmissione *Uomini e Profeti*, Ventura ha preso parte anche a programmi radiofonici di approfondimento culturale sull'Islam, a cura della radiotelevisione svizzera in lingua italiana.¹¹

Una seconda edizione aggiornata del *Dīwān* è invece presente nel volume intitolato *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*,¹² pubblicato nel 2007 all'interno della prestigiosa, purtroppo estinta, collana *Islamica* (2007-2010) curata da Alberto Ventura stesso per i tipi di Mondadori. Un'eccellenza che riporta la traduzione commentata del *Kitāb al-Tawāṣīn*, testo impervio, dove però il commento alle sentenze di al-Hallāğ permette al curatore di concentrarsi su due temi a lui cari: il Sufismo come metafisica e il simbolismo.

9 Al-Hallaj, *Dīwān*, introduzione, traduzione e commento a cura di Alberto Ventura, Marietti, Genova, 1987.

10 Alberto, Ventura, *Il Crocifisso dell'Islam. Al-Hallaj, storia di un martire del IX secolo*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, Brescia, 2000.

11 Si pensi, a mero titolo esemplificativo, alla puntata di «Uomini e Profeti» del 12 aprile 2021, condotta da Felice Cimatti, e interamente dedicata alla metafisica sufi intitolata «La vera essenza del Sufismo» con Samuela Pagani e Alberto Ventura <https://www.raiplayerradio.it/audio/2021/04/Ricordo-di-Elena-Pulcini---La-vera-essenza-del-Sufismo-con-Felice-Cimatti-7bbc3713-d938-4f0f-95e8-3a0207cdb26b.html?fbclid> (consultato il 27/05/2021).

12 A-Hallāğ, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di Alberto Ventura, Mondadori, Milano, 2007.

Nel *Kitāb al-Tawāṣīn* figurano vere e proprie rappresentazioni simboliche, rese graficamente e, cito, «concepite come strumento visivo per meditare su verità inesprimibili a parole».¹³ Come sempre nel percorso sapientiale di Ventura, il canzoniere di al-Hallāğ e le sue sentenze trovano collocazione in un quadro più generale. Il rapporto tra natura divina e umana, il mistero della presenza divina nell'essere umano pienamente realizzato, ovvero l'uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*), sono tra i fondamenti delle liriche di al-Hallāğ. La traduzione in italiano dell'opera omnia di al-Hallāğ è un'impresa cui Ventura si è dedicato con particolare dedizione, offrendo al lettore e studioso italiano la possibilità di fruire di un gioiello della letteratura sufi, la cui conoscenza rimane a tutt'oggi piuttosto limitata anche tra gli arabofoni.

La poesia sufi ha d'altronde, spiega sempre Ventura, «d'estrema cura di descrivere l'indescrivibile, e cioè le modalità più sottili e complesse della realizzazione spirituale».¹⁴ Nello scritto *La produzione mistica: luogo di interazione di esperienze* del 2003 rileva anche come la complessità del Sufismo rappresenti «nell'Islam il luogo per eccellenza di una interazione di esperienze molteplici: non è una teologia né una filosofia, eppure ha offerto alcune tra le visioni più originali del pensiero islamico; non è, strettamente parlando, una letteratura, ma ci ha lasciato un'eredità letteraria che nessun altro ramo del sapere islamico ha saputo eguagliare».¹⁵

Da questa stessa eredità, provengono il linguaggio d'Amore e della metafora, quest'ultima «un ponte verso la realtà» (*al-mağāz qanṭarat al-haqīqa*) e, cito sempre, nonostante «tra la metafora e la realtà vi sia un vero abisso ontologico, non è possibile fare a meno della prima, se non si vuole condannare la seconda a rimanere irraggiungibile nella sua astrazione (*ta'til*)».¹⁶ Solo su queste fondamenta, secondo Ventura, si può fondare una conoscenza piena della poesia sufi: parlare la lingua dell'amore non è il segno di una malattia mentale, di una follia, ma al contrario l'abbandono della ragione per elevarsi a un più elevato livello di conoscenza intuitiva.¹⁷

13 *Ibid.*, p. 104.

14 Alberto, Ventura, “La produzione mistica: luogo di interazione di esperienze”, in Mario Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3: Le culture circostanti, 2: La cultura arabo-islamica*, Salerno Editrice, Roma, 2003, pp. 306.

15 *Ibid.*, p. 299.

16 Alberto, Ventura, “The ‘Intellect of Love’ in Islam (Literature, Theology and Sufism)”, in Paolo Santangelo (edited by), *Expressions of States of Mind in Asia. Proceedings of the INALCO-UNO Workshop Held in Naples, 27th May 2000*, Università degli Studi di Napoli L'Orientale/Istituto per l'Africa e l'Oriente/Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Serie Minor, LXVII, 2004, p. 7.

17 Alberto, Ventura, “Il sufismo e il linguaggio d'amore”, in Matilde De Pasquale e Angelo Iacovella (a cura di), *La “santa” affabulazione. I linguaggi della mistica in Oriente e in Occidente*, Lavis, La Finestra, 2012, p. 359.

Agli occhi del profano, ciò appare come una semplice perdita di senno, in realtà, l'ebrezza generata dall'amata o dal vino d'Amore è una veste di sapienza. Così, scrive sempre Ventura: «L'idea che la bellezza umana sia un velo di quella divina non è una semplice sublimazione della passione terrena in amore spirituale, ma è in un certo senso il suo contrario: l'innamoramento per una forma umana non è che il riflesso di un eterno ed essenziale desiderio dell'essere (*īšq dātī*), che, se opportunamente interiorizzato, si rivela come una nostalgia degli uomini per la loro natura primordiale».¹⁸

Prima di rammentare nuovamente l'apporto vitale di Ventura alla disseminazione del pensiero sufi, desidero rimarcare il suo contributo anzitutto alla conoscenza dell'Islam in Italia. Imprescindibili, a questo proposito, sono gli interventi nel volume *Islam* curato da Giovanni Filoromo e pubblicato per la prima volta nel 1999. Nella stessa opera, Ventura affronta l'Islam sunnita del periodo classico, l'Islam della transizione e le confessioni scismatiche dell'Islam, ma altrettanto fondamentali sono i contributi sull'Arabia preislamica e l'Islam contemporaneo a cura di Claudio Lo Jacono e del compianto Khaled Fouad Allam. Un manuale di storia delle religioni e, probabilmente, uno dei saggi sull'Islam più letti in Italia. Giunto ormai alla quinta edizione, *Islam* è tra i manuali universitari più studiati, pur se talvolta frainteso o ridotto a dispense. Tuttavia, a vent'anni di distanza, la sintesi e completezza di quegli scritti rimane un unicum nel panorama editoriale italiano per la capacità analitica e il dono di una prosa asciutta e cristallina che contrassegna da sempre le pagine di Ventura.

Di natura più islamistica, a partire dall'esame di alcuni testi specifici, sono gli scritti dedicati al capitolo in esergo al Corano, *al-Fātiha*, e quelli dedicati alla devozione per il Profeta e alle preghiere del pellegrinaggio. La *Fātiha* è traslitterata, tradotta e commentata con riferimenti ai commentari di Rūzbihān Baqlī, Ibn ‘Arabī e al-Qāshānī, tralasciando completamente le interpretazioni moderniste in voga tra gli orientalisti italiani, e facendo in questo modo emergere gli aspetti più eminentemente spirituali dell'ermeneutica coranica. Così, Ventura accompagna il lettore nelle profondità del testo, facendo emergere la complessità insita in ogni singolo versetto e parola del Testo Sacro e il fervido dibattito teologico dell'Islam classico.¹⁹

L'interesse per l'aspetto devozionale è presente anche negli scritti inclusi nei *Materiali per un archivio della pietà musulmana* pubblicati nel 1997 e nel 1998. Il primo, intitolato *La devozione per il Profeta*, è chiarita la funzione della preghiera rivolta al Profeta come elemento caratteristico della devozione islamica prescritta dal Corano. Ventura firma inoltre la traduzione – anch'essa inedita – di ampi estratti di *I segni delle grazie divine e gli orientamenti delle luci* (*Dalā'il al-khayrāt wa-shawāriq al-anwār*), volumetto compilato da un celebre santo sufi marocchino del XV secolo, Abū ‘Abdallāh Muḥammad al-Ġazūlī, che deve la propria fama proprio alla popolarità di

18 *Ibid.*, p. 352.

19 Alberto, Ventura, *Al-Fātiha, l'Aprente: la prima sura del Corano*, Marietti, Genova, 1991.

questa sua orazione. La preghiera è esemplificativa di una devozione che travalica la figura storica di Muḥammad e si rivolge a quel principio universale definito nel Sufismo «realtà» o «duce muhammadiana» (*al-haqīqa al-muhammadiyya, nūr muḥammadi*).²⁰ Il secondo scritto, appartenente all'Archivio della pietà musulmana, si basa su un'altra traduzione inedita di un manuale del pellegrinaggio. Ventura commenta i riti e i testi prescritti, facendo riecheggiare la solennità e la simbologia del più evocativo dei cinque pilastri della pratica islamica, vale a dire, la visita alla casa di Dio e momento di purificazione interiore.²¹

Nel corso della carriera accademica, Alberto Ventura non ha però soltanto affrontato scritti peculiari del Sufismo, ma si è cimentato con la sfida forse più ardua cui un islamologo possa aspirare: coordinare una traduzione del Corano. Nel 2010, dopo anni di lavoro inesaurito, è stata pubblicata la traduzione del Corano a cura di Ida Zilio Grandi, forte del più ampio commento disponibile in una lingua europea. Una traduzione che intendeva fare tesoro di quella pubblicata nel 1955 da Alessandro Bausani,²² pur con l'intento di levare arcaismi e spinosità di quella che recentemente, in occasione del trentennio dalla morte del celebre islamista, è stata definita una vera e propria «neolingua bausaniana coranica».²³

L'immenso lavoro svolto da Ventura nella revisione complessiva del testo e dei commenti ai capitoli, scritti con Ida Zilio-Grandi, Mohyddin Yahya e Mohammad Ali Amir-Moezzi, restituisce al lettore e studioso italiano un esempio fulgido di traduzione commentata del Corano che, ancora per molti decenni, sarà riferimento essenziale per chiunque si accinga ad affrontare il testo sacro dell'Islam.²⁴

Un lavoro analogo si ritrova in un corposo progetto editoriale curato da Ventura, *Vite e detti di Maometto*, pubblicato nei Meridiani Classici dello Spirito Mondadori nel 2014.²⁵ Di questo monumentale e organico corpus, spicca ancora una volta la visione d'insieme: non uno sterile

20 Alberto, Ventura, *Materiali per un archivio della pietà musulmana. I. La devozione per il Profeta*, in «Archivio italiano per la storia della pietà. Volume X», Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 21-41.

21 *Materiali per un archivio della pietà musulmana. II. Le preghiere del pellegrinaggio*, in «Archivio italiano per la storia della pietà. Volume X», Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 65-95.

22 *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Sansoni, Firenze, 1955.

23 Giuliano Lancioni, “Markuska, bailabalan, volapük: Alessandro Bausani e l'invenzione delle lingue”, in Claudio Lo Jacono (a cura di), *Il retaggio culturale di Alessandro Bausani a un trentennio dalla sua morte. Roma, 11-12 ottobre 2019*, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani – Testi di Storia e Storiografia, 8, Bardi Edizione, Roma, 2021, pp. 149-160.

24 *Il Corano*, traduzione italiana di Ida Zilio-Grandi, a cura di Alberto Ventura, commenti di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M. A. Amir-Moezzi, Mondadori, Milano, 2010.

25 Alberto, Ventura (a cura di), *Vite e detti di Maometto*, traduzioni di Roberto Tottoli e Massimo Laria, Mondadori, Milano, 2012.

repertorio delle tradizioni attribuite al Profeta Muḥammad, né un'ordinaria biografia a lui dedicata, ma una raccolta che fonde profilo e detti, dando voce a un Islam vivente. L'opera apre infatti ai fondamenti spirituali dell'Islam classico, già vibranti nel Corano, come l'ascensione celeste (*mi'rāğ*), tra gli elementi troppo spesso considerati espressione di un presunto Islam popolare sia da parte di orientalisti ottocenteschi, e dei loro epigoni contemporanei, sia da parte di modernisti e fondamentalisti musulmani impregnati di ingenuo razionalismo.

Seppur secondari rispetto ai tratti sapienziali dell'opera di Ventura, sono gli scritti che affrontano aspetti del fondamentalismo islamico e, più in generale, della nascita in età moderna di un'identità islamica. Nel saggio *Il mondo islamico contemporaneo e la creazione di una nuova identità* si evince come la nascita di un'identità islamica contemporanea²⁶ sia stata influenzata dallo stravolgimento della trasmissione del sapere tradizionale. Non più un'educazione religiosa, dunque, ma primariamente identitaria, affermatasi nel mondo musulmano, già a partire dalla fine del XIX secolo. Essa scaturisce da un adattamento di teorie politiche e ideologie che, sottolinea Ventura, seppur sotto l'aura musulmana, rimandano a un pensiero fondamentalista islamico il cui tratto distintivo è una prassi di deculturazione,²⁷ che ha plasmato un'identità rigida e artefatta. «L'islamismo» scrive «è stato in genere etichettato dagli studiosi occidentali come un movimento tradizionalista, laddove invece tutta la sua storia ha rappresentato un rovesciamento dei valori della cultura islamica tradizionale».²⁸

In tale senso, altro motivo ricorrente negli scritti di Ventura è la complessità della tradizione islamica indagata attraverso i metodi del Sufismo e, in particolare, di una specifica via sufi, la *tariqa* Naqšbandiyya. Sin dalla monografia del 1990, intitolata *Profezia e santità secondo shaykh Ahmad Sirhindi*,²⁹ Ventura si è occupato dello sviluppo della confraternita Naqšbandiyya nel subcontinente indiano. Parte di tali ricerche si sono concentrate sulla figura di šayh Ahmad

26 Alberto, Ventura, “Il mondo islamico contemporaneo e la creazione di una nuova identità”, in Giovanni Filoromo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, Roberto, Tottoli (a cura di), *III Islam*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 275-294.

27 Già Alessandro Bausani non esitò a definire alcuni elementi dell'identità islamica moderna come una vera e propria forma di “auto-colonialismo”: «Si giunge così sia per la via del modernismo, sia per la via del laicismo (che in molti punti finiscono per coincidere) a una singolare forma di autocolonialismo che è il pericolo più sottile cui sono esposte, ahimè quasi sempre senza alcuna difesa proprio perché lo considerano il massimo dell'anticolonialismo, le élites dei giovani paesi musulmani», in Alessandro Bausani, “Sopravvivenze pagane nell'Islam o integrazione mistica?”, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 37, 1966, p. 209.

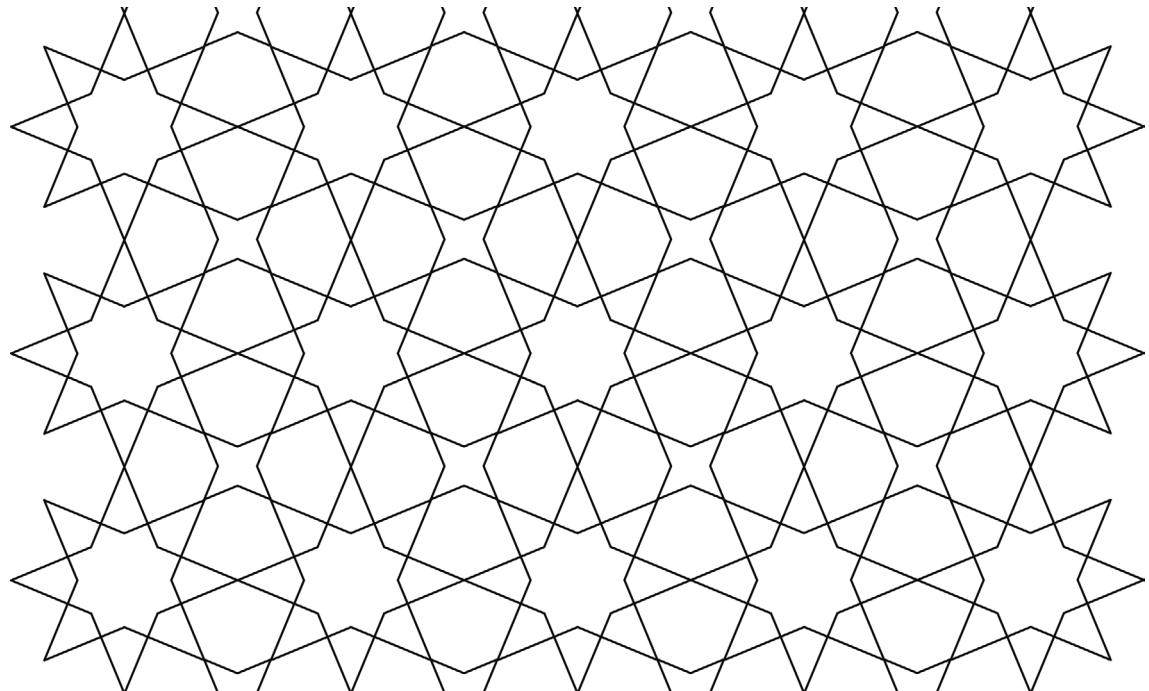
28 *L'islamismo oggi*, in «Dizionario di Storia», Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 2010.

29 Alberto, Ventura, *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindi*, Istituto di Studi Africani e Orientali, Cagliari, 1990.

Sirhindī, maestro indiano vissuto tra il XVI e XVII secolo, cui si richiama il ramo della Naqšbandiyya Muğaddidiyya, centrale per la diffusione di questa via sufi nell'oriente islamico.

Lo studio delle *maktabāt*, le lettere di indirizzo spirituale di Sirhindī ai propri discepoli e l'analisi delle dottrine peculiari della Naqšbandiyya hanno trovato una sintesi illuminante nell'ultima monografia, pubblicata nel 2019 e intitolata *Lo Yoga dell'Islam*. Sarebbe un'impresa immane riassumere l'apporto di quest'opera al sapere del Sufismo, in essa riecheggiano la vastità e varietà degli studi di Ventura: la preminenza del *dikr* (l'invocazione del nome di Dio) silenzioso nella pratica naqšbandī, la dottrina e il metodo dei centri sottili, le contemplazioni (*murāqaba*) e il legame tra il maestro e il discepolo (*rābita*). Nonostante il riferimento a pratiche sufi, il libro non va però inteso come un manuale “fai da te” poiché, come recita il celebre aforisma: «Chi non ha un maestro, ha Satana per proprio maestro» e, pertanto, un metodo può essere seguito solo sotto la guida di un maestro la cui tradizione risalga al Profeta.

Il Sufismo come metodo e dottrina: ecco, in definitiva, il cuore dell'opera di Alberto Ventura. Una ricerca tesa a mostrare il connubio tra dottrine metafisiche di diversa ascendenza, con un respiro che muove ben oltre i rigidi steccati dei saperi islamologici. Così, se nell'alveo degli studi sul mondo musulmano le manifestazioni più esteriori o violente dell'Islam affiorano alla superficie come la schiuma del mare, l'opera di Ventura continua a sondare le profondità di un oceano di sapienza islamica preclusa a molti.



⋮

BIBLIOGRAFIA

Scritti di Alberto Ventura (in ordine cronologico)

MONOGRAFIE

- VENTURA, Alberto (1981), *L'esoterismo islamico. Principi dottrinali*, Roma, Atanòr.
- (1990), *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindi*, Cagliari, Istituto di Studi Africani e Orientali.
- (1991) *Al-Fātiḥa, l'Apprendista: la prima sura del Corano*, Genova, Marietti.
- (2000), *Il Crocifisso dell'Islam*, a cura di Gabriella Caramore, Brescia, Morcelliana.
- (2016), *Sapienza sufī. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- (2017), *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano.
- (2019), *Lo Yōga dell'Islam*, Roma, Edizioni Mediterranee.

ARTICOLI

- (1977), “Considerazioni sulla wahdat al-wuḍūd nella dottrina di Ibn ‘Arabī e della sua scuola”, *Accademia Nazionale dei Lincei. Estratto dai Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, fasc. 5-6, maggio-giugno, pp. 375-387.
- (1978), “La métaphysique de l’ésotérisme islamique dans le traité «Lumière sur les choses difficiles à percer»”, *Cahiers de l’Unicorne*, 3, Archè, Milano, pp. 7-22.
- (1979), Note su due scuole del Sufismo indiano, *Oriente e Occidente*, II, 1-3, pp. 26-29.
- (1979), “Un trattato di ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī sull’«unicità dell’esistenza»”, *Rivista degli Studi Orientali*, LIII, pp. 119-139.
- (1982), “Gli emiri in Italia”, in Francesco Gabrieli (a cura di), *Maometto in Europa. Arabi e Turchi in Occidente 622-1922*, Milano, Mondadori, pp. 81-110.
- (1982), “Il riso e la carta”, in Francesco Gabrieli (a cura di), *Maometto in Europa. Arabi e Turchi in Occidente 622-1922*, Milano, Mondadori, pp. 153-180.
- (1982), “Sindibad il marinaio”, (con G. E. Carretto), in Francesco Gabrieli (a cura di), *Maometto in Europa. Arabi e Turchi in Occidente 622-1922*, Milano, Mondadori, pp. 181-192.
- (1982), “La lampada di Aladino”, (con G. E. Carretto), in Francesco Gabrieli (a cura di), *Maometto in Europa. Arabi e Turchi in Occidente 622-1922*, Milano, Mondadori, pp. 209-226.
- (1982), “Le pubblicazioni islamistiche dell’Istituto per l’Oriente”, in *La presenza culturale italiana nei paesi arabi: storia e prospettive*, Roma, Istituto per l’Oriente, pp. 85-87.

- (1983), “Gli Arabi in Italia”, in *Convegno sul tema: Fenici e Arabi nel Mediterraneo (Roma, 12-13 settembre 1982)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 193-207.
- (1984), “Aspetti religiosi della prima espansione musulmana”, *Islâm. Storia e civiltà*, III, pp. 95-101.
- (1985), “Presenze islamiche nell’opera di Dante”, *Islâm. Storia e civiltà*, IV, pp. 31-41.
- (1985), “La presenza divina nel cuore”, in «Quaderni di Studi Orientali», 3, 1985, pp. 63-72.
- (1985), “«L’epistola sull’unificazione» di Arslân di Damasco”, in Clelia Sarneli Cerqua (a cura di), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Roma, Istituto Universitario Orientale.
- (1986), “Natura e funzione dei pensieri secondo l’esoterismo islamico”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale*, n. 7/46, pp. 391-402.
- (1988), “L’Islam fra legge e istanze salvifiche”, *Religioni e società*, III, pp. 57-68.
- (1990), “Religione islamica in India”, in *Giornata di studio: L’Islam indiano (Roma, 5 dicembre 1988)*, Roma Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 71-84.
- (1991), “L’islamizzazione del Maghreb”, *Cooperazione Mediterranea*, n. 4-5, pp. 109-120.
- (1991), “L’invocazione del cuore”, in Biancamaria Scarcia Amoretti (a cura di), *Yâd-Nâma in memoria di Alessandro Bausani*, Roma, Università di Roma “La Sapienza”, vol. I, pp. 475-485.
- (1991), “Il Sufismo e la ricerca spirituale”, in Enzo Cavallaro (prefazione di), *La farfalla e la fiamma. Viaggio nell’Islam esoterico*, Torino, Ananke, Torino, pp. 75-89.
- (1996), “L’Islam classico: sviluppo storico ed immagini dell’occidente”, in Gabriella Sanna (a cura di), *Religioni nel tempo. Sacro e società nelle culture non occidentali*, Roma, Edizioni Lavoro, pp. 25-29.
- (1997), “Materiali per un archivio della pietà musulmana. I. La devozione per il Profeta”, *Archivio italiano per la storia della pietà*. Volume X, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 21-41.
- (1998), “Materiali per un archivio della pietà musulmana. II. Le preghiere del pellegrinaggio”, *Archivio italiano per la storia della pietà*. Volume X, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 65-95.
- (1998), “L’Islam”, in Mario Piantelli (a cura di), *Le Preghiere del mondo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, pp. 421-446.
- (1999), “L’islâm sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)”, in Giovanni Filoromo (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Laterza, pp. 77-202.

- (1999), “L’islām della transizione (XVII-XVIII secolo), in Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, Laterza, pp. 203-218.
- (1999), “Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell’islām”, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Laterza, pp. 309-404.
- (1999), “Non violenza, giustizia e libertà nella tradizione mistica islamica”, in *Non violenza e giustizia nei testi sacri delle religioni orientali. Atti del Convegno della Facoltà di Lettere dell’Università di Pisa, 24-26 maggio 1995*, a cura di Caterina Conio e Donatella Dolcini, Pisa, Giardini, pp. 333-343.
- (1999), “Il tempo nella tradizione islamica”, *Perennia Verba*, Rimini, Il Cerchio, 1999, pp. 32-69.
- (2000), “Nota sul sufismo nell’editoria italiana”, in Isabella Camera d’Afflitto (a cura di), *La presenza arabo-islamica nell’editoria italiana*, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, pp. 33-35.
- (2000), “La concezione coranica della Torà e del Vangelo”, in Roberto Tottoli (a cura di), *Corano e Bibbia. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 24-26 ottobre 1997*, Brescia, Morcelliana, pp. 55-64.
- (2000), “Una sintonia fuorviante”, *Sapere*, LXVI (5), pp. 18-21.
- (2001), “Il dolore nella religione islamica”, in Mario Signore (introduzione di), *Il dolore nelle religioni monoteiste e nella dimensione umana. L’inviolabilità del diritto alla vita o l’eutanasia? Atti del 2º Convegno di Psiconcologia*, Lecce, pp. 65-70.
- (2002), “Teologia e politica nel pensiero islamico”, in Piero Stefani e Giovanni Minestrina (a cura di), *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia, Morcelliana, pp. 157-162.
- (2002), “La dimensione iniziatica sufica”, in a cura di Antonio Panaino *Sulla soglia del sacro. Esoterismo e iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Milano, Mimesis, pp. 57-60.
- (2003), “Il rapporto fra Arabi e Islam”, *Il Tetto*, n. 234-235-236, marzo-agosto 2003, pp. 29-32.
- (2003), “Mani e gli Arabi”, in Gherardo Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo*, vol. I, Milano, Fondazione Lorenzo Valla –Arnaldo Mondadori Editore, pp. 317-338.
- (2003), “Islam e Islamismi”, *Scritture di Storia*, n. 3, pp. 61-76.
- (2003), “La nascita e lo sviluppo del sufismo nell’islam”, in Marietta Stepanyants (a cura di), *Sufismo e confraternite nell’islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 3-12.
- (2003), “La produzione mistica: luogo di interazione di esperienze”, in Mario Capaldo (a

cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3: Le culture circostanti, 2: La cultura arabo-islamica*, Roma, Salerno Editrice, pp. 297-318.

- (2004), “«The ‘Intellect of Love’ in Islam (Literature, Theology and Sufism)”, in Paolo Santangelo (edited by), *Expressions of States of Mind in Asia. Proceedings of the INALCO-UNO Workshop Held in Naples, 27th May 2000*, Università degli Studi di Napoli L’Orientale/Istituto per l’Africa e l’Oriente/Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Serie Minor, LXVII, pp. 1-14.
- (2004), “Gianroberto Scarcia islamista”, in Rudy Favaro, Simone Cristoforetti e Matteo Compareti (a cura di), *L’Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del suo LXX sadè*, Venezia, Cafoscarina, pp. 49-53.
- (2005), “Su Hāfez, la gnosi e il dualismo”, Michele Bernardini e Natilia Tornesello (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni M. D’Erme*, Napoli, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, pp. 1243-1251.
- (2006), “Alle radici del fondamentalismo islamico”, in Alberto Ventura e Angelo Iacovella (a cura di), *Il fondamentalismo islamico*, Roma, IsIAO, pp. 17-35.
- (2006), “Dal Monte della Luce al Monte Qāf. Le montagne nella storia, nei riti e nei simboli della religione islamica”, in Amilcare Barbero e Stefano Piano (a cura di), *Religioni e Sacri Monti*, Ponzano Monferrato, Atlas, pp. 129-137.
- (2006), “La dottrina manichea nella tradizione islamica”, in Gherardo Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo*, vol. 2, Milano, Fondazione Lorenzo Valla –Arnaldo Mondadori Editore, pp.. 249-276.
- (2009), “Il mondo islamico contemporaneo e la creazione di una nuova identità”, in Giovanni Filoromo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, Roberto, Tottoli (a cura di), *III Islam*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 275-294.
- (2009), “Islam oggi”, *XXI secolo. Norme e idee*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2009, pp. 682-687.
- (2010), “L’islamismo oggi”, *Dizionario di Storia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.
- (2010), “Une interprétation mystique de la šarī‘a selon Sayḥ Ahmad Sirhindī”, in Denis Herman, Fabrizio Speziale (edited by), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Berlin, Klaus Schwarz, pp. 203-216.
- (2012), “L’impero ottomano”, in Umberto Eco (a cura di), *L’età moderna e contemporanea. Il Seicento l’età del barocco*, Milano, La Biblioteca di Repubblica, vol. 4, Gruppo Editoriale L’Espresso, pp. 202-211.

- (2012), “*L'impero ottomano*, in Umberto Eco (a cura di), *L'età moderna e contemporanea. Il Seicento l'età del barocco*, Milano, La Biblioteca di Repubblica, vol. 4, Gruppo Editoriale L'Espresso, pp. 344-351.
- (2012), “Il sufismo e il linguaggio d'amore”, in Matilde De Pasquale e Angelo Iacovella (a cura di), *La “santa” affabulazione. I linguaggi della mistica in Oriente e in Occidente*, Lavis, La Finestra, p. 347-362.
- (2013), “Letteratura e sapienza: il racconto iniziatico nella tradizione arabo-persiana”, in Renate Siebert e Sonia Floriani (a cura di), *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, pp. 61-77.
- (2013), “La tradizione islamica”, in Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Milano, Bompiani, pp. 249-257.
- (2013), “A Letter of Sayḥ Ahmad Sirhindī in Defense of the Wahdat al-Wuḍūd”, *Oriente Moderno*, vol. XCII, pp. 509-517.
- (2013), “Le rivolte arabe in prospettiva storica”, *Il Mestiere di Storico*, vol. V, pp. 42-48.
- (2014), “L'apporto del mondo islamico”, in Piero Boitani e Massimo Fusillo, (a cura di), *Letteratura europea*, Torino, UTET, pp. 241-255.
- (2014), “Identità religiose e identità civiche”, in Giovanna De Sensi Sestito e Marta Petrusewicz (a cura di), *Unità multiple. Centocinquant'anni? Unità? Italia?*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 211-219.
- (2015), “Gesù nella tradizione del Sufismo”, in Marinella Perroni (a cura di), *Gesù degli Altri*, Brescia, Morcelliana, pp. 107-120.
- (2018) “I Fondamenti dell'iniziazione nell'Islam. Osservazioni sui metodi del Sufismo”, *Atrium*, XX (2), pp. 99-116.
- (2021), “La persia religiosa di Alessandro Bausani”, in Claudio Lo Jacono (a cura di), *Il retaggio culturale di Alessandro Bausani a un trentennio dalla sua morte. Roma, 11-12 ottobre 2019*, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani – Testi di Storia e Storiografia, 8, Roma, Bardi Edizioni, pp. 237-260.

CURATELE, TRADUZIONI E PREFAZIONI

Bahrul-‘Ulûm ‘Abdul-‘Alî (1979), “L'unicité de l'existence”, *Être*, VII, 4, pp. 4-10. (traduzione e commento).

Haydar Amolî (1980), Haydar Amolî, “Le texte des textes”, *Être*, VIII, 3, pp. 13-17 (traduzione e commento).

MORENO, Martino Mario (1980), “La mistica di Muḥammad ‘Abduh”, *Oriente Moderno*, LX (1980), pp. 404-425 (edizione).

Nūruddīn ‘Abdurrahmān Ğāmī (1981), *La perla magnifica (ad-durrat al-fāhira)*, traduzione, introduzione e note di Martino Mario Moreno, Supplemento n. 27 agli «Annali dell’Istituto Orientale di Napoli», Napoli 1981, 60 pp. (edizione e prefazione, pp. III-IV).

‘Abd al-Ghanī an-Nâbulusî (1982), “Idâh al-maqṣûd”, *Ètre*, X, 2 (1982), pp. 40-44 (traduzione e commento).

STODDART, William (1985), *Il Sufismo*, Roma, Atanòr, 104 pp. (traduzione).

ARBERRY Arthur John (1986), *Introduzione alla mistica dell’Islam*, Genova, Marietti, 114 pp. (traduzione).

al-Hallāj (1987), *Dīwān*, Genova, Marietti, 111 pp. (introduzione, traduzione e commento).

IZUTSU, Toshihiko (1991), *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Genova, Marietti (introduzione, pp. IX-XVIII).

TOTTOLI, Roberto (2000), (a cura di), *Corano e Bibbia. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 24-26 ottobre 1997*, Brescia, Morcelliana, 2000 (presentazione, pp. 11-14).

Khālid al-Baghdādī (2003), *Il libro della Fede (I’tiqād Nāmeh)*, traduzione di Angelo Olivieri, Benevento, eDimedia (Prefazione, pp. 5-6).

Muhammad al-Khālidī (2005), *Visioni e ascese*, Trento, La Finestra, 2005 (Prefazione, pp. VII-IX).

VENTURA, Alberto (2006), *Il fondamentalismo islamico*, Roma, IsIAO (curatela con Angelo Iacovella).

al-Hallāj (2007), *Il Cristo dell’Islam. Scritti mistici*, Milano, Mondadori (curatela).

VAN ESS, Josef (2008), *L’alba della teologia musulmana*, Torino, Einaudi (prefazione, pp. VII-XV).

Il Corano (2010), traduzione di Ida Zilio-Grandi, Milano, Mondadori, (curatela, introduzione, p. XI-LXX, e commento, pp. 425-513).

NASR, Seyyed Hossein (2012), *Scienza e civiltà nell’Islam*, S. Demetrio Corone, Irfan Edizioni (prefazione, pp. V-VIII).

VENTURA, Alberto (2012), *Vite e detti di Maometto*, traduzioni di Roberto Tottoli e Massimo Laria, Milano, Mondadori (curatela e introduzione generale, pp. XI-XLV).

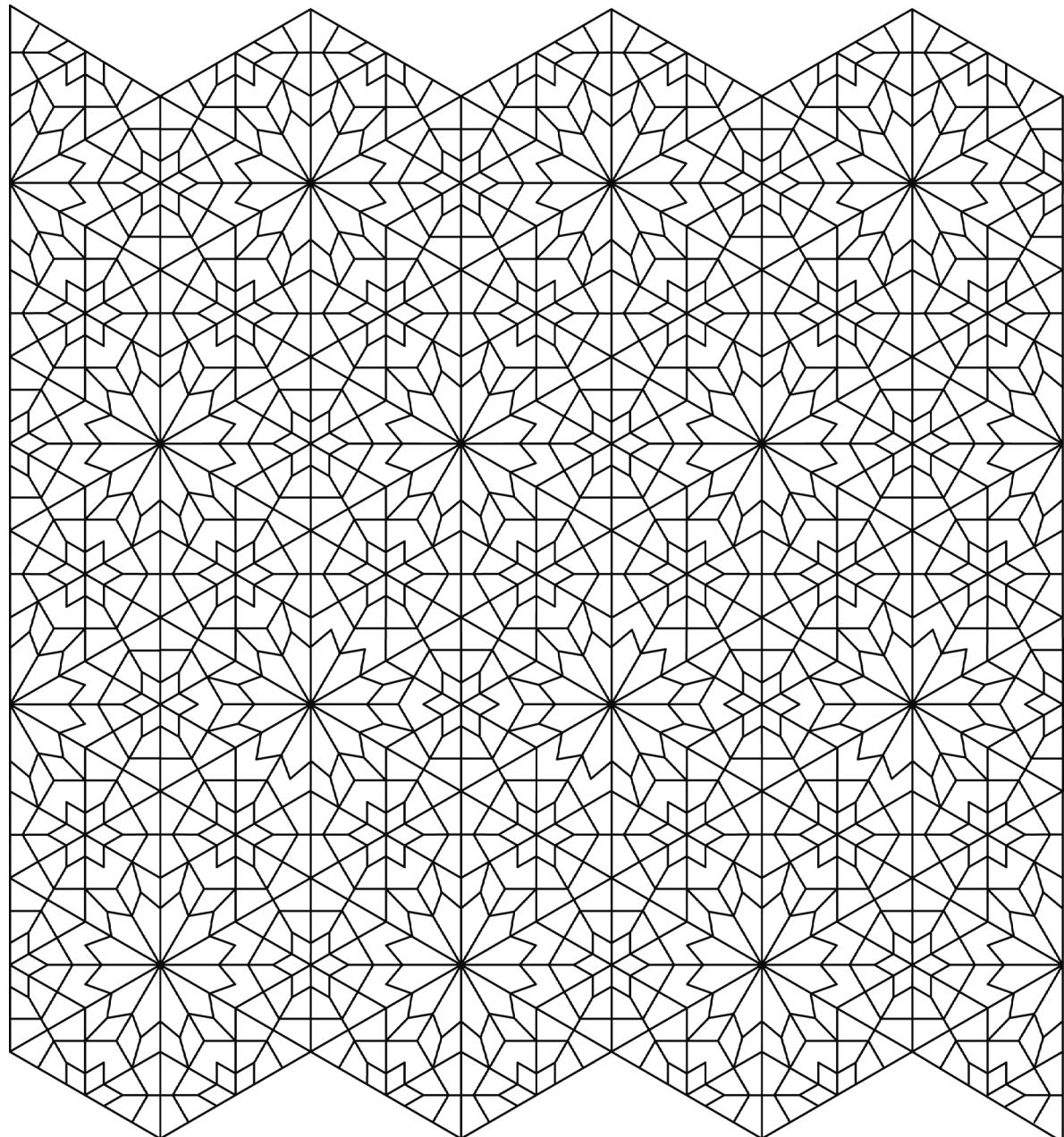
LECCESSE, Francesco Alfonso (2017), *Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*, Milano, Jouvence (prefazione, pp. 7-9).

MAYERÀ, Gustavo (2018), *La scienza islamica delle lettere*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, (prefazione pp. III-V).

BAUSANI, Alessandro (2021), *La preghiera nell’Islam*, Roma, Aseq (prefazione, pp. 5-10).

MÉTODOS DE REALIZACIÓN ESPIRITUAL EN EL SUFISMO

Alberto Ventura (Università della Calabria)



Resumen: A diferencia de otras formas de conocimiento que conforman las disciplinas del saber de la tradición islámica, el sufismo no se limita a la especulación teórica, sino que comprende una serie de métodos rigurosos de realización interior, en tanto que vía iniciática. El más conocido de estos métodos es el *dikr*, la repetición o invocación de los Nombres Divinos, práctica que puede ir acompañada de una diversidad de ejercicios contemplativos, que pueden incluir el control de la respiración, posturas corporales y la meditación por medio de visualizaciones. El objetivo de este artículo es explorar con cierto grado de minuciosidad los aspectos más relevantes de estas prácticas, y muy particularmente la noción de *murāqaba* o contemplación, considerada por algunas escuelas de sufismo como la forma más directa y eficaz de realizar el conocimiento de lo divino.

Palabras clave: *dikr*, *silsilat al-dahab*, *mušāhada*, suspensión de la respiración, *murāqaba*, transmisión iniciática.

...

Abstract: In contrast to the array of intellectual disciplines within traditional Islam, the Sufi path of knowledge is not limited to mere theoretical speculation. Rather, it entails a series of rigorous methods of inner realisation as part of its initiatic teachings. Among these, the most effective and known methods is *dikr*, the invocation or remembrance of the Divine Names, a method of spiritual realisation that often goes hand in hand with various meditative practices that include breath control, specific body postures and visualizations. This article aims at exploring, with a certain degree of detail, the most relevant aspects pertaining to these practices, and in particular the notion of *murāqaba* – or contemplation – deemed by some school of Sufism as the most direct and effective way to reach the Divine.

Keywords: *dikr*, *silsilat al-dahab*, *mušāhada*, breath control, *murāqaba*, initiation.

....

En las civilizaciones tradicionales, toda disciplina de estudio presupone un estrecho vínculo entre el maestro y el discípulo. La ciencia no se aprende en libros, pues estos sólo tienen una función subsidiaria y no pueden sustituir el rol de la transmisión oral de la enseñanza. El Islam tradicional siempre ha seguido esta regla, y aunque hoy en día incluso en la educación religiosa se han impuesto esquemas rígidos y programas específicos, todavía sobreviven aquí y allá métodos tradicionales en los que no se aprende una «asignatura», sino que se aprende un único texto de la voz viva de un maestro y se puede decir que lo ha entendido sólo una vez que éste ha emitido una licencia especial por escrito (*iğāza*). La primera persona a quien

se le concede la autoridad de poder explicar un libro es, obviamente, su autor, quien puede aclarar el significado de su escrito a sus discípulos, quienes, una vez obtenida la autorización necesaria, harán lo mismo con otros discípulos, y así sucesivamente hasta crear una verdadera «cadena» de enseñanza que garantice la continuidad de ese conocimiento particular en el tiempo.

Si esto es cierto para todas las ramas de las ciencias exotéricas, en el caso del esoterismo la relación entre el maestro y el alumno debe adquirir el carácter de un vínculo aún más profundo. De hecho, ya no se trata de impartir simples nociones, sino sobre todo de transmitir una influencia espiritual, que se transfiere del maestro al discípulo – por utilizar las palabras de un antiguo maestro sufí – «como una lámpara enciende otra lámpara»¹, y se remonta así a través de las generaciones hasta llegar al magisterio espiritual del Profeta, entrelazándose de ese modo con lo que el sufismo llama la «cadena de oro» de la iniciación (*silsilat al-dahab*)². La necesidad de reconnectarse a una de estas «cadenas» se reitera continuamente en los tratados del esoterismo islámico, pues, según un famoso dicho, «quien no tiene maestro, tiene a Satanás por maestro».

La importancia atribuida al papel del maestro (*šayḥ* en árabe o *pīr* en persa) no hace sino confirmar una regla común a todas las tradiciones iniciáticas, que subrayan unánimemente la imposibilidad de obtener la más mínima realización sin recibir los medios de un guía autorizado a transmitirlos³. Ahora bien, es también admisible que en determinadas circunstancias la influencia espiritual puede ser transmitida por «entidades» de diversa índole y no por un

1 Cf. C. W. Ernst, *Sufism. An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Boston-London, Shambala, 2011, p. 124. El mismo concepto se expresa exactamente en los mismos términos en un texto tántrico sívaita, donde se dice que la línea espiritual se transmite «como de lámpara a lámpara» (Abhinavagupta, *Luce delle sacre scritture [tantrāloka]*, editado por R. Gnoli, Turín, UTET, 1972, p. 594). La imagen es además común en los escritos del tantrismo: «Como una lámpara se enciende con la llama de otra llama, así la Śakti divina contenida en el mantra, desde el cuerpo del Guru se comunica en el del discípulo» (J. Woodroffe, *Śakti and Śakta, Essays and Addresses*, Madras, Ganesh & Co., 1959, p. 336).

2 La imagen de la «cadena» para describir este tipo de transmisión es común a varias tradiciones: cf. R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, París, Éditions Traditionnelles, 1946, p. 53.

3 Las referencias a este principio son innumerables; nos limitamos aquí a indicar sólo algunos ejemplos que se encuentran más fácilmente para cada una de las tradiciones iniciáticas. Para el sufismo: T. Burkhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, Dervy Livres, 1969, p. 22; M. Valiuddin, *Contemplative Discipline in Sufism*, London-The Hague, East-West Publications, 1980, pp. 21-24; para el Yoga: M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e Libertà*, Firenze, Sansoni, 1982, p. 21; para el budismo: S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantrik Buddhism*, Calcutta, University of Calcutta, 1950, pp. 174-176; para el taoísmo: F. Pregadio, *The Way of the Golden Elixir. An Introduction to Taoist Alchemy*, Mountain View, Golden Elixir Press, 2014, p.3.

maestro de carne y hueso⁴, pero se trata de episodios absolutamente excepcionales y que, en cualquier caso, muestran cómo resulta imposible prescindir de alguna forma de enseñanza iniciática, aunque esta se realice fuera de las vías ordinarias. La base de una transmisión iniciática correcta y regular, muchas veces fustigada por los espíritus modernos que solo ven en ello un fatigoso deber «notarial», no tiene en realidad nada de burocrático, sino que se basa en la observación elemental de que el discípulo debe necesariamente extraer de alguien que ya lo posee la influencia espiritual necesaria para que el método resulte operativo⁵. El hecho de que no se trata aquí de un mero formalismo administrativo es además evidente cuando se considera que el discípulo, al volver a conectarse con un maestro de la cadena, no sigue en absoluto una rigidez que le imponen las necesidades humanas, sino que responde en realidad a una disposición primigenia propia, porque «la persona del iniciador sólo puede ser reconocida por aquel cuyo espíritu ya había recibido la iluminación desde la preeternidad»⁶. Resulta obvio, por lo tanto, que cualquier acto que desconozca estos principios fundamentales sólo puede producir una ilusión engañosa. Algunos maestros del sufismo persa dicen que el rito comunicado por un maestro es como una flecha sacada de la aljaba del rey, mientras que el de quien lo practica sin transmisión regular sería como una flecha comprada en el mercado: el arma seguiría siendo la misma, pero ¡qué diferencia en el objetivo que uno y otro tienen a la vista y en la protección que pueden proporcionar respectivamente en defensa del discípulo!⁷ Otras formas de iniciación se expresan con idéntica claridad: «En la tradición hindú, el *mantra* que ha sido aprendido de cualquier otra manera que no sea por boca de un gurú autorizado no tiene ningún efecto, puesto que no ha sido “vivificado” por la presencia de la influencia espiritual de la que está destinado sólo a ser el vehículo»⁸. «Sin iniciación – confirma el tantrismo –, la recitación (*japa*) del *mantra*, la adoración (*pūja*) y los demás ritos son inútiles»⁹. Para utilizar la pintoresca expresión de un texto budista, «el practicante-yogui que pretende alcanzar la condición de yogui realizado sin la necesaria iniciación daría un puñetazo al cielo o bebería el agua de un espejismo»¹⁰.

4 Se trata de la iniciación obtenida «en espíritu» (*rūhāni*), también llamada *uwaysī* por el nombre de Uways, un hombre que se convirtió en discípulo del Profeta Muhammad sin haberle conocido nunca en persona. Generalmente se dice que este tipo de iniciación es conferida por al-Ḥiḍr, el inmortal también mencionado en el Corán (sūra 18), que fue el guía de Moisés y que de vez en cuando hace su aparición entre los hombres para impartir sus instrucciones esotéricas.

5 Sobre el concepto de «regularidad iniciática», cf. R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, cit., pp. 39-48; Id, *Initiation et Réalisation spirituelle*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1973, pp. 46-63.

6 H. Landolt, Estudio preliminar en N. Isfarâyînî, *Le Révélateur des Mystères*, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 54.

7 Cf. *Ibid.*, p. 54.

8 R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, cit., p. 68.

9 J. Woodroffe, *Śakti and Śakta*, cit. p. 336.

10 S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tāntrik Buddhism*, cit., p. 176.

La «cadena de oro» se relata generalmente en una especie de diploma, que toda organización iniciática islámica debe poder exhibir como testimonio de su regularidad, indicando así en forma escrita todos los «eslabones» que re conectan al maestro actual con el Profeta Muḥammad, generación tras generación. Se trata, pues, de un verdadero árbol genealógico¹¹, que describe la filiación a través de la cual la enseñanza esotérica desciende desde su primer depositario. Cada rama de este árbol se considera una «Vía», *tariqa*, es decir, una de las organizaciones iniciáticas que se han diferenciado de la misma raíz primordial.

Al confiarce al cuidado de un maestro, el discípulo no hace más que reconectarse con ese linaje, como si él mismo entrara en un pacto con la persona del Profeta. Se trata precisamente de la iniciación, que se define en términos de un «pacto» o «juramento» (*bay'a*) entre el aspirante y su instructor espiritual, según un procedimiento inspirado en el modelo del famoso «pacto de complacencia» (*bay'at al-riḍwān*), que numerosos discípulos hicieron con el Profeta bajo los pies de un árbol en Ḥudaybiyya, una localidad cercana a La Meca¹². En esa ocasión Muḥammad pidió a todos los seguidores presentes que se unieran a él con un juramento solemne, juntando sus manos con las de él para sancionar el vínculo indisoluble que así se establecía. El Corán recuerda el episodio con estas palabras: «Los que te juran fidelidad juran fidelidad a Dios, y la mano de Dios está en sus manos. Quien viola el pacto lo viola en su propio perjuicio, y en cuanto a quien mantiene el pacto que ha hecho con Dios, tendrá una inmensa recompensa»¹³. El pacto con el Profeta es, por tanto, un pacto con Dios, y se define como «un pacto de satisfacción» porque Dios está tan complacido con él que promete una recompensa suprema a cambio, que consiste en el descenso de la paz interior (*sakīna*) en los corazones. De hecho, el Corán añade poco después: «Dios se complació con los creyentes cuando te juraron fidelidad bajo el árbol, y sabía lo que había en sus corazones,

11 En el encabezamiento de estos diplomas iniciáticos encontramos a veces el propio término «árbol» (*ṣaqāra*) en lugar del más habitual «cadena» (*silsila*).

12 Sobre la asunción de este precedente histórico como prototipo del rito esotérico de iniciación, cf. P. Urizzi, *Introducción a Kalābādī, Il Sufismo nelle parole degli antichi*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2002, p. 28. El hecho de que el término utilizado para indicar la iniciación, *bay'a*, sea el mismo que el empleado para designar la investidura del califa confirma la analogía establecida en diversas tradiciones entre la transmisión iniciática y la consagración del poder temporal: así, en la India, la purificación llamada *abhiṣeka* suele acompañar al rito iniciático y denota al mismo tiempo la entronización del príncipe (cf. L. Silburn, *La kundalinī o L'energia del profondo*, Milano, Adelphi, 1997, p. 135 n. 2), y aún más estrecha es la relación entre la iniciación propiamente dicha y la unción del rey (*rājasūya*, cf. A.K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, American Oriental Society, 1942, pp. 8-10); una asimilación similar se observa también en los misterios clásicos, donde la expresión «asentado en el trono» ($\tau\epsilon\varnothing\rho\nu\sigma\mu\epsilon\nu\sigma$) se utiliza a menudo como equivalente de «iniciado» ($\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\sigma\mu\epsilon\nu\sigma$) (cf. V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Bari, Laterza, 1920, p. 38).

13 Corán, 48:10.

por lo que hizo descender sobre ellos Su presencia pacificadora y les recompensará con una victoria en poco tiempo»¹⁴.

Con la celebración del rito de iniciación, el sufismo pretende, pues, reproducir ese acontecimiento lejano, y es por ello que toda iniciación en el Islam se confiere mediante el contacto entre las manos del maestro y las del discípulo. Es así como el aspirante asume el «vínculo» (*nisba*) característico de la *tariqa* que pretende seguir, es decir, recibe la influencia espiritual que a partir de entonces estará presente en él y que le permitirá progresar en la Vía en la medida de sus posibilidades. El maestro, por tanto, antes de aceptar al aspirante debe valorar cuáles son sus capacidades, que no dependen de una simple disposición de ánimo o de la expresión de una voluntad individual, sino que deben ser el reflejo de su naturaleza interior más profunda. La comprobación de estas cualificaciones, que un auténtico maestro identificar operar por sí solo sin ayuda de algún medio externo, suele ir acompañada de un rito especial, a través del cual el aspirante a discípulo será puesto a prueba de modo que pueda revelar sus verdaderas aptitudes. El rito consiste en la petición de una respuesta divina (*istihāra*), un procedimiento utilizado también en la vida religiosa ordinaria, pero que en el ámbito iniciático sirve precisamente para poner de manifiesto la compatibilidad de un ser con un determinado tipo de camino espiritual. Este procedimiento puede adoptar muchas formas diferentes – como, por ejemplo, observar la postura corporal del aspirante después de un determinado ejercicio, probarle en la ejecución de un gesto, proporcionarle sueños reveladores, leer los rasgos fisionómicos de la persona, etc. –, pero su finalidad sigue siendo, en todo caso, la de hacer evidente, mediante señales explícitas, que la *tariqa* elegida es adecuada a las predisposiciones del postulante.

Cuando se produce la iniciación propiamente dicha, además del apretón de manos del que hemos hablado (y que es el elemento indispensable), se pueden prever otras formas rituales que, por así decirlo, rodean el aspecto esencial y contribuyen a aumentar su solemnidad a los ojos del discípulo¹⁵. Las oraciones, las fórmulas, los actos de devoción que el aspirante observa en esas circunstancias no son estrictamente necesarios, y de hecho pueden variar mucho según la organización iniciática, la orientación del maestro o el carácter del discípulo, por lo que los rituales nunca desembocan en formas absolutamente rígidos o en un mero formalismo. En cambio, las reglas que debe seguir el iniciado tras la conclusión del pacto están más definidas. El nuevo curso de vida que acaba de emprender le impone una serie

14 Corán, 48:18. Sobre la *sakīna*, la presencia divina «apaciguadora» o «pacificadora» análoga a la *shekinah* judía, cf. A. Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2016, pp. 16, 220.

15 Para un ejemplo detallado, cf. C. W. Ernst, *Sufism*, cit., pp. 142-143; para una visión más general, cf. M. Chodkiewicz, «Note complémentaire sur les rites d'initiation dans les turuq», en *Ayn al-Hayât*, 5 (1999), pp. 45-64.

de ejercicios preparatorios, que consisten sobre todo en la recitación diaria de diversas fórmulas o lecturas, según cantidades y tiempos preestablecidos que varían según el caso. Casi cada *tariqa* tiene su propio ritual específico, cuyos elementos más significativos están representados por el *wird*, una serie de jaculatorias que se repiten cientos o incluso miles de veces en determinados momentos del día, y por el *hizb*, un texto más articulado que se lee periódicamente, que se considera el patrimonio distintivo de esa *tariqa* y que contiene significados simbólicos y esotéricos de especial importancia.

LA EFICACIA DEL *DIKR*, LA MENCIÓN DE LOS NOMBRES DIVINOS, EN LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL SUFÍ

Todo esto entra, sin embargo, en el ámbito de lo que podríamos llamar los «soportes» más externos, es decir, los actos destinados a preparar al discípulo para el trabajo puramente interior al que se enfrentará más tarde y para el que sólo existe un medio realmente eficaz, utilizado sin excepción en todas las prácticas suffies: el *dikr*. El término significa al mismo tiempo «recuerdo» y «mención», por lo que es especialmente apropiado para definir ese proceso «mnemónico» que permite, gracias a la repetición continua de los Nombres Divinos, poner freno al «olvido» provocado por la existencia fenoménica y, de ese modo, encontrar la realidad más profunda del propio ser.

En diversos pasajes del Corán se recomienda el recuerdo de Dios, o la mención de Sus Nombres, mencionemos algunos ejemplos: «El recuerdo de Dios es lo más grande»¹⁶; «Invócale por el nombre Allāh, o invócale por el nombre el Clemente, sea como sea que le llames los mejores nombres le pertenecen»¹⁷; «Recuerda el nombre de tu Señor, abandónate enteramente a Él»¹⁸; «Acuérdate de mí y yo me acordaré de ti»¹⁹; «¿No es en el recuerdo de Dios donde se apaciguan los corazones?»²⁰. Ni siquiera las preocupaciones de la vida deben distraernos de este ejercicio fundamental: «En las casas que Dios ha permitido construir, y en las que se recuerda su nombre, que los hombres le den gloria al amanecer y al atardecer, que ningún comercio, ninguna venta, sustraiga al recuerdo del nombre de Dios»²¹. Se dice que uno de los compañeros del Profeta, Ibn ‘Abbās, comentó a este respecto: «Dios no ha decretado obligatorio ningún acto de adoración para Sus siervos sin ponerle un límite e

16 Corán, 29:45.

17 Corán, 17:110.

18 Corán, 73:8.

19 Corán, 2:152.

20 Corán, 13:28.

21 Corán, 24:36-37.

incluso ha eximido de él a quienes tengan justificación. Pero el *dikr*, el recuerdo, es una adoración tal que Dios no le ha puesto límite, ni ha eximido a nadie de hacerlo, excepto a los enfermos mentales, recomendando a todos que Le recuerden en cualquier condición»²². Un comportamiento contrario a estos preceptos supondría incurrir en el «olvido» (*nasī* o *ghafla*), que no debe entenderse como una simple negligencia, sino como la causa de una completa perdición, pues – siempre es el Corán el que lo afirma – «A los que se desvían de la memoria del Clemente les daremos por compañero un demonio, que le estorbará en el camino mientras él se engañará a sí mismo diciendo que está bien guiado»²³; y de nuevo: «Y no seáis como los que se olvidaron de Dios y a los que Dios hizo olvidar, he aquí los malvados»²⁴.

En el ámbito del exoterismo religioso, estas advertencias se entienden como una invitación a recordar a Dios lo más posible en cada momento de la vida, sin embargo para quienes pretenden seguir la vía del esoterismo, el *dikr* representa un verdadero compromiso ritual. No se trata sólo de tener presente la existencia de Dios, sino de invocar insistente Su Nombre, con un ejercicio similar al *japa*, la repetición del *mantra* en el método del Yoga. La invocación debe realizarse con la mayor continuidad posible y según reglas precisas, para que la presencia divina en uno mismo se convierta en un acto constante y natural, casi como una operación fisiológica independiente de la voluntad y realizada sin ningún esfuerzo. De hecho, se dice que el mero acto de respirar ya representa una forma de *dikr*, ya que el más «íntimo» entre los Nombres divinos es precisamente la letra *hā'*, que se pronuncia como una *h* ligeramente aspirada²⁵. De este modo, todos los seres vivos, con la simple exhalación de la respiración, «recuerdan» a Dios en cada momento, aunque para la mayoría esto ocurra de manera inconsciente: la tarea del *dikr* iniciático será precisamente hacer de ese recuerdo un acto plenamente consciente, pues sólo con una conciencia tal se puede dar continuidad a la presencia interior (*hudūr*) en cualquier situación en la que se encuentre. Una vez que se

22 M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism*, cit., p. 32.

23 Corán, 43:36-37.

24 Corán, 59:19-20.

25 Para la conexión entre el *dikr* y el aliento común, cf. Najm al-dīn Kubrā, *Gli schiudimenti della bellezza e i profumi della maestà. Fawātiḥ al-jamāl wa fawā'iḥ al-jalāl*, editado por N. Norozi, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 53, 156-157; A. Ventura, *Sapienza sufí*, cit., p. 52. Podemos encontrar un concepto idéntico en el hinduismo, que considera la respiración como una forma superior de *mantra*, llamado *ajapā* («no pronunciado») porque se realiza de forma natural y sin ningún esfuerzo (cf. J. Woodroffe, *Śakti and Śakta*, cit., p. 291; Id., *The Serpent Power*, Madras, Ganesh & Co., 1950, p. 76; Id., *The Garland of Letters. Studies in the Mantra-Śāstra*, Madras, Ganesh & Co., 1974, p. 278). La analogía entre el *ajapā* hindú y la idea islámica de una invocación natural realizada con el simple aliento está claramente expuesta en Muḥammad Dārā Šikōh, *La congiunzione dei due oceani*, editado por S. D'Onofrio y F. Spezziale, Adelphi, Milano 2011, pp. 85-86.

logra tal constancia, se puede apreciar realmente el significado de las palabras atribuidas al Profeta: «Mis ojos duermen, pero mi corazón no».

El *dikr* debe ser comunicado por el maestro mediante un procedimiento llamado *talqīn*, y esto ocurre a veces en el mismo momento de la iniciación, mientras que en otros casos la transmisión se pospone a un momento posterior, cuando se considera que el discípulo está preparado para afrontar efectivamente la práctica. El instructor indicará entonces las palabras exactas que deben utilizarse, en qué cantidad y en qué momentos del día deben decirse, así como el ritmo y la cadencia de la repetición. La concentración absoluta es, por supuesto, necesaria en el curso del ejercicio para que los pensamientos no distraigan al iniciado de su objetivo y, de hecho, existen diversos métodos que permiten ayudar a la mente fijar su atención en un punto (posiciones del cuerpo, ajustes de la respiración, imágenes a visualizar). La concentración y la atención en los procesos mentales se consideran en cualquier forma iniciática requisitos indispensables, puesto que son precisamente las corrientes de pensamiento siempre cambiantes las que favorecen la dispersión del ser en la multiplicidad fenoménica y dificultan la visión de la realidad interior²⁶.

En cuanto a la forma del *dikr*, consiste en la pronunciación de un Nombre divino o de una fórmula que lo contenga²⁷. Las expresiones más utilizadas son el «nombre propio» de Dios, *Allāh* y, muy particularmente, la profesión de fe musulmana, «no hay más deidad que Dios», *lā ilāha illā Allāh*; pero también se recurre a menudo a otros apelativos tradicionales de la deidad – como, por ejemplo, «el Viviente» (*al-Hayy*), «el Subsistente» (*al-Qayyūm*), «el Conocedor» (*al-Ālīm*), «el Precioso» (*al-Āzīz*), etc. – y a veces a sonidos aún más concentrados, como *Hū*, que alude al pronombre «Él», o a simples emisiones de la respiración, como *h* o *hā*, que ya hemos visto que representan la denominación más íntima y «secreta» de Dios. En cualquier caso, la eficacia de estas palabras no consiste en la mera secuencia de sus letras, que en sí misma no produce ningún efecto real, sino en el espíritu que les ha infundido el maestro, en el ritmo con que se pronuncian, en la aplicación de la persona que las pronuncia²⁸. En esto, podemos constatar una vez más que el *dikr* es un equivalente exacto del *mantra*, es decir, esa «aspiración del ser hacia lo universal» capaz de producir «vibraciones rítmicas que repercuten a través de un campo más o menos extendido en la serie indefinida de estados del ser»²⁹. Es como si el *dikr* – dice un maestro sufí de la India para simbolizar esta propagación – encendiera una llama de luz (*śū'lā-yi nūr*) en los espíritus de los ángeles inferiores, y luego, con

26 Sobre la vigilancia de los pensamientos en la doctrina del esoterismo islámico, cf. A. Ventura, *Sapienza sufī*, cit., capítulo III.

27 Para una visión general del uso de los Nombres Divinos, cf. C. W. Ernst, *Sufism*, cit., pp. 81-98.

28 «Para conseguir el efecto deseado» – afirma el tantrismo – «el *mantra* debe entonarse correctamente, tanto según el sonido (*vāṇa*) como según el ritmo (*svara*)» (J. Woodroffe, *Śakti and Śakta*, cit., p. 385).

29 R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, cit. pp. 169-170.

la intensificación de la recitación, la llama se transmitiera a los ángeles superiores, y luego de nuevo hasta el dominio trascendente, donde la llama va a fijarse en esa epifanía divina que habita en el corazón del «Gran Hombre» (*śahs-i akbar*), es decir, del ser humano plenamente realizado, o universal³⁰. En otros casos, el efecto de la invocación se describe como una «llama ascendente y pura»³¹, y un maestro recuerda que, desde sus primeras manifestaciones, el *dikr* hacía surgir del lado izquierdo de su pecho (por tanto, en correspondencia con el corazón) una serie de chispas luminosas, que vibraban hacia el cielo y finalmente lo penetraban³².

RESPIRACIÓN, VIBRACIÓN E INVOCACIÓN COMO PRELUDIOS DE LA TOTALIZACIÓN DEL SER

Para que el *dikr* provoque este tipo de vibraciones y no sea una simple emisión de sonidos, se atribuye gran importancia al ritmo con el que debe formularse. Los textos islámicos insisten con frecuencia en la necesidad de seguir cadencias precisas durante la recitación, a fin de articular el sonido según un determinado número de tiempos de ritmo regular. El concepto de «bateo» (*darb*), que debe entenderse como una ascensión a través de la pronunciación de las fórmulas, lo que permite al iniciado obtener la inflexión más eficaz mediante una modulación a intervalos definidos³³. La frecuencia puede variar según el tipo de invocación elegida, y se puede hacer *dikr* en diferentes tiempos, siendo el más utilizado el que generalmente se incluye en un arco que va de uno a cuatro. Además del ritmo, también se presta mucha atención a la calidad de la voz (*sawt*), porque la emisión del sonido debe expresar una naturaleza diferente a la de la acústica ordinaria y acceder a instrumentos vocales más profundos y sutiles, que desde la lengua suben a las fuentes de la garganta, el corazón y el ombligo. Esta progresiva interiorización de la voz tiene como fin último, en su forma más sublimada, la pronunciación puramente silenciosa del *dhikr*, al igual que en el Yoga se parte de la repetición verbal (*vācikajapa*), pasando luego a una articulación apenas insinuada con los labios (*upāṁśu-japa*) para finalizar con la recitación únicamente mental (*mānasa-japa*)³⁴.

30 Cf. Šāh Walī Allāh, *Hama'āt*, Hyderabad, Akādimiya al-Šāh Walī Allāh al-Dihlawī, 1964, p. 51.

31 Najm al-dīn Kubrā, *Gli schiudimenti della bellezza e i profumi della maestà*, cit., p. 83.

32 Cf. G. M. Martini, *Alā' al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power. A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*, Leiden-Boston, Brill, 2017, p. 42.

33 Sobre la descripción de las diferentes formas de «bateo», cf. C. W. Ernst, *Sufism*, cit., p. 109; H. Landolt, Estudio preliminar en N. Isfarāyīnī, *Le Révélateur des Mystères*, cit., pp. 45-48; S. Kugle (ed.), *Sufi Meditation and Contemplation. Timeless Wisdom from Mughal India*, Omega Publications-Suluk Press, New Lebanon 2012, pp. 57-61, 66; M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism*, cit., pp. 52, 72 n. 2, 78-80.

34 Cf. A. Avalon, *Śakti and Śakta*, cit., pp. 358, 376, 437.

La eficacia del *dikr* aumenta con la disciplina de la respiración, que debe ser tal que acompañe al ritmo de forma homogénea, evitando las irregularidades y discontinuidades que suelen caracterizar la respiración habitual. Además, por analogía con el Yoga, la suspensión o contracción de la respiración es extremadamente útil para favorecer la concentración y fijar mejor el objetivo de la práctica, aunque no todas las organizaciones iniciáticas consideren obligatorio su uso. La práctica de la suspensión de la respiración (*habs al-nafas*) se realiza de dos maneras diferentes: por vaciado (*tahliyya*), que se hace contrayendo el abdomen y haciendo subir el aire que contiene para retenerlo en el pecho o en el cerebro; o por llenado (*tamliyya*), que consiste en empujar hacia abajo el aire retenido saturando el abdomen. La contracción de la respiración (*hasr al-nafas*) consiste, en cambio, en una disminución progresiva del proceso respiratorio, que se obtiene acortando cada vez más las fases de inhalación y exhalación³⁵.

Una disciplina cuidadosa de las posiciones del cuerpo puede ayudar a la concentración. Para facilitar el proceso meditativo, se recomienda asumir durante el ritual una postura erguida del tronco, lo suficientemente cómoda como para evitar esfuerzos excesivos, pero no tan relajada como para provocar somnolencia. Generalmente, teniendo en cuenta los hábitos rituales islámicos, la posición que se sugiere como más adecuada es similar a la que el Yoga define como *vajrásana*, es decir, sentado sobre las piernas dobladas, con las manos sobre las rodillas y el torso erguido, preferiblemente mirando en dirección a la Meca (como en una de las fases de la oración canónica); pero en otros casos también se recomienda sentarse con las piernas cruzadas, porque permite realizar un *dikr* más «vigoroso»³⁶. A veces el *dikr* puede incluir movimientos de acompañamiento, pero también en este caso cada gesto debe estar perfectamente regulado y seguir la cadencia de la invocación, evitando cualquier movimiento inconexo y desordenado. El objetivo más inmediato de todas estas prácticas es básicamente el mismo que Mircea Eliade identificó con respecto al Yoga, es decir, inducir una actitud lo más alejada posible de los hábitos normales: modular los ritmos de la pronunciación, recurrir a formas vocales más interiores, gobernar y regular la respiración, detener los movimientos incontrolados del cuerpo, todo ello significa suprimir y superar los mecanismos desordenados de la existencia ordinaria, que impiden la unificación y la totalización del ser³⁷.

Los aspectos del rito esotérico que hemos examinado hasta ahora se refieren al trabajo estrictamente personal del discípulo, que es la razón de ser de toda Vía iniciática. Además y como apoyo a esta vía, que generalmente se realiza en un lugar apartado, en silencio y con los ojos cerrados, puede haber también momentos de participación colectiva, durante los cuales los discípulos de una *tariqa* se reúnen para realizar un *dikr* coral. Bajo la dirección del maestro

35 Cf. S. Kugle (ed.), *Sufi Meditation and Contemplation*, cit., p. 45; M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism*, cit., p. 83.

36 Cf. H. Landolt, Estudio preliminar en N. Isfarâyînî, *Le Révélateur des Mystères*, cit., p. 43.

37 Cf. M. Eliade, *Lo Yoga*, cit., p. 63-64.

o de su delegado, los iniciados se disponen en círculo y comienzan a pronunciar invocaciones rítmicas y cada vez más aceleradas, a menudo cogidos de la mano y acompañándose con gestos corporales como movimientos de cabeza, balanceos, saltos, etc. La mayoría de las veces, este rito colectivo está acompañado por cantantes (*munṣidūn*), que entonan himnos o poemas sufíes con ritmo creciente, con un trasfondo de instrumentos de percusión, útiles para marcar el tiempo de los compases. En sus formas más elaboradas, el acompañamiento se realiza también con otros instrumentos musicales, que constituyen la base de una danza más articulada y llena de significados simbólicos (como la de los famosos «derviches giratorios» de Konya). El rito, que se realiza en las mezquitas o en habitaciones privadas desde la antigüedad, se denomina la «audición» (*samā'*) – también llamada *hadra* entre los árabes y *qawwālī* en la India –, una especie de concierto espiritual gracias al cual aumenta el entusiasmo de los practicantes y se cimienta la unión entre los hermanos. Condenado por los rigoristas y por algunos doctores de la ley como una forma de exaltación embriagadora y excesivamente sensual, el *samā'* ha sido generalmente aceptado por los sufíes, que, por el contrario, lo ven como una práctica legítima siempre que no asuma formas demasiado exuberantes³⁸.

El carácter espectacular de estos ritos colectivos siempre ha atraído la atención de los observadores profanos, lo que explica que el concierto espiritual sea quizá la única práctica sufí que ha obtenido cierta popularidad también en Occidente, donde a menudo se ha confundido con el aspecto más cualificado del sufismo. No debemos olvidar, sin embargo, que el *dikr* colectivo es una forma ritual totalmente incidental y relativamente externa, que por ningún motivo podría sustituir la práctica individual de cada discípulo, que debe realizarse necesariamente de manera aislada. Incluso si juzgáramos con demasiada dureza el juicio de algunos maestros, para quienes el *samā'* es un solo instrumento que permite auxiliar a los espíritus menos agudos, el hecho es que tiene la naturaleza de un mero soporte formal, y como tal no puede ser considerado ciertamente como el verdadero fundamento del método. Esto se confirma por el hecho de que algunas Vías Sufíes no contemplan su uso, contándolo entre aquellos medios que, aunque legítimos, no son en absoluto indispensables para la realización efectiva.

Mucho más esencial, por el contrario, es un método que a menudo se considera más eficaz que el propio *dikr*, a saber, la pura contemplación³⁹. La invocación y la contemplación no son

38 Cf. M. Molé, «La Danse extatique en Islam», en *Les Danses sacrées (Sources Orientales VI)*, Paris, Seuil, 1963, pp. 147-279; al-Ghazálí, *Il concerto mistico e l'estasi*, editado por A. Iacovella, Turín, Il Leone Verde, 1999.

39 Sobre los diferentes métodos de invocación y contemplación, cf. M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism*, cit.; M. I. Waley, «Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism», en L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, vol. I, Oxford, Oneworld Publications, 1999, pp. 497-548.

incompatibles y pueden combinarse de diversas maneras, pero la disciplina contemplativa proporciona un acceso más directo e inmediato a la realidad espiritual. Es el caso de las diversas formas de «visión» – como la *mušāhada*, el *šuhūd*, el *i‘yān* – que toman como soporte cualquier objeto manifestado, una imagen, una forma humana, para remontarse a través de la meditación a la Realidad que ella expresa de forma simbólica. La atención enfocada hacia la belleza humana y poder reconocer en ella la Belleza divina es un ejemplo típico de este tipo de contemplación, como nos muestra la doctrina magistralmente expresada por Rūzbehān Baqlī y todos los demás «Fieles de Amor» de la poesía árabe y persa⁴⁰. Pero hay otra forma de contemplación que no se sirve de soportes materiales, sino que consiste exclusivamente en la reflexión intelectual. Así lo expresa el árabe *murāqaba*, palabra cuya raíz etimológica (*r-q-b*) expresa el sentido de contemplar, observar o esperar. Frente a los otros términos mencionados, que siempre podemos traducir como «contemplación», pero que implican sobre todo una idea de «visión», *murāqaba* pretende indicar más bien una atención totalmente centrada en el objetivo, similar a la espera inmóvil de un gato que observa a su presa⁴¹.

Esta contemplación exclusivamente intelectual logra su propósito mediante una reflexión (*ta’ammul*) centrada en realidades metafísicas desprovistas de toda forma, que de alguna manera se captan directamente y sin ningún soporte concreto. Es por ello que ciertos textos sufies de la India, para facilitar este proceso, evitan centrar su atención en dibujos o estructuras geométricas complejas (como *mandala* o *yantra*), sino que sugieren utilizar simples círculos vacíos, sólo para reducir al mínimo todas las apariencias externas e inducir una meditación que no resulte condicionada por forma alguna. Entre las figuras geométricas, el círculo es, de hecho, el que posee la mayor indeterminación posible: «Las estaciones que conducen a la proximidad con lo divino se describen como círculos (*dawā’ir*) porque estas formas circulares están vacías, sin lados ni direcciones, no tienen ni arriba ni abajo, ni derecha ni izquierda, ni principio ni fin, siendo el preludio final a la esencia divina, pues allí ¿qué círculo podría representar a Dios?»⁴²

Traducción del italiano por Armando Montoya Jordán.

40 Para un análisis detallado de este aspecto, cf. H. Corbin, «Rūzbehān Baqlī Shīrāzī (522/1128-606/1209) et le Soufisme des Fidèles d’Amour», en *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1972, vol. III, pp. 7-146.

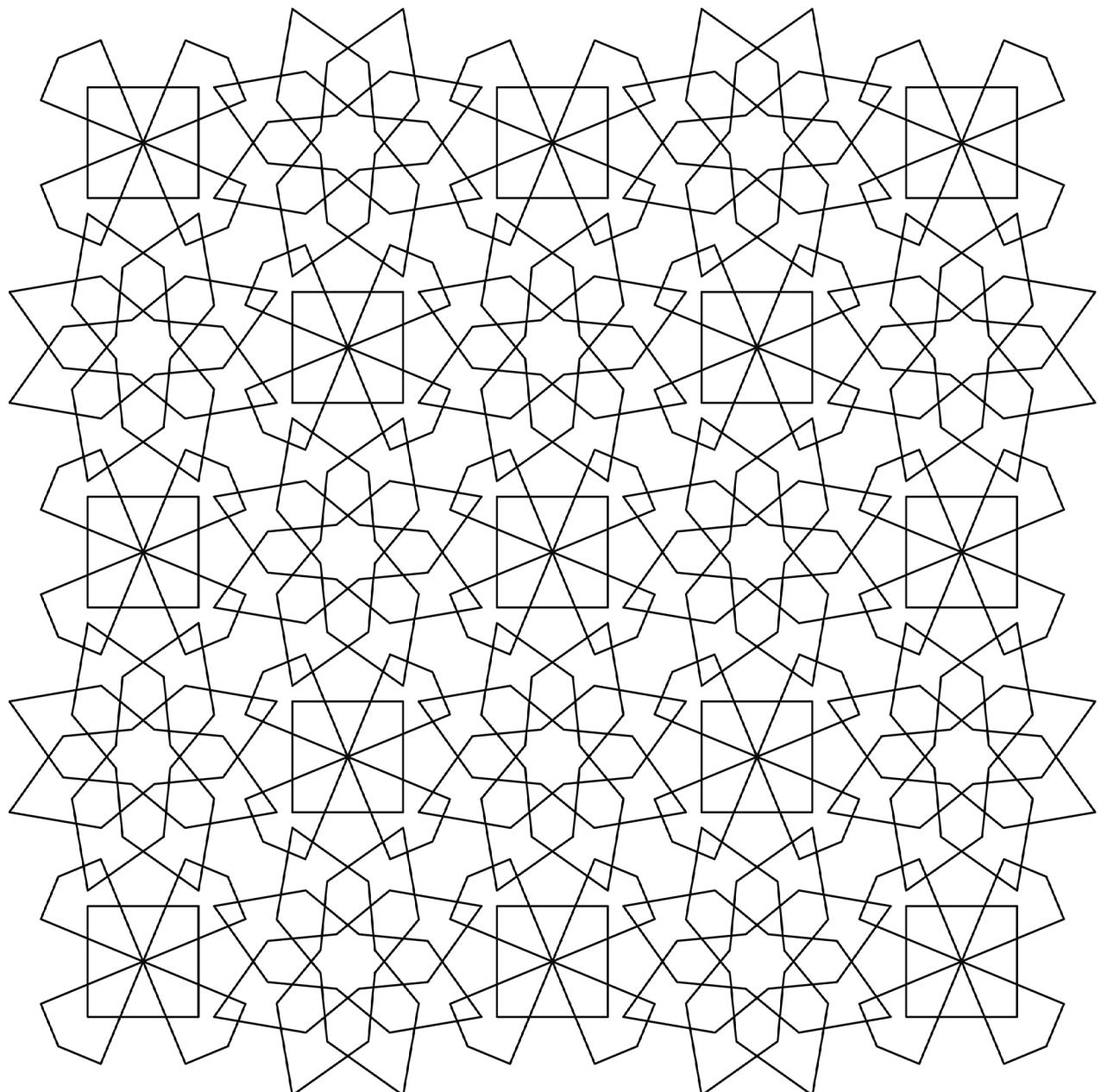
41 Esta imagen es muy frecuente en los textos sufies.

42 Cf. A. Ventura, *Lo Yōga dell’Islam*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2019, p. 100.



IBN 'ARABI: RETIRO Y RECUERDO

Cecilia Twinch (MIAS-UK)



Resumen: El retiro se ha establecido durante mucho tiempo como un método de realización espiritual. Ibn 'Arabī escribe sobre el retiro, por un lado, como la práctica del aislamiento y, por otro, como un principio general de fuga en retorno hacia Dios, fuga desde la ignorancia hacia el conocimiento. Según Ibn 'Arabī, la dimensión interna del ser humano es la celda de su retiro. El recuerdo de Dios es una conciencia de la presencia divina y, cuando el corazón está vacío de preocupaciones mundanas, lo divino puede ser presenciado interna y externamente, en reclusión o en compañía.

Palabras clave: Ibn 'Arabī. Práctica sufí. Retiro espiritual, aislamiento y sociedad. Recuerdo (*dikr*) y presencia. Aliento Divino de Compasión. Vacío y purificación espiritual.

...

Abstract: Retreat has long been established as a method of spiritual realization. Ibn 'Arabi writes of retreat both as the practice of seclusion and as a general principle of fleeing to God, and of fleeing from ignorance to knowledge. According to Ibn 'Arabi, the human being's inward dimension is the cell of their retreat. The remembrance of God is an awareness of the divine presence and when the heart is empty of worldly concerns, God's presence may be witnessed inwardly and outwardly, in seclusion or in company.

Key words: Ibn 'Arabī. Sufi practice. Spiritual retreat, seclusion and society. Remembrance (*dhikr*) and presence. Divine Breath of Compassion. Emptiness and spiritual purification.

.....

INTRODUCCIÓN

El término retiro se refiere a una retirada a un lugar de reclusión o seguridad: un lugar de refugio. Puede referirse a la práctica espiritual del retiro, como aislamiento en una celda, por ejemplo, o al principio general de retirarse a un lugar espiritual, como un santuario, o a la fuga hacia Dios. En las obras de Ibn 'Arabī encontramos varias palabras árabes que están asociadas con la palabra española «retiro», como *halwa* y '*uzla, mağla'* y *mangā*', o '*ada*'. Estas palabras tienen significados específicos dentro de la tradición sufí, pero aquí no me propongo discutir términos técnicos. Por el contrario, me gustaría resaltar el significado subyacente que emerge en el contexto del énfasis de Ibn 'Arabī en la unidad de la existencia, es decir, subrayar el hecho de que fugarse hacia Dios no es escapar de una cosa hacia otra, ya que no existe nada más que Dios. El término 'fuga hacia Dios' expresa simplemente la fuga de la ignorancia al conocimiento¹, un tema que es evidente a lo largo de la obra de Ibn 'Arabī.

1 Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, Beirut, Dār Sādir, sin fecha (IV vols.), III, p. 264. Véase también,

Ibn ‘Arabī escribió específicamente sobre la práctica espiritual de retiro en sus libros *al-Futūhāt al-makkiyya*², *Risālat al-anwār*³, *Kitāb al-halwa*⁴ y *Hilyat al-abdāl*⁵. En este último, menciona algunos de los métodos asociados con el retiro como una práctica de retirada del mundo, refiriéndose a esto específicamente como aislamiento o soledad, (*al-‘uzla*). El aislamiento es solo uno de los cuatro tipos de abandono o abstinenza que analiza aquí, a saber: abstenerse de hablar, abstenerse de la compañía de personas, abstenerse de comer y abstenerse de dormir, lo que el autor caracteriza como silencio, soledad, hambre y vigilia. Los aspectos ascéticos del retiro, tal como los describe, no se abordan por sí mismos desde una perspectiva ascética, sino como un medio de realizar la plena unidad de Dios. Ibn Sawdakīn, uno de sus discípulos más cercanos, informa de que Ibn ‘Arabī le dijo: «Retiro y aislamiento, cortando los lazos, son lo esencial para la preparación del lugar. Sabido es que el que encuentra intimidad con Dios el Altísimo en el retiro realmente solo se ha vuelto íntimo con el retiro, no con Dios (*Allāh*), y Él es la Verdad (*al-haqq*)»⁶.

La separación física de los apegos mundanos y la ruptura de la dependencia de causas secundarias (es decir, las cosas que parecen ser algo distinto de la Primera Causa o Dios)⁷ pueden ser útiles como un medio para acercarse a Dios. Sin embargo, Ibn ‘Arabī parece indicar que existe el peligro de que los buscadores se apeguen a un método en lugar de centrarse en la proximidad a Dios mismo y, por lo tanto, lo limiten al tratar de acercarse a Él a través de algo que no sea Él mismo. Gran parte de lo que Ibn ‘Arabī escribe en sus cartas, tratados y libros se dirige a un individuo o un grupo de personas en particular, en una determinada etapa de su viaje espiritual y por una razón específica, pero siempre es parte de su intención principal ayudar a las personas a apartarse de su creencia en la existencia de

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 158.

2 Cabe destacar los capítulos 78, 79 y 205.

3 Trad. al ingl. de Rabia Terri Harris, *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat by Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, Londres, East-West Publications, 1981.

4 Manuscrito no publicado (MS Bayazid, 1686, fols. 6b-11).

5 Ibn ‘Arabī, *Hilyat al-abdāl*, Hyderabad, 1948. Cf. la trad. al francés de Michel Vâlsan con el título *La parure des abdāl*, en *Études Traditionnelles*, números 286-7, 1950; trad. al inglés de Stephen Hirtenstein: *The Four Pillars of Spiritual Transformation*, Oxford, Anqa Publishing, 2008; y trad. al español de Gustavo Bize: *Ibn ‘Arabī: El Adorno de los Substitutos* (*Hilyat al-abdāl*) en *El Azufre Rojo*, Número 2, 2015, pp. 124-36.

6 Ibn Sawdakīn, *Kitāb wasā’il al-sā’il*, ed. M. Profitlich, Friburgo, 1973. Pasaje traducido por S. Hirtenstein en el Boletín de la Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, primavera de 1997, p. 2.

7 Por ejemplo, incluso si se considera que Dios es el único proveedor de alimento, muchos medios intermedios o causas secundarias aparentemente pueden estar involucrados en que los alimentos lleguen a nuestras bocas. Véase Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 44-6 para una explicación más completa de las causas secundarias.

cualquier cosa añadida que no sea la Existencia Única. En *Risālat al-anwār*, dirigido a quien ya está avanzado en disciplinas espirituales, deja claro que la práctica física del retiro como aislamiento debe llevarse a cabo dentro de pautas cuidadosas y que hay que tener precaución, cuando dice: «No ingreses a tu celda hasta que seas consciente de tu estación [espiritual] y de la medida en que eres capaz de resistir al poder de la imaginación. Si tu imaginación tiene poder sobre ti, debes retirarte solo bajo la guía de un maestro capacitado en el discernimiento de espíritus y familiarizado con el Camino. Si, por otro lado, tu imaginación está bajo tu control, no temas entrar en retirada»⁸.

LA PRÁCTICA DEL RETIRO DE IBN 'ARABĪ

Ibn 'Arabī cuenta que él mismo se retiró cuando era todavía «un joven imberbe». Relata que el gran filósofo Averroes (Ibn Rušd) quería conocerlo porque había oído hablar de la iluminación extraordinaria que había recibido como consecuencia del retiro (*halwa*)⁹. Según él mismo admite¹⁰, Ibn 'Arabī fue una de esas pocas personas que se habían retirado sin el largo período habitual de entrenamiento iniciático y a quien Dios había concedido una apertura espiritual. Durante este u otro retiro temprano, Jesús, a quien llama su primer maestro y el maestro a través del cual regresó a Dios, se le apareció en una visión y le dijo que practicara la renuncia (*zuhd*) y el desprendimiento (*taqṣīd*)¹¹. Cuando solo tenía unos veinte años, según Ibn 'Arabī relata en *Rūh al-quds*, su primer maestro terrenal, al-'Uraybī, le preguntó si estaba firmemente decidido a seguir el Camino de Dios. Respondió: «El siervo puede proponérselo, pero es Dios quien dispone». Luego se le aconsejó: «Cierra la puerta, corta todos los lazos y toma al Generoso (*al-wahhāb*) solo como compañero; Él te hablará sin velo»¹². Ibn 'Arabī nos cuenta que siguió este camino hasta que tuvo éxito. No hace explícito si este consejo se siguió solo en su interior o si también hubo una acción exterior, pero sí sabemos que pasó muchos períodos de tiempo en retiro durante toda su vida¹³.

También sabemos que las propias prácticas espirituales de Ibn 'Arabī cambiaron durante su vida: por ejemplo, al-'Uraybī prescribió el Nombre «Allāh» sin más añadido como su forma preferida de *dikr* o recuerdo, e Ibn 'Arabī afirma que la mención de este nombre «produce en

8 Ibn 'Arabī, *Risālat al-anwār*. De un extracto trad. al francés por M. Chodkiewicz en *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, París, Gallimard, 2012, p. 157.

9 *Futūḥāt*, vol. I, pp. 153-4. Cf. Ibn 'Arabī, *Los Sufis de Andalucía*, Málaga, Editorial Sirio, S.A., 1990, pp. 8-9.

10 Véase C. Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, París, Gallimard, 1989, p. 54.

11 *Id.*, pp. 58-9.

12 Ibn 'Arabī, *Rūh al-quds*, Damasco, 1979, p. 76. Cf. Ibn 'Arabī, *Los Sufis de Andalucía*, cit., p. 13.

13 Addas, *Quête*, cit., p. 58.

el corazón un efecto sublime que no se consigue con ninguna otra forma de invocación»¹⁴. Sin embargo, más tarde recomienda la fórmula *lā ilāha illā llāh* (no hay dios sino Dios), que luego describe como «la mejor de las invocaciones debido al aumento del conocimiento que produce»¹⁵.

LA CELDA DE RETIRO EXTERIOR E INTERIOR

Se ha establecido una tradición de retiro de algún tipo en todas las principales tradiciones espirituales. Fue practicado por los pueblos árabes en tiempos preislámicos, por lo que no debió parecer inusual que el profeta Muhammad pasara períodos retirado en una cueva en el monte Hira, cerca de La Meca, para dedicarse a Dios¹⁶. Según Ibn ‘Arabī, el Profeta fue allí inicialmente «para evitar ver gente, ya que solía encontrar en sí mismo estrechez y constricción al verlos». Ibn ‘Arabī comenta a continuación: «Si hubiera mirado el rostro de Dios dentro de ellos, no habría huido de ellos, ni habría tratado de estar solo consigo mismo. Permaneció así hasta que Dios vino a él de repente. Luego regresó a las criaturas y se quedó con ellas»¹⁷.

Mientras una persona no vea la realidad de las cosas, su estado es tal, dice Ibn ‘Arabī, que «debe retirarse y huir de aquellos asuntos que lo desvían de la situación [real], hasta que Dios retira el velo que cubre su visión interna y su vista (*baṣīratu-hu wa-baṣaru-hu*) para que pueda ver las cosas como son de verdad»¹⁸. En un nivel, parecería que esta develación de «su visión interior y su vista» coincide con la estación espiritual de retiro (*halwa*) que, dice en *Futūḥāt*¹⁹, una vez poseída, nunca se borra. Sin embargo, al mismo tiempo, quien la posee se mueve entre mirar hacia adentro y mirar hacia fuera. Dice:

«Quien busca a su Señor debe estar solo en sí mismo con su Señor en su conciencia más íntima, ya que Dios dio al ser humano una dimensión externa (*zāhir*) y una dimensión interna (*bātin*) solo para que pueda estar solo con Dios en su dimensión interna y presenciarlo en su dimensión externa dentro de las causas segundas, después de

14 *Fut.* III, p. 300. Véase Addas, *Quête*, cit., pp. 200-201 y Harris, *Journey to the Lord of Power*, cit., p. 31.

15 *Fut.* IV, p. 448. Véase Addas, *Quête*, cit., p. 201

16 Véase M. Lings, *Muhammad: his life based on the earliest sources*, Londres, Islamic Texts Society, 1983, p. 43.

17 *Fut.* III, p. 265. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158. Véase también Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, cit., p. 180-181.

18 *Fut.* III, p. 265. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158.

19 *Fut.* II, p. 151.

haberlo contemplado en su dimensión interna, de modo que pueda discernirlo en medio de las causas segundas pues, de lo contrario, nunca lo reconocerá. Quien entra en el retiro espiritual (*halwa*) con Dios lo hace solo por esta razón, ya que la dimensión interna del ser humano es la celda de su retiro»²⁰.

La idea de que la celda de retiro es nuestra propia «dimensión interna» conduce a una comprensión más esencial del retiro. La retirada física de todas las distracciones encontradas en la vida cotidiana es evidentemente útil para concentrarse en la unidad del Ser y no estar ocupado con nada más que Dios. Sin embargo, el estado relativo de fragmentación o integración de una persona puede persistir ya sea en retiro o en compañía. Algunas personas se encuentran sumamente distraídas por sus propios pensamientos e imaginaciones mientras están solas. De ahí la oración que Ibn 'Arabī prescribe: «Oh Señor, me refugio en Tí de mí mismo»²¹. Otros pueden estar muy centrados en lo esencial, incluso en medio de la vida cotidiana, como las personas mencionadas en el Corán, «a quienes ni los negocios ni el comercio distraen del recuerdo de Dios»²².

Meister Eckhart habla de una idea similar en sus consejos. Cuando se le preguntó sobre el desapego y los que se mantienen aislados de los demás, respondió:

«Si todo está bien con el hombre, entonces, donde quiera que esté y con quienquiera que esté, está bien con él. Pero si las cosas no están bien con él, entonces, en todas partes y con todos, todo está mal con él. Si está bien con él, de verdad tiene a Dios con él, pero quien realmente tiene a Dios, lo tiene en todas partes, en la calle y en compañía de todos, tanto como en la iglesia como en lugares solitarios o consigo mismo. Pero si un hombre realmente tiene a Dios y solo tiene a Dios, entonces nadie puede estorbarlo. Porque solo tiene a Dios y su intención es solo para Dios y todas las cosas se convierten para él en nada más que Dios... Nadie puede obstaculizar a este hombre que tiene esa intención y que busca y se deleita en nada más que Dios, porque Dios se ha convertido en uno con el hombre en toda su intención. Así como ninguna multiplicidad puede perturbar a Dios, nada puede perturbar o fragmentar a este hombre, porque él es uno en Aquel donde toda multiplicidad es uno y uno es “inmultiplicidad”»²³.

20 *Fut.* III, p. 265. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158.

21 Ibn 'Arabī, *Wird*, Londres, Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1979, oración del lunes por la mañana.

22 C. 24:37.

23 Meister Eckhart: *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Edmund Colledge y Bernard

Entonces, más allá y dentro del retiro exterior, se encuentra la idea de ir hacia adentro o retirarse a un estado interior donde uno puede ocuparse solo con Dios y no con otra cosa porque, enfatiza Ibn ‘Arabī, no hay nada más. De esta manera, el que se retira puede darse cuenta de su dependencia total de Dios y ver que todo lo que le llega proviene solo de Él, y que todo lo que ve como una causa segunda no es más que una manifestación de Dios en una forma particular.

FUGARSE HACIA DIOS

Otro aspecto del «retiro» es buscar refugio, es decir, retirarse a un lugar seguro. En el *Wird*, las oraciones diarias que Ibn ‘Arabī trasmittió a sus estudiantes, dice: «no hay lugar de retiro ni seguridad salvo en Ti» (*lā malğā’ wa-lā manğā’ min-ka illā ilay-ka*)²⁴, afirmando que el lugar de refugio es Dios. Pero al retirarnos, necesitamos tener claro de qué nos retiramos y hacia dónde nos retiramos, porque Ibn ‘Arabī pregunta: «¿Hacia dónde fugarse cuando no hay nada más que Dios? [...] Todo lo que ves es Dios»²⁵. Advierte que es necesario tener cuidado de no apartar a Dios del mundo y huir hacia una divinidad suscitada por nuestra propia imaginación. La causa de este vuelo imaginario, dice Ibn ‘Arabī, «es la falta de degustación (*dawq*) de las cosas» y «el hecho de que el que huye haya escuchado en la recitación [del Corán] la aleja que dice “¡Fugaos hacia Dios!”»²⁶. Esta aleja es correcta, pero el que se está fugando no prestó atención a lo que se menciona en la siguiente, es decir, Sus [divinas] palabras “¡Y no pongáis a otro dios junto con Dios”²⁷. Si hubiera conocido esta aleja que completa la primera, habría sabido que las palabras de Dios, “¡Fugaos hacia Dios!”, se refieren a la fuga de la ignorancia al conocimiento. La situación es una y única»²⁸.

Ibn ‘Arabī explica que nuestra necesidad de «escapar» del mundo surge debido a los efectos de los Nombres de Dios en la manifestación. Debido a la relatividad, hay algunos nombres que son menos atractivos para nosotros que otros, es decir, hay algunos nombres positivos que nos gusta afirmar y otros que intentamos evitar. Sin embargo, es posible que Dios a veces se manifieste bajo el aspecto del rigor para hacernos volver a Su Misericordia. De esta

McGinn, Londres, Classics of Western Spirituality, 1981, pp. 251-2.

24 Ibn ‘Arabī, *Wird*, cit., la oración del martes por la mañana.

25 *Fut.* II, p. 156. Véase también Chodkiewicz, Michel, “Mi‘rāj al-kalima: From the Risāla Qushayriyya to the *Futūḥāt Makkīyya*” en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 45, (2009), p. 11, citando los capítulos de *Futūḥāt* (82-83) sobre el conocimiento del vuelo y el abandono del vuelo.

26 C. 51:50.

27 C. 51:51.

28 *Fut.* III, p. 264. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 158.

manera, no obstante, con frecuencia buscamos a Dios en su manifestación como Compasivo, tratando de evitarlo en su manifestación como Vengador.

Fugarse de los efectos de los Nombres de Dios hacia lo que es más esencial y lo abarca todo se ejemplifica con la fabricación de una armadura por parte del Profeta David. David aprendió a protegerse de lanzas, espadas y otras armas de hierro ablandando el propio hierro para hacer una armadura protectora. El material del que están hechas las armas se convierte así en una cubierta y protección contra las armas. Esto, explica Ibn 'Arabī, fue consecuencia de que Dios hizo saber a David que «nada protege de una cosa sino por medio de ella misma»²⁹. El ablandamiento del hierro con fuego de David se compara con el ablandamiento de los corazones endurecidos a través de la restricción y la amenaza. Ya que Dios es a la vez el Vengador y el Compasivo, se busca protección del Compasivo contra el rigor de Su Nombre el Vengador. Reconociendo que no existe nada más que Dios y, sin embargo, reconociendo que la Misericordia de Dios precede a Su Ira y lo abarca todo, uno se protege a sí mismo de Dios por Dios. Debido a esto, con la llegada del camino muhammadí, el Profeta, dijo: “Me refugio de Ti en Ti”»³⁰.

REFUGIO EN EL TODO-COMPASIVO

No es casual que este ejemplo proponga refugiarse en el Compasivo del Vengador, en oposición a cualquiera de los otros Nombres divinos que aparecen en oposición, tales como el Creador y el Destructor, o el Expandidor y el Constreñidor. El Compasivo es el Nombre que todo lo abarca y que Dios menciona específicamente en Sus palabras, «Llámame Allāh o llámame *al-Rahmān* (el Compasivo)...»³¹. Es el Aliento del Compasivo el que libera todos los otros Nombres de la tensión de su deseo de expresión y a través de él tiene lugar la creación. Por lo tanto, el Compasivo abarca todos los Nombres, incluso los Nombres opuestos.

Fue en el Compasivo (*al-Rahmān*) en quien María «buscó refugio» a la hora de la Anunciación, cuando se retiró de su pueblo y se ocultó de ellos³². Cuando el Ángel Gabriel apareció ante ella, ella entró en un estado de contracción, imaginando que él era un hombre que quería conocerla carnalmente. En este estado de no saber cuál era la realidad de la situación, se

29 Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-hikam*, ed. 'A. 'Afifi, Beirut y Líbano, Dār al-Kitāb al-'Arabī, sin fecha, p. 166.

30 Ibíd. Cf. Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, Trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2009, p. 188.

31 «Invocad a Allāh, o invocad a *al-Rahmān*, a quienquiera que llaméis, Él posee los más bellos nombres». C. 17: 110.

32 C. 19: 16-18.

volvió hacia Dios con todo su ser, diciendo: «Me refugio de ti en el Compasivo (*Rahmān*)»³³. Ibn ‘Arabī comenta: «Así obtuvo un estado de presencia perfecto con Dios»³⁴. Entonces, al retirarse a ese estado, pudo percibir la verdad de las palabras de Gabriel y recordó el anuncio de la buena nueva que Dios había prometido. Se relajó de su estado de constricción y luego Gabriel insufló a Jesús, que es el espíritu de Dios, en ella.

Estas son las condiciones de receptividad total en que Jesús, el Espíritu de Dios, se concibió en María. En este relato de la concepción de Jesús, hay también un hermoso ejemplo de cómo refugiarse en lo Esencial de los efectos de los Nombres de Dios en la manifestación, para saber cómo responder. La vuelta es hacia Dios, sabiendo que no hay poder ni fuerza salvo en Él. Esta retirada, y la abstención de cualquier acción propia, parece ser un aspecto vital del retiro. La presencia de Dios no se puede sentir en un lugar lleno de mundanalidad. Pero en ese momento de reconocer solo el señorío de Dios, al recurrir a Él y al retirarse a ese espacio donde Dios siempre está presente, Dios puede aparecer como lo desea. Él solo puede aparecer de esta manera no confinada en un lugar puro y limpio como el lugar de María; libre de egoísmo, libre de deseos, libre de imposición, un lugar claro y vacío. Es por eso que el corazón, el centro espiritual del ser humano y el lugar donde la Realidad puede aparecer en toda su Belleza, debe estar limpio y libre.

LA RETIRADA DE LA CREACIÓN Y LOS TRES VIAJES

El asunto de lo que significa retirarse del mundo y de las cosas mundanas plantea la cuestión de la naturaleza de la creación y las cosas creadas. La retirada de la creación puede considerarse en el contexto de los tres viajes, que pueden resumirse como el proceso de llegar a la creación, el retorno o ascenso a Dios y el regreso a la creación. El ascenso a Dios corresponde al retirarse de la creación (*halwa*), mientras que el retorno a la creación corresponde a un regreso a la «sociedad» (*galwa*). El viaje hacia Dios y el retorno se discuten en *Risālat al-anwār*, cuyo título completo se puede traducir como *El tratado sobre las luces otorgadas a quien emprende el retiro*. Ibn ‘Arabī afirma que fue escrito en respuesta a una pregunta sobre «los modos del viaje al Maestro Todopoderoso, la llegada a su presencia y el regreso, de Él y a través de Él, a sus criaturas, un retorno que aún no implica separación, ya que no existe nada más que Dios, sus atributos y sus actos. Todo es Él, es a través de Él, procede de Él, regresa a Él»³⁵.

33 C. 19: 18.

34 Ibn ‘Arabī, *Fusūṣ*, p. 139. Cf. *Engarces*, cit., p. 149.

35 Véase Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, cit., p. 153.

Sí bien estos viajes, que describen el desarrollo espiritual de una persona, siguen una progresión lineal en el tiempo, pueden considerarse simultáneamente como un proceso constante de retorno a la fuente y la recreación con cada respiración. La retirada, como reclusión con Dios, se compara con un proceso de «de-creación» o de regreso a su estado no creado, mientras que el regreso a la creación es la manifestación de acuerdo con la revelación de Dios en ese instante. Ya sea visualizado como un ascenso y un descenso, o como un giro hacia adentro seguido de un giro hacia afuera, este retiro y regreso a la creación puede considerarse como una descripción de las moradas espirituales de los seres humanos perfectos, y como una práctica en todo momento para cualquiera que desea ser testigo de la verdad – sea cual sea su estado, es decir, si su estado está lejos o cerca de Dios, ya que, según Ibn 'Arabī nos recuerda, se afirma en el Corán que Dios está con nosotros dondequiera que estemos³⁶.

Desde este punto de vista, el retiro desde la creación a Dios no es más que el retiro de la ilusión a lo Real y de la creencia de que hemos adquirido la existencia, no de la existencia adquirida en sí, ya que Ibn 'Arabī sostiene que «no hay ninguna»³⁷. Él explica que el significado del mandato mencionado en el Corán: «¡Sé! Y es» (*kun fa-yakun*)³⁸ no quiere decir que las cosas adquieran existencia, sino que aquello que escucha la orden adquiere la propiedad de ser un lugar de manifestación. Ibn 'Arabī comenta: «Estos viajeros del camino espiritual (*ahl al-sulūk*) sin conocimiento de esto, no sabiendo quién es el Manifiesto y el Testigo y quién es el mundo, han elegido el retiro (*halwa*) para estar recogidos con Dios»³⁹.

Ibn 'Arabī sostiene que cuando estas personas que están veladas de Dios por la pluralidad eligen el retiro, no pueden retirarse de las formas de las cosas, como las paredes y la puerta de la habitación de su retiro. De lo que desean retirarse es de las palabras que habla la gente. Mientras que, si realmente entendieran el discurso, reconocerían el don que Dios da al impartir conocimiento a través de él. Por lo tanto, Ibn 'Arabī dice: «Para aquel a quien Dios ha dado entendimiento, el retiro y la sociedad (*halwa* y *gālwa*) son lo mismo. Más bien, puede ser que la sociedad sea más completa para una persona y más beneficiosa, ya que a través de ella cada instante se aumenta en ciencias acerca de Dios que no se poseían antes»⁴⁰.

36 Cf. C. 57: 4.

37 Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, M. Chodkiewicz et al., París, Sindbad, 1988, p. 277.

38 C. 36: 82.

39 *Fut.* II, p. 485, (Capítulo 205).

40 Ibíd.

EL RETIRO Y LA SOCIEDAD

La oposición de *halwa* y *ḡalwa*, retiro y sociedad, se examina más a fondo en los capítulos de *Futūḥāt* específicamente dedicados al retiro y al abandono del retiro⁴¹. *Ḡalwa*, o *ḡilwa*, también tiene el significado de «desvelamiento de una novia» para que su belleza, como persona «revestida con las cualidades Divinas», pueda mostrarse. Ibn ‘Arabī se atreve a decir que el retiro, como se entiende comúnmente, solo es adecuado para la persona que está velada, ya que las personas cuya visión no tiene velo siempre están «en compañía o sociedad (*fī malā*)», incluso en la celda de su retiro⁴². Una persona está velada siempre que se perciba que existe la «alteridad». Einstein llamó a la separación percibida por el ser humano de sí mismo respecto al resto de la existencia una «ilusión óptica de su conciencia»⁴³. Esto parecería una descripción adecuada de la perspectiva alterada que considera la creación como algo aparte del Creador.⁴⁴

En este sentido, la retirada de las cosas creadas es una retirada de lo que nosotros mismos hemos creado a través de nuestra idea ilusoria de nuestro yo. Para Ibn ‘Arabī, no hay nada visible que no sea una manifestación de Dios y que no sea capaz de impartir conocimiento. De esta manera, todas las llamadas «cosas» se consideran lugares de teofanía en lugar de distracciones que ocultan a Dios de la vista. Él pregunta: «¿Cómo debería haber “retirada” (*tahallī*) si no hay nadie en la existencia excepto Él y es a Él a quien adoramos en la existencia engendrada». Continúa diciendo: «Sabe que para algunos entre el pueblo de Dios (*al-qawm*) retirarse (*al-tahallī*) es elegir el retiro y apartarse de todo lo que distrae de Dios, pero para nosotros, el retiro tiene lugar en relación con la existencia adquirida, ya que la creencia (*i‘tiqād*) considera que esta es así cuando, en realidad, no hay más que el Ser Verdadero (*al-wujūd al-haqq*)»⁴⁵.

En *Kitāb wasā'il al-sā'il*, o *Libro de medios para quienes hacen preguntas*,⁴⁶ Ibn Sawdakīn relata que Ibn ‘Arabī le dijo que el objetivo y la intención de alguien que está en retiro y el apartamiento

41 Capítulos 78 y 79, *Fut.* II, pp. 150-152. Cf. la trad. al francés de Michel Vâlsan en *Études Traditionnelles*, números 412-13, 1969, pp. 77-88.

42 *Fut.* II, p.151.

43 Letter to Robert S. Marcus, Feb. 12th, 1950. <https://www.thymindoman.com/einsteins-mis-quote-on-the-illusion-of-feeling-separate-from-the-whole/>

44 Bulent Rauf, el fundador de la Sociedad Muhyiddin Ibn ‘Arabī del Reino Unido, al reflexionar sobre la negación de la creación *ex nihilo* de Ibn ‘Arabī, preguntó: «¿Puede ser que lo que llamamos “creación” o “criatura” sea solo otra dimensión de lo “no creado”? ¿Puede ser que lo “no creado” visto desde otro punto de vista relativo, “aparezca” – solo aparezca – como “creado” debido a una visión relativa?» *Addresses*, Roberton, Beshara Publications, 1986, p. 278.

45 *Fut.* II, p. 484.

46 Véase nota 6.

de la gente consiste en «preparar el lugar para lo que exige el Señorío y el corte de los lazos», pero que «una vez que esto le sucede, puede prescindir del retiro, de modo que su retiro y su vida social (*halwa wa-ğalwa*) se vuelven afines a lo que alguien describió en un verso: ¡O tú, mi compañero en la noche cuando la humanidad está durmiendo y mi confidente en el día mientras estoy entre ellos!»⁴⁷.

Uno de los propósitos del retiro, entonces, es ser testigo de la belleza de la Unidad, tanto fuera como dentro, de modo que no se vea separación o diferenciación entre dentro y fuera. Todo lo que está fuera es un reflejo de lo que está dentro, de modo que dondequiera que os volváis, allí está la belleza de Su rostro⁴⁸, ya sea en el interior o en la manifestación, de modo que un aspecto no es preferido sobre el otro, sino que la Realidad es aceptada de cualquier modo en que se muestre. La definición de *halwa* dada por Ibn 'Arabī en su *Iṣṭilāhāt al-ṣūfiyya* es «conversación de la conciencia secreta de uno con el Real de tal manera que no haya ningún mundo material [presente] ni persona alguna»⁴⁹. Sin embargo, dado que la conversación (*muhādāta*) se define como «el Verdadero dirigiéndose a los conociedores del mundo visible, como en la convocatoria [de la zarza] a Moisés», está claro que las distinciones habituales entre lo que es interior y lo que es el mundo visible no son aplicables. Dios dice: «Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos hasta que vean claramente que es la Verdad (*al-haqq*) [es decir, que Él es lo Real]»⁵⁰. «Dentro» y «fuera» por lo tanto se convierten simplemente en meros modos de describir el testimonio de la existencia Única.

EL VACÍO PRIMORDIAL Y EL VACÍO DEL CORAZÓN

Ibn 'Arabī señala que la palabra árabe «*halwa*» se deriva de la misma raíz que la palabra *halā'*, que significa vacío, indicando así que el fundamento metafísico del retiro es el Vacío en que se creó el mundo⁵¹. Nos recuerda el dicho del Profeta: «Dios era y no había con Él nada», y también la pregunta: «¿Dónde estaba nuestro Señor antes de crear la creación?», a la que el Profeta respondió: «Estaba en una Nube ('amā'), encima de la cual y debajo de la cual no hay aire»⁵².

47 Ibn Sawdakīn, *Kītāb wasā' il al-sā' il*, trad. Hirtenstein cit., p. 2.

48 Cf. C. 2: 115.

49 Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāhāt al-ṣūfiyya* en *Rasā' il*, Beirut, Dār Ṣādir, 1997, p. 537. Trad. al inglés de Rabia Terri Harris en *JMIS*, Vol. III, 1984, p. 45; y trad. al español de Alfonso Carmona González en *Guía espiritual (Terminología Sufí)*, pp. 77-131), Murcia, Editorial Regional de Murcia, 1990.

50 C. 41: 53.

51 *Fut.* II, p. 150 ; *Fut.* III, p. 396.

52 Ibíd.

Esta nube, explica Ibn ‘Arabī en otra parte, no es otra cosa que el Aliento del Omnicompasivo. Escribe que «la primera forma asumida por el Aliento del Compasivo (*nafas al-rahmān*) fue la Nube. Por lo tanto, es un Vapor Compasivo dentro del cual hay compasión (*rahma*); o más bien, es la compasión misma...»⁵³. Ibn ‘Arabī explica que «el Aliento emerge de una raíz que es Amor por las criaturas, a quienes [Dios] deseaba darse a conocer, para que pudieran conocerlo. De ahí la Nube viene a ser; y se llama ‘el Verdadero a través de quien tiene lugar la creación’»⁵⁴.

La respiración es causada por el amor como «un movimiento de anhelo hacia el objeto del amor»⁵⁵, por lo que el Aliento se hace manifiesto y la Nube surge, como dice el hadiz divino: «Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido y creé, pues, a las criaturas»⁵⁶. Este es el amor de Dios para ser conocido y reconocido como es de verdad, mostrado en toda Su belleza – un amor que se manifiesta en el que anhela verlo.

Ibn Sawdakīn explica que «el propósito del retiro es el vacío y la preparación del lugar»⁵⁷. El esfuerzo por preparar y purificar el corazón como el lugar de la revelación de Dios significa vaciarlo de todo el desorden adquirido cuando le damos importancia a las muchas cosas que parecen tener un control sobre nuestras vidas, en lugar de concentrarnos en la Fuente única de la que dependemos totalmente. El corazón necesita estar vacío para recibir. La purificación del corazón se produce solo a través de la ayuda de Dios, y cualquier noción de que podemos lograr esto por nuestros propios esfuerzos conducirá a la desilusión. Sin embargo, nuestro esfuerzo no es más que una muestra del mismo amor de Dios por ser conocido. Ibn ‘Arabī explica lo siguiente:

«La relación entre el ser humano (*insān*) y [el retiro] es la que existe entre Dios, el Real (*al-haqq*), y “el corazón del sirviente que contiene a Dios” y donde nada más entra, bajo ningún aspecto perteneciente a las realidades mundanas, de manera que, al estar el corazón vacío (*hālī*) o libre de toda realidad mundana, Dios se manifiesta allí con Su Ser»⁵⁸.

Esta es una manera de mirar hacia el Creador en lugar de hacia lo creado, hacia la fuente del ser de uno mismo en lugar de hacia una idea fija del mundo, permitiendo que Dios, lo Real,

53 *Fut.* III, p. 430. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 132.

54 *Fut.* II, p. 331. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 128.

55 *Fut.* II, p. 310. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 126.

56 Ibíd.

57 Ibn Sawdakīn, *Kitāb wasā’il al-sā’il*, trad. Hirtenstein cit., p. 2.

58 *Fut.* II. p.150.

esté presente en el corazón, de acuerdo con la forma en que Él desea revelarse, en lugar de imponer nuestra propia construcción mental sobre la realidad. Ibn 'Arabī dice:

«Si deseas entrar en la presencia de la Verdad y recibir de Él sin intermediario, y deseas intimidad con Él, esto no resultará apropiado mientras que tu corazón reconozca un señorío que no sea el Suyo, porque en ese caso perteneces a aquello que ejerce autoridad sobre ti»⁵⁹.

RETIRO Y RECUERDO

Quizás el consejo más simple para la protección contra el apego a la creencia en la existencia separada de cualquier forma creada es el que nos brinda en *Risālat al-anwār*: «Déjalo ir y ocúpate del *dikr* (el recuerdo de Dios) y busca refugio al lado del Recordado»⁶⁰. La importancia del *dikr*, invocación o recuerdo, en el retiro es fundamental. El vacío del corazón de cualquier preocupación mundana y su ocupación total con lo Real se refleja en los comentarios de apertura de Ibn 'Arabī en el capítulo de *Futūhāt* que se dedica al retiro, cuando afirma que el principio del retiro está recogido en el hadiz: «A quien Me recuerda en sí mismo, Yo le recuerdo en Mí y a quien Me recuerda en compañía, Yo le recuerdo en una compañía mejor que la suya»⁶¹. Esto, dice Ibn 'Arabī, es un dicho divino establecido que contiene las nociones de retiro y sociedad (*halwa* y *gīlwa*). El recuerdo de Dios en uno mismo corresponde al retiro, y da un sentido de retiro como oración o meditación, así como la invocación de Dios por medio de un Nombre – un tiempo reservado exclusivamente para el recuerdo de Dios. En la medida en que la oración es «una contemplación»⁶², dice Ibn 'Arabī, y «un llamado secreto intercambiado entre Dios y su adorador; entonces también es una invocación (*dikr*)» y «quien invoca a Dios se encuentra en la presencia de Dios»⁶³, lo cual implica restablecer el estado unificado. El regreso al centro tranquilo, vacío y totalmente receptivo, es el regreso al vacío en el que tiene lugar la creación. Allí, en el vacío del corazón, se puede presenciar la Belleza de la Unidad.

59 Harris, *Journey to the Lord of Power*, cit., p. 29.

60 *Id.*, p. 39.

61 *Fut.* II. p.150. Véase también Ibn 'Arabī, *Divine Sayings, The Mishkāt al-anwār of Ibn Arabī*, trad. Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt, Oxford, Anqa Publishing, 2004, p. 46. Cf. C. 2:152.

62 *Fusūṣ*, p. 222. Cf. *Engarces*, cit., p. 277.

63 *Fusūṣ*, p. 223. Cf. *Engarces*, cit., p. 278.

Dice el Corán: «¿No es en el recuerdo de Dios donde los corazones encuentran satisfacción o tranquilidad?»⁶⁴. Esta ocupación total con Dios protege a quienes Le recuerdan de las preocupaciones mundanas y los absuelve de la culpa para que se acerquen al recuerdo de Dios. En este recuerdo, Dios se recuerda a Sí mismo en Sí mismo, de modo que toda otredad desaparece. El corazón confiado que está tranquilo y en paz consigo mismo, es invitado a regresar a su Señor y encontrar su santuario en Él, según el llamamiento: «Oh alma sosegada, vuelve a tu Señor, satisfecha, aceptada, entra con Mis siervos y entra en Mi Paraíso»⁶⁵. Su Paraíso, explica Ibn ‘Arabī, es Su velo, en el que Dios se oculta, ya que la palabra «Paraíso» (*gānna*) deriva de la misma raíz árabe de «cubrir». Y continúa diciendo: «y Mi Paraíso no es otro que tú, y tú Me cubres por tu ser (*dāt*) [...] y cuando entras en [el paraíso de Dios], entras en ti mismo»⁶⁶.

Desde este punto de intimidad con lo Real, no hay un «dónde» que no esté abarcado por el Amor. No hay ningún lugar para retirarse, ya que la presencia de Dios se ve en todas partes. El corazón que está vacío de la otredad está lleno de Dios, porque tiene una amplitud y generosidad capaces de recibir la Realidad en cualquier forma en que se revele. El poseedor de tal corazón es de aquellos que «no están velados de contemplar la belleza de la Unidad por la contemplación de la pluralidad de las imágenes de este mundo y del otro mundo»⁶⁷. Tal corazón no está limitado o restringido por los deseos de otra cosa que no sea la Esencia misma que es libre, y siendo lo suficientemente grande para lo Real, también es lo suficientemente grande para lo que el Real ha creado en Sí mismo.

Me gustaría concluir recitando los versos que Ibn ‘Arabī compuso al comienzo del capítulo sobre el retiro en *Futūhāt*:

«Me retiré con Aquel a quien amo apasionadamente, y no había nadie más que nosotros,
porque si hubiera habido algún otro que yo, el retiro no hubiera sido uno.

¡Cuando le impuse a mi alma las condiciones de su reclusión,
las almas de las criaturas se tornaron a un tiempo sus esclavas!

Pero si no hubiera en ella un Otro aparte de ella,
mi alma se habría entregado enteramente a Aquel que la colma de Sus dones»⁶⁸.

64 C. 13: 28.

65 C. 87: 27-30.

66 *Fusūs*, p. 92. Cf. *Engarces*, cit., p. 80.

67 *Ismail Hakki Bursevi's translation of and commentary on Fusus al-Hikam by Muhyiddin Ibn Arabi*, trad. Bu-lent Rauf, (4 vols.), Oxford & Istanbul, Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society, 1986-91, vol. 1, p. 45.

68 *Fut.* II, p. 150. Cf. Fernando Mora, *El perfume de la existencia: Sufismo y no-dualidad en Ibn ‘Arabī de Murcia*, Córdoba, Editorial Almuzara, 2019, p. 286.

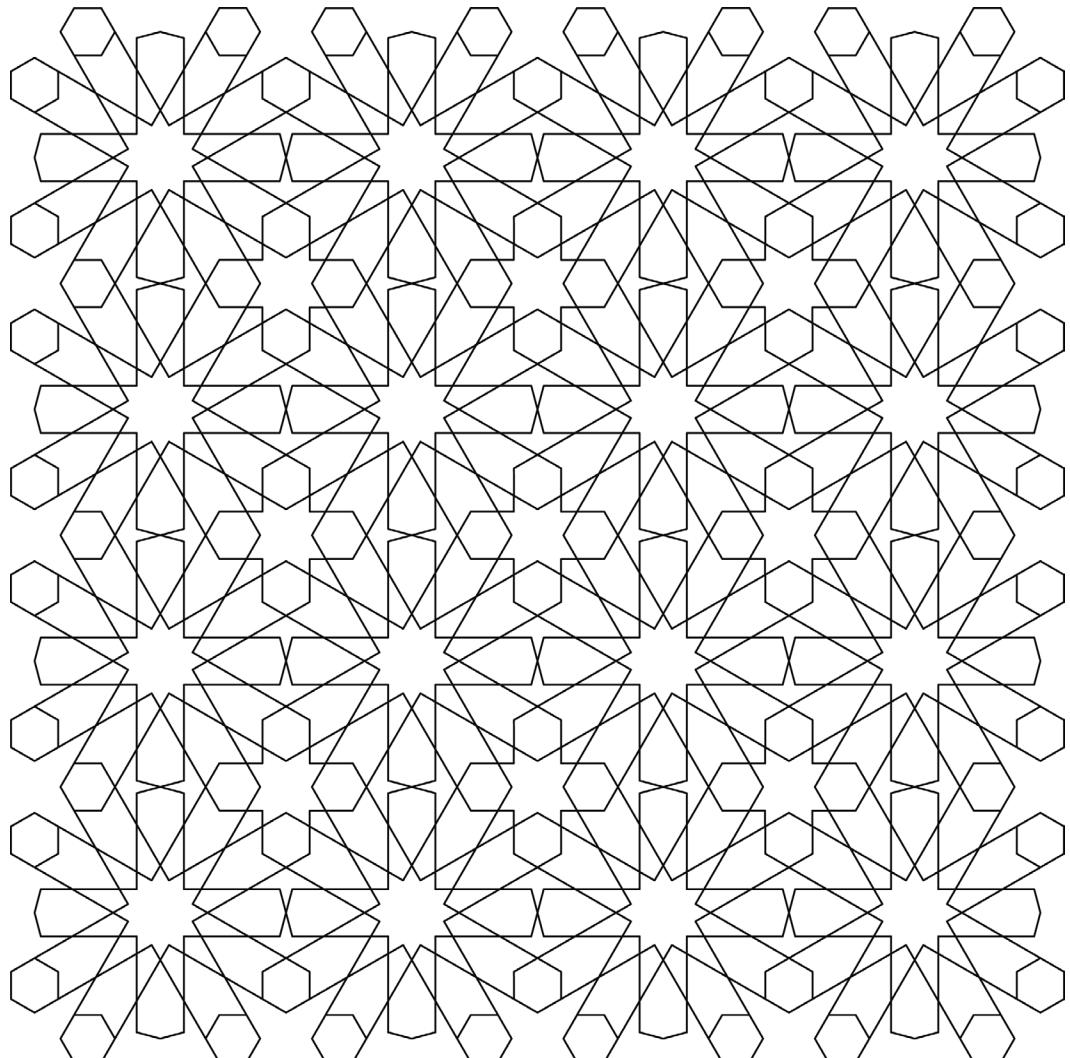
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADDAS, Claude (1989), *Ibn ‘Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, París, Gallimard.
- CHITTICK, William C. (1989), *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, SUNY Press.
- CHODKIEWICZ, Michel (2012), *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, París, Gallimard.
- (2009), “Mi‘rāj al-kalima: From the *Risāla Qushayriyya* to the *Futūhāt*”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabī Society*, vol. 45, pp. 1-19.
- COLLEDGE, Edmund, y McGINN Bernard (1981), *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Londres, Classics of Western Spirituality.
- HARRIS, Rabia Terri (1981), *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat by Muhyiddin Ibn Arabī*, Londres, East-West Publications.
- IBN ‘ARABĪ (sin fecha), *al-Futūhāt al-Makkiyya*, (IV vols.), Beirut, Dār Sādir.
- (sin fecha), *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. ‘A. ‘Afifi, Beirut y Líbano, Dār al-kitāb al-‘arabi.
- (2009), *Los engarces de las Sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF.
- (2004), *Divine Sayings (Mishkāt al-anwār)*, trad. Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt, Oxford, Anqa Publishing.
- (1988), *Les Illuminations de La Mecque, Textes choisis*, ed. M. Chodkiewicz et al., París, Sindbad.
- (1997), *Iṣṭilāhāt al-ṣūfiyya en Rasā’īl*, Beirut, Dār Ṣādir, p. 529-541. Trad. al cast. de Alfonso Carmona González (1990), “Terminología Sufi (*Al-Iṣṭilāhāt as-ṣūfiyya*)” en *Guía espiritual*, pp.77-131, Murcia, Editoria Regional de Murcia; trad. al inglés de Rabia Terri Harris (1984), “Sufi Terminology: Ibn ‘Arabi’s *al-Iṣṭilāh al-Ṣūfiyyah* en JMIAS, vol. III, pp.27-54.
- (1990), *Los Sufis de Andalucía*, Málaga, Editorial Sirio, S.A.
- (1979), *Wird*, Londres, Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society.
- (1979), *Rūh al-quds*, Damasco.
- (1948), *Hilyat al-abdāl*, Hyderabad; trad. al cast. de Gustavo Bize (2015), “Ibn ‘Arabī: El Adorno de los Substitutos (*Hilyat al-abdāl*)”, *El Azufre Rojo*, Número 2, pp. 124-136; trad. al ingl. de Stephen Hirtenstein, (2008), *The Four Pillars of Spiritual Transformation: The Adornment of the Spiritually Transformed (*Hilyat al-abdāl*)*, Oxford, Anqa Publishing. trad. al franc. de Michel Vâlsan (1950), “La parure des abdāl (*Hilyat al-abdāl*)”, en *Études Traditionnelles*, números 286-7.
- IBN SAWDAKĪN, (1973), *Kitāb wasā’īl al-sā’īl*, ed. M. Profitlich, Friburgo.
- LINGS, Martin (1983), *Muhammad: his life based on the earliest sources*, Londres, Islamic Texts Society.

MORA, Fernando (2019), *El perfume de la existencia: Sufismo y no-dualidad en Ibn ‘Arabī de Murcia*, Córdoba, Editorial Almuzara, p. 286.

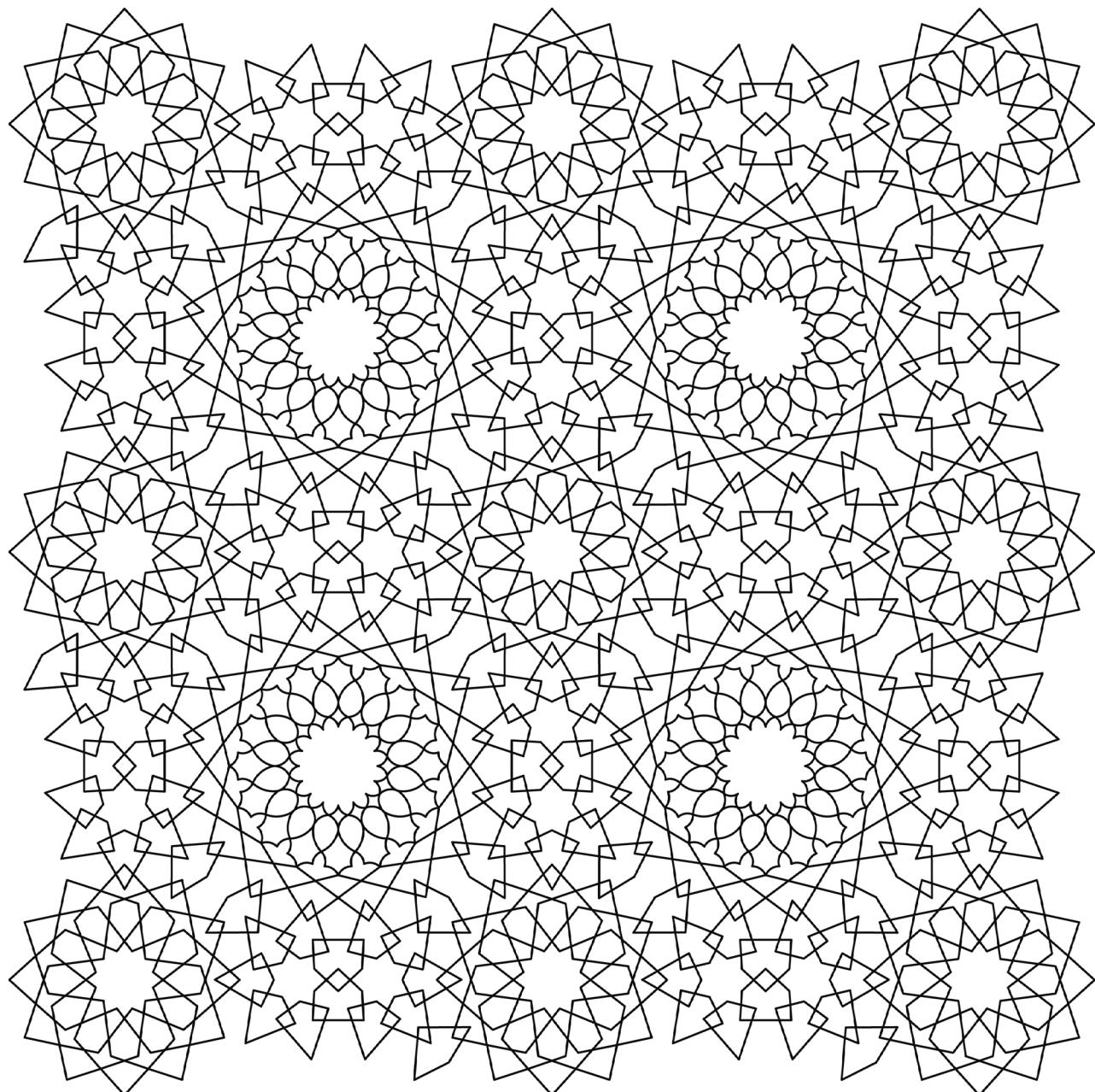
RAUF, Bulent (1986), *Addresses*, Roberton, Beshara Publications.

VÂLSAN, Michel (1969), “Sur la notion de la Khalwa (Ch. 78) et Sur l’abandon de la Khalwa (Ch.79): Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyya*”, *Études Traditionnelles*, números 412-13, pp. 77-88.



MAESTRO ESTERIORE E MAESTRO IMMAGINATO IN UN'OPERA POCO NOTA DI IBN 'ARABĪ

Maurizio Marconi



Riassunto: In questo breve studio viene esposto ciò che Ibn ‘Arabī ha scritto riguardo al Maestro immaginato in un’opera redatta per rispondere ai quesiti che gli erano stati posti da un suo compagno, Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Kurdī, in merito all’insegnamento ricevuto dal suo Maestro ‘Alī al-Kurdī. Nel suo chiarimento Ibn ‘Arabī prende spunto da quella che era l’iniziale comprensione di Yūsuf per portarlo gradualmente a capire come la questione sia assai più complessa.

Parole chiave: Ibn ‘Arabī, Maestro spirituale, rapporto Maestro-aspirante.

...

Abstract: In this short study deals with what Ibn ‘Arabī wrote about the imagined Master in a work written to answer the questions posed by his companion, Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Kurdī, regarding the teaching received from his Master ‘Alī al-Kurdī. In his clarification Ibn ‘Arabī takes inspiration from what was Yūsuf’s initial understanding to gradually make him understand how the question is much more complex.

Keywords: Ibn ‘Arabī, spiritual Master, Master-aspirant relationship.

....

Nella sua monumentale opera Ibn ‘Arabī ha fatto spesso riferimento al ruolo del Maestro, ma l’espressione Maestro immaginato ricorre solo nel *Libro delle risposte arabe nel commento dei consigli di Yūsuf*, opera finora poco nota¹.

L’autenticità dell’opera è attestata dal fatto che essa è menzionata sia nel *Fihrist* redatto da Ibn ‘Arabī stesso,² con il titolo *Libro delle risposte arabe nel commento dei quesiti* (masā’il) di Yūsuf, e nell’elenco delle 43 opere da lui studiate con Ṣadruddīn al-Qūnawī, con il titolo *Libro delle illusioni (išārāt) arabe nel commento dei consigli di Yūsuf*³.

1 La traduzione italiana di questo testo accompagnata dall’edizione araba basata sui più antichi manoscritti disponibili è stata pubblicata nel N. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, 2020, pag. 91-740.

2 Si tratta del *Fihrist al-muṣannafāt* redatto a Damasco nell’anno 627 dall’Egira per Ṣadruddīn al-Qūnawī. Riguardo a quest’opera si può consultare l’*Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī* di Osman Yahyā, pubblicata a Damasco nel 1964, che nelle pagine 37-48, ne elenca i manoscritti e le edizioni e ne descrive i contenuti. L’opera è riportata al numero 191 dell’elenco del *Fihrist*, a pag. 57 dell’edizione pubblicata da Korkis ‘Awwād nel Vol. XXX della *Revue de l’Académie Arabe*, Damasco, 1955.

3 Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore “*Sadr al-Dīn al-Qūnawī’s Personal Study-List of Books by Ibn al-‘Arabī*” pubblicato nel *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 56, No. 3 (July 1997), pp. 161-181, in particolare le pagine 176 e 180.

Il Giuseppe a cui fa riferimento il titolo non è il Profeta, bensì un *faqīh* di Damasco, Zaynud-dīn Yūsuf ibn Ibrāhīm aš-Šāfi‘ī al-Kurdī (m. 643 H)⁴, compagno di Ibn 'Arabī, ed i consigli che gli sono attribuiti erano, secondo quanto credeva Yūsuf, l'insegnamento del suo Maestro 'Alī al-Kurdī (m. 622 H).

Ibn 'Arabī aveva probabilmente conosciuto questo Maestro, folle d'amore per Allah, già in occasione della sua prima visita a Damasco, nell'anno 602 dall'Egira e lo menziona nel Cap. 226 delle *Futūhāt*⁵:

[II 522.28] [...] così quest'uomo folle (*bahlūl*) si può dire morto per il fatto di essere stato privato della ragione: egli viene quindi annoverato tra i morti per aver perduto la ragione, e tra i vivi per il persistere della sua natura (*tab'*). Si tratta di esseri, questi, che fanno parte dei beati di cui Allah è soddisfatto, come Mas'ūd al-Habaṣī ed 'Alī al-Kurdī e tanti altri che abbiamo visto in questa condizione sia in Oriente che in Occidente.

La trasmissione di questi consigli da parte del Maestro non era avvenuta né in modo orale, né scritto, bensì per ispirazione, e Yūsuf, il discepolo, non comprendendo a fondo il loro contenuto si rivolse ad Ibn 'Arabī per avere quei chiarimenti che non poteva ottenere dal suo Maestro, o perché era già morto o comunque perché non avrebbe potuto rispondere, dato il suo stato di follia d'amore. Nel *Libro delle risposte arabe* Ibn 'Arabī riferisce⁶

[186] Egli [Yūsuf ibn Ibrāhīm aš-Šāfi‘ī] mi disse di non aver registrato nulla di questa raccomandazione per sua scelta, né per una visione, ma di aver trovato nella sua anima ciò che aveva menzionato e di averlo registrato così come lo aveva trovato; e che in quel momento ciò era per lui materia del suo compagno, 'Alī al-Kurdī, in cui credeva e da cui la materia si era infiltrata in lui in tutto ciò che trovava nella sua anima, indipendentemente che la faccenda fosse elevata o inferiore. Per questo, quando discorsi con lui di ciò che era sortito da lui, capii che non sapeva ciò che comportava quanto aveva proferito, ed egli mi chiese di commentare ciò che aveva registrato di quanto era arrivato ed io gli risposi riguardo a quello.

Il *Libro* è quindi costituito dal testo, quasi integrale, dei consigli, commentato passo per passo da Ibn 'Arabī, come egli stesso precisa:

4 Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 69 delle *al-Futūhāt al-Makkiyya* [I 492.1], affermando che era l'unico *faqīh* che egli avesse visto mantenere il rito delle due *raka'at* prima della *salāt* del tramonto.

5 Per l'indicazione dei volumi e delle pagine delle *al-Futūhāt al-Makkiyya* ho fatto riferimento alla terza edizione, pubblicata al Cairo in quattro volumi nel 1910, poiché è quella più diffusa ed usata dai traduttori, ma per il testo ho utilizzato l'edizione di 'Abdul-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, pubblicata nello Yemen in dodici volumi nel 2010.

6 I numeri tra parentesi quadre si riferiscono alle pagine del manoscritto Husein Celebi 447.

[1] Quanto segue. Questo è il commento di ciò che ha proferito la spiritualità (*rūhāniyya*) del servitore preso da follia (*muwallah* o *mūlah*), il cui cuore è pazzo d'amore (*mudallah*), ‘Alī al-Kurdī, tramite la lingua di chi conosceva il suo stato e che si basava su di lui [come autorità], Yūsuf ibn Ibrāhīm aš-Šāfi‘ī, suo compagno nel lignaggio [in quanto entrambi erano curdi].

In questo primo brano Ibn ‘Arabī sancisce apparentemente l'opinione di Yūsuf, secondo la quale l'insegnamento proveniva direttamente dal suo Maestro, ma la realtà era assai più complessa. Ibn ‘Arabī la spiega gradualmente ed è nel corso di questa spiegazione che introduce il concetto di Maestro immaginato, espressione che non ricorre nel testo di ‘Alī ma che è propria di Ibn ‘Arabī. Il primo accenno ad essa si trova dopo quasi metà dell'opera:

[137] Sappi innanzitutto che quando l'aspirante ha fiducia (*saddaqā*) nel Maestro, Allah pone per lui nella sua anima un'immagine (*miṭāl*) del Maestro; questa immagine è ciò che egli contempla e che predomina in lui tanto che dice: “Questo è il Maestro!”, e non dice: “è come se fosse lui (*ka-anna-hu huwa*)”, ma dice: “è proprio lui (*huwa huwa*)”, e così essa è proprio lui. Egli menziona quindi quella questione al Maestro immaginato (*mutawahham*), che esiste e che è presente nella sua immaginazione (*hayāl*), così come il credente che fa la *salāt* colloquia nella sua *qibla* con Allah.

Si tratta di un'immagine non prodotta intenzionalmente dall'aspirante, bensì posta da Allah stesso nella sua immaginazione, e la cui presenza è tanto forte che l'aspirante crede di primo acchito che sia il Maestro stesso, sì da porre ad essa i quesiti che avrebbe voluto porre al suo Maestro esteriore.

Il termine *mutawahham* è assai insolito, poiché quando Ibn ‘Arabī parla di immaginazione usa di preferenza il termine *hayāl* e quindi ci saremmo aspettati piuttosto la parola *mutahayyal*. In realtà il termine *wahm*, spesso usato per indicare la congettura, significa anche immaginazione, fantasia, ma quando in una frase come quella sopra riportata si trova sia *mutawahham* che *hayāl* ed il primo non può significare “congetturale” ma solo “immaginato”, si deve dedurre che *wahm* e *hayāl* indicano due aspetti diversi dell'immaginazione. In effetti vi è un passo del Cap. 369 delle *Futūhāt* in cui Ibn ‘Arabī spiega questa differenza:

[III 364.29] Egli ha fatto dell'immaginazione (*hayāl*) una presenza intermedia tra i due estremi del sensibile e dell'intelligibile, ed essa è il deposito dei dati che i sensi raccolgono, ed ha posto in essa una facoltà generatrice di forme (*quarwa muṣawwira*) sotto il regime della ragione e dell'immaginazione (*wahm*), e la ragione dispone di essa con il comando ed anche l'immaginazione dispone di essa con il comando. Ed in questa costituzione [umana] Egli ha reso forte il potere dell'immaginazione sulla ragione e non ha concesso alla facoltà della ragione di percepire realtà prive di substrato materiale [...]

se non per mezzo di una concezione formale e questa concezione formale dipende dal regime dell'immaginazione (*wahm*), non dal suo. La sensazione (*hiss*) trasferisce all'immaginazione (*hayāl*) ciò che ha percepito e la facoltà generatrice di forme compone nell'immaginazione quello che vuole di ciò che non ha esistenza nel mondo sensibile come insieme, non quanto alle parti dell'insieme [che invece esistono].

In questo brano *hayāl* è una sorta di provincia della memoria, un deposito delle immagini acquisite coi sensi, cioè quella che nella psicologia si chiama immaginazione riproduttrice; ad essa è associata una facoltà di generazione di forme che obbedisce sia alla ragione che al *wahm*, che corrisponde quindi a ciò che nella psicologia si chiama immaginazione combinatoria o creatrice e che ha potere non solo sulla facoltà generatrice di forme ma sulla ragione stessa.

Ora, l'aspirante che ha un Maestro esteriore ha già nella sua immaginazione riproduttrice una immagine del suo Maestro, prodotta dalla percezione sensibile, e non è quindi questa l'immagine che Allah depone nella sua immaginazione. Il Maestro immaginato è qualcosa che arriva all'immaginazione non per la via sensibile ordinaria, bensì dall'alto, dal dominio intelligibile o spirituale e per questo ha una capacità di interazione con l'aspirante che manca all'immagine prodotta dai sensi: in altre parole non si tratta dell'immagine del Maestro, ma del Maestro immaginato.

Veniamo dunque al seguito dell'ultimo brano riportato del *Libro*, in cui l'aspirante, riconoscendo il Maestro immaginato come il suo Maestro, gli pone un quesito:

[138] Se Allah fa sapere al Maestro originale (*aslī*) esteriore lo stato in cui ti trovi, egli conosce la questione e muove quel Maestro immaginato che tu contempli fornendoti la risposta a quella questione. Invero quel Maestro che è in te stesso sta al Maestro esteriore come l'ombra alla persona, ed è quindi l'ombra del tuo Maestro: attaccati quindi a lui. Ciò che lo produce presso di te non è altro che la luce della tua veridicità (*sidq*), ed essa lo estende nella tua natura per mezzo della luce divina che è in te da parte Sua per la fede nel tuo Maestro, e ciò succede spesso agli aspiranti veridici.

In questo denso brano Ibn 'Arabī fornisce a Yūsuf ed al lettore molti chiarimenti. Innanzitutto spiega che il Maestro immaginato è mosso dal Maestro esteriore, che tramite il primo fornisce la risposta al quesito dell'aspirante senza essere fisicamente presente; in secondo luogo chiarisce che il Maestro immaginato, che l'aspirante aveva identificato inizialmente con il suo Maestro, è in realtà la sua ombra; infine spiega che quest'ombra è prodotta dalla luce della veridicità che l'aspirante proietta sul suo Maestro e che la luce divina che si trova nell'aspirante per via della sua fiducia nel Maestro, rappresentante per lui di Allah, estende nella sua natura, aggiungendo che ciò avviene spesso.

Va precisato che il termine arabo *ṣidq* implica assai più di quanto viene inteso dai termini veridicità o sincerità con cui viene tradotto, in mancanza di una parola più appropriata, come spiega Ibn ‘Arabī nel Cap. 136 delle *Futūḥāt*:

[II 222.20] La veridicità è intensità (*ṣidda*) e forza (*salāba*) nella religione (*dīn*) e lo zelo (*ghayra*) per Allah è tra le sue condizioni. Colui che l’ha realizzata (*mutahaqqiq*) possiede la facoltà di agire per mezzo dell’aspirazione (*al-fi’l bi-l-himma*), corrispondente alla forza della fede.

Il concetto di forza, che ricorre più volte in questo brano, non è infatti pertinente né alla sincerità, né alla veridicità, ma è proprio questa forza che è all’origine dell’immagine o copia (*mitāl*) del Maestro che Allah pone nell’immaginazione dell’aspirante. Questa stessa forza della fede dell’aspirante può far sì che Allah intervenga non solo sull’aspirante, ma sullo stesso Maestro, come Ibn ‘Arabī spiega nel *Libro*:

[51] In realtà per noi, se l’aspirante è veridico nel suo rivolgersi (*tawajjuh*) verso Allah, e nel suo rivolgersi non cerca altro che Allah, Allah non lo dirige se non verso un Maestro realizzato, dalla lingua sincera nella sua asserzione [di essere tale]. Se poi il Maestro non è in questa condizione, ma l’aspirante crede sinceramente che egli sia uno che trasmette l’insegnamento da parte di Allah e non ha esitazioni in ciò di cui è convinto, per la sua veridicità Allah provvede a quel Maestro l’assistenza, la scienza ed il buon consiglio per ciò di cui questo aspirante ha bisogno e che egli non possedeva, né conosceva da se stesso, e solo per ciò che riguarda questa faccenda.

Come interagisce il Maestro immaginato con l’aspirante? Ibn ‘Arabī lo chiarisce nel seguente passo:

[141] Quest’aspirante quindi desidera ardentemente il Maestro esteriore finché diventa per lui come la sua ombra, che è il Maestro immaginato, e questo è il sostegno (*sanad*) più vicino. Quando apprende dal Maestro immaginato dice: “L’ombra del mio Maestro mi ha riferito da parte del mio Maestro”, e quando apprende dal Maestro esteriore, al momento dell’incontro, o comprendendo da lui per come egli lo guarda, o perché il Maestro gli rivolge direttamente la parola, egli dice: “Il mio Maestro mi ha riferito”.

L’espressione “mi ha riferito” indica chiaramente che si tratta di qualcosa di discorsivo, ma di natura interiore, come un impulso o un proposito (*hātir*), e ciò viene confermato dal seguito del testo:

[141] Poi ha detto dopo quello: “e se prova un impulso a fermarsi di fronte a lui”, ove l’impulso che lo spinge proviene da quel Maestro immaginato, ed esso è a guisa del

chiamante (*dā'i*) del Vero che c'è nel cuore di ogni credente. Quando Egli vuole che [il credente] si penta, Allah gli fa sentire quel chiamante, ed invero il chiamante non cessa mai di chiamare al pentimento, ma nelle orecchie vi è sordità, e quando cessa quella sordità dell'orecchio di chi è chiamato, egli sente e risponde, e si affretta a fare ciò a cui è chiamato. Analogamente si affretta quest'aspirante quando prova l'impulso, poiché esso è il proposito (*hātir*) [ispirato] dal Maestro esteriore, ed il Maestro immaginato è il suo interprete e l'impulso è la lingua dell'interprete.

Il Maestro esteriore agisce sull'aspirante con la sua *himma* e ciò è reso possibile dalla connessione (*ta'alluq*) della *himma* dell'aspirante con il Maestro, come viene precisato nel brano seguente:

[143] Nel credo dell'aspirante [è implicito che] il Maestro agisce in lui con la sua aspirazione (*himma*) senza dover ricorrere ad una espressione verbale, bensì la sua espressione è interiore [...].

Si tratta dell'orientamento (*tawajjuh*) della volontà da parte del Maestro verso ciò che egli vuole da lui [...]. E la sua causa mediata (*sabab*) è la connessione dell'aspirazione dell'aspirante (*himmat al-murīd*) con il Maestro, ed il Maestro è più vicino a lui della sua stessa anima e non è altro che il Maestro che si trova nel suo proposito (*hātir*).

In altre parole, deve attualizzarsi uno stretto legame tra il Maestro ed il discepolo, legame che non è però di natura solo mentale, bensì effettivo ed Ibn 'Arabī lo identifica ad una fine realtà (*raqīqa*) che è nel contempo una corda ed un canale di trasmissione, come precisa nel *Libro*:

[144] Tra l'aspirante, cioè il cuore dell'aspirante, ed il Maestro si estende una fine realtà (*raqīqa*) ed essa è una corda (*habl*) che lo collega [al Maestro]; per mezzo di quella fine realtà egli lo attira, e per mezzo di essa l'aspirante è attirato a lui, ed essa è simile alla corda di Allah a cui Allah ci ha ordinato di attaccarci.

Finora Ibn 'Arabī ha lasciato intendere a Yūsuf ed al lettore che il Maestro immaginato è l'ombra del Maestro esteriore e che in quanto tale i propositi che ispira nell'aspirante provengono esclusivamente dal Maestro esteriore, ma la realtà è più complessa. Il Maestro immaginato può agire anche ad insaputa del Maestro esteriore, in modo autonomo:

[151] Quanto al suo detto: "Invero il Maestro ti ha ispirato ciò e ti ha informato", se si tratta del Maestro che è fisicamente esteriore a te è indispensabile che il Maestro abbia conoscenza di questa ispirazione ed informazione affinché, se interrogato, dica le stesse cose che l'aspirante ha trovato in se stesso da parte del suo Maestro. Se [invece] il Maestro non ne è a conoscenza, allora l'ispirazione e l'informazione ha luogo in te solo da

parte del Maestro immaginato, che abbiamo detto essere la sua immagine.

In effetti, se da un lato l'ombra riproduce i contorni ed i movimenti di ciò di cui è l'ombra, da un altro lato essa appartiene a ciò che ne è il supporto e su cui si proietta, e quindi nel caso del Maestro immaginato essa è parte integrante dell'aspirante. Quando questa parte agisce non come ombra, ma in modo autonomo l'aspirante non può affidarsi ai propositi che gli vengono ispirati con la stessa sicurezza con cui si affida alle indicazioni del Maestro esteriore o ai propositi che questi gli ispira tramite il Maestro immaginato:

[152] Quando ti informa e ti ispira il Maestro esteriore, che ha una scienza ed una visione interiore di ciò, è più profittevole e più completo nei tuoi riguardi, mentre quando ti informa e ti ispira il Maestro immaginato, sei tu che ispiri te stesso e tu sei la sede del dubbio (*tuhma*), talvolta cogli nel giusto e talvolta sbagli, e quindi hai bisogno di conoscere ciò che distingue i due Maestri. Nell'ispirazione che ti viene dal Maestro esteriore non hai bisogno di una bilancia, ma la accetti in modo remissivo, anche se non ne conosci il significato; nell'ispirazione che ti viene dal Maestro immaginato hai bisogno di una bilancia e quindi esiti ad accettarla finché la bilancia non depone a favore di essa, poiché egli [il Maestro immaginato] è te stesso, non è il Maestro che tu segui.

Per distinguere i due Maestri, cioè il Maestro immaginato che agisce come l'ombra di quello esteriore ed il Maestro immaginato che agisce in modo autonomo, l'aspirante può e deve confrontarsi con il Maestro esteriore, a cui, conformemente alle regole della Via, deve riferire tutti i propositi che gli si presentano. Ma la faccenda diventa più complicata quando il Maestro esteriore non c'è più o non è in condizione di comunicare per le vie ordinarie, come nel caso di 'Alī al-Kurdī, poiché l'esistenza del Maestro immaginato non dipende dall'esistenza corporea del Maestro esteriore; quando questi muore il Maestro immaginato persiste nel cuore dell'aspirante, come viene precisato nel *Libro delle risposte arabe*:

[193] Ti è stato già detto che l'aspirante ha nel suo cuore una immagine (*mitāl*) del suo Maestro, che è chiamata il Maestro immaginato, che è inseparabile da lui e che resta perennemente con lui. Che il Maestro sia morto o sia ancora vivo, quel Maestro che sussiste nella sua immaginazione non cessa e non muore, e per questo ha detto: "il loro sguardo resta".

Dopo aver fornito gradualmente tutti questi chiarimenti Ibn 'Arabī finalmente spiega che gli insegnamenti che Yūsuf aveva ricevuto, contrariamente a quanto credeva, non provenivano solo dalla spiritualità di 'Alī al-Kurdī, ma in parte dal Maestro immaginato prodotto dalla forza della sua fede nel Maestro esteriore:

[269] Sappi innanzitutto che ogni raccomandazione e conoscenza che si è manifestata sulla lingua di questo Yūsuf di ciò che egli conosce viene da lui per altri che lui, anche se chi ne parla è 'Alī al-Kurdī, il suo Maestro, e tutto ciò che si è manifestato sulla sua lingua di ciò che non conosce è la lingua di 'Alī al-Kurdī che lo raccomanda a Yūsuf, il suo discepolo, di volta in volta. Così esige la saggezza che è racchiusa in questi fogli.

Se 'Alī ne era a conoscenza, cioè sapeva quello che il Maestro immaginato gli aveva esposto, allora era 'Alī che vi provvedeva, se invece non lo sapeva in modo specifico allora ciò veniva dalla veridicità di Yūsuf nei confronti di 'Alī, ed è quella veridicità che ha prodotto la forma di questo Maestro nella sua immaginazione (*hayāl*).

Se invece 'Alī lo sapeva allora è l'aspirazione (*himma*) di 'Alī che ha prodotto la sua immagine nell'immaginazione di Yūsuf. E poiché Yūsuf mi disse: "Di tutto ciò che abbiamo menzionato, il Maestro 'Alī non mi ha parlato a tu per tu in un colloquio esteriore" seppi che tutto quello veniva dall'immagine del Maestro creata dall'aspirazione di 'Alī, se ne era al corrente, o dalla veridicità di Yūsuf se 'Alī non ne aveva scienza.

In questa spiegazione finale Ibn 'Arabī completa i chiarimenti forniti lungo il testo, precisando che il Maestro immaginato che agisce in modo autonomo è il prodotto della veridicità dell'aspirante, mentre il Maestro immaginato che agisce come l'ombra di quello esteriore è il prodotto della *himma* del Maestro.

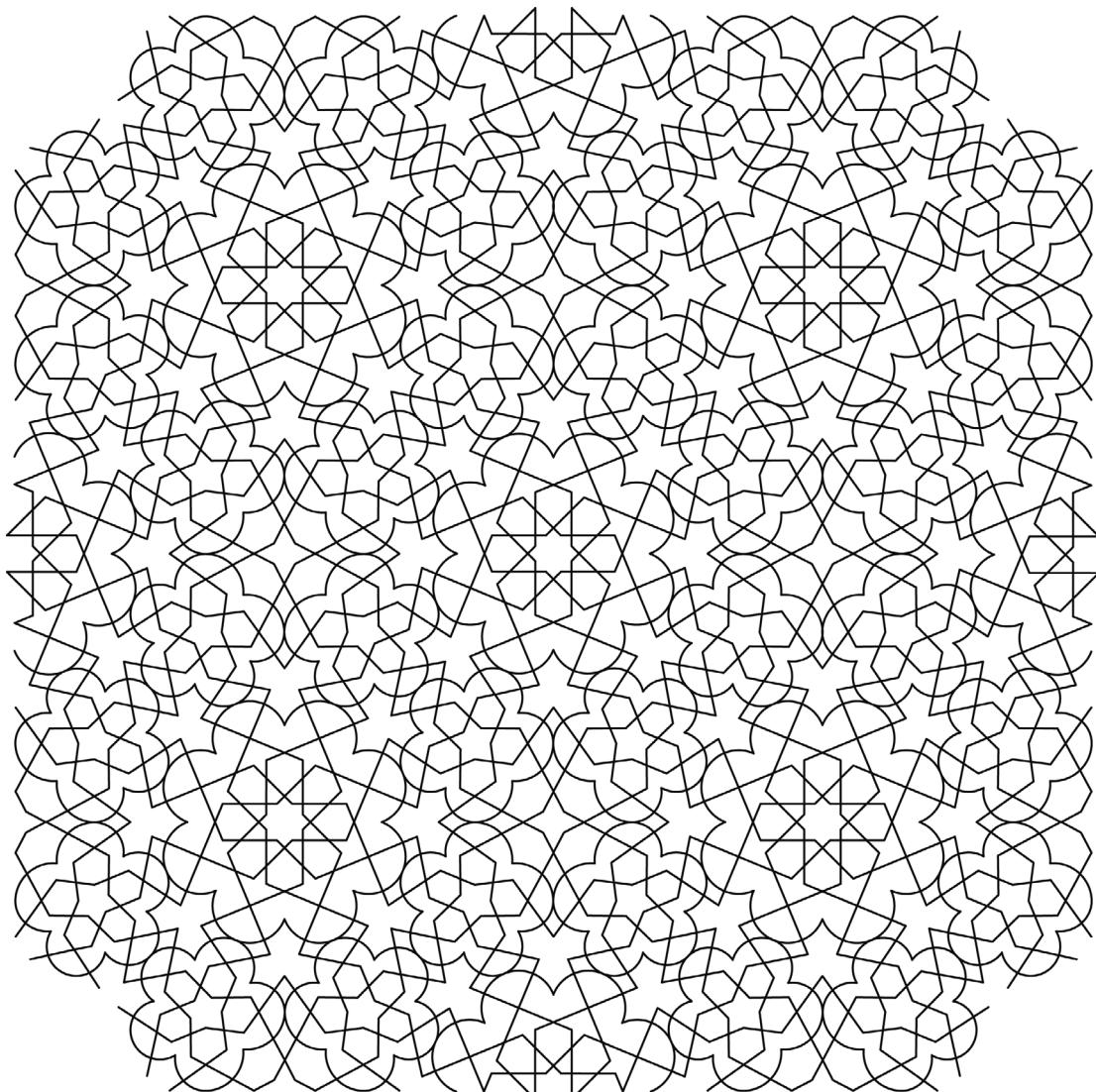
In quest'opera, come in altre, Ibn 'Arabī non accenna in modo esplicito alla tecnica iniziatica di attualizzazione deliberata dell'immagine del Maestro nel cuore dell'aspirante, che fa parte del metodo di alcune vie del *Tasawwuf*, in particolare del metodo Naqšbandī⁷, ma vi è un passo del Libro che lascia aperta la porta a questa possibilità:

[192] Quanto al suo detto: "quando l'aspirante lo cerca egli viene da lui immediatamente e sollecitamente", e come potrebbe essere altrimenti, dato che egli è più vicino a lui di lui stesso? Egli è identico a quell'immagine, che è indispensabile, e ciò è simile al suo detto riguardo al Vero: "Adora Allah come se Lo vedessi, poiché anche se tu non Lo vedi Egli comunque vede te" introducendoLo nella Presenza dell'immaginazione (*hayāl*) con il suo detto: "come se Lo vedessi", in cui ha usato il "come" della comparabilità (*taṣbīh*). In altre parole immagina di star di fronte a Lui nel tuo atto di adorazione

⁷ Nel *Kitāb al-mawāhib as-sarmadiyya* di Muḥammad Amīn al-Kurdī (m. 1914), Matba'at as-sā'āda, Il Cairo, 1329 H, a pag. 314 viene ad esempio affermato: "Poi fissa l'immagine del tuo Maestro e conservala nella tua immaginazione, che egli sia assente o presente, ed approfondisci lo sguardo dalla tua fronte alla sua fronte ed attingi da lui la *baraka* con il tuo cuore. Poi proietta con l'immaginazione la forma [del Maestro] nel mezzo del tuo cuore: grazie ad essa [forma] otterrai il beneficio della riunione".

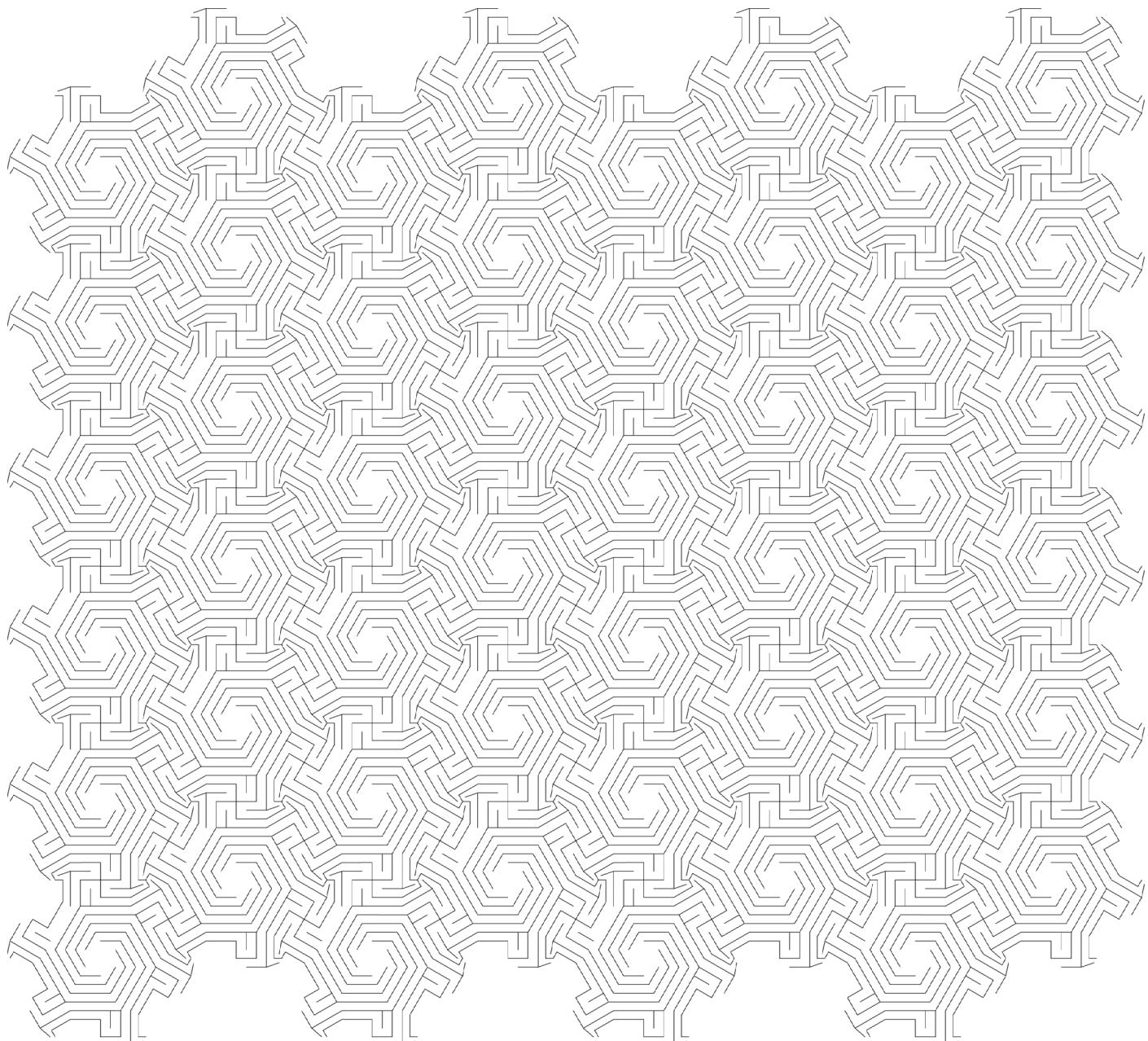
a Lui, come se Lo stessi guardando, cioè rappresentaLo davanti ai tuoi occhi, poiché la vista (*‘ayn*) della tua immagine di Lui è la vista di Lui.

Ciò che ci sta dicendo non è solo di immaginare di essere di fronte ad Allah nell'atto di adorazione, cosa che è relativamente facile, ma anche di immaginare Lui di fronte a noi, cosa che è assai più difficile poiché con quale forma possiamo rappresentarLo davanti ai nostri occhi? Tuttavia è ingiunto di farlo e poiché nel più ci sta il meno l'attualizzazione intenzionale da parte dell'aspirante dell'immagine del Maestro, che non è altro per lui che il rappresentante del Vero, era certamente una pratica legittima anche per Ibn ‘Arabī, anche se non del tutto assimilabile al Maestro immaginato di cui parla nel *Libro delle risposte arabe*.



**NOTE SUL SUFISMO VISIVO: RAPPRESENTAZIONI GRAFICHE
A SUPPORTO DELLA REALIZZAZIONE SPIRITUALE NEL
TAŞAWWUF**

Giovanni Maria Martini (Università di Napoli l'Orientale)



Riassunto: Questo articolo raccoglie considerazioni di carattere introduttivo sul Sufismo visivo, ovvero sul vasto e complesso tema dell'utilizzo di rappresentazioni grafiche nella letteratura sufi, soffermandosi su un aspetto in particolare, ovvero su come questi diagrammi in molti casi siano stati concepiti dai maestri sufi che li idearono e dai loro fruitori come strumenti grafici a supporto della realizzazione spirituale; contemporaneamente esso si interroga, attraverso l'analisi dei testi, sulle ragioni che spinsero alcuni esponenti del Sufismo ad adottare questo particolare mezzo espressivo. Per far ciò sono stati presi in considerazione autori di epoche diverse, partendo da al-Hallāğ (m. 309/922), passando per Ibn 'Arabī (m. 638/1240) -il cui impulso appare determinante nello sviluppo di questo fenomeno- proseguendo con alcuni eminenti esponenti della Scuola Akbariana quali Ḥaydar Āmulī (m. dopo il 787/1385) e Muḥammad Šīrīn Mağribī (m. 810/1408), per concludere con un maestro Naqšbandī contemporaneo di nome Abū l-Ḥasan Zayd Fārūqī (m. 1993). Questo excursus, sebbene breve e sommario, ripercorrendo più di mille anni consente di accettare la diffusione e la lunga fortuna del mezzo espressivo grafico nella storia del *Taṣawwuf*, il quale rimane ancora oggi poco conosciuto e che solo raramente viene avvertito come una delle tecniche spirituali proprie del Sufismo.

Parole chiave: diagrammi, simbolismo visivo, şūra, şuwar, dā'ira, dawā'ir, miṭāl, amṭila, šakl, aškāl, al-Hallāğ, Ibn 'Arabī, Ḥaydar Āmulī, Šīrīn Mağribī, Abū l-Ḥasan Fārūqī.

...

Abstract: This article provides introductory considerations on Visual Sufism, that is, on the vast and complex topic of the use of graphic representations in Sufi literature, focusing on one aspect in particular. That is about how these diagrams in many cases have been conceived by the Sufi masters who designed them and by their users as graphic tools to support spiritual realization. At the same time, through the analysis of the texts, it questions the reasons that led some Sufi thinkers to adopt this particular means of expression. In order to do so, authors of different periods have been taken into consideration, starting from al-Hallāğ (d. 309/922), passing through Ibn 'Arabī (d. 638/1240) -whose impulse appears decisive in the development of this phenomenon-then continuing with some eminent exponents of the Akbarian School such as Ḥaydar Āmulī (d. after 787/1385) and Muḥammad Šīrīn Mağribī (d. 810/1408), concluding with a contemporary Naqšbandī master named Abū l-Ḥasan Zayd Fārūqī (d. 1993). This excursus, though brief and summary, by retracing more than a thousand years allows us to ascertain the diffusion and long fortune of the graphic means of expression in the history of *Taṣawwuf*, which remains little known even today and is only rarely perceived as one of the spiritual techniques proper to Sufism.

Keywords: diagrams, visual symbolism, şūra, şuwar, dā'ira, dawā'ir, miṭāl, amṭila, šakl, aškāl, diagrammi, simbolismo visivo, al-Hallāğ, Ibn 'Arabī, Ḥaydar Āmulī, Šīrīn Mağribī, Abū l-Ḥasan Zayd Fārūqī.

INTRODUZIONE

Questo articolo è l'elaborazione di un intervento da me presentato al secondo simposio internazionale della Muhyiddin Ibn Arabi Society-Latina in Italia tenutosi in onore del Professor Alberto Ventura a Cosenza, presso l'Università della Calabria, alla fine di gennaio 2020. Il ricordo di quelle giornate di studio, di cui serbo viva memoria, mi è caro per varie ragioni. Prima di ogni altra cosa per la compagnia, perché il Prof. Ventura è stato colui che mi ha iniziato a questi studi, essendo stato il mio primo professore di islamistica all'Università di Napoli l'Orientale, perché il simposio è stato organizzato da stimati colleghi e amici (i quali sono anche i curatori di questo numero speciale di *El Azufre Rojo*) e perché è stata l'occasione per ritrovare studiosi e studiose che non vedevo da tempo e per fare la conoscenza personale di altri a me noti per fama e per averne letto le pagine, ma che fino ad allora non avevo avuto occasione di incontrare. Infine a rendermi il ricordo di quei giorni particolarmente piacevole è il fatto che quella sia stata l'ultima conferenza a cui ho partecipato prima che il Coronato istaurasse il proprio subdolo regno; un incontro, dunque, condotto in uno stato di cose che allora era ritenuto del tutto naturale, ma che, a rimembrarlo oggi, restituisce una sensazione analoga a quella che generano i ricordi d'infanzia, ovvero di essere stato un tempo incantato e irripetibile.

Il contenuto di queste pagine rappresenta una serie di considerazioni, necessariamente introduttive e circoscritte, su un tema vasto e complesso quanto poco studiato, ovvero non studiato in modo organico e unitario. Si tratta dell'utilizzo di rappresentazioni grafiche, nella maggior parte dei casi in forma diagrammatica, di carattere eminentemente esplicativo e simbolico, all'interno della letteratura del Sufismo¹. Il 'Sufismo visivo' -è questa l'espressione che ho scelto di utilizzare per indicare questo fenomeno- è un tema ampio e sfaccettato, che si presta ad essere affrontato da vari punti di vista e che suggerisce un approccio multidisciplinare². La forma materiale posseduta dai diagrammi e dalle figure oggetto di

1 Su tale argomento esistono vari studi singoli che prendono in considerazione in modo più o meno diretto tale o tal altra raffigurazione, o gruppo di raffigurazioni, contenute in un dato testo di Sufismo, o impiegate da un singolo autore, ma manca uno studio organico che abbia come oggetto principale tali elementi grafici. A mia conoscenza l'unico studio generale sulle raffigurazioni grafiche nel Sufismo, di carattere introduttivo e utile punto di partenza, è un articolo di Ahmet T. Karamustafa intitolato "Cosmographical Diagrams", in *The History of Cartography, Volume 2, Book 1: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, edito da J. B. Harley e David Woodward, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1992, pp. 71–89. Una bibliografia esaustiva esula dai limiti imposti da un articolo. Rimandiamo alle successive note per alcuni studi sull'argomento.

2 Nel coniare questo neologismo mi sono ispirato al titolo del saggio dell'ebraista Giulio Busi *Qabbalah visiva* (Torino, Einaudi, 2005) in cui lo studioso ha preso in esame materiali grafici di carattere analogo nell'ambito della tradizione mistica ebraica. 'Sufismo visivo' è, come qualsivoglia definizione, termine imperfetto e limitato, avendo però al contempo il gran pregio di essere semplice e sintetico,

analisi, soggetto a innumerevoli varianti testuali all'interno della tradizione manoscritta (e a stampa) dei testi e tracciate all'interno di opere in gran parte ancora inedite, è materia di codicologia, filologia, di storia dell'arte e del libro. Il significato e l'utilizzo di quelle stesse figure rientra invece a vario titolo nella storia delle idee e del pensiero e nella storia delle religioni e della filosofia così come, da certi punti di vista, in discipline in apparenza assai diverse come le scienze cognitive.

Tra le molteplici prospettive da cui il Sufismo visivo può essere analizzato una sembra essere particolarmente attinente all'argomento di questo volume, dedicato ai metodi e alle tecniche di realizzazione spirituale nel Sufismo dell'epoca delle confraternite. Come venivano concepiti tali materiali grafici dai maestri spirituali che prima li idearono e poi li tracciarono materialmente e dagli originali destinatari delle loro opere? Si tratta di inerti immagini di corredo, oppure furono pensati, e dunque utilizzati, quali strumenti operativi a supporto della realizzazione spirituale? Per tentare di rispondere a questa domanda il metodo storico si affida necessariamente all'esame delle fonti scritte. Dallo studio della letteratura in oggetto sembra effettivamente emergere come l'implementazione di elementi grafici all'interno di una tradizione letteraria in cui aveva sempre prevalso l'aspetto testuale fosse dovuta alla volontà dei maestri di elaborare dei nuovi strumenti atti a facilitare la comprensione di concetti ‘astratti’ da parte dei propri lettori-discepoli. Se gli autori sono esplicativi nel fare riferimento all'utilizzo tecnico dei diagrammi in qualità di strumenti didattici al fine di facilitare la comprensione teorica di concetti metafisici (la cui acquisizione era ritenuta parte integrante della realizzazione spirituale), contemporaneamente le medesime fonti sembrano suggerire la possibilità che tali elementi visivi fossero suscettibili di essere utilizzati dal lettore-iniziato anche come veri e propri supporti simbolici per una qualche forma di meditazione, in maniera forse non dissimile da quanto si riscontra in altre tradizioni spirituali (si pensi all'utilizzo dei mandala e degli yantra in ambito Indù e Buddista, o alle opere mnemotecniche di Giordano Bruno e alla corrente della cosiddetta *Qabbalah Cristiana* in Europa).

dunque comodo e utile al fine della comunicazione. Le mie ricerche sul Sufismo visivo in generale, e sulle opere del maestro sufi persiano Muḥammad Šīrīn Maqrībī (m. 810/1408, sul quale si veda *infra*) in particolare, sono state rese possibili grazie al supporto di due istituti di ricerca tedeschi. La mia riconoscenza va innanzitutto alla prof.ssa Judith Pfeiffer che è stata la prima a credere in questa linea di ricerca, dandomi la possibilità di lavorare a un progetto intitolato “Visual Sufism. A Case Study from 14th Century Tabriz: Shīrīn Maghribī’s Short Metaphysical Treatises” all'interno dello Alexander von Humboldt Kolleg for Islamicate Intellectual History da lei diretto presso l'Università di Bonn. In una fase successiva questa linea di ricerca è stata portata avanti grazie a un progetto finanziato dalla Gerda Henkel Foundation intitolato “Shīrīn Maghribī: A Key Agent in the Transmission of Mystical Knowledge in 14th to 17th Century Sufi Networks”.

AL-HALLĀĞ

Il primo trattato di Sufismo di mia conoscenza in cui siano presenti elementi grafici è il *Kitāb al-Tāwasīn* di al-Ḥusayn al-Hallāğ (m. 309/922), un autore e un testo cari ad Alberto Ventura, il quale ne ha curato la prima traduzione italiana all'interno del volume intitolato *Il Cristo dell'Islam*³. Il problema principale di questo testo, come ricordato dallo stesso Ventura nell'introduzione, è dovuto alla «precaria trasmissione e [al]l'età relativamente tarda dei manoscritti che ne possediamo», e ai «disegni che al-Hallāj ha posto a illustrazione di alcuni temi cardinali del suo pensiero». «Queste raffigurazioni simboliche» infatti, «concepite come strumento visivo per meditare su verità inesprimibili a parole, sono state più volte deformate dai copisti e in alcuni casi risulta praticamente impossibile immaginarne l'aspetto originario⁴.» Nonostante la trasmissione sia del testo che delle immagini sia compromessa, numerosi indizi suggeriscono che la meditazione sulle raffigurazioni in essa contenute fosse una delle chiavi fondamentali volute da al-Hallāğ per quest'opera. Ciò viene suggerito dal titolo stesso, il quale è un riferimento esplicito a due delle 14 ‘lettere separate’ (*al-hurūf al-muqatta'a*) poste in principio ad alcune sure del Corano e perciò dette anche ‘lettere aprenti’ (*hurūf al-fawātiḥ/fawātiḥ al-suwar*)⁵. Di tali lettere infatti, a causa del loro significato enigmatico che non restituisce nessuna parola di senso compiuto, e della posizione ‘isolata’ che esse occupano nel testo Coranico, la forma e il suono risaltano prima del significato (cf. *Figura 1*), sul quale gli esegeti discettano da secoli e del quale i maestri del Sufismo hanno fornito numerose interpretazioni simboliche⁶.

3 Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Hallāj, *Il cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di Alberto Ventura, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

4 Ibid., pp. 103-104.

5 Le due lettere Tā' e Sīn che danno il titolo al testo di al-Hallāğ si trovano all'inizio della Sura della Formica (Cor. 27:1). Per una sintesi della letteratura scientifica e delle opinioni degli studiosi sulla questione delle ‘lettere isolate’ si veda Roberto Tottoli, *Leggere e studiare il Corano, una guida*, 2.2. Le lettere misteriose, 2021, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma. Per alcuni riferimenti all'esegesi delle lettere isolate in ambito Sufi si veda Alexander D. Knysh, “Sūfism and the Qur'ān” in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Leida-Boston, Brill, 2006, vol. 5, pp. 137-159. In virtù delle loro caratteristiche le lettere isolate svolgo un ruolo rilevante nella Scienza delle lettere (*īlm al-hurūf*), ovvero in quella ‘gematria islamica’ che tanta parte ha all'interno del Sufismo così come della letteratura ermetica, alchemica e magica in ambito islamico. Sul tema si veda e.g. Jean Canteins, *La voie des lettres, tradition cachée en Israël et en Islam*, Albin Michel, 1981.

6 Un altro aspetto importante che si ricollega al tema del Sufismo visivo è il carattere ‘intermedio’ delle lettere isolate: lettere sì, ma non ancora parole di senso compiuto; già all'interno del testo Coranico, ma contemporaneamente ‘isolate’. Tale carattere ‘intermedio’ infatti è proprio quello che si rivela essere anche una delle caratteristiche principali dei diagrammi simbolici inseriti dai maestri sufi nei loro testi, ovvero immagini-forme afferenti al ‘mundus immaginalis’, simboli che alludono alle idee eterne e sovraformali all'interno del mondo sensibile (si veda *infra*).



Figura 1: Raffigurazione delle due lettere Tā' e Sīn che danno il titolo all'opera di al-Hallāq in caratteri arabi così come si presentano all'inizio della Sura della Formica (Cor. 27:1)

La centralità del simbolismo visivo all'interno del testo di al-Hallāq è ribadita dai titoli di alcune delle sezioni in cui è suddiviso, tra cui troviamo ad esempio “Il Tāsīn della circonferenza” (*Tāsīn al-dā’ira*) o, ancora, “Il Tāsīn del punto” (*Tāsīn al-nuqta*)⁷. L'associazione di figure simboliche a precisi concetti geometrici da parte di al-Hallāq offre l'occasione per ricordare che una larga parte delle figure e dei diagrammi che costituiscono il corpus del Sufismo visivo presentano forme geometriche esplicite e che in questo campo esiste dunque una strettissima relazione (spesso una vera e propria sovrapposizione) tra simbolismo visivo e simbolismo geometrico⁸. Un altro indizio della relazione tra il concetto di lettere isolate e quello di forme simboliche secondo al-Hallāq è costituito dal fatto che egli intende le lettere Tā' e Sīn del titolo quali nomi propri delle rappresentazioni simboliche di cui è disseminato il testo, come si evince ad esempio dal titolo dell'undicesima sezione: “Questo è l'undicesimo dei Tawāsīn. Eccone la raffigurazione (*sūra*, lett. “forma”)”⁹:

7 L'edizione critica di riferimento è Paul Nwyia, “Hallāq. *Kitāb al-Tawāsīn*. Édition nouvelle”, *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 47 (1972), pp. 183–238, pp. 197 e 199. Cf. al-Hallaj, *Il cristo dell'Islam*, pp. 116 e 119.

8 Ci troviamo cioè di fronte a un tipo di simbolismo visivo a tendenza geometrica e astratta piuttosto che figurativa, che ben si confà al contesto islamico. Così almeno in linea di principio, sebbene esistano anche in questo campo numerose eccezioni, tra le quali raffigurazioni antropomorfiche. Ciò si riscontra in vari contesti storici e geografici, si vedano per alcuni esempi Frederick De Jong, “The iconography of Bektashiism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art”, *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989), pp. 7–29 e Fabrizio Speziale, “Il simbolismo mistico del volto umano nel trattato (in urdu) *Sūrat-i ma’lūma-yi suwari ‘ilm* di Karīm Allāh ‘Āshiq”, *Journal Asiatique* 295.2 (2007), pp. 439–59. Un caso di ‘evoluzione’ da raffigurazione astratta a raffigurazione antropomorfica di un diagramma nel corso dei secoli in ambito Sufi è discusso in Giovanni Maria Martini “Shīrīn Maghribī’s (d. 810/1408) Visual Sufism: Diagrams, Intellectual Networks and the Transmission of Spiritual Knowledge in 14th Century Tabriz and beyond”, *di prossima pubblicazione*.

9 Nwyia, “Hallāq”, p. 215; Al-Hallaj, *Il cristo dell'Islam*, p. 145.

[...]

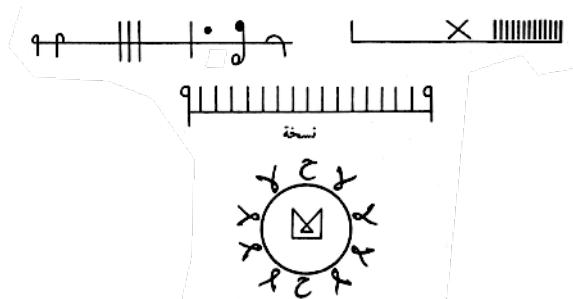


Figura 2: al-Hallāğ, *Kitāb al-Tawāṣīn*, raffigurazione dell'undicesimo Tāsīn¹⁰

In ogni caso l'indicazione principale del fatto che il fulcro dell'opera di al-Hallāğ siano le rappresentazioni simboliche in esso contenute è che la parte scritta del testo nella maggior parte dei casi non sia in realtà che una descrizione allusiva dei significati di tali figure e un esortazione alla loro meditazione, come in questo passo:

«Ecco la raffigurazione della realtà, di quelli che la cercano, delle sue porte e dei mezzi per ottenerla:

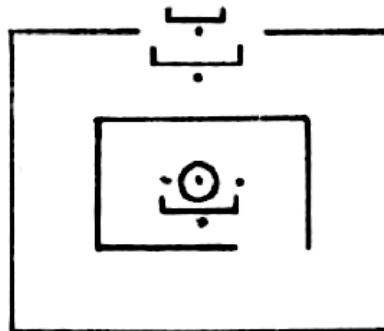


Figura 3: al-Hallāğ, *Kitāb al-Tawāṣīn*¹¹

La B esterna rappresenta chi è pervenuto alla soglia della realtà, la seconda B simboleggia chi ha varcato quella soglia ma poi ha smarrito la strada, la terza raffigura colui che vaga perduto nei deserti della realtà della realtà.

Indietro! Chi potrebbe mai penetrare nel cerchio, se la porta è sbarrata e il postulante viene respinto? Il punto della B superiore rappresenta l'aspirazione di colui che cerca, quella della B inferiore il suo ritorno all'origine e infine quello della B intermedia la sua stupita incertezza.^{12»}

10 Nwyia, “Hallāğ”, p. 215, Al-Hallāj, *Il cristo dell'Islam*, p. 145.

11 Nwyia, “Hallāğ”, p. 197; Al-Hallāj, *Il cristo dell'Islam*, p. 116.

12 Traduzione di Alberto Ventura in Al-Hallāj, *Il cristo dell'Islam*, p. 116.

IBN ‘ARABĪ

Nei secoli immediatamente successivi al caso eccezionale di al-Hallāğ le rappresentazioni grafiche all’interno di opere di Taṣawwuf rimangono assai rare. Due eccezioni paiono essere al-Ġazālī (m. 505/1111) nell’undicesimo secolo, il quale include un paio di immagini nello *Iḥyā’ ʻulūm al-Dīn*, e Šams al-Dīn al-Daylāmī nel dodicesimo, il quale include raffigurazioni in alcune delle sue opere inedite¹³. È però nel tredicesimo secolo che si assiste a una maggiore diffusione e affermazione dell’uso di elementi visivi nella letteratura e nelle pratiche del Sufismo. Tre importanti maestri che furono tra loro contemporanei (e forse in contatto diretto l’uno con l’altro) possono essere considerati gli iniziatori di questa nuova tendenza, ma tra di essi è uno in particolare ad aver giocato un ruolo determinante a causa della sua importanza e dell’influenza eccezionale che i suoi testi e le sue dottrine esercitarono sulle generazioni successive. Il riferimento è a Muhyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240), il quale ha fatto ricorso a rappresentazioni grafiche in diverse opere, tra cui *Il libro della produzione dei cerchi* (*Kitāb inšā’ al-dawā’ir*), *Il nodo del sagace* (*Uqlat al-mustawfiz*), e le monumentali *Rivelazioni meccane* (*al-Futūḥāt al-makkiyya*). Contemporanei di Ibn ‘Arabī sono l’enigmatico maestro Kubrawī persiano Sa’d al-Dīn Ḥamūya (m. 649/1252), di cui si ricordano i criptici diagrammi contenuti nel tutt’ora inedito *Libro dell’Amato* (*Kitāb al-Maḥbūb*), e il famoso Sufi magrebino Ahmād al-Būnī (m. 622/1225 o 630/1232-3)¹⁴. Quest’ultimo, noto soprattutto (e non in modo del tutto proprio) quale autore dell’opera di magia più popolare nel mondo musulmano, *Il Sole delle conoscenze* (*Šams al-maṭrīf*), compose in realtà numerosi testi sufi di argomento dottrinale, questi ultimi ancora inediti e poco studiati, nei quali Būnī utilizza a più riprese diagrammi per illustrare le proprie elaborazioni cosmologiche e metafisiche.

13 Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Iḥyā’ ʻulūm al-dīn*, Cairo, Dār al-Ša’b, 1388–90/1969–71, pp. 351, 1112 e 1113. Sul corpus Daylamiano si vedano A. J. Arberry, “The Works of Shams al-Dīn al-Dailamī”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 29 No. 1 (1966), pp. 49–56 e Gerhard Böwering, “The Writings of Shams al-Dīn al-Daylāmī”, *Islamic Studies*, 26, No. 3 (1987), pp. 231–236. Sulla questione specifica dell’utilizzo dei diagrammi da parte di Daylāmī si veda Elizabeth R. Alexandrin, “Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion Dreams, Visions and the Mystical Exegeses of Shams al-Dīn al-Daylāmī”, in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Özgen Felek e Alexander D. Knysh (ed.), Albany, State University of New York Press, 2012, pp. 215–31.

14 Un’edizione critica del *Kitāb al-Maḥbūb* di Sa’d al-Dīn Ḥamūya è in preparazione da parte di Elizabeth R. Alexandrin e Paul Ballanfat. Alexandrin ha analizzato vari aspetti dei diagrammi contenuti nel *Kitāb al-Maḥbūb* e in altre opere di Ḥamūya in un intervento intitolato “Secret Alphabets and Sealed Texts in Three Unedited Works of Sa’d al-Dīn Ḥamūyah” durante un workshop intitolato “Visualizing Sufism” da me organizzato presso lo Alexander von Humboldt Kolleg for Islamicate Intellectual History, Università di Bonn, il 14 maggio 2018. La pubblicazione dei risultati di tale studio in forma di articolo è prevista negli atti del workshop. I diagrammi presenti in una delle più importanti opere inedite di Ahmād al-Būnī è stata oggetto di una presentazione di Noah Gardiner dal titolo “Diagrams as Keys to the Kingdom in Ahmād al-Būnī’s *Laṭā’if al-īshārāt fī al-huriūf al-ʻulwīyāt*” durante il medesimo workshop. Anche in questo caso è prevista la pubblicazione dei risultati di tale studio sotto forma di articolo negli atti del workshop.

Tenuto conto della grandiosa elaborazione dottrinale di Ibn ‘Arabī non c’è da stupirsi che sia stato il grande maestro andaluso a fornire una delle prime introduzioni teoriche all’utilizzo di raffigurazioni simboliche in ambito Sufi. Ciò avviene già in una delle sue opere giovanili, redatta quando egli si trovava ancora nel ‘Maghreb’ e prima del suo lungo viaggio verso oriente, opera nella quale il ruolo centrale delle ‘forme’ è messo in evidenza fin dal titolo, ovvero il già citato *Libro della produzione dei cerchi*, il cui titolo completo, piuttosto esplicativo al riguardo, recita: “La produzione dei cerchi comprendenti l’analogia dell’Uomo con il Creatore e con le creature sotto forme sensibili intellegibili (*fī l-ṣuwar al-mahsūsa al-maqūla*) e nelle creature, e sulla discesa su di lui delle realtà essenziali all’interno dei canali dei legami universali sottili”¹⁵. La centralità del tema della raffigurazione è suggerito da Ibn ‘Arabī nella prima frase della *ḥutba*, subito dopo la Basmala, in cui egli suggerisce una relazione tra Dio e l’Uomo attraverso le idee di ‘forma’ e di ‘somiglianza’ e facendo di queste relazioni, *ab inverso*, degli strumenti che possono consentire all’Uomo di pervenire alla conoscenza di Dio: «La lode spetta a Dio il quale ha creato l’Uomo a Sua immagine (*sūra*, anche “forma”), gli ha donato il privilegio di conoscere il Suo segreto e ha fatto della somiglianza (*al-muḍāhāh*) e dell’emulazione della bontà e della bellezza (*al-mubāhāh*)¹⁶ due premesse (*muqaddimatayn*) per validare il risultato costituito dalla conoscenza di Lui.¹⁷» Riguardo quindi all’uso di raffigurazioni, nell’introduzione vera e propria leggiamo:

«Quando Dio — che Egli sia glorificato — mi fece conoscere le realtà delle cose (*haqāiq al-aṣyā*) così come esse sono secondo le loro essenze (*fī dawāti-hā*) e mi istruì mediante svelamento intuitivo sulle realtà delle loro relazioni e correlazioni (*atla'a-nī kašfan 'alā haqāiq nisabi-hā wa-idāfāti-hā*), volli farle entrare nella matrice della rappresentazione sensibile (*aradtu an adhala-hā fī qālib al-taškīl al-hissī*) al fine di avvicinare al mio compagno ‘Abd Allāh Badr al-Habašī il luogo ove queste ultime

15 H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabī, nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einteitung und Kommentar versehen*, Leida, E.J. Brill, 1919, p. 5. Cf. Trad. Francese in Ibn ‘Arabī, *La production des cercles*, Paul Fenton e Maurice Gloton (ed. e trad.), Parigi, Édition de l’Éclat, 1996, p. 4; Cf. Trad. Italiana in Maurizio Marconi, “Il libro della produzione dei cerchi di Ibn ‘Arabī”, *El Azufre Rojo*, 5 (2018), pp. 33-102, p. 37. La traduzione di Marconi è basta sul manoscritto più antico conosciuto del testo, copiato nell’anno 655 dell’Egira, solo quindici anni dopo la morte di Ibn ‘Arabī, sulla base dell’autografo che era in possesso di ‘Abd Allāh Badr al-Habašī, l’inseparabile compagno di Ibn al-‘Arabī a cui il trattato fu espressamente dedicato dal grande Sufi andaluso (si veda *infra*).

16 Questo termine è di difficile interpretazione. Esso significa letteralmente competere, rivaleggiare l’un l’altro per bellezza o bontà, o emulare qualcuno nelle qualità positive. I traduttori differiscono nelle loro scelte. La mia interpretazione del passo, da cui deriva la mia scelta di traduzione, è la seguente: l’Uomo avendo il privilegio di potersi porre in analogia con Dio e sforzandosi di assomigliargli (provando ad acquisirne i caratteri di perfezione) può pervenire alla conoscenza di Lui.

17 Nyberg, *Kleinere Schriften*, p. 3; cf. Ibn ‘Arabī, *La production des cercles*, p. 1 e Marconi, “Il libro della produzione dei cerchi”, p. 37.

possono essere colte (*li-yuqarrib ma ḥada-hā*) e al fine di chiarificare la loro comprensione a colui la cui vista fa fatica ad afferrale [...].^{18»}

In queste righe Ibn ‘Arabī dice molto di più di quanto possa sembrare a prima vista. Ci parla dell’esistenza di realtà essenziali trascendenti (*haqā’iq*), del fatto di averle conosciute tramite svelamento intuitivo (*kaṣf*), quindi della sua volontà di far entrare (*adḥala*) queste realtà in una matrice formale e sensibile (*qālab al-taṣkīl al-hissī*) e che lo scopo di questa operazione è avvicinare il punto di accesso a queste realtà (*li-yuqarrib ma ḥada-hā*), ovvero creare dei ‘luoghi’ formali dove queste realtà trascendenti possano essere più facilmente afferrate; il tutto motivato dal desiderio di facilitare coloro che non riescono a cogliere tali realtà trascendenti direttamente nella loro essenza sovraformale. In poche parole Ibn ‘Arabī sta esplicitando la propria volontà di costruire delle raffigurazioni simboliche visive ad uso di coloro che stanno intraprendendo la via spirituale. Tali raffigurazioni simboliche danno corpo a un paradosso, e hanno natura duplice, poiché partecipano contemporaneamente delle realtà essenziali trascendenti così come delle limitazioni proprie alla manifestazione formale sensibile. È questa la natura intima del Sufismo visivo che esso condivide con tutte le raffigurazioni simboliche. Le realtà essenziali sono principi troppo universali per possedere una forma nel vero senso della parola, ma colui che ha realizzato quelle realtà per mezzo di svelamento intuitivo può ‘fabbricare’ un’immagine simbolica delle stesse. Questo è un punto fondamentale, sul quale Ibn ‘Arabī ritorna indirettamente in un altro passo della stessa opera, quando introducendo il “Diagramma sulla Sostanza universale” (*al-ğadwal al-hayūlāni*) afferma che:

«Questa sarebbe la rappresentazione della sua forma, se essa avesse una forma (*wa-hādā mitāl surati-hā law kānat la-hā sūra*) e ciò tuttavia (*walakin*, ovvero nonostante la Sostanza universale non possegga una forma) poiché essa è per noi intellegibile e scibile (*lammā kāna ma qūla ma lūma īnda-nā*), noi siamo in grado di darne una rappresentazione, seppure sintetica (*qadarnā ‘alā ibāzi-hā, walakin muğmalatan*).^{19»}

18 Nyberg, *Kleinere Schriften*, p. 3-4; cf. Ibn ‘Arabī, *La production des cercles*, p. 2 e Marconi, “Il libro della produzione dei cerchi”, p. 39.

19 Nyberg, *Kleinere Schriften*, pp. 24-25; cf. Ibn ‘Arabī, *La production des cercles*, p. 28 e Marconi, “Il libro della produzione dei cerchi”, p. 72.

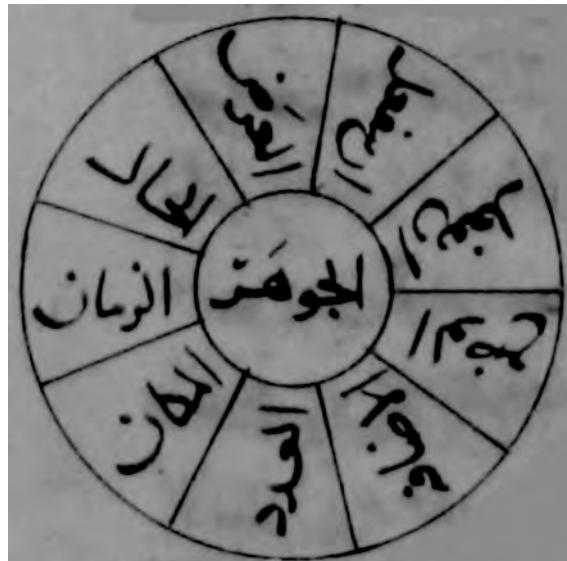


Figura 4: Ibn 'Arabī, *Kitāb Insā' al-dawā'ir*, “Diagramma della Sostanza Universale” (*al-Ğadwal al-hayūlāni*), MS Manisa, İl Halk Kütüphanesi 1183, f. 131r²⁰.

È possibile affermare che la maggior parte delle figure che si incontrano nella letteratura Sufi ricadono concettualmente in questa categoria di immagini ben descritta da Ibn 'Arabī: sono cioè raffigurazioni simboliche sensibili di realtà sovraformali²¹. In questo senso ciascuno degli innumerevoli disegni disseminati nella letteratura del Sufismo può essere considerato una soglia, un luogo di passaggio capace di condurre l'iniziato che lo medita verso realtà eterne che trascendono i limiti dello spazio e del tempo²².

20 Al centro del diagramma è riportato il termine *al-ğawhar* (“la sostanza”); in senso antiorario, partendo da ore dodici, leggiamo: *al-'arad* (“l'accidente”); *al-hāl* (“lo stato”); *al-zamān* (“il tempo”); *al-makān* (“il luogo”); *al-'adād* (“il numero/la quantità”); *al-idāfa* (“la relazione”); *al-waḍ'* (“la posizione”); *an yaf'al* (“azione”); *an yanfa il* (“passione”). Per qualche osservazione su corrispondenze e divergenze tra il contenuto di questo diagramma di Ibn 'Arabī e le dieci categorie aristoteliche si veda Ibn 'Arabī, *La production des cercles*, p. 28.

21 In questo caso specifico legate al senso della vista. Ciò non toglie che lo stesso principio si applichi agli oggetti di conoscenza sottoposti agli altri sensi. Si pensi al ruolo centrale del suono e dunque del simbolismo auditivo nelle tecniche iniziatriche del Taṣawwuf (e.g. recitazione/audizione di formule incantatorie).

22 Il lettore-osservatore dunque non deve in nessun caso identificare queste immagini-simbolo con le realtà essenziali tout court, né ritenere che esse ne siano la *forma*, se non intendendo questo termine in senso strettamente simbolico. Tali raffigurazioni non sono l'oggetto ultimo di conoscenza, bensì un *senhal* che allude a quest'ultimo. Sul fatto che secondo i modelli cosmologici generalmente adottati dai maestri del Sufismo gran parte dei concetti oggetto di raffigurazioni simboliche nei loro testi precedano le determinazioni spazio-temporali (e dunque non possano essere per definizione sottoposti a

HAYDAR ĀMULĪ

L'ampio utilizzo di immagini da parte di Ibn ‘Arabī troverà degnissimi eredi nelle generazioni successive. Trattando questo aspetto è d'obbligo citare il nome di Haydar Āmulī (m. dopo il 787/1385). Il grande maestro persiano del 14° secolo, famoso per la sua sintesi tra Sufismo di matrice Akbariana e gnosi sciita, è infatti, contemporaneamente, uno dei maestri che più hanno voluto e saputo utilizzare il potente strumento costituito dai diagrammi²³. Negli scritti di Āmulī pervenuti fino a noi se ne contano più di trenta, distribuiti all'interno di due delle sue opere più importanti, il commentario ai *Fusūṣ al-hikam* (28 diagrammi) e il suo commentario coranico (9 diagrammi, più 2 ricostruiti). È dai *Prolegomeni al Commentario ai Fusūṣ al-hikam* che traggo il seguente passo, in cui il maestro di Amol illustra la dottrina che sottende all'utilizzazione di questi simboli visivi:

«Lo scopo di tutti i diagrammi circolari (*al-ǵarad min al-dawā’ir kulli-hā*, ovvero le 28 immagini incluse nel testo) è di rappresentare (*taškīl*) le conoscenze divine (*al-ma’rif al-ilāhiyya*) e le realtà dominicali (*al-haqā’iq al-rabbāniyya*) che ci sono pervenute tramite la via dello svelamento intuitivo e del gusto spirituale (*bi-tarīq al-kašf wa-l-dawq*) [prima] all'interno della forma di rappresentazioni simboliche intellegibili (*fī sūrat al-amṭila al-‘aqliyya*), e successivamente all'interno della forma di rappresentazioni sensibili (*tumma fī sūrat al-awdā’ al-hissiyya*), per facilitare la comprensione dell'obiettivo finale e l'ottenimento di ciò che è agognato (*tashīlan li-idrāk al-maqṣūd wa-tahsīl al-matlūb*).

[...] E in realtà le parole dell'altissimo *Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente* (Cor. 24:35) sono un'allusione a questo concetto, poiché la

tali condizioni), si vedano alcuni riferimenti esplicativi di Ibn al-‘Arabī e Šīrīn Mağribī citati in Giovanni Maria Martini, “*al-Nuzha al-Sāsāniyya* by Shīrīn Maghribī (d. 810/1408): A Recently-Discovered Cosmological Treatise in Persian of the School of Ibn al-‘Arabī”, *Oriens*, 49 (2021), pp. 35-94, p. 80 e relative note.

23 Sui diagrammi in Āmulī si vedano Henry Corbin, “Le paradoxe du monothéisme”, in *Eranos Jahrbuch* 45 (1980): 69–133. Si vedano anche le analisi e i passi raccolti da al-Sayyid Muḥsin al-Mūsawī al-Tabrīzī nell'introduzione dell'edizione del commentario coranico di Āmulī da lui curata: Haydar Āmulī, *Tafsīr al-Muhiṭ al-ażam wa-l-bahr al-hidam fī ta’wīl kitāb Allāh al-‘azīz al-muḥkam*, 6 voll., edito da al-Sayyid Muḥsin al-Mūsawī al-Tabrīzī, Qom, Mu’assasa-yi farhangī va našr-i nūr ‘alā nūr, 1428h.s./1385/2007, vol. 1, pp. 96-118. Più recentemente Eliza Tasbihi ha presentato uno studio sui diagrammi nel *Nasṣ al-nuṣūṣ* intitolato “Esoteric Deliberations on Visionary Unveiling: Mystical Knowledge From Haydar Āmulī’s (d. 1385) *Nasṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ al-Fusūṣ al-Hikam*” durante il già citato workshop “Visualizing Sufism”. Sullo stesso tema Tasbihi ha successivamente pubblicato l'articolo “Visionary Perceptions through Cosmographical Diagrams: Mystical Knowledge from Haydar Āmulī’s *Nasṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ Fusūṣ al-hikam*”, *JMIAS*, 69 (2021), pp. 31-81.

nicchia (*al-miškāh*) è un'allusione al mondo sensibile (*‘ālam al-hiss*), il cristallo (*al-zuḡāğa*) [un'allusione] al mondo intellettuale (*‘ālam al-‘aql*), e la lampada (*al-mišbāh*) [un'allusione] al mondo dello svelamento intuitivo (*‘ālam al-kašḥf*).^{24»}

Āmulī illustra in un modo suo proprio la stessa idea già espressa da Ibn ‘Arabī nel *Libro della produzione dei cerchi*. Per aiutare la comprensione di questo concetto il maestro persiano ricorre a un'interpretazione allegorica del ben noto Versetto della Luce, illustrando un processo di condensazione delle realtà divine suddiviso in tre fasi, tre passaggi attraverso altrettanti gradi di determinazione successivi.



*Figura 5: Rappresentazione del modello esposto da Haydar Āmulī nei Prolegomeni al *Nass al-nusūṣ**

Le realtà divine, paragonabili alla luce del famoso versetto, in un primo momento vengono intuite dall'iniziato sotto forma di svelamento intuitivo, sovraformale e non discorsivo. Solo successivamente a questo svelamento una forma intellegibile di queste realtà si forma nell'intelletto dell'iniziato. La rappresentazione grafica e sensibile di queste stesse realtà, ovvero le immagini punto di partenza di questo studio, non sono che il risultato finale e più solidificato di tale processo di condensazione²⁵.

24 Haydar Āmulī, *al-Muqaddimāt min Kitāb Nass al-nusūṣ fī ūrūd Fusūṣ al-hikam li-Muhyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī / Le texte des textes (NASS AL-NOSUS), commentaire des «Fosûs al-hikam» d’Ibn ‘Arabī*, Les prologèmes, Henry Corbin e Osman Yahya (ed.), Teheran-Parigi, Département d’iranologie de l’Institut Franco-Iranien de recherche-Library d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1975, p. 31.

25 La breve analisi di Āmulī si presterebbe a considerazioni ulteriori. Tra queste il fatto che le realtà divine, paragonate qui alla luce del noto versetto, secondo l'autore sono assolutamente trascendenti. Prova ne è che anche la modalità suprema di conoscenza menzionata da Āmulī, lo svelamento intuitivo, non si identifica con esse, lasciando quindi permanere un'alterità. A questo proposito è lecito pensare che esista una quarta modalità di conoscenza (dopo quella sensibile, intellettuale e intuitiva) che corrisponde all'identificazione di oggetto e soggetto di conoscenza. Nel caso specifico della metafora coranica utilizzata da Āmulī dopo aver visto la luce, averla intelletta e averla intuita, l'ultimo passo è divenire luce. Un'altra considerazione è che

Āmulī ritorna più volte su questo concetto nella sua opera. In un passo del suo *Tafsīr*, anch’esso, come ricordato, costellato di diagrammi, leggiamo:

«Lo scopo di questo [discorso] è che tu sappia che nella maggior parte dei passi di questo libro si menzionano i significati intellegibili (*al-ma‘ānī al-ma‘qūla*) e le conoscenze risultanti dallo svelamento intuitivo (*al-ma‘ārif al-kašfiyya*) sotto forma di figure e di cerchi (*fī sūrat aškāl wa-dawā’ir*); questo e nient’altro: ovvero far pervenire i significati alla mente (*īṣāl al-ma‘ānī ilā l-dīhn*)²⁶ attraverso la mediazione della rappresentazione formale sensibile (*bi-wāsīṭat al-taškīl al-hissī al-suwarī*).²⁷»

Ma l’analisi di Āmulī non si ferma qui. Il maestro persiano fornisce ulteriori spiegazioni in merito alle ragioni per cui una rappresentazione sensibile dovrebbe facilitare la comprensione delle realtà intellettuali e metafisiche. Egli lo fa sulla base di un personalissimo studio dei processi cognitivi dell’essere umano, osservando una tendenza innata dell’individuo a rifuggire le questioni puramente intellettuali, mentre quelle medesime questioni intellettuali gli divengono immediatamente più congeniali allorquando vengono rivestite di una forma esteriore percepibile dai sensi:

«Nei nostri intelletti abbiamo osservato che se vediamo la forma di una questione intellettuale all’interno di rappresentazioni sensibili i nostri cuori propendono verso di essa (*ammā idā ra‘aynā sūrat mas’alat ‘aqliyya fī aškāl hissiyya tumīlu qulūbu-nā ilay-hā*) dopo che [invece] in precedenza, in assenza di detta forma [sensibile], essi ne rifuggivano (*ba‘d an kānat mutafarriqatan ‘an-hā fī ḡayr tilka al-sūra*), poiché abbiamo notato che moltissime questioni ci rimangono difficili [da comprendere] nella loro forma intellettuale mentre ci divengono più facili sotto forma sensibile (*katīr min al-masā’iļ yaškul ‘alay-nā fī sūrat al-ma‘qūl wa-yashulu ‘alay-nā fī sūrat al-mahsūs*).²⁸»

Āmulī non si accontenta di osservare e descrivere questo fenomeno; ne fornisce altresì una spiegazione e lo fa chiamando in causa un elemento centrale della fisiologia sottile, ovvero l’anima (*al-nafs*). Il maestro spiega infatti come sia l’anima dell’individuo ad essere

secondo questa prospettiva non v’è contrapposizione alcuna tra intelletto e svelamento intuitivo (dunque tra via intellettuale e via spirituale, ovvero tra ‘filosofia’ e Sufismo), i quali coesistono all’interno di una gerarchia.

26 La definizione di *dīhn*, ovvero “cogitazione”, “mentale”, “mente”, secondo al-Ġurġānī nel noto *Libro delle definizioni* è la seguente: “la facoltà dell’essere umano che coordina i sensi esterni e interni per permettergli di acquisire le scienze. L’attitudine (*isti‘dād*) perfetta che permette di acquisire le science e le conoscenze per riflessione (*fikr*)”, cf. ‘Alī b. Muhammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, Maurice Gloton (trad. e ed.), Pierre Lory (pref.), Teheran, Presses Universitaires d’Iran, 1994, p. 204.

27 Āmulī, *Tafsīr al-Muhīt al-ażam*, vol. 5, p. 198, cf. vol. 1, p. 107.

28 Āmulī, *Tafsīr al-Muhīt al-ażam*, vol. 5, p. 198, cf. vol. 1, p. 107.

innatamente attratta dalle forme sensibili e che ciò avviene a causa della architettura profonda del microcosmo per cui l'anima dipende dai sensi per la conoscenza degli enti sensibili e per la memorizzazione degli enti intellegibili:

«In generale è presente un legame d'amore (*ta'alluq al-īśq*) tra l'anima e i sensi, causato dal fatto che i sensi sono uno strumento (*ālah*) per mezzo del quale l'anima percepisce i sensibili e memorizza gli intellegibili (*bi-hā tudrik al-mahsūsāt wa-tahfuz al-ma'qūlāt*), cosicché ogniqualvolta i significati sono contenuti nella forma dei sensi ciò è meglio e più congeniale, e l'intendimento di tali significati attraverso detta forma è più facile e più semplice (*fa-kullumā kānat al-ma'ānī fī sūrat al-hāwāṣṣ ahsan alṭaf fa-uhdu-hā min-hā yakūn ashal wa-aysar*).²⁹»

Apprendiamo così che una delle ragioni principali dell'impiego di elementi visivi da parte dei maestri del Taṣawwuf è superare l'opposizione dell'anima, o meglio trasformare l'anima da 'nemico naturale' a potente alleato. Āmulī aggiunge un'altra osservazione di notevole interesse. Seguendo il ragionamento esposto nei passi precedenti, secondo il quale i diagrammi da lui approntati non sarebbero altro che rappresentazioni sensibili di realtà intellegibili astratte costruite ad hoc per agevolarne l'intendimento ai lettori-iniziati, egli ci ricorda che tali immagini sono fatte della stessa sostanza dei sogni. Esse cioè hanno una natura intermedia, partecipando in qualche maniera del *Mundus imaginalis*:

«La veridicità di questo [meccanismo secondo il quale sono state composte le raffigurazioni incluse in questo libro] è confermata dalla visione in sogno durante il sonno (*al-ru'yā fī l-na'awm*). Poiché la visione in sogno in realtà altro non è che l'apparizione del mondo intellegibile in forma sensibile (*mušāhadat ḥālam al-ma'qūl fī sūrat al-mahsūs*) causata dalla forza operativa del senso interno in questo peculiare stato (*li-quiewat taṣarruf al-hiss al-bāṭin fī tilka al-hāla*), nello specifico la facoltà immaginativa particolarizzata (*al-quiewwa al-hayāliyya al-muqayyada*), la quale corrisponde (all'interno del singolo individuo) alla Facoltà Immaginativa assoluta designata col nome di *Mundus imaginalis* (*ḥālam al-mīṭāl*), il quale comprende il Trono, lo Sgabello, i cieli, le terre e tutti gli esseri esistenziali che in essi si trovano.³⁰»

29 Āmulī, *Tafsīr al-Muhiṭ al-a'zam*, vol. 5, p. 198, cf. vol. 1, p. 107. Āmulī ritorna sulla questione del rapporto tra l'anima e i sensi e sulle implicazioni di quest'ultimo relativamente alla questione e all'uso di forme sensibili anche in un altro passo dell'introduzione del *Tafsīr*: «Lo scopo di questo (ovvero della composizione di diagrammi simbolici) è intrattenere l'anima (*mu'ānasat al-nafs*) per mezzo delle facoltà immaginative sensoriali (*al-quiewwa al-hayāliyya al-hissiyya*) e [permettere] la comprensione dei significati intellegibili derivabili da essi (scil. i diagrammi simbolici) per mezzo del senso immaginativo (*al-hiss al-hayāli*, riferimento alla facoltà immaginativa), poiché sebbene l'anima operi in tutti i campi essa non può operare in nessuna cosa afferente agli enti particolari se non attraverso dei mezzi e degli strumenti che essa possiede e dei dieci sensi (5 interni e 5 esterni; ovvero l'anima necessita dei sensi per operare riguardo ai particolari).» Āmulī, *Tafsīr al-Muhiṭ al-a'zam*, vol. 5, p. 194, cf. vol. 1, p. 103.

30 Āmulī, *Tafsīr al-Muhiṭ al-a'zam*, vol. 5, pp. 194-195, cf. vol. 1, p. 107.

L'affinità tra visione in sogno e rappresentazione simbolica costruita ad hoc da un maestro spirituale sembra essere fortissima. Ciò è confermato da molti autori, tra cui Ibn ‘Arabī, Būnī, Ḥamūya, Ša‘ranī e lo stesso Āmulī, solo per citare alcuni tra i più importanti, i quali dichiarano che alcuni dei diagrammi da loro inseriti nelle loro opere non sarebbero altro che rappresentazioni di visioni di cui hanno avuto esperienza.

ŠĪRĪN MĀGRIBĪ

Un altro autore particolarmente importante per la storia delle rappresentazioni grafiche nella letteratura Sufi è ancora un maestro persiano, relativamente poco noto nonostante abbia giocato un ruolo di una certa rilevanza nella trasmissione dell'eredità spirituale di Ibn ‘Arabī. Muḥammad Šīrīn Maḡribī (m. 810/1408), sebbene sia conosciuto principalmente in qualità di poeta, oltre ad essere uno dei nomi chiave nella trasmissione della Silsila Ḥātimiyya, ovvero il deposito spirituale di Ibn ‘Arabī, è al contempo figura assai peculiare per quanto riguarda il fenomeno del Sufismo visivo³¹. La particolarità di Maḡribī è quella di aver utilizzato diagrammi in tutte le sue opere in prosa che ci sono pervenute, facendo della rappresentazione grafica simbolica la cifra della propria produzione letteraria. La centralità accordata da Maḡribī all'elemento visivo non rimarrà senza conseguenze. Essa sarà ripresa dai suoi immediati discepoli i quali, a loro volta, utilizzeranno diagrammi nei propri scritti, così come la presenza di diagrammi sarà una delle ragioni principali del successo di una delle sue opere, il *Ǧām-i ḡahān-namā*, ovvero *La coppa mostra-mondo*³². Questo breve trattato, un vero e proprio distillato di metafisica Akbariana espressa in una prosa persiana di rara chiarezza e semplicità, venne copiato, studiato e commentato in tutta l'ecumene persofona dalla Penisola Anatolica all'India ed ebbe un ruolo chiave nel processo di penetrazione e diffusione delle dottrine Akbariane nel Subcontinente Indiano e nello sviluppo dottrinale di varie confraternite, in particolare della Šattāriyya³³. Nelle opere in prosa di Maḡribī sono

31 Sul ruolo di Šīrīn Maḡribī nella trasmissione di silsile risalenti a Ibn ‘Arabī si veda Giovanni Maria Martini, “Muḥammad Šīrīn Maḡribī (d. 810/1408) as a Key Agent in the Transmission of Akbarī *Silsilas*”, *Arabica*, 68 (2021), pp. 121-170.

32 Ho tentato di contestualizzare l'uso estensivo di diagrammi da parte di Maḡribī e l'influenza intellettuale esercitata da questa scelta sui suoi discepoli diretti e lettori postumi nel già menzionato studio di prossima pubblicazione “Shīrīn Maghribī's (d. 810/1408) Visual Sufism: Diagrams, Intellectual Networks and the Transmission of Spiritual Knowledge in 14th Century Tabriz and beyond”.

33 Sul ruolo e l'influenza del *Ǧām-i ḡahān-namā* quale veicolo principale dell'eredità intellettuale di Maḡribī si veda ancora Martini, “Shīrīn Maghribī's (d. 810/1408) Visual Sufism”. Per una valutazione preliminare sul ruolo svolto da questo testo di Maḡribī nella dottrina e nelle opere dei maestri della Tarīqa Šattāriyya nel Subcontinente Indiano si vedano le interessanti osservazioni di Adithya Behl, *Love's Subtle Magic: An Indian Islamic Literary Tradition, 1379-1545*, Oxford-New York, Oxford University

presenti diversi riferimenti all'utilizzo delle immagini³⁴. Il brano che segue è tratto da un'opera di cosmologia scritta in Persiano e che per lungo tempo era stata ritenuta perduta³⁵. Si tratta di un testo che contiene un considerevole numero di diagrammi, atti a illustrare le varie realtà metafisiche implicate nel processo di manifestazione: dall'Intelletto primo 'scendendo' fino alle sfere celesti e agli elementi costitutivi del mondo sublunare. Nell'introduzione leggiamo:

«[...] È stata redatta e inviata un'epistola [...] concernente la modalità di manifestazione e di disposizione dei mondi (*kayfyyat-i zuhūr va tartīb-i ‘avālim*) e l'apparizione dei loro segni e delle loro forme (*aškāl*), dal principiare del mondo fino all'esistenziazione di Adamo (*min bad’ al-‘ālam ilā īgād Ādam*), all'interno di una veste fatta di cerchi e di figurazioni (*dar kisvat-i davā’ir va aškāl*) e all'interno di una forma archetipica e immaginale (*va dar ṣūrat-i miṭāl va ḥayāl*), allo scopo di facilitarne la visualizzazione e favorirne la contemplazione (*tashīlan li-taṣawwuri-hā wa-taysīrañ li-tadabburi-hā*).³⁶»

Grazie ai testi analizzati in precedenza i sintetici riferimenti di Mağribī risultano subito chiari. Il maestro di Tabriz parlandoci di “una veste fatta di cerchi e di figurazioni” conferma il fatto che ci troviamo di fronte a un processo di rivestimento di realtà trascendenti all'interno di rappresentazioni formali; che tali forme, seppure percepibili dai sensi, hanno tuttavia natura intermedia, a cavallo tra manifestazione grossolana e stati sovraformali, essendo «ṣūrat-i miṭāl va ḥayāl», ovvero “forma relativa alla facoltà immaginativa e al mondo degli archetipi”. Infine ribadisce che l'utilizzazione di questa modalità espressiva ha come scopo principale quello di facilitare la comprensione di tali realtà trascendenti da parte dei suoi lettori, ovvero i suoi discepoli a Tabriz, per i quali Mağribī compose questo testo mentre si trovava nella regione del Gilan, presso il Mar Caspio³⁷. I medesimi concetti sono espressi da Mağribī nell'introduzione del sua opera di maggior fortuna, a cui si è accennato pocanzi, il *Čām-i ḡahān-namā*:

Press, 2012, pp. 236-240 e passim.

34 Lo scrivente sta curando un'edizione critica delle opere in prosa di Šīrīn Mağribī.

35 Si tratta dell'opera intitolata *al-Nuzha al-Sāsāniyya fī ma’rifat bad’ īgād naṣṣat al-‘ālam ilā al-ṣūra al-insāniyya*, traducibile come “Il diletto di Sāsān riguardo alla conoscenza del principio dell'esistenziazione del mondo fino alla [creazione della] forma umana”, sulla quale si veda il già citato Martini, “*al-Nuzha al-Sāsāniyya* by Shīrīn Maghribī (d. 810/1408)”.

36 Muḥammad Šīrīn Mağribī, *al-Nuzha al-Sāsāniyya*, Cf. MS Oslo, Schøyen Collection 5350, f. 117v.

37 Sul contesto in cui fu redatta e la datazione di quest'opera si veda Martini, “*al-Nuzha al-Sāsāniyya* by Shīrīn Maghribī”.

«Un gruppo di amici che erano alla ricerca della Scienza dell’Unità (*īlm-i tawhīd*)³⁸ e desideravano intraprendere il passo della realizzazione (*tahqīq*) e del distacco dai fenomeni (*taqrīd*) e che non riuscivano a ottenere la certitudine per mezzo delle parole delle guide di questo gruppo (*a’imma-yi īn tā ḥifa*) e avevano accesso limitato ai loro libri e difficoltà a intendere le loro metafore (*va az kutub-i īśān va fahm-i ḫibārāt-i ān āqāṣir būdān*), implorarono questo poveruomo: “Componi un’epistola che raccolga tutti gli aspetti della Scienza dell’Unità (*īlm-i tawhīd*) e dei gradi dell’essere (*marātib-i vuḡūdī*) e traccia una circonferenza (*dā’ira*) per ogni grado (*barā-yi har martaba*) e mostra la forma di ogni grado (*sūrat-i har martaba*) sotto forma di una circonferenza (*dā’ira*), e per mezzo di chiavi fatte di forme sensibili (*bi-mafātīḥ-i suwar-i maḥsūsāt*) schiudi i significati e gli intellegibili (*ma’ānī va ma’qūlāt*)”. E io ho risposto alla loro richiesta e dopo aver domandato autorizzazione a Dio mi sono dedicato alla sua redazione e ho chiamato l’epistola *La coppa mostra-mondo*.³⁹»

Seppure in modo più sintetico rispetto a quanto letto in Āmulī, il meccanismo sotteso alla costruzione delle raffigurazioni simboliche è il medesimo anche per Mağribī, dal quale viene riassunto poeticamente nella metafora che ci parla dei diagrammi come di “una chiave sensibile che schiude i significati intellegibili”. Anche la motivazione per l’impiego del mezzo grafico è chiara. Questa nuova modalità è resa necessaria dalle difficoltà incontrate da alcuni novizi nella comprensione di quei medesimi concetti espressi sotto forma scritta e di metafore letterarie nei testi dei maestri più antichi. Da questo testo di Mağribī si evince anche un altro aspetto piuttosto interessante relativamente alla storia intellettuale e sociale. Mi riferisco al fatto che siano i discepoli a richiedere espressamente al maestro la redazione di un testo focalizzato sui diagrammi, il quale sembra stare ad indicare che all’epoca e nell’ambiente in cui operava Mağribī il Sufismo visivo non fosse un’amenità bensì un apprezzato mezzo di

38 Il temine arabo qui utilizzato da Mağribī è *tawhīd*. Esso nel linguaggio teologico islamico designa la professione di fede monoteista. Lo stesso termine per i maestri del Sufismo esprime però qualcosa che va aldilà di una semplice proclamazione del Dio uno e unico che partendo dal significato grammaticale del termine implica un processo attivo di trasformazione interiore e di ‘verificazione’ dell’unità divina. *Tawhīd* è in effetti l’infinito della forma verbale *wahhada* che letteralmente significa unificare, *fare* l’unità, rendere unico, il quale attribuisce alla parola una sfumatura decisamente attiva e dinamica. Per queste stesse ragioni il modo forse più corretto di rendere *tawhīd* in italiano è dunque “unificazione”, ovvero il processo attivo che mira a ricondurre tutto all’Unità. Su tutto questo si vedano le osservazioni di Alberto Ventura in “L’Epistola dell’Unificazione” di Arslān di Damasco” in *Sapienza sufī, Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Roma, Edizioni mediterranee, 2016, pp. 100-128, da cui sono tratte le considerazioni che precedono.

39 Mağribī, *Risāla-yi Ğām-i ḡahān-namā*, estratto dall’introduzione tradotto sulla base dell’edizione critica preparata dallo scrivente. Cf. l’edizione del testo (la quale contiene tuttavia numerose sviste) in Abū Ṭālib Mīr-Ābid-īnī, *Dīwān-i Šams-i Mağribī: ḡazaliyyāt, targī’āt, rubā’īyyāt, fahlaviyyāt, Risāla-yi Ğām-i ḡahān-namā*, 3a ed., Teheran, Mu’assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1393 h.s./2014, p. 248.

cui la comunità intellettuale era ben conscia, impressione corroborata dal fatto che alcuni discepoli diretti del maestro di Tabriz abbiano composto a loro volta testi corredati da diagrammi simbolici⁴⁰.

LA *TARIQA NAQŞBANDIYYA*

Tra le confraternite che come e più di altre hanno recepito nei secoli e utilizzato raffigurazioni simboliche tra le loro tecniche di realizzazione iniziatica, e che continuano a utilizzarle in epoca contemporanea, si annovera la *Tariqa Naqşbandiyya*⁴¹. Un caso esemplare in questo senso è rappresentato dal maestro naqşbandī del ventesimo secolo Abū l-Hasan Zayd Fārūqī (m. 1993) che include numerosi diagrammi nella sua opera persiana intitolata *Manāhiğ al-sayr va madārğ al-hayr*, diagrammi che sono stati studiati e commentati da Alberto Ventura nel suo recente saggio *Lo yoga dell'Islam*⁴².

40 Su questo aspetto si veda Martini, “Shīrīn Maghribī’s (d. 810/1408) Visual Sufism”.

41 Per alcuni esempi e analisi di raffigurazioni diagrammatiche in testi Naqşbandī si vedano Marcia K. Hermansen, “Shāh Walī Allāh’s Theory of the Subtle Spiritual Centres (Laṭā’if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation”, *Journal of Near Eastern Studies*, 47, No. 1 (1988), pp. 1–25; idem., “Mystical Paths and Authoritative Knowledge: A Semiotic Approach to Sufi Cosmological Diagrams”, *Journal of Religious Studies and Theology*, 12 (1992), pp. 52–77; Demetrio Giordani, “Stages of Naqşbandī sulūk in Šāh Abū Sa‘īd Muğaddidī’s *Hidāyat al-Tālibīn*”, *Oriente Moderno*, 92 (2012), pp. 393–417. Si veda anche Samuela Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islam, un commentario di Abd al-Ğānī al-Nābulusī a Aḥmad Sirhindī*, Napoli, Università degli studi di Napoli “L'Orientale”-Il Torcoliere, 2003, pp. 230–232.

42 Abū l-Hasan Zayd Fārūqī, *Manāhiğ al-sayr va madārğ al-hayr*, Qandahar, ‘Abd al-Ğaffār va pisarān, 1957; traduzione urdu in Abū l-Hasan Zayd Fārūqī, *Manāhiğ al-sayr va madārğ al-hayr*, Mawlānā Muḥammad Na‘im Allāh Ḥayālī Ṣāhib (trad.), Guṛāt (Pakistan), Muḥammad Fayyāḍ Ṣadīqī Muğaddidī (stampatore), 1434/2013; traduzione inglese in Hazrat Abu al-Hasan Zaid Faruqi Mujaddidi Dehlavi, *Pathways of Mystic Journey and Avenues of Beatitude (Minhaj al-sayr wa madarij al-khair)*, Sardar Ali Ahmad khan (trad.), Sheikhopura (Pakistan), Sahibzada Mian Jamil Ahmad Sharaqpuri (stampatore) presso Darul Muballigheen Hazrat Mian Sahib, Sharaqpur Sharif, , s.d. (probabilmente 1413/1992). Un esempio delle numerose problematiche relative alla trasmissione degli elementi grafici che costituiscono il corpus del Sufismo visivo, sia nella tradizione manoscritta dei testi, sia nelle edizioni a stampa moderne è nella succitata traduzione inglese, in cui è presente uno solo dei diciannove diagrammi contenuti nel testo originale. Il testo di Fārūqī è una delle fonti principali del saggio di Alberto Ventura, *Lo yoga dell'Islam*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2019. Sui diagrammi si vedano in particolare i cap. VI. “Dottrina e metodo dei centri sottili” e VIII. “Le contemplazioni”.

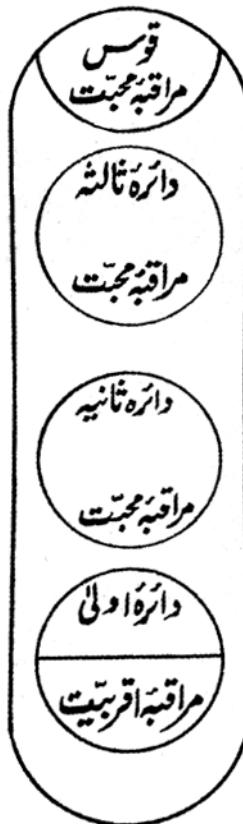


Figura 6: Fārūqī, *Manāhiġ al-sayr*, “Cerchio della santità maggiore” (*Dā īra-ya valāyat-i kubrā*)⁴³.

Tali figure, il cui carattere ‘operativo’, oltre che esplicativo, è stato messo chiaramente in evidenza da Ventura⁴⁴, costituiscono un elemento centrale nel trattato di Fārūqī poiché rappresentano i sette sentieri (*madāriġ*) menzionati nel titolo dell’opera, ovvero sette stazioni principali nel cammino iniziatico, corrispondenti ad altrettanti ‘stati dell’esistenza’ che l’iniziato è chiamato ad attraversare (ovvero a reintegrare) proprio grazie anche alla meditazione sui diagrammi⁴⁵. Le raffigurazioni contenute nei *Manāhiġ al-sayr* nella maggior parte dei casi sono semplici circonferenze contenenti del testo inscritto al loro interno e l’uso

43 Dal basso verso l’alto: *dā īra-yi avval*, *murāqaba-yi agrabiyyat* (“primo cerchio, contemplazione della maggior vicinanza”); *dā īra-yi tāniyah*, *murāqaba-yi mahabbat* (“secondo cerchio, contemplazione dell’amore”); *dā īra-yi tālitah*, *murāqaba-yi mahabbat* (“terzo cerchio, contemplazione dell’amore”); *qawṣ-i murāqaba-yi mahabbat* (“arco della contemplazione dell’amore”); Per un’analisi di questo diagramma si veda Ventura, *Lo yoga dell’Islam*, pp. 104-105.

44 Ventura, *Lo yoga dell’Islam*, in particolare i cap. VI. “Dottrina e metodo dei centri sottili” e VIII. “Le contemplazioni”.

45 Su tutto questo si veda ancora Ventura, *Lo yoga dell’Islam*, p. 99 e seguenti.

di questa particolare forma geometrica per rappresentare simbolicamente le stazioni del cammino spirituale è spiegata da Farūqī con le seguenti parole:

«Le stazioni che portano alla prossimità con il divino vengono descritte come cerchi (*dawā’ir*) perché queste forme circolari sono vuote, prive di lati o direzioni, non hanno né sopra né sotto, né destra né sinistra, né inizio né fine; e questo – ha detto Shāh Ghulām ‘Alī – fino a dove c’è Dio, perché lì quale cerchio potrebbe mai esservi?⁴⁶»

CONCLUSIONI

Alla domanda iniziale, ovvero se i diagrammi e le raffigurazioni disseminate nella letteratura Sufi siano stati ideati per essere degli strumenti di realizzazione iniziatica, sulla base dei testi esaminati è ragionevole dare una risposta affermativa: essi furono concepiti a tutti gli effetti dai loro autori e utilizzati dai loro lettori come strumenti operativi a supporto della realizzazione spirituale, sia per facilitare la comprensione teorica preliminare di concetti metafisici astratti, sia dal punto di vista operativo in qualità di supporti rituali alla meditazione. E tuttavia, seppure possiamo affermare che i testi ci restituiscono una risposta positiva a questa domanda, tale risposta rimane, almeno sotto certi aspetti, incompleta. Se infatti gli autori sono relativamente prodighi di informazioni riguardo agli aspetti teorici, alla natura di queste rappresentazioni e alle ragioni che li condussero a sviluppare questo particolare mezzo espressivo, essi il più delle volte forniscono solamente sporadici dettagli in merito agli aspetti pratici riguardanti l’uso operativo di queste immagini⁴⁷. A questo proposito l’impressione è che il silenzio generalizzato delle fonti scritte riguardo agli aspetti operativi non sia affatto casuale. Così come avviene in linea generale e con le dovute eccezioni per tutte le tecniche e i riti del Sufismo (si pensi ai riti di iniziazione e alla trasmissione e recitazione degli *adkār*) il silenzio delle fonti scritte pare suggerire che l’impartizione delle istruzioni pratiche su come andasse condotta la meditazione di tali raffigurazioni fosse riservata alla trasmissione orale diretta da maestro a discepolo. Tale *modus cogendi et operandi* in effetti sembra essere indirettamente confermato da alcuni degli autori citati. A questo proposito è utile citare un passo tratto da un’altra opera inedita di Šīrīn Mağribī, di cui sto curando l’edizione critica, anch’essa corredata di diagrammi, in cui il maestro di Tabriz afferma esplicitamente

46 Fārūqī, *Manāhiġ al-sayr*, p. 60, traduzione di Alberto Ventura in *Lo yoga dell’Islam*, p. 100.

47 Nonostante le difficoltà testé menzionate, dall’esame di un esteso corpus di opere è comunque possibile ricavare alcuni dati sugli aspetti più prettamente operativi del Sufismo visivo, tra cui l’uso di termini tecnici ricorrenti per fare riferimento alla meditazione sui medesimi. Come già ricordato, alcune significative considerazioni sull’uso operativo dei diagrammi contenuti nell’opera di Fārūqī si trovano nello studio di Ventura, *Lo yoga dell’Islam*, p. 99 e seguenti.

l'esistenza di molteplici livelli di conoscenza e trasmissione della scienza iniziatica di cui la comunicazione scritta rappresenterebbe solo la modalità più esteriore:

«Il maestro realizzato⁴⁸ sa che non si deve dire tutto ciò che si sa e che non si deve scrivere tutto ciò che si dice, ché il locutore dirà secondo la capacità dell'interlocutore, mentre lo scritto sarà visto e sarà letto dal superiore e dall'inferiore, da chi è vicino e da chi è lontano e da chi è capace e da chi è incapace, cosicché è possibile che qualcuno comprenda e qualcuno non comprenda; e che qualcun altro ancora mal comprenda; e che questi ultimi si formino un'idea sbagliata; e che quest'ultima li danneggi e certuni agiscano contrariamente alla legge divina perché della legge divina hanno poca dimestichezza e per questa [stessa] ragione si facciano una cattiva opinione dell'autore.⁴⁹»

48 Il termine impiegato da Mağribī è *muhaqqiq*, largamente utilizzato nel linguaggio tecnico del Sufismo. Letteralmente il *muhaqqiq* è colui che verifica e invera (*tahqīq*) la Verità (*al-haqqa*) ovvero realizza la Realtà (ancora *al-haqqa*); due termini, Verità e Realtà, che in questo contesto rimandano a ciò che nel linguaggio teologico chiamiamo ‘Dio’. Una caratteristica interessante del termine arabo *muhaqqiq*, che si perde nella traduzione italiana “realizzato”, è quella di non essere un participio passato (il quale rimanda, almeno implicitamente, a un evento avvenuto nel passato) bensì un nome d’agente, che indica che l’azione in questione è in atto qui e ora e in modo continuativo, ovvero che l’iniziato pervenuto al grado spirituale di *muhaqqiq* verifica e invera la Verità e realizza la Realtà senza soluzione di continuità.

49 Šīrīn Mağribī, *al-Durr al-farīd fī ma'rīfat marātib al-tawḥīd*, traduzione basata sull’edizione critica, attualmente inedita, dello scrivente. Per un riferimento testuale rimando al più antico manoscritto da me utilizzato in sede di collazione: MS Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1373, datato 845 (1442), f. 33r-v. Sul carattere di riservatezza della trasmissione, anche in forma scritta, di tesi e nozioni dottrinali negli ambienti del Sufismo, si leggano le interessanti considerazioni di Noah Gardiner, “Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Ahmad al-Būni’s Works”, *Arabica*, 64 (2017), pp. 405-441, specialmente 415 e seg. Cf. un passo pregnante di Ibn ‘Arabī che recita: “Il limite a cui ci arrestiamo nei nostri libri è di indirizzarci solo ai nostri compagni (*ashābunā*) in modo tale che nessuno ad eccezione di loro possa capire ciò a cui alludiamo e in modo tale che nessuno ad eccezione di loro possa ottenerlo”, Ibn ‘Arabī, *Le livre du mim, du waw et du nun* [Kitāb al-Mīm wa-l-wāw wa-l-nūn], Charles Gilis (ed. e trad.), Beirut, Editions Albouraq 2002, p. 58 (cit. anche da Gardiner, “Esotericist Reading Communities”, p. 491). Nel contesto islamico pre-moderno una separazione netta tra trasmissione orale e scritta era del resto quasi del tutto inesistente anche per quanto riguarda le scienze essoteriche, dato che in linea generale e tralasciando le eccezioni, che pur esistono, i testi (Corano in primis, ma analogamente ogni altro testo afferente alle più varie discipline) venivano letti, studiati, commentati e finalmente ricoperti al cospetto di un maestro qualificato e nient’affatto in solitudine, come tendiamo invece a concepire (e dunque a esercitare) la lettura in epoca contemporanea. È questo un aspetto sufficientemente noto e che tuttavia merita di essere continuamente sottolineato in quanto la percezione di autosufficienza della testo e della trasmissione scritta è così fortemente radicata nella mentalità moderna da spingerci ad applicare questi stessi parametri retrospettivamente a un contesto culturale profondamente diverso, in cui i testi erano

Come abbiamo avuto modo di intravvedere, il fenomeno del Sufismo visivo ha continuato a svilupparsi ininterrottamente fino all'epoca moderna e ogni secolo e ogni area geografica del mondo musulmano hanno dato i natali a maestri che di volta in volta hanno scelto di utilizzare questo particolare mezzo espressivo visivo e in alcuni casi è persino possibile rintracciare una continuità sia contenutistico-dottrinale, sia figurativa, tra le raffigurazioni tracciate da maestri vissuti in epoche e regioni molto distanti tra loro, a dimostrazione che quasi mai le elaborazioni di questi autori furono l'invenzione di singole individualità che agivano in modo isolato, bensì l'esito, di volta in volta unico e irripetibile, di una tradizione spirituale vivente e di una fitta trama culturale⁵⁰.

Nelle pagine che hanno preceduto è stata presa in esame una selezione di fonti primarie relative a epoche e contesti geografici assai diversi, dalla cui analisi è possibile ricavare una prima impressione generale sul quel peculiare fenomeno che ho denominato ‘Sufismo visivo’ e sulle implicazioni di quest’ultimo dal punto di vista della storia delle idee nel mondo musulmano. E tuttavia si tratta di necessità, come ricordato fin dalle prime righe, di uno studio circonanziato dedicato a un aspetto specifico, ovvero a come le raffigurazioni qui oggetto di studio possano e debbano essere intese in qualità di strumenti tecnici per la realizzazione spirituale nel Sufismo. È qui mancato ogni accenno ad altrettanti aspetti fondamentali della questione, tra cui le origini di questo fenomeno; i suoi rapporti con materiali grafici presenti in testi di altre discipline, anche di epoca antecedente, in ambito islamico; al perché tale mezzo sembrerebbe essersi affermato in ambito sufi solo a partire da un certo periodo; e alle possibili analogie con materiali simili presenti in altre tradizioni spirituali sia orientali che occidentali. Questi solo per citarne alcuni, a cui va aggiunta la considerazione di carattere generale relativa al fatto che manca a tutt’oggi un catalogo esaustivo di tutti i materiali grafici che ricadono nell’ambito stesso di questa indagine, ovvero che non è a tutt’oggi accessibile allo studioso, nella sua interezza, la materia prima stessa della ricerca. Il lavoro da intraprendere per gettar luce su questo peculiare aspetto della storia del Sufismo è ancora lungo. La speranza di chi scrive è che le considerazioni che hanno preceduto possano servire a stimolare la riflessione sull’argomento.

invece concepiti principalmente come supporti e aiuti in un processo di trasmissione della conoscenza basato essenzialmente sull’oralità, dunque sul rapporto diretto tra due (o più) individui e non interamente mediato (ovvero ‘interrotto’ da un certo punto di vista) dal testo. Non è forse esagerato suggerire che tale profondo mutamento di paradigma in relazione al ruolo della scrittura rappresenti una delle differenze salienti tra mentalità premoderna e moderna.

50 Su un caso di trasmissione, riaffiorare e rielaborazione di un determinato diagramma nei secoli e in aree geografiche diverse, si rimanda all’esempio discusso in Martini, “Shīrīn Maghribī’s (d. 810/1408) Visual Sufism”.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALEXANDRIN, Elizabeth R. (2012), "Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion Dreams, Visions and the Mystical Exegeses of Shams al-Dīn al-Daylāmī", in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Özgen Felek e Alexander D. Knysh (ed.), Albany, State University of New York Press, pp. 215–31.

ALEXANDRIN, Elizabeth R. (2018), "Secret Alphabets and Sealed Texts in Three Unedited Works of Sa‘d al-Dīn Ḥamūyeh", comunicazione orale durante il workshop "Visualizing Sufism" presso lo Alexander von Humboldt Kolleg for Islamicate Intellectual History, Università di Bonn, 14 maggio 2018.

ĀMULĪ, Ḥaydar (1975), *al-Muqaddimāt min Kitāb Nass al-nuṣūṣ fī šarḥ Fusūṣ al-hikam li-Muhyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī / Le texte des textes* (NASS AL-NOSUS), *commentaire des «Fusūṣ al-hikam» d’Ibn ‘Arabī, Les prolégomènes*, Henry Corbin e Osman Yahya (ed.), Teheran-Parigi, Département d’iranologie de l’Institut Franco-Iranien de recherche-Librarie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve.

ĀMULĪ, Ḥaydar (1428 h.š./1385/2007), *Tafsīr al-Muhīṭ al-a‘zam wa-l-bahr al-ḥidam fī ta’wīl kitāb Allāh al-‘azīz al-muḥkam*, 6 voll., al-Sayyid Muhsin al-Mūsawī al-Tabrīzī (ed.), Qom, Mu’assasa-yi farhangī va našr-i nūr ‘alā nūr.

ARBERRY, A. J. (1966), "The Works of Shams al-Dīn al-Dailamī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 29 No. 1, pp. 49-56.

BEHL, Adithya (2012), *Love’s Subtle Magic: An Indian Islamic Literary Tradition, 1379-1545*, Oxford-New York, Oxford University Press.

BÖWERING, Gerhard (1987), "The Writings of Shams al-Dīn al-Daylāmī", *Islamic Studies*, 26, No. 3, pp. 231-236.

BUSI, Giulio (2005), *Qabbalah visiva*, Torino, Einaudi.

AL-HALLĀJ, al-Ḥusayn Ibn Manṣūr (2007), *Il cristo dell’Islam. Scritti mistici*, a cura di Alberto Ventura, Milano, Arnoldo Mondadori Editore.

CANTEINS, Jean (1981), *La voie des lettres, tradition cachée en Israël et en Islam*, Parigi, Albin Michel.

DE JONG, Frederick (1989), "The iconography of Bektashiism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art", *Manuscripts of the Middle East* 4, pp. 7–29.

FĀRŪQĪ, Abū l-Ḥasan Zayd (1957), *Maṇāhiġ al-sayr va madārġ al-hayr*, Qandahar, ‘Abd al-Ġaffār va pisarān,

FĀRŪQĪ, Abū l-Ḥasan Zayd (1434/2013), *Maṇāhiġ al-sayr va madārġ al-hayr*, Mawlānā Muḥammad Na‘īm Allāh Ḥayālī Ṣāḥib (trad.), Guṛāt (Pakistan), Muhammad Fayyāḍ Ṣadīqī Muġaddidī (stampatore).

[FĀRŪQĪ, Abū l-Hasan Zayd], Hazrat Abu al-Hasan Zaid Faruqi Mujaddidi Dehlavi (s.d., prob. 1413/1992), *Pathways of Mystic Journey and Avenues of Beatitude (Minhaj al-sayr wa madarij al-khair)*, Sardar Ali Ahmad khan (trad.), Sheikhopura (Pakistan), Sahibzada Mian Jamil Ahmad Sharaqpuri (stampatore) presso Darul Muballighene Hazrat Mian Sahib, Sharaqpur Sharif.

GARDINER, Noah (2017), “Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Ahmad al-Būnī’s Works”, *Arabica*, 64 (2017), pp. 405-441.

GARDINER, Noah (2018), “Diagrams as Keys to the Kingdom in Ahmad al-Būnī’s *Laṭā’if al-išārāt fī al-ḥurūf al-‘ulwiyāt*”, comunicazione orale durante il workshop “Visualizing Sufism” presso lo Alexander von Humboldt Kolleg for Islamicate Intellectual History, Università di Bonn, 14 maggio 2018.

AL-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid (1388–90/1969–71), *Iḥyā’ ʿulūm al-dīn*, Cairo, Dār al-Ša‘b.

GIORDANI, Demetrio (2012), “Stages of Naqšbandī sulūk in Šāh Abū Sa‘īd Muğaddidī’s *Hidāyat al-Tālibīn*”, *Oriente Moderno*, 92, pp. 393-417.

[AL-ĠURĞĀNĪ, ‘Alī b. Muḥammad] ‘Alī b. Muḥammad al-Jurjānī (1994), *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, Maurice Gloton (trad. e ed.), Pierre Lory (pref.), Teheran, Presses Universitaires d’Iran.

HERMANSEN, Marcia K. (1988), “Shāh Walī Allāh’s Theory of the Subtle Spiritual Centres (Laṭā’if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation”, *Journal of Near Eastern Studies*, 47, No. 1, pp. 1–25; i

HERMANSEN, Marcia K. (1992), “Mystical Paths and Authoritative Knowledge: A Semiotic Approach to Sufi Cosmological Diagrams”, *Journal of Religious Studies and Theology*, 12, pp. 52–77.

KARAMUSTAFA, Ahmet T. (1992), “Cosmographical Diagrams”, in *The History of Cartography, Volume 2, Book 1: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, J. B. Harley e David Woodward (ed.), Chicago-Londra, The University of Chicago Press, pp. 71–89.

KNYSH, Alexander D. (2006), “Sūfism and the Qur’ān”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Leida-Boston, Brill, vol. 5, pp. 137-159.

[IBN ‘ARABĪ] Ibn ‘Arabī (1996), *La production des cercles*, Paul Fenton e Maurice Gloton (ed. e trad.), Parigi, Édition de l’Éclat.

IBN ‘ARABĪ (2002), *Le livre du mim, du waw et du nun*, Charles Gilis (ed. e trad.), Beirut, Editions Albouraq.

IBN ‘ARABĪ, *Kitāb Inšā’ al-dawā’ir*, MS Manisa, İl Halk Kütüphanesi 1183.

MAĞRIBĪ, Muḥammad Šīrīn, *al-Nuzha al-Sāsāniyya fī ma‘rifat bad’iğād naş’at al-‘ālam ilā al-sūra al-insāniyya*, MS Oslo, Schøyen Collection 5350, ff. 116r-143v.

MAĞRIBĪ, Muḥammad Šīrīn, *al-Durr al-farīd fī ma‘rifat marātib al-tawhīd*, MS Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1373.

MARCONI, Maurizio (2018), “*Il libro della produzione dei cerchi* di Ibn ‘Arabī”, *El Azufre Rojo*, 5, pp. 33-102.

MARTINI, Giovanni Maria (2021), “*al-Nuzha al-Sāsāniyya* by Shīrīn Maghribī (d. 810/1408): A Recently-Discovered Cosmological Treatise in Persian of the School of Ibn al-‘Arabī”, *Oriens*, 49 (2021), pp. 35-94.

MARTINI, Giovanni Maria (2021), “Muhammad Šīrīn Mağribī (d. 810/1408) as a Key Agent in the Transmission of Akbarī *Silsilas*”, *Arabica*, 68, pp. 121-170.

MARTINI, Giovanni Maria (di prossima pubblicazione), “Shīrīn Maghribī’s (d. 810/1408) Visual Sufism: Diagrams, Intellectual Networks and the Transmission of Spiritual Knowledge in 14th Century Tabriz and beyond”.

MĪR-‘ĀBIDĪNĪ, Abū Ṭālib (1393 h.s./2014), *Dīwān-i Šams-i Mağribī: ġazaliyyāt, tarġītāt, rubā‘iyyāt, fahlaviyyāt, Risāla-yi Ğām-i ġahān-namā*, 3a ed., Teheran, Mu’assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, p. 248.

NYBERG, H. S. (1919), *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabī, nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einteitung und Kommentar versehen*, Leida, E.J. Brill.

NWYIA, Paul (1972), “Hallāg. Kitāb al-Tawāṣīn. Édition nouvelle”, *Mélanges de l’Université Saint Joseph* 47, pp. 183–238.

PAGANI, Samuela, *Il rinnovamento mistico dell'Islam, un commentario di Abd al-Ġānī al-Nābulusī a Ahmad Sirhindī*, Napoli, Università degli studi di Napoli “L'Orientale”-Il Torcoliere.

SPEZIALE, Fabrizio (2007), “Il simbolismo mistico del volto umano nel trattato (in urdu) *Sūrat-i ma ḥūma-yi suwari īlm* di Karīm Allāh ‘Āshiq”, *Journal Asiatique* 295.2, pp. 439–59.

TASBIHI, Eliza (2018), “Esoteric Deliberations on Visionary Unveiling: Mystical Knowledge From Haydar Āmulī’s (d. 1385) *Nāṣṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ al-Fuṣūṣ al-Hikam*”, comunicazione orale durante il workshop “Visualizing Sufism” presso lo Alexander von Humboldt Kolleg for Islamicate Intellecual History, Università di Bonn, 14 maggio 2018.

TASBIHI, Eliza (2021), “Visionary Perceptions through Cosmographical Diagrams: Mystical Knowledge from Haydar Āmulī’s *Nāṣṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ Fuṣūṣ al-hikam*”, *JMIS*, 69, pp. 31-81.

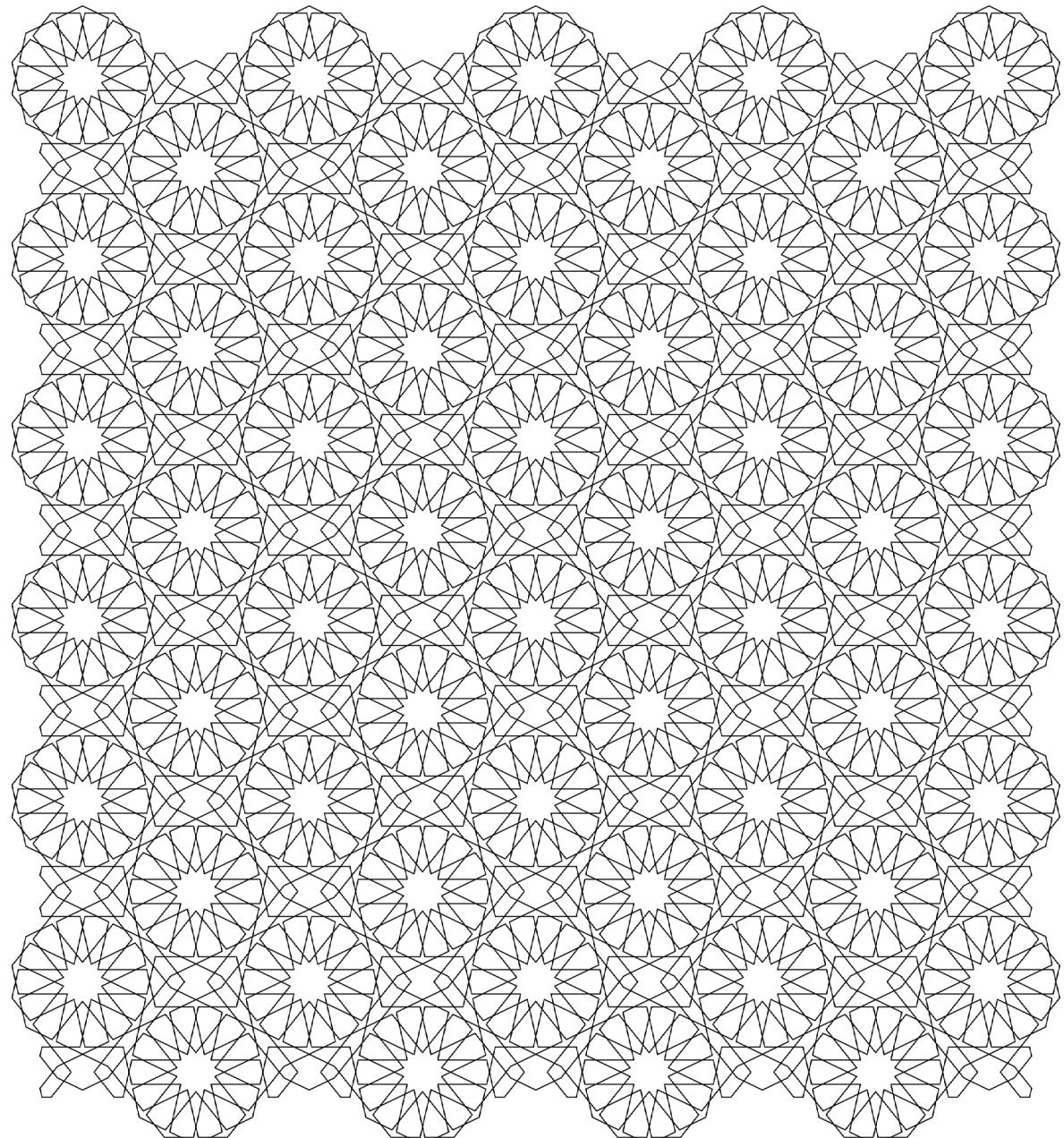
TOTTOLI, Roberto (2021), *Leggere e studiare il Corano, una guida*, Roma, Istituto per l’Oriente C.A. Nallino.

VENTURA, Alberto (2016), *Sapienza sufi, Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Roma, Edizioni mediterranee.

VENTURA, Alberto (2019), *Lo yoga dell'Islam*, Roma, Edizioni Mediterranee.

NAQŠBANDĪ E MALĀMATĪ: UNA QUESTIONE DI METODO

Demetrio Giordani (Università di Modena e Reggio Emilia)



Riassunto: Tra le correnti più antiche della storia del Sufismo, i Malāmatiyya sono in particolare coloro che seguono “La Via del Biasimo” e che nel loro comportamento agiscono in modo da non lasciare nessuna traccia della propria attitudine spirituale tra la gente che li circonda. Secondo Abū ‘Abd al-Rahmān Al-Sulamī essi erano un gruppo di asceti che vivevano nella città di Nīšāpūr alla fine del IX secolo: molti autori dicono che uno dei più importanti appartenenti a questa scuola fosse stato Bayazīd al-Bistāmī (m. 874). Nel XIII secolo i Ḥwājağān, una corrente diffusa ampiamente nell’Asia centrale durante l’epoca del dominio dei mongoli Chagatay, praticavano una ritualità molto simile a quella dei Malāmatiyya di Nīšāpūr, basata sulla “menzione del Nome di Dio in segreto” (*dikr-i hafī*) e sulla “solitudine tra la folla” (*halwat dar anjoman*). Due di questi Ḥwājağān furono i maestri di Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband (m. 1389). I temi e la pratica della “Via del Biasimo” riappaiono nella tradizione *naqšbandī* e acquistano profondità e solidità dottrinale nell’opera di Šayḥ Aḥmad Sirhindī (m. 1625) il “Rinnovatore del secondo millennio” dell’Islām (*muġaddid-i alf-i tānī*).

Parole chiave: Islām, Sufismo, Malāmatiyya, Naqšbandiyya, Sirhindī.

...

Abstract: Among the oldest currents in the history of Sufism, the Malāmatiyya are especially those who follow “The Path of Blame” and who in their behaviour act in such a way as to leave no trace of their spiritual attitude among the people around them. According to Abū ‘Abd al-Rahmān Al-Sulamī, they were a group of ascetics who lived in the town of Nīšāpūr at the end of the 9th century: many authors say that one of the most important members of this school was Bayazīd al-Bistāmī (m. 874). In the 13th century the Ḥwājağān, a current widespread in Central Asia during the era of the rule of the Chagatay Mongols, practiced a rituality very similar to that of the Malāmatiyya of Nīšāpūr, based on the “mention of the Name of God in secret” (*dikr-i hafī*) and on “solitude in the crowd” (*halwat dar anjoman*). Two of these Ḥwājağān were the masters of Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband (d. 1389). The themes and the practice of the “Way of Blame” reappear in the *naqšbandī* tradition and acquire doctrinal depth and solidity in the work of Šayḥ Aḥmad Sirhindī (d. 1625), the “Renewer of the Second Millennium” of Islam (*muġaddid-i alf-i tānī*).

Keywords: Islām, Sufism, Malāmatiyya, Naqšbandiyya, Sirhindī.

....

Nelle sue *Malfūzāt Ḫwāja ‘Ubaydullāh Ahrār* (m.1489), uno dei più importanti maestri *naqšbandī* di Samarcanda, dichiara a chiare lettere che: «I precursori della *tariqa* dei Ḫwājagān sono i Malāmatiyya e i Malāmatiyya sono il gruppo che fanno in modo che il loro aspetto esteriore nasconde il loro legame d’Amore».¹

Se nel primo periodo della sua storia, la Naqšbandiyya è denominata *tariqa baqriyya* o *tayfuriyya*, nel secondo periodo essa è contraddistinta dai cosiddetti “Antichi Maestri”, i Ḫwājagān, una corrente diffusa ampiamente nell’Asia centrale durante l’epoca del dominio dei mongoli Chagatay (dal XIII, fino a metà del XIV secolo) e che comprendeva vari gruppi impegnati in diversi tipi di pratiche rituali; alcuni di questi sopravvissero nella regione fino al XVI secolo. Nella storia, o meglio nella *silsila* della Naqšbandiyya i Ḫwājagān, sono sette *shuyūh* centro-asiatici, il primo dei quali fu Ḫwāja Abū Ya‘qūb Yūsuf Hamadānī (m.1141) e l’ultimo Ḫwāja Amīr Sayyid Kulāl (m. 1371) il maestro di Ḫwāja Bahā’uddin Naqšband.

In questa tradizione è fondamentale la figura di ‘Abd al-Ḥāliq Ḥuḍūwānī (m. 1179 o 1220), originario di Ḥuḍūwān nei pressi di Buhāra; a lui, infatti, viene attribuita l’introduzione di una forma di *dikr* silenzioso e l’istituzione di otto degli undici principi che costituiranno in seguito le pratiche fondamentali dell’ordine.

“LA SOLITUDINE IN MEZZO ALLA FOLLA” (*HALWAT DAR ANJOMAN*)

Un giorno re Husayn di Herat domandò a Ḫwāja Bahā’uddin Naqšband su cosa fosse edificata la sua via, disse: «Nella vostra *tariqa*, vi sono *dikr* a voce alta, concerto spirituale (*samā‘*) e clausura contemplativa (*halwat*)?» Il Ḫwāja rispose: «No». Il re chiese allora: «In che consiste dunque la vostra *tariqa*?» Il Ḫwāja rispose: «Nelle parole della gente di ‘Abd al-Ḥāliq Ḥuḍūwānī, che le loro anime siano santificate: la solitudine tra la folla». Il re allora domandò che significassero quelle parole, Ḫwāja Bahā’uddin rispose: «Essere esteriormente con le creature e interiormente con il Vero».²

Il principio *naqšbandī* della “solitudine nella folla” (*halwat dar anjuman*), forse il principio più indicativo tra gli undici, ha un indubbio sapore *malāmatī*. L’attitudine a nascondere agli occhi della gente la propria realtà interiore e a fare del tutto per apparire esteriormente insignificanti, è tipica di quel gruppo di *ṣūfi* che Huḡwīrī, per primo, chiama Malāmatiyya o “gente del biasimo” e che Šarīf al-Ǧurğānī (m.1413) definisce come: «Chi non manifesta nel loro essere esteriore ciò che contiene il loro essere interiore e che si sforza di realizzare perfettamente la

1 Mīr ‘Abd al-Awwāl Niśābūrī: “Malfūzāt-i Ahrār”, in: *Ahwāl va Suhanān-i Ḫwāja ‘Ubaydullāh Ahrār*, a cura di ‘Ārif Nawshāhī, Teheran 1380 h. š., p.524.

2 Salāḥ ibn Mu'bārak Buhārī: *Anīs al-ṭālibīn wa 'uddat al-sālihīn*. Kanpūr 1901, Istanbul 2010, p.44.

sincerità (*ihlāṣ*) nel culto».³ Muhyīddīn Ibn ‘Arabī parla dei *Malāmatī*, nelle *Futūḥāt*, come di quelli che “conoscono, ma non sono conosciuti”, il cui rango spirituale è superiore a quello dei *sūfī* (*al-sūfiyya*) e a quello dei semplici “devoti” (*al-‘ubbād*); per lui appartengono a quel gruppo il Profeta stesso, Salmān al-Fārisī, Abū Sa‘īd al-Harrāz e Bayazīd al-Biṣṭāmī.⁴

Al-Sulamī (m.1021), l'autore di una delle prime raccolte di biografie e di detti dei primi *sūfī*, identifica i primi *Malāmatīyya* nel gruppo che originariamente si riuniva a Nišāpūr intorno alle figure di Abū Ḥafṣ al-Haddād (m.874),⁵ Abū ‘Utmān al-Hīrī (m.910)⁶ e Hamdūn al-Qaṣṣār (m.884),⁷ che secondo lui è stato il vero fondatore del movimento⁸ e che forse è il rappresentante della sua tendenza più autentica. Tra i suoi detti più famosi: «La conoscenza che Iddio ha di te è migliore di quella che hanno gli uomini».⁹ Al-Sulamī aveva una conoscenza diretta di quell'ambiente per le informazioni che gli aveva trasmesso suo nonno, Isma‘īl ibn Nuğayd (m.977), anche lui uno di quelli che metteva in pratica il principio della “dissimulazione dell'esperienza interiore” (*talbīs al-hāl*); con il suo aiuto fu in grado di scrivere numerose opere sull'argomento, tra cui un breve e intenso trattato chiamato per l'appunto “L'Epistola della Gente del Biasimo” (*Risālat al-Malāmatīyya*).

Vi è stata poi, nella letteratura del Sufismo posteriore all'XI secolo, un'attenzione particolare nel definire la condizione spirituale della categoria dei *Malāmatī*, a cominciare da ‘Alī ibn ‘Utmān al-Hujwīrī (m.1072), che nel capitolo del suo libro dedicato alla *Malāma* scrisse:

«In particolare, questa gente (*īn fā’ifah*) si distingue su tutte le creature dell'universo per aver scelto di essere biasimata per il bene della loro anima (*dil*); questo alto grado non è stato raggiunto da nessuna creatura, né dai ravvicinati (*muqarrabān*), né dagli Angeli più Approssimati (*karrubiyān*), né da nessun altro essere spirituale (*rūḥāniyān*), né è stato raggiunto da asceti, devoti, nobili appartenenti alle nazioni dell'antichità;

3 Šarīf al-Ǧurğānī: *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, Beirut, Librairie du Liban, 1983, pag.248.

4 Michel Chodkiewicz: “Les Malāmiyya dans la doctrine de Ibn ‘Arabī” in *Melāmis-Bayrāmis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*. Réunies par Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Les Éditions ISIS Istanbul 1998, pp. 15-25. William C. Chittick : *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, SUNY 1989, pp.372-375.

5 Al-Sulamī Abū ‘Abd al-Rahmān: *Al-Tabaqāt al-Sūfiyya*, Al-Qāhira 1997, pp. 38-39.

6 Ivi, pp. 39-41

7 Ivi, pp.53-55.

8 Ivi, pp. 123-129. Dichiara l'autore che «Da lui si diffuse la scuola dei *Malāmatī* (*wa-minhu intaṣara madhab al-malāma*)» ivi, p. 123; Abū Nu‘aym Al-İsfahānī: *Hilyat al-Awliyā’ wa-ṭabaqāt al-Asfiyā’*, Beirut, sd, X, 231; Abū-l-Qāsim Al-Quṣayrī: *Al-Risāla al-Quṣayriyya*, Beirut 2001, p. 19.

9 Hujwīrī ‘Alī ibn ‘Utmān: *The Kashf al-Mahjub the Oldest Persian Treatise on Sufism*, a cura di R.A. Nicholson, Lahore 1976, p.183.

esso è riservato a un certo gruppo di questa nazione che percorre la strada (*tarīq*) dell'astensione del cuore (dalle cose di questo mondo)».¹⁰

È soprattutto Muhyiddīn Ibn ‘Arabī a definire il rango, gli attributi e la funzione dei Malāmatī. Nel lungo capitolo LXXIII delle sue *Futūḥāt*, consacrato alle trentacinque *Tabaqāt al-Awliyā*, le “Categorie dei Santi”, *al-Šayh al-Akbar* descrive la gerarchia occulta dei santi musulmani, che opera segretamente in base al mandato divino, dalla sommità, dal grado dei “Poli” (*aqtāb*), scendendo gradualmente ai due *Imām*, ai quattro *Awtād*, ai sette *Abdāl*, ecc. fino ai trecento *Ādamiyūn*, la categoria più numerosa.¹¹ All'inizio della seconda parte di questo capitolo, *al-Šayh al-Akbar* parla dei *Malāmiyya* come del grado più alto nella gerarchia dei santi musulmani. Essi sono, secondo lui:

«I nobili tra gli uomini della gente della Via di Allāh e le loro guide (*a’immatuhum*). Il principe dell'Universo, Muhammad, l'Inviato di Dio, fa parte del loro gruppo. Essi sono i saggi che mettono le cose al posto che compete loro. [...] Quel che spetta a questo mondo essi lo lasciano a questo mondo, e lasciano all'Altro quel che spetta all'Altro. Essi osservano le cose con lo sguardo con cui le osserva Iddio... I *Malāmiyya* (sono coloro) dei quali è celato il valore, che conosce solo il loro Signore».¹²

Resta il fatto che bisogna considerare la “Via del Biasimo” come un'attitudine spirituale e non come una vera e propria scuola organizzata; in altre parole, se ne può parlare come di un *maṣrab* e non di una *tarīqa*,¹³ e come tale affiora con modalità diverse, in luoghi e tempi anche molto differenti fra loro.

La catena di trasmissione iniziatica (*silsila*) dei maestri della Naqšbandiyya, non contiene nomi che possano essere messi in relazione direttamente con i Malāmatī di Niṣāpūr, però contiene i nomi di Bāyazīd Bisṭāmī e Salmān al-Fārisī che vengono da più parti indicati per il loro temperamento spirituale come dei Malāmatī; in più l'anello di collegamento della *silsila* dei Naqšbandī con il Profeta dell'Islām, è Abū Bakr (e non ‘Alī b. Abī Ṭālib com'è nella maggior parte dei casi); così è anche per la *silsila* del gruppo *malāmatī* di Niṣāpūr. Da questo fatto, in particolare, deriverebbe anche una delle caratteristiche in comune tra la *tarīqa naqšbandiyya* e i primi Malāmatī, che è l'invocazione silenziosa del Nome di Allāh (*dikr-i*

10 Ivi, p. 67.

11 A proposito della gerarchia iniziatica e dei suoi gradi, vedere Ibn ‘Arabī: *Il mistero dei custodi del mondo* (*Kitāb manzil al-qutb wa-maqāmu-hu wa-hālu-hu*) a cura di C. Casseler, Torino 2001.

12 Muhyiddīn Ibn ‘Arabī: *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Il Cairo 1329 h. (4 vol.) vol. II, p.16. Vedere anche M. Chodkiewicz: “Les Malāmiyya dans la doctrine d'Ibn ‘Arabī” in *Melamis-Bayramis*, cit., p. 17.

13 Hamid Algar : “Eléments de provenance malāmatī dans la tradition primitive naqshbandī ” in: *Melamis-Bayramis*, cit., p. 27.

ḥafi) che secondo la tradizione, il Profeta avrebbe insegnato ad Abū Bakr nella caverna del monte Ṭawr, la notte della migrazione (*hiğra*) da Mecca a Medina. Altra somiglianza tra i Naqšbandī e i primi Malāmatī, è il loro comune atteggiamento nei confronti del *samā'* e delle altre manifestazioni di ritualità esteriore legate all'audizione di musica sacra; a tal riguardo Ḥwāja Bahā'uddīn Naqšband disse, con un gioco di parole: «Noi non lo praticiamo e non lo condanniamo» (*mā na īn kār mīkonīm, na inkār mīkonīm*).¹⁴ Lo Ṣayḥ al-Sulamī ci riporta un detto di un *Malāmatī* a cui era stato chiesto perché non partecipava alle audizioni rituali (*samā'*), e quello aveva dato la seguente risposta: «Non ci asteniamo dalle audizioni rituali perché non ci piacciono o perché le disapproviamo, ma perché temiamo che in esse appaiano gli stati che noi teniamo celati».¹⁵

Oltre alle rassomiglianze sul piano dei principi spirituali, possiamo parlare di un orientamento sociale comune ai *Malāmatī* e ai primi *Naqšbandī*: entrambi, infatti, erano legati all'ambiente degli artigiani e dei commercianti del *bazār*. Si è sempre affermato che il movimento dei Malāmatī si diffuse all'interno delle corporazioni di mestiere (*asnāf*) di Nīšāpūr e all'organizzazione socio-etica della *Futuwāwa*, e possiamo analogamente immaginare che ciò sia accaduto anche per i Naqšbandī di Buhārā, a giudicare dal gran numero di artigiani e commercianti presenti nel gruppo dei discepoli di Ḥwāja Bahā'uddīn Naqšband.¹⁶

Essendo piuttosto una virtù o un temperamento spirituale che riaffiora periodicamente in alcune vie del *taṣawwuf*, la sua diffusione è veramente difficile da documentare. Abū Yazīd (Bayazīd) al-Biṣṭāmī (m.874 o 848) non era in alcun modo riconlegato con il gruppo di Nīšāpūr, nonostante questo il suo temperamento spirituale è indubbiamente quello di un *malāmatī*. Alcuni dei suoi detti lo rivelano chiaramente: «Chiesero ad Abū Yazīd: “Qual è il segno più importante dello gnostico?” Egli rispose: “È che tu lo vedi che mangia con te, beve con te, scherza con te, ti vende qualcosa, ti compra qualcosa, mentre il suo cuore è nel Santo Dominio. Questo è il segno più importante”».¹⁷

14 'Alī al-Safī: *Rashahāt 'ayn al-hayāt. Beads of Dew from the Source of Life*, a cura di Mukhtar Holland, Lauderdale 2001, p. 73.

15 Al-Sulamī Abū 'Abd al-Rahmān: *Risāla al-malāmatiyya*, trad. it.: *I custodi del segreto*, a cura di G. Sassi, Milano 1997, pp. 38-39.

16 Hamid Algar suppone un legame ideale e una notevole affinità tra i primi Malāmatī di Nīšāpūr e i Naqšbandī della Transoxiana. Entrambi i gruppi facevano del tutto per non distinguersi dai semplici credenti: evitavano di portare indumenti distintivi, non abitavano in una *hāngāh* o in un altro edificio particolare, esercitavano un mestiere, appartenevano all'élite urbana e avevano legami con la *futuwāwa*. “Éléments de provenance malāmatī dans la tradition primitive naqshbandī” in *Melāmis-Bayrāmis*, cit, pp. 28-29.

17 Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī: *Risāla al-Malāmatiyya*, in Abū al-'Alā al-'Afīfī: *Al-Malāmatiyya wa al-Ṣūfiyya wa ahl al-Futuwāwa*, Beirut-Baghdad 2015, p. 97.

Farīduddīn ‘Attār (m. 1221) uno dei più famosi poeti *sūfi* persiani, racconta che quando Bayazīd si stava recando in Pellegrinaggio alla Mecca, passò per un villaggio, in cui tutti gli abitanti, compresi i più nobili, avevano deciso di unirsi a lui, a causa della fama di grande santità che lo aveva preceduto. Quando uscì dalla città, tutta la popolazione lo seguì. Bayazīd, quando li vide, chiese chi fossero: «Sono persone che desiderano la tua compagnia», gli risposero i suoi compagni. «O mio Dio! - egli esclamò – non vorrei che, per colpa dell'attaccamento di questa gente, Ti allontani da me scomparendo dietro un velo». Per strappare poi dai cuori di quella gente l'affetto che portavano per lui, e volendo togliersi dall'imbarazzo, lasciandoli andare per la loro strada, dopo aver guidato la *salāt* dell'alba, si girò e disse, fissandoli negli occhi: «*In verità, Io sono Allāh, non c'è altra divinità al di fuori di Me, adorami e compi la preghiera!*».¹⁸ Quelli, udendo queste parole, dissero con voce unanime: «Ma quest'uomo è un pazzo!». Si allontanarono tutti e lo abbandonarono, ma lui non aveva fatto altro che recitare per loro la Parola di Dio.¹⁹

Da segnalare, infine, che l'atteggiamento che ha imposto il nome ai Malāmatiyya, in altre parole la disapprovazione implacabile di sé, il rifiuto di accontentarsi dei propri stati e del compiacersi dell'opinione altrui, in molte occasioni è stato fatto proprio dai Naqšbandī. Un Malāmatī si considera peggiore di tutte le creature e il più indegno; il suo sforzo principale è quello di tenere costantemente sotto osservazione la propria anima per individuarne i difetti e umiliarla. Il suo obiettivo finale è il raggiungimento della massima sincerità (*iħlās*) nel culto, restando solo con Dio, lontano dagli occhi della gente ed evitare il pericolo dell'ipocrisia (*riyā*) nascosta nell'ostentazione della propria pratica devota e dei propri traguardi spirituali.²⁰

Si racconta che Ḥwāja ‘Alā’uddīn ‘Attār, riportando le parole di Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband (m. 1389) l'eponimo fondatore dell'ordine dei Naqšbandī, disse chiaramente che chi intende percorrere il cammino spirituale: «Se non considera la propria anima mille volte più vile dell'anima del Faraone, non potrà mai posare il suo piede sulla Via».²¹

Sempre ‘Alā’uddīn ‘Attār riferisce ciò che disse una volta Ḥwāja Bahā’uddīn:

«In questa Via il lavoro principale è negare se stessi, essere nulla, umiliarsi (*nafī-yi wuġūd va nīstī va kam dīdan*). È questo il bandolo della matassa che concede la fortuna di giungere fino alla Potenza. Così durante la via mi sono confrontato con ogni categoria dell'essere, mi sono misurato con ogni atomo e particella delle creature, e ho visto che in realtà tutto era migliore di me. Sono arrivato anche a valutare il grado

18 Corano XX:14.

19 ‘Attār, Farīduddīn: *Tadkirat al-Awliyā*, testo persiano a cura di Mohammad Estelami, Teheran 1346 h. š., p. 140.

20 Hamid Algar : “Éléments de provenance *malāmatī* dans la tradition primitive naqshbandī”, cit., p. 34.

21 Salāḥ ibn Mubārak Buḥārī: *Anīs al-tālibīn*, cit., p.31.

delle virtù delle creature e ho trovato in loro dei pregi, mentre in me stesso non ne ho riscontrato alcuno. Sono arrivato a misurare le qualità di un cane, immaginando che non ne avesse alcuna - una volta ne ero fermamente convinto - ma alla fine ho visto che anche quello aveva dei pregi, e ho assodato che in me di pregi non ce n'erano di alcun genere.

*Meglio di chiunque altro sono informato su me stesso,
certo migliore di un cane non sono, anzi peggiore!*

*Ogni volta guardo alla mia condizione:
essa non vale un granello, dalla testa ai piedi! »²²*

LA LUCE E L'OMBRA

Nel 1599 Šayḥ Ahmād Sirhindī fu iniziato all'ordine *naqšbandī* e sotto la direzione di Ḥwāja Bāqī bi-Llāh sperimentò un progresso assai veloce sul sentiero spirituale, tanto che dopo soli cinque mesi il maestro gli conferì l'autorizzazione (*iġāza*) a iniziare e istruire discepoli. Il suo incontro con Ḥwāja Bāqī bi-Llāh fu un punto cruciale nella sua vita ed ebbe un così forte effetto su di lui, che finì per considerare tutte le sue precedenti esperienze irrilevanti.

Nelle lettere che Ahmād Sirhindī inviò a Ḥwāja Bāqī bi-Llāh, traspare l'intenzione di ottenere la supervisione su tutti i suoi progressi spirituali. In una lettera, in particolar modo, egli si rivolge a Ḥwāja Bāqī bi-Llāh informandolo di alcuni fatti particolari; gli narra, infatti, di come percorrendo il cammino, attraversando una delle prime stazioni, Iddio gli aveva messo sul sentiero la visione dei propri difetti e delle proprie debolezze e il biasimo per la mancanza di sincerità d'intenzione:

«Non mi era possibile compiere nessuna buona azione senza che io diffidassi di tale buona azione; anzi, finché in un modo o nell'altro non mi biasimavo per essa, diventavo inquieto e impaziente. Da parte mia so bene che nessuna delle mie azioni merita di essere registrata dall'angelo della destra, e so anche che i fogli del libro della destra [dove sono scritte le buone azioni] sono vuoti e lo scriba è ozioso e disoccupato. Come posso meritare la Sua Presenza, Sublime ed Eccelso, se tutti quelli che sono al mondo, anche un infedele europeo (*kāfir-i farang*), un ateo o un eretico, sono migliori di me ed io sono peggiore di tutti loro?». ²³

22 Ivi, p.29.

23 Šayḥ Ahmād Sirhindī: *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, Karachi-Istanbul 1977, libro I, lettera 11, vol. 1, p.24.

Una sentenza inserita nella biografia di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān (m. 1781), uno dei discendenti spirituali di Ṣayḥ Ahmad Sirhindī, riprende lo stesso tema e introduce un argomento peculiare della metafisica sirhindiana: «Finché il sufi non vede se stesso peggiore di un miscredente occidentale (*kāfir-i farang*), è peggiore di un miscredente occidentale».²⁴

Un discepolo di Mīrzā Mazhar Jān chiese stupito al maestro una spiegazione sul senso di questa frase, poiché a rigor di logica le virtù di un credente, se è per giunta un *sūfi*, non potevano essere peggiori dei vizi di un miscredente europeo. Nella sua risposta Mazhar Jān disse che la frase in fondo non conteneva un giudizio sulle virtù del musulmano o sui vizi dell'europeo, ma riguardava invece la convinzione, scontata anche nel credente più devoto, che pregi, virtù, buone qualità e quant'altro, siano meriti del credente e che gli appartengano di diritto come il frutto di un'acquisizione personale. La differenza tra ciò che l'essere umano immagina di sé stesso è ciò che egli è in realtà, sta nel fatto che tutte le qualità positive e le virtù lodevoli che egli attribuisce a sé stesso, non sono altro che un riflesso delle ombre delle Qualità divine che s'imprimono sul suo essere temporaneo, o meglio sul suo essenziale non-essere, ottenendole in prestito dal Princípio.

Così prosegue Mazhar Jān nella sua risposta:

«Non è un segreto che nel mondo sensibile, se qualcuno guarda in uno specchio che riflette le luci del sole, la prima cosa che vede sono proprio le luci, non lo specchio, perché lo specchio è celato e nascosto dal loro fulgore; ma se per caso questo qualcuno guardasse lo specchio in sé, per prima cosa vedrebbe proprio il piano riflettente e non le luci riflesse, perché lo sguardo non si fisserà su ciò che in esso appare. Dunque, quando lo sguardo del sufi si posa sull'immagine di cose nobili e meno nobili, vede da un lato quei luoghi epifanici (*mazāhir*) in cui si è manifestato l'Essere supremo, che è l'origine del bene; ma non appena egli guarda in sé stesso, il suo sguardo cadrà sul lato del non-essere, che è la sua propria essenza e l'origine del male, e vedrà se stesso del tutto privo di bene e di perfezione. Così, non trovando in sé il bene e la perfezione presi a prestito e acquisiti dal lato dell'essere, necessariamente comprenderà di essere peggiore di un miscredente occidentale e di altre cose miserabili».²⁵

Tutto ciò è espresso da Ṣayḥ Ahmad Sirhindī in una delle sue lettere:

«Secondo la conoscenza dell'umile scrivente, le realtà degli esseri contingenti (*haqā'iq-i mumkināt*), come già è stato spiegato in altre lettere, sono costituite da dei non-esseri

24 Šāh Ḥulām ‘Alī: *Maqāmāt-i Mazhariyya*, Istanbul 1993, pp. 131-132. Demetrio Giordani: *La vita perfetta di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān (1699-1781)*, Mimesis, Milano 2010, pp. 141-143.

25 Šāh Ḥulām ‘Alī: *Maqāmāt-i Mazhariyya*, cit., p.132

(‘*adamāt*), l’origine d’ogni male e imperfezione, sui quali sono andate a riflettersi le forme ideali (*suwar-i ilmiyya*) dei Nomi e degli Attributi divini, che vengono così a manifestarsi in questi non-esseri. Il succo del discorso è che i non-esseri equivalgono alla materia universale (*hayūlā*), mentre i riflessi (*‘ukūs*) che si riverberano su di loro equivalgono alle forme che dimorano in quella materia. I non-esseri si particolarizzano (*taṣahhus*) e si differenziano (*tamayyuz*) grazie alla manifestazione di quei riflessi, e di converso questi riflessi sussistono (*qiyām*) in quei non-esseri così differenziati».²⁶

Seguendo il linguaggio della metafisica di Šayḥ Aḥmad Sirhindī, le realtà degli esseri creati e contingenti (*haqā’iq-i mumkināt*) sono quindi composte da un lato da non-essere (‘*adam-i dātī*), che è la vera fonte di ogni imperfezione e di ogni male, e dall’altro dalle ombre o dai riflessi degli Attributi divini essenziali (*zilāl-i ṣifāt-i haqīqiya*) che sono l’origine di ogni bene e di ogni bellezza. Le realtà degli esseri contingenti, in quanto non esseri, sono poste di fronte ai Nomi e agli Attributi come specchi: esse riflettono le ombre e i riflessi dei Nomi e degli Attributi, e per aver accolto quelle ombre e quei riflessi acquistano così un certo grado di stabilità (*tubūt*).

«Quando il Vero - sia glorificato ed esaltato! - vuole manifestare le perfezioni della Sua Essenza, dei Suoi Attributi e dei Suoi Nomi e desidera rivelarsi nei gradi del non-essere, in oggetti assunti come luoghi epifanici e come specchi, Egli assegna a ciascuna delle perfezioni [che vuole manifestare] un non-essere distinto dagli altri non-esseri (*a‘dām*) che le funga da specchio. Il riflesso nello specchio è, di fatto, l’immagine rovesciata di una cosa e al tempo stesso il mezzo che lo fa manifestare; si dice, infatti, che: “Le cose si palesano per i loro contrari” (*wa-bi-diddihā tatabayyana al-ašyā’*)».²⁷

In questo modo le realtà degli esseri contingenti, che sono accidenti instabili e temporanei, diventano delle realtà relativamente stabili, per la combinazione di non-essere e d’essere. In questo modo tali realtà manifestano le caratteristiche del bene e del male: dal lato della loro non-esistenza essenziale traggono il male, e dal lato dell’essere ombra e riflesso del divino, il bene.

Dal punto di vista della realizzazione iniziativa, l’esperienza dell’“estinzione in Dio” (*fanā’*) acquista un significato del tutto particolare: poiché sulla via verso Dio si giunge alla fine a sperimentare che è Dio l’unico detentore dell’Essere, mentre l’uomo ne è solo un depositario temporaneo, l’esperienza del *fanā’* pone il *sūfi* nella condizione di sperimentare la consapevolezza della propria nullità essenziale. Se fino allora si era erroneamente attribuito un’identità e una presenza illusorie, una volta svanita l’illusione, cesserà di attribuire a se stesso un’individualità autonoma e tornerà a restituire la parola “io” al suo legittimo proprietario.

26 Sirhindī: *Maktūbāt*, libro II, lettera n. 94, vol. 2, p. 237.

27 Sirhindī: *Maktūbāt*, libro III, lettera n.60, vol. 2, p.405. Assioma citato anche in III, 61 e III, 76.

Şayh Ahmād Sirhindī ha chiarito questo suo punto di vista in molti dei suoi scritti, in particolare in una lettera indirizzata al suo terzogenito, che diverrà poi suo successore nella linea iniziatica dell'ordine *naqšbandī*.

LETTERA N° 62 VOLUME III

Al figlio Ḥwāja Muḥammad Ma’sūm. Sull’impossibilità dell’uomo di estinguersi, poiché l’uomo è essenzialmente non-essere (‘adam-i dātī).

«La realtà (*haqīqat*) e l’essenza (*dāt*) dell’uomo sono la sua stessa anima razionale (*nafs-i nātiqa*) cui ogni singolo individuo allude con il termine “io”, ma la cui realtà di fondo è il non-essere (*‘adam*). Tuttavia, poiché su questo non-essere vanno a riflettersi l’Essere e le sue qualità, l’anima pensa di esistere, di essere viva, di essere conoscente e potente in modo autonomo, e presume che attributi perfetti come la vita, la scienza, ecc. derivino da sé stessa e che lei sia il motivo della loro esistenza.

A causa di questa illusione, essa ha la certezza di essere perfetta e buona, e dimentica la malvagità e l’imperfezione che le sono proprie, che le derivano dal non-essere, che non è altro che male puro (*śarr-i mahd*).

Ma allorché la sollecitudine divina - che sia magnificata la Sua sovranità! - si volge verso di lei e la libera dall’ignoranza composita e dal credere nell’errore, essa si rende conto che queste perfezioni provengono da un altro luogo, che queste qualità perfette non provengono da lei, né che esse esistono per causa sua, e si accorge che la sua realtà e la sua essenza sono il non-essere, che è male puro e mera imperfezione.

Se questa visione prevale nell’anima per via della generosità divina, le perfezioni vengono giustamente rese al loro Padrone ed essa restituisce per intero questo deposito a chi glielo aveva affidato, e saprà di non consistere altro che in puro non-essere e di non aver mai fuitato in sé neppure l’odore del Bene. Allora di lei non rimane né nome, né impronta, né essenza, né traccia.

Il non-essere infatti è un puro nulla (*lā šay*), non possiede alcuna permanenza in nessun grado; se per ipotesi gli fosse attribuito un qualsiasi grado di permanenza, non gli si potrebbe negare ogni genere di perfezione: la permanenza è infatti la perfezione stessa, anzi la madre di tutte le perfezioni.

Da tutto ciò risulta necessariamente che raggiungere questa estinzione,²⁸ che è la più totale e perfetta, non comporta affatto una cessazione dell’essere di colui che si estingue, poiché questi non ha mai posseduto un essere di cui si possa concepire la cessazione; era solo un non-essere che si era attribuito un’esistenza illusoria. Così, quando viene a cessare quest’illusione, e termina la percezione illusoria, ciò che rimane altro non è che puro non-essere, cioè un nulla evanescente. Quindi, ciò che è indispensabile è la cessazione della percezione (*zawāl-i šuhūdī*), mentre non è affatto necessaria la cessazione dell’essere (*zawāl-i wūgūdī*).²⁹ Ma Dio – gloria a Lui! - meglio conosce le cose come sono in realtà».³⁰

CONCLUSIONI

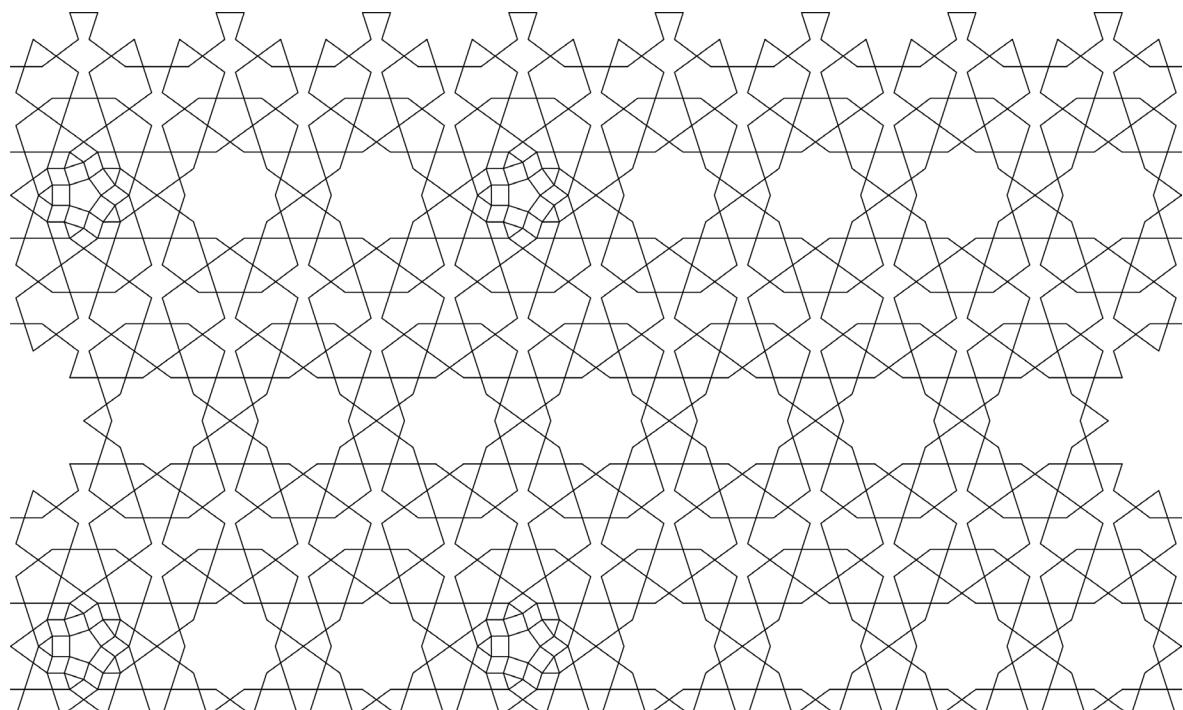
Le descrizioni che i primi autori del *tasawwuf* danno del gruppo dei Malāmatiyya, la “Gente del Biasimo”, sono narrazioni sommarie, spesso corredate con brevi cenni biografici dei personaggi più noti. Secondo quello che ci perviene da ‘Alī ibn ‘Utmān al-Hujwīrī, bisogna considerare la “Via del Biasimo” come un’attitudine spirituale sporadica e non come una vera e propria *tariqa*. Al-Sulamī identifica i primi Malāmatiyya nel gruppo che originariamente si riuniva a Nišāpūr, intorno ad alcune figure carismatiche che egli conosceva bene, per via della testimonianza di suo nonno, che era stato uno dei membri di quel gruppo. Egli è l’autore di un primo trattato sistematico sulle dottrine e il metodo del gruppo di Nišāpūr, la *Risāla al-malāmatiyya*, secondo cui il centro della pratica dei Malāmatiyya era la dissimulazione del loro vero stato, allo scopo di evitare l’adulazione dei profani e i pericoli di una fama indebita, considerata come il peggior veleno per l’anima. L’attenta osservazione dei moti dell’anima inferiore e dei suoi stratagemmi, la severa analisi di ogni stato interiore, il biasimo e il disprezzo per sé stessi, erano l’autentica pratica dei Malāmatiyya, che aveva come obiettivo finale la realizzazione della sincerità assoluta (*ihlāṣ*) del culto. Un paio di secoli più tardi si sviluppò nella regione della Transoxiana una corrente sapientiale con caratteristiche

28«Ovvero quella che deriva dalla suddetta visione che predomina». Glossa in margine al testo, p. 410.

29 In questo risiede una differenza peculiare tra la corrente della *wahdat al-wuġūd* e quella della *wahdat al-šuhūd* di cui Šayh Ahmad Sirhindī è il teorico principale. Tale differenza è riaffermata anche in altre lettere: «Il *fanā’* e il *baqā’*, l’“estinzione” in Dio e la “permanenza” in Lui sono fenomenici (*šuhūdī*) e non ontologici (*wūgūdī*); l’uomo non si annulla e non si unisce a Dio, il servo rimane servo per sempre e il Signore rimane Signore in eterno. Quelli che affermano che il *fanā’* e il *baqā’* riguardano l’essere, quasi che l’uomo infranga i suoi limiti esistenziali per riunirsi al suo Principio, che è invece libero da ogni limite e condizionamento, sono degli eretici. Costoro pensano che l’essere si annulli per permanere nel Signore, come una goccia d’acqua che si perde nel mare infrange i suoi limiti per unirsi all’Assoluto. Iddio ci protegga da queste cattive convinzioni». Sirhindī: *Maktūbāt*, libro II, lettera n.99, vol. 2, p. 257.

30 Sirhindī: *Maktūbāt*, libro III, lettera n.62, vol. 2, pp. 497-499.

analoghe a quella dei Malāmatiyya di Nīshāpūr, questa corrente era denominata la “Via dei Maestri Antichi” (*Hwāḡagān*) e comprendeva vari gruppi impegnati in diversi tipi di pratiche rituali. I nomi di sette di questi Maestri sono iscritti nella *silsila* della Naqšbandiyya; due di loro furono i maestri di Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband. Le pratiche basilari di questa corrente erano la “menzione del Nome di Dio in segreto” (*dikr-i hafī*) e la “solitudine tra la folla” (*halwat dar anjoman*), prassi comune anche tra i primi Malāmatiyya. Alla fine del XVI secolo, Šayḥ Ahmad Sirhindī fu iniziato all’ordine *naqšbandī* in India da Ḥwāja Bāqī bi-Llāh. Per l’elevatezza dei suoi stati spirituali e l’impatto che ebbero le sue dottrine nell’ambiente religioso dell’India del XVII secolo, e soprattutto per il rinnovamento che generarono le sue lettere all’interno degli ambienti del Sufismo, fu soprannominato il “Rinnovatore del Secondo Millennio dell’Islām” (*muğaddid-i alf-i tānī*). Egli fu fedele alla tradizione dei Ḥwāḡagān e i suoi insegnamenti proseguono nel solco tracciato dalle opere di Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband, con la fondamentale differenza che la sua dottrina ha reso esplicito ciò che i maestri delle generazioni precedenti avevano accennato appena, o rivelato sotto allusioni o metafore. Nell’opera di Sirhindī, “La Via del Biasimo” acquista una chiara solidità dottrinale, che deriva dall’individuazione della realtà essenziale dell’essere contingente come nulla assoluto (*lā šay*) e male puro (*šarr-i mahd*), che rimane tale se su di esso non si rifrangono le Ombre dei Nomi e delle Perfezioni divine. Dal suo punto di vista, nulla appartiene all’uomo se non il suo essenziale non essere, l’illusione che virtù, pregi e buone qualità siano acquisiti per proprio merito dal credente, è ipocrisia, l’illusione di possedere un’identità autonoma dal Principio Assoluto, merita il biasimo. In questa visione riaffiorano l’umiltà e la modestia dei Malāmatī: l’evitare di essere lusingati per le pratiche devote, il nascondersi dietro un aspetto insignificante, “l’isolamento nella folla”, l’implacabile disapprovazione dei trucchi dell’anima inferiore, rivela la consapevolezza della radicale nullità dell’essere contingente di fronte all’Assoluto.



BIBLIOGRAFIA

Al-İşfahānī Abū Nu‘aym Aḥmad ibn ‘abd Allāh: *Hilyat al-Awliyā’ wa ṭabaqāt al-asfiyā’*, 10 voll., Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Bayrūt 1988.

Al-Qušayrī Abū l-Qāsim: *Al-Risālah al-Qušayriyya*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah , Bayrūt, 2001. Trad. ingl. Alexander D. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet, Reading, 2007.

Alam Irshad : *Faith Practice Piety. An Excerpt from the Maktubat-i Imami-i Rabbani*. Dhaka 2010.

Algar Hamid : “A brief History of the Naqshbandī Order”, in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990.

Id.: “Eléments de provenance malâmâtî dans la tradition primitive naqshbandî ” in: *Melamis-Bayramis, Études sur trois mouvements mystiques musulmans*. Réunies par Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Les Éditions ISIS Istanbul 1998.

Al-Ǧurğānī ‘Alī ibn Muḥammad al-Šarīf: *Kitāb al-Ta’rifāt*. Librairie du Liban, ed. G.Flugel, Bayrūt 1985.

Al-Huḡwīrī ‘Alī ibn ‘Uṭmān: *Kaſf ol-Maḥğūb*, ed. Mahmūd Abedī, Teheran 1383 (h.s.).

Id: *The Kashf al-Mahjub the Oldest Persian Treatise on Sufism*, a cura di R.A. Nicholson, Lahore 1976.

Al-Kāšīfī ‘Alī ibn Ḥusayn al-Wā‘iz Ṣafī: *Rašahāt ‘ayn al-Hayāt*, Taškent 1911.

Id.: *Rashahāt ‘ayn al-hayāt. Beads of Dew from the Source of Life*, traduzione inglese a cura di Mukhtar Holland, Lauderdale 2001.

Al-Sahlajī Muhammad ibn ‘Alī: *Il libro della Luce (Kitāb al-Nūr). Fatti e detti di Abū Yazīd Al-Bistāmī*. Introduzione, traduzione e note a cura di Nahid Norozi, Ester, Torino 2018.

Al-Sulamī Abū ‘Abd al-Rahmān: “Bayān aḥwāl al-ṣūfiyya” in: *Tis‘a kutub fi uṣūl al-tasawwuf wa’l zuhd li Abī ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī*. Ed. Suleyman Ibrahim Atış, Riyād, 1993.

Id: *Al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, Al-Qāhira 1997.

Id: *Risāla al-malāmatiyya*, trad. it.: *I custodi del segreto*, a cura di G. Sassi, Milano 1997, pp. 38-39.

Id.: *La scala di Luce. Tre antichi testi di scuola malāmatī*. Traduzione dall’arabo a cura di Demetrio Giordani. Il Leone verde, Torino 2006.

Id: *Risāla al-Malāmatiyya*, in Abū al-‘Alā al-‘Afīfī: *Al-Malāmatiyya wa al-Ṣūfiyya wa ahl al-Futuwwa*, Beirut-Baghdad 2015.

Alvi Sajida S.: “The Naqshbandī Mujaddidī Sufi Order’s Ascendancy in Central Asia Through the Eyes of its Masters and Disciples (1010S-1200S/1600S-1800S)” in: *Reason and*

Inspiration in Islam. Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt. Edited by Todd Lawson, London New York 2005.

Ansari Abdul Haqq Muhammad: *Sufism and Shari‘a. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī’s Effort to Reform Sufism.* Leicester 1986.

Atṭār Farīduddīn: *Tadkirat al-Awliyā’*, testo persiano a cura di Mohammad Estelami, Teheran 1346 h. š.

Buehler Arthur: “The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: the Central Asian Legacy”, in *Journal of Islamic Studies* 7-2, 1996.

Id.: *Fihāris-i tahīlī-yi Maktubāt-i Ahmad Sirhindī*, Lahore 2001.

Id.: *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi* (1564-1624), Fons Vitae, Louisville, 2011.

Buhārī Salāḥ ibn Mubārak: *Anīs al-tālibīn wa ‘uddat al-ṣālihīn*. Kanpūr 1901, Istanbul 2010.

Chittick William C. : *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, SUNY 1989.

Chodkiewicz Michel: “Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Tarīqa Naqshbandiyya” in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d’un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*, Istanbul 1990.

Id.: “Les Malāmiyya dans la doctrine de Ibn ‘Arabī” in *Melāmis-Bayrāmis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*. Réunies par Nathalie Clayer, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone. Les Éditions ISIS Istanbul 1998.

Friedmann Yonahan: *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of his Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. McGill- Queen’s University Press 1971.

Giordani Demetrio: *La vita perfetta di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān* (1699-1781), Mimesis, Milano 2010.

Id: *I Naqshbandī: uomini, storia e dottrine di un ordine sufi*, Milano, Jouvence 2019.

Ġulām ‘Alī Šāh: *Maqāmāt-i Mazhariyya*, Istanbul 1993.

Ibn ‘Arabī Muhyīddīn: *Al-Futūhāt al-Makkiyya*, Il Cairo 1329 h. (4 vol.).

Id: *Il mistero dei custodi del mondo* (*Kitāb manzil al-qutb wa maqāmu-hu wa hālu-hu*) traduzione a cura di C. Casseler, Torino 2001.

Molé Marijan: “Autour de Daré Mansour: l’apprentissage mystique de Bahā’uddīn Naqšband”, *Revue des Etudes Islamiques*, 1959.

Nīšābūrī Mīr ‘Abd al-Awwāl: “Malfūzāt-i Ahrār”, in: *Aḥwāl va Suhanān-i Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār*, a cura di ‘Ārif Nawshāhī, Teheran 1380 h. š.

Paul Jürgen: “Forming a Faction: the Ḥimāyat System of Khwaja Ahrar”, in *Journal of Middle East Studies*, vol. 23, N° 4 (Nov. 1991).

Id.: *Organization and doctrine: The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā’uddīn*. Berlin: Das Arab Buch 1998.

Id.: “Solitude within Society: Early Khwājagānī Attitudes toward Spiritual and Social life” in Paul L. Heck (editor) *Sufism and Politics*, Princeton University 2007.

Sirhindī Ṣayḥ Ahmād: *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, 2 Voll., Karachi-Istanbul 1977.

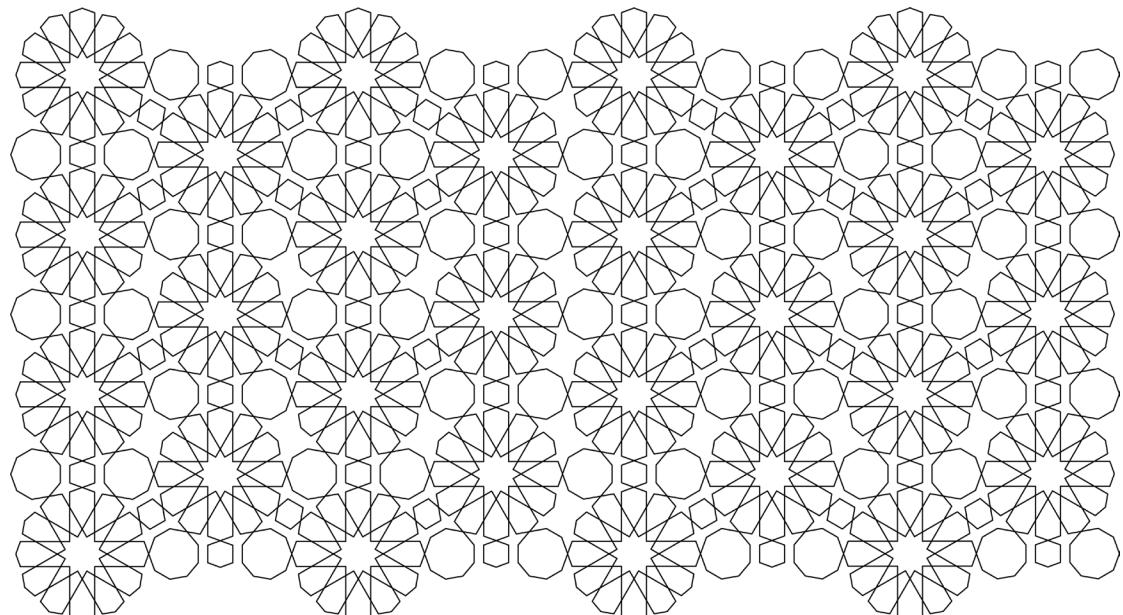
Sviri Sara: “Al-Hakīm al-Tirmidhī and the Malāmatī Movement” in: *The Heritage of Sufism*, vol. I, *Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī* (700–1300), a cura di Leonard Lewisohn, Oxford 1999.

Ter Haar Johann G.J.: “The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindī”, in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*. Istanbul 1990

Id.: *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Leiden, Brill, 1992.

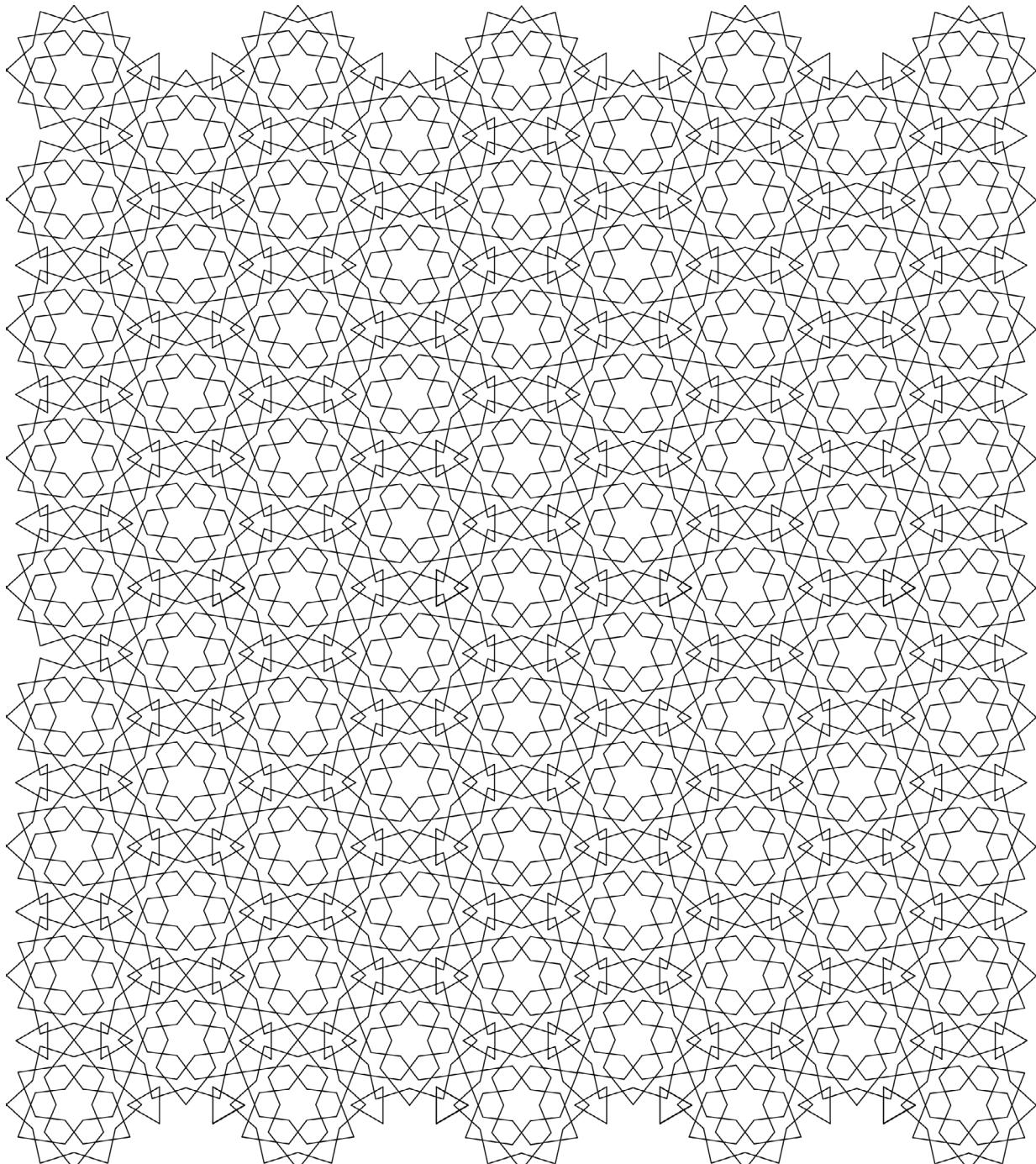
Ventura Alberto: *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindī*, Cagliari 1990.

Weismann Itzchak: *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*, London and New York 2007.



OSCILLANDO TRA METODO JAHRĪ E KHĀFĪ NELLA VALLE DEL FERGANA

Giovanni De Zorzi (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)



Riassunto: Questo articolo prende in esame i metodi di realizzazione spirituale di alcuni dervisci detti *naqshbandī jahrī* incontrati nella valle del Fergana (Uzbekistan), i quali impiegavano sia lo *zikr khāfi* (“silente, interiore”) che quello *jahrī* (“sonoro, manifesto”). Più in generale, in Asia centrale il modo di esecuzione dello *zikr* connota e distingue due scuole dette, significativamente, *khāfiyya* e *jahriyya*, ognuna delle quali prevede, oltre allo *zikr*, una serie di pratiche che le sono tipiche e che vengono qui isolate, descritte e analizzate partendo dalle informazioni raccolte durante una ricerca sul campo svolta secondo i metodi dell’etnomusicologia, dell’antropologia e dell’orientalismo. In particolare, vengono trascritti e analizzati alcuni peculiari tipi di *zikr*, sia *khāfi* che *jahrī*, e un inedito ceremoniale detto *raqs-i samā‘* (*raqs-u samo*) per il quale si ipotizza, in base a diversi elementi, un ricollegamento con i dervisci *naqshbandī ḥafiqī*, attivi sin dal XVIII secolo sui territori dell’attuale Xinjiang cinese. L’articolo termina, infine, con alcune osservazioni dei dervisci intervistati sui valori funzionali di alcuni tipi di *zikr*.

Parole chiave: *dhikr; zikr; jahrī; khāfi; naqshbandīyya; yasavīyya*; Storia del sufismo (*tasawwuf*) in Asia centrale.

...

Abstract: This article takes into exam the methods of spiritual realisation of some dervishes called *naqshbandī jahrī* I've met in the Fergana valley (Uzbekistan), who used both the *zikr khāfi* (“silent, inner”) and the *zikr jahrī* (“loud, manifest”). More generally, in Central Asia the way of performing the *zikr* connotes and distinguishes two schools, significantly called *khāfiyya* and *jahriyya*, each of which includes, in addition to their specific *zikr*, a series of practices that are typical of the same school. Such practices are isolated, described and analysed here on the basis of information gathered during fieldwork carried out according to the methods of ethnomusicology, anthropology and orientalism. In particular, some peculiar types of *zikr* are transcribed and analysed, as well as an unpublished ceremonial called *raqs-i samā‘* (*raqs-u samo*) for which, on the basis of various elements, I suppose a connection with the *naqshbandī ḥafiqī* dervishes, who lived since the 18th century in the territories of present-day Chinese Xinjiang. The article ends with some observations of the interviewed dervishes on the functional values of some types of *zikr*.

Keywords: *dhikr; zikr; jahrī; khāfi; naqshbandīyya; yasavīyya*; History of Sufism (*tasawwuf*) in Central Asia.

....

Ad Alberto e Paolo Ventura con profonda gratitudine

Queste pagine nascono da una serie di incontri che ebbi nel 2003 nella parte uzbeka della valle del Fergana con dei dervisci che lo storico del sufismo Thierry Zarcone definisce *naqshbandī-jahri*. La sede centrale della confraternita era la dimora privata di un anziano Adil Khan *Qāri*, nato nel 1920, riconosciuto esponente di una catena di discendenza spirituale che risaliva ad un lontano passato e che non si era interrotta durante la repressione russo-sovietica¹. Quando lo visitai, il maestro era agli arresti domiciliari per aver definito i rappresentanti del governo di allora come dei “corrotti”. La sua casa era sotto sorveglianza della polizia, ma era il punto di riferimento per dervisci che provenivano da ogni parte del Fergana e dell’Uzbekistan, soprattutto in occasione dello *zīkr* del giovedì sera. Una delle particolarità del suo circolo (*halqa*) era data dalla numerosa presenza di cantori (*qāri*’, *hāfiż*) di poesia spirituale tradizionale, com’era lui stesso. Le prossime righe prendono lo spunto da incontri avuti nella sua casa di Andijān così come con altri esponenti della sua scuola in altri luoghi del Fergana e a Safid Bulān, nel Kyrgyzstan.²

La definizione *naqshbandī-jahri* sintetizza la commistione dei metodi di realizzazione spirituale adottati nella corrente di Adil Khān, i quali, di là da certi rigidi e forse comodi schematismi, provenivano dalla scuola *khāfi* così come da quella *jahri*. Converrà ricordare che il modo di esecuzione del *zīkr* fu nel tempo la principale linea di demarcazione all’interno del mondo sufi centroasiatico, diviso in due correnti principali: chi praticava il *zīkr jahri* (“vocale, sonoro, manifesto”) e chi praticava il *zīkr khāfi* (“nascosto, interiore, silente”). Nei secoli il termine si spostò dal mero modo di esecuzione dello *zīkr* e divenne gradualmente sinonimo di un sistema complessivo, così che si distinsero due principali correnti dette *jahriyya* e *khāfiyya* (anche *khufiyya*). Si soleva poi ricondurre, davvero molto schematicamente, le due vie e i due approcci a due gruppi etnici: la *jahriyya* alle genti nomadi di lingua turca e ai loro maestri, i cosiddetti *mahashaykh-i-türk* (su tutti Ahmad Yasavī, m. 1166), la *khāfiyya* alle genti stanziali di lingua persiana e ai loro maestri, i *khwājagān*. Dagli insegnamenti dei *mahashaykh-i-türk* e dei *khwājagān* sarebbero fiorite due vie: la *tarīqa yasawīyya* e la *tarīqa-i khwājagān*, che in seguito prese il nome di *tarīqa-i naqshbandīyya* dal suo eponimo Bahā ud-Dīn Naqshband (m. 1389)³.

1 Thierry Zarcone, “Bridging the Gap between pre-Soviet and post-Soviet Sufism in Ferghana Valley (Uzbekistan): The Naqshbandi Order between Tradition and Innovation” in *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, edited by Masatoshi Kisaichi, New Horizons in Islamic Studies, New York, Routledge, 2006: 46-47.

2 Da allora nel corso degli anni ho affrontato la mia esperienza sotto varie angolature, dall’iniziale tesi di dottorato del 2006, ricca di allegati audio e video, ad una serie di articoli per i quali rinvio alla bibliografia. La mia ricerca iniziava dal lavoro di Alberto Ventura ma “fisicamente” partiva dalla casa romana di Paolo Ventura: ringrazio entrambi ancora una volta dedicando loro queste pagine.

3 Un quadro complessivo tra *jahriyya* e *khāfiyya* in Bakhtiyor Babadjanov, Sanjar Ghūlamov, “Ritual practice of Sufi communities in Mavara’annahr (18th-19th centuries)” in *Central Asia on Display. Proceedings of the VII European Society for Central Asian Studies Conference*, a cura di Gabriele Rasuly-Paleczek e

Inserita nel panorama di cui sopra, la corrente dei dervisci *naqshbandī-jahri* incontrati nel Fergana potrebbe dunque sembrare un po' eccentrica rispetto alla corrente centrale *naqshbandī* strettamente *khāfi*, peraltro incontrati altrove in Uzbekistan e nel Kazakhstan meridionale sotto la guida del carismatico Ibrāhim (o Ibrāhimjān) *sheykh*. I dervisci del Fergana praticavano *zikr khāfi* e *zikr jahri*, talora operando delle commistioni tra i due: essi sostenevano, ad esempio, che un determinato *zikr jahri*, come ad esempio quelli del tipo *yek, do, se, chahār zarb*, che vedremo meglio in seguito, poteva essere eseguito su/con uno dei particolari centri sottili (*laṭā’if*) dell'essere umano, tipici della mappatura *khāfi*: *zikr yek zarb* su *laṭīfa qalb*, *zikr do zarb* su *laṭīfa rūh*, eccetera. Soprattutto, essi praticavano un particolare rituale di *raqs-i samā'* ("moti che nascono dall'ascolto") che costituisce un caso piuttosto raro nel vasto mondo *naqshbandī* ma che, a mio avviso, può essere ricollegato a pratiche analoghe tra *naqshbandī* del Turkestan orientale, l'attuale Xinjiang.

Nelle prossime pagine inizierò con il mettere a fuoco alcune componenti del metodo *naqshbandī jahri*; passerò, poi, a isolare alcuni singoli e caratteristici tratti di *zikr khāfi* e *jahri*, per concentrarmi quindi sul rituale di *raqs-i samā'* e i suoi possibili collegamenti con il mondo sufi degli uiguri, nel Turkestan orientale. In conclusione, seguendo le parole dei dervisci incontrati, cercherò di delineare una complessiva "funzionalità" del loro metodo.

ELEMENTI DEL METODO JAHRI

Tra le pratiche tipiche del metodo *jahri* svetta, naturalmente, il particolarissimo tipo di *zikr* che in area centroasiatica si presenta come uno *zikr* eseguito perlopiù collettivamente, dal grande volume sonoro, con un'emissione vocale spesso "lacerata", prossima al canto difonico di stile *kargirää* della vicina Mongolia, e con una forte attenzione alla scansione ritmica. Ogni singolo tipo di *zikr* ha poi una sua storia particolare, una sua genesi e viene messo in relazione con una data figura spirituale, ad esempio Adamo, il Profeta Zaccaria, Ahmad Yasavī o altri maestri. Nella riunione collettiva di un circolo (*halqa*) lo *zikr* si alterna, o si combina, con il canto di composizioni poetiche nate da poeti sufi di area centroasiatica.

Julia Katschnig, LIT Verlag, Wien, 2004, Volume 1: 297-308. Sulla *Yasavīyya* e su alcuni suoi specifici *zikr jahri*: Bakhtiyar Babadjanov, "Une nouvelle Source sur les rituels de la tarīqa Yasavīyya. Le risala-i dhikr-i sultān al-‘arifin", in *Journal d'Histoire du Soufisme*, n. 3, 2002, Maisonneuve, Paris: 223-228. Sul *zikr khāfi* e sulla sua progressiva adozione: Hamid Algar, "A brief history of the Naqshbandī Order" in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic e Thierry Zarcone (a cura di), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, İşin, Istanbul, 1990: 3-44. In epoca russo-sovietica, la pratica dell'uno o dell'altro tipo di *zikr* ebbe un riflesso politico: i dervisci che seguivano la via *khāfi*, meno "udibili" e visibili nei loro ceremoniali, sopravvissero meglio alla repressione, si veda: Alexandre Bennington, Chantal Remercier Quelquejay, *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, Marietti, Genova, 1990. (ed. or. *Le soufi et le commissaire*, Editions du Seuil, Paris, 1986).

Questo ci porta ad un secondo elemento tipico del metodo *jahrī* in area centroasiatica che consiste in quelle particolari figure di cantori professionisti, detti *hāfiż*, oppure *qāri'*, che cantano/declamano composizioni di poeti sufi *durante* gli *zikr*. Questo avviene in due modalità principali: il loro canto può elevarsi sull'*ostinato* costituito dallo *zikr* stesso, oppure *in solo*, mentre lo *zikr* tace. Quest'ultima modalità ha il duplice scopo di placare gli animi, consentendo un breve riposo agli *zākir* (“colui che pratica lo *zikr*”) così come di riaccenderne, in un secondo momento, il fuoco.

Uscendo dal bruciante contesto dei circoli (*halqa*) di *zikr*, gli *hāfiż* possono cantare, come ho visto accadere, in incontri di altre confraternite oppure in occasioni e ceremonie legate alla vita comunitaria quali nascite, circoncisioni, matrimoni e morti, detti sempre e comunque *toy*⁴. Talvolta alcuni *hāfiż* sono, o sono stati, dei cantanti professionisti: un caso esemplare fu quello dei due fratelli Akmāl-khān e Bābā-khān Subhanov (anche Sofikhanov), formatisi come *hāfiż* nel circolo di *zikr* condotto dal padre. Noti e amati per il loro repertorio di canti d'argomento spirituale, essi dovettero lasciare la natia Yasi (oggi Turkistan, nell'attuale Kazakhstan) per sfuggire al bando culturale delle autorità rifugiandosi a Tashkent, dove registrarono dei brani per la radio nazionale che si possono ora ascoltare in *Ouzbékistan, Grandes voix du passé (1940-1965)*, a cura di Jean During e Abdurahim Hamidov (Ocora-Radio France, Paris, 1999, CD C 560142: 1-4)⁵.

Il corrispettivo femminile degli *hāfiż* sono le *otin* (talora *otin oi*), anch'esse interpreti di testi spirituali: come le loro controparti maschili, le *otin* cantano i loro repertori durante le sedute femminili di *zikr*, oppure durante riunioni dette *mushkelgusha* (“risoluzione di problemi”), nelle quali testi e formule spirituali hanno una precisa funzione terapeutica⁶. Il concetto di

4 Il termine *toy* indica la festa per un momento di passaggio nella vita di un singolo o di una comunità. Ovviamente l'atmosfera cambia secondo i contesti ma si può dire che, a prescindere dalle occasioni, la caratteristica comune sia quella di invitare, ospitare e sfamare molte persone. Nel *toy* per un matrimonio esplode la musica, la danza e le famiglie degli sposi invitano i parenti allargati e tutto il vicinato a feste alle quali partecipano centinaia di persone.

5 I due fratelli e il loro circolo di *zikr* a Yasi sono ricordati con affetto e nostalgia dal grande solista uzbeko Turgun Alimatov in una sua lunga intervista concessa all'etnomusicologo Theodore Levin nel suo fondamentale Theodore Levin, *The hundred thousand Fools of God. Musical travels in Central Asia (and Queens, New York)*, Indiana University Press, Bloomington, 1996: 62-65. Va anche citato il caso del cantante, musicista e compositore Arif Khatamov e la sua ricostruzione dell'ambiente degli *zikr* ai quali partecipò a Yasi ancora in Levin, 1996: 75-76.

6 Eckhard Neubauer - Veronica Doubleday, “Islamic Religious Music. 3 Dhikr and sufi ritual” in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Macmillan Publishers, 2001, Volume 12: 605. Sulle *otin* Habiba Fathi, “Le pouvoir des *otin*, institutrices coraniques, dans l'Ouzbékistan indépendant”, in *Boukhara la noble. Cahiers d'Asie Centrale*, 5-6, Édisud, Tachkent-Aix en Provence, 1998: 313-331. Razia Sultanova, “En soulevant le voile: les chants des femmes dans les cultures traditionnelles turco-

guarigione dipende ancora una volta dal potere insito in alcune formule sacre come quelle dello *zīkr*, composte di nomi divini o formule coraniche, le quali, essendo esteriorizzate e rivolte sonoramente (*jahri*) verso l'ascoltatore/paziente, “fanno del bene” e hanno il potere di guarire corpo ed anima. Nei rituali da me osservati, soprattutto in quelli detti *jahr* e *damsolish*, l'officiante somministrava al paziente dei simbolici colpi di frusta (*kanci*) che scacciavano demoni e spiriti. La vicinanza con pratiche di guarigione sciamanica è piuttosto evidente e, complessivamente, queste pratiche di guarigione sono state definite da alcuni come “sciamanesimo islamizzato” oppure “Islam sciamanizzato”⁷.

Durante uno *zīkr jahri*, infine, può avversi il cosiddetto *raqs-i samā‘*, termine traducibile letteralmente con “moti e ascolto”, e, più liberamente con “moti generati dall'ascolto”. Dall'ascolto dei versi cantati dagli *hāfiż*, o dalle *otin*, sull'*ostinato* dello *zīkr*, possono sorgere nei presenti particolari movimenti fisici detti *raqs* (“moti, movimenti”), che possono essere più o meno composti, più o meno prefissati e sui quali mi dedicherò a parte.

Alle pratiche elencate può essere aggiunto il periodo di quaranta (*cihil*) giorni di assoluto ritiro dal mondo (*targ-i dūnya*) detto *chilla*, che molti dervisci *jahri*, soprattutto quelli *yasavī*, compiono in onore e ad imitazione del loro maestro.

CONCENTRANDOSI SUGLI ZIKR

Nelle prossime righe sarà di riferimento un passaggio dell'etnomusicologo Jean During che isola sette tipologie di *zīkr*⁸:

1. “ricordo” senza supporto verbale;
2. *zīkr* silente;
3. *zīkr* verbale;
4. *zīkr* verbale che fa da *ostinato* ad una melodia;
5. melodia che include una formula di *zīkr* (a volte in forma di “ritornello” o *refrain*);
6. melodia che diviene progressivamente uno *zīkr*;
7. melodia il cui ritmo suggerisce la presenza dello *zīkr* (verbale o silente).

phones”, in *Cahiers des Musiques Traditionnelles*, Genève, 2005, n. 18: 11-38.

7 Si veda soprattutto Patrick Garrone, *Chamanisme et Islam en Asie Centrale*, Maisonneuve, Paris, 2000; Anne-Marie Vuilleminot, “Quand un *bakhshi* kazakh invoque Allāh” in “Journal d'Histoire du Soufisme”, n. 4, Maisonneuve, Paris, 2004: 131-141.

8 Jean During, *Musica ed Estasi. L'ascolto mistico nella tradizione sufì*. Traduzione e cura di Giovanni De Zorzi, Roma, SquiLibri: 83. (ed. or. *Musique et Extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988).

Ebbene, i tipi di *zikr* da me incontrati nelle comunità del Fergana rientrano certamente nelle tipologie che vanno dal punto due al punto sei, ma tra esse ha una posizione preponderante la tipologia al punto quattro, quando su di un *ostinato* costituito dallo *zikr* dei presenti stessi si eleva il canto di un solista, oppure quando il canto diviene collettivo.

Come si diceva, la scuola di Adil Khān praticava indifferentemente *zikr khāfi* e *jahri*; quanto al primo, più difficilmente documentabile, prendo spunto da un'intervista avuta con un gentilissimo testimone, *hajji* A. M. di K., intervistato il 13 aprile 2003, secondo il quale il metodo praticato nella loro via prevedeva:

Tauba, (“pentimento”): si doveva pronunciare intimamente *khāfi* (in uzbek, *khufi*) la formula: *Astaghfirullāh*;

Pronunciare *khufi* 300 volte *bismillah ar rahman ir rahim*;

Pronunciare *khufi* 100 volte la formula: *La nest, la, ha illa Llah, Hu, Maqsudi, illa Lahi juzi zat-i pak* (“Non v’è, no, altro dio se non Iddio, Lui, colui al quale si tende, possessore dei Nomi divini”);

Zikr khufi di Abu Bakr Siddiq: si deve pronunciare ad alta voce il nome divino *Allāh* “con la lingua”, una sola volta e poi continuare a pronunciare il nome in silenzio (*khufi*) sul *tesbih* (“rosario”) per 100 volte *senza più prendere fiato*. “Noi normali riusciamo a farlo per 33 volte”, mi diceva, “ma l’importante è il respiro, non il numero: si può eventualmente, ogni tanto, ‘rinfrescare’ il respiro dal naso ma mai espirare.”

Passo ora a trascrivere e contestualizzare alcuni degli *dhikr jahri* che ho potuto ascoltare tra varie comunità; va notato che i dervisci incontrati ritenevano la trascrizione, così come le registrazioni audio e video, importanti mezzi per preservare e trasmettere la loro tradizione.

ANTALHO

Inizio con un caso un po’ particolare, quello dell’*Antalho*: questo può essere definito un “inno sacro” (*ilāhi*) che inserisco qui soprattutto perché era presente nelle ceremonie di tutti i dervisci incontrati durante la mia ricerca: tra i vari centri sufi del Fergana, così come a Safid Bulān, nel Kyrgyzstan, oppure a Turkistan ed Almaty nel Kazakhstan meridionale, a Bāysun, nel Surkhandārya. Ovunque si fosse, tutti i ceremoniali si aprivano, o inserivano immediatamente nella prima fase, questo inno che sostiene:

*Anta l-Hādi, Anta l-Haqq,
Laysa al-Hādi illā Hu,*

*Hasbī Rabbī Jalla Llāh, mā fī qalbī ghayru Llāh,
Nūrū Muḥammad ṣalla Llāh, lā ilāha illā Llāh⁹*

“Tu sei la Guida, Tu sei il Vero,
non v’è altra Guida se non Lui,
Faccio conto sul Signore, che sia celebrato! (Non c’è) nulla nel mio cuore che non
sia Iddio,
Luce di Muhammad, Iddio preghi su di lui, non v’è altro dio se non Iddio”.

Secondo l’etnomusicologa Razia Sultanova, l’inno, noto come “*Antalho*”, sarebbe una formula melodica di *zikr* originaria della *Yasavīyya* diffusasi in seguito in tutto il mondo islamico. In questa prospettiva, l’*Antalho* è di per sé una forma di *zikr* che rientra, così, nello schema riassuntivo proposto dell’etnomusicologo Jean During, nel quinto punto, in quanto: “melodia che include una formula di *zikr* in forma di ‘ritornello’ o *refrain*”, laddove l’evidente ritornello è *lā ilāha illā Llāh*. Ancora secondo la Sultanova, in senso più generale, anche brani puramente strumentali sarebbero influenzati dalla formula ritmica intrinseca nell’attestazione di fede (*shahāda*) *lā ilāha illā Llāh*. Tale formula ritmica viene detta *chāhār* (uzbeco *chōr*) *zarb* (“quattro tempi, colpi”). Ecco la trascrizione dell’*Antalho*, si noti, però, come la trascrizione sia stata portata all’ottava più alta per una maggiore chiarezza visiva

* L’intera strofa si ripete tre volte

9 Nella trascrizione e traslitterazione che ne fa l’etnomusicologa uzbeka Razia Sultanova il testo dell’inno sacro, traslitterato secondo l’uzbeco corrente, risuona: *Bismillahi-r-rahmoni-r-rahiim/ Antalho dey antalhaqq, laysAllāh ū illahū, /Asli rabbim Jalloloh, mohi qalbim xayrulloh/Nuri Muhammad sallalloh, lo ilaha illalloh* (6 volte). Cfr. Razia Sultanova, *Poyushčee slovo uzbekskikh obryadov (Opit liričeskogo issledovaniya)*, Yana, Tashkent, 1994: 104-105.

Tra le comunità del Fergana, nel corso della pratica l'*Antalho* si contraeva divenendo l'attestazione di fede (*shahāda*): *lā ilāha illā Llāh* (“Non v’è altro dio se non Iddio”).



La *shahāda* si contraeva ulteriormente nella formula *illā Llāh* (“Se non Iddio”) ripetuta su tempo *sostenuto*. Quando il *tempo* si era stabilito, poteva iniziare il canto di una composizione poetica di argomento devazionale/religioso che si incardinava sulla formula ritmica eseguita in *ostinato*.



Lo *zikr* si contraeva quindi nella sola formula *Allāh* (“Iddio”).



ZIKR YEK ZARB

Tra le comunità osservate, esiste un gruppo di *zikr* che vengono detti, usando un numerale, *yek*, *do*, *se* oppure *chahār zarb* (“*zikr* a un tempo, a due tempi, a tre tempi, a quattro tempi”). Il termine *zarb*, dall’arabo *darb*, significa letteralmente “colpo, battuta, tempo”. Gli *zikr yek*, *do*, *se* e *chahār zarb* vengono fatti risalire ad ‘Osman ricordato dai dervisci con il suo epiteto *dhū-n-nūrayn* (“delle due luci”).¹⁰ Nello *Zikr Yek zarb* la formula è *Allāh Hūwa*, (“Iddio, Lui”) in due tempi. Talora ascoltavo un accento forte: *Allāh*, che veniva spesso sostituito dal solo *Ha!*, oppure anche “*mmh, mmh*” a bocca chiusa, che ricorda l’*Ah-Hum* pronunciato dai dervisci *naqshbandī ḥaqīqī* del vicino Xinjiang. Il cerchio dei dervisci ripeteva *Hūwa* in modo responsoriale. Allo *zikr* si abbinava un movimento evidente: il cerchio dello *halqa*, composto da dervisci seduti con le spalle che si toccavano e le mani sulle proprie ginocchia, inizia ad inchinarsi verso il centro così che le teste dei singoli sembrano convergere verso il centro del

¹⁰ ‘Uthmān ibn ‘Affān (m. 655) fu il terzo califfo del neonato Islam. Egli viene ricordato qui come ‘Osman *dhū-n-nūrayn*, ossia “possessore delle due luci”, perché avrebbe sposato due figlie del Profeta, Ruqayya (Rukiya) e, più tardi, ‘Umm Kulthūm. Gli intervistati mi dicevano che a lui sono riconnessi gli *zikr yek*, *do*, *se* e *chahār zarb*.

cerchio, secondo uno schema molto antico testimoniato da miniature e foto della fine del XIX.



ZIKR DO ZARB

Allāh Hū, Hūwa, (“-Iddio-, Lui, Lui”). Da qui in avanti, nella trascrizione degli *zikr do, se* e *chahār zarb* inserirò sempre tra parentesi una (“a”) indicando che può essere pronunciata o meno.



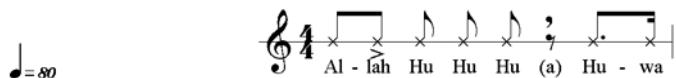
ZIKR SE ZARB

(*Allāh*) *Hū, Hū, Hūwa*; (“-Iddio-, Lui, Lui: Lui”).



ZIKR CHAHĀR ZARB

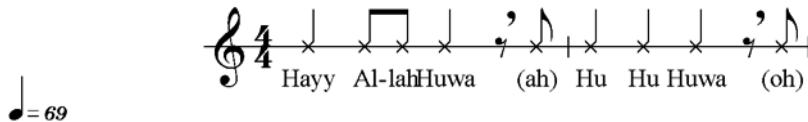
(*Allāh*) *Hū, Hū, Hū, Hūwa*, (“-Iddio-, Lui, Lui, Lui: Lui”).



ZIKR DI ZANGI BUWA (ZANGI ĀTA)

Hayy Allāh Hūwa (Ah) Hū, Hū, Hūwa! (*Oh*) *Hayy Allāh Hūwa (Ah) Hū, Hū, Hūwa*. Questo particolare *zikr* deriverebbe da un episodio della vita del *sufi yasavī* *Zangī Āta* (anche *Zangi Āta*, *Zangi Bāba* e *Zangi Buwa*) il quale giunse da Tashkent sino a *Safid Bulān*, nell’attuale Kyrgyzstan e vi fece ritorno, in un giorno solo. Il viaggio miracoloso si sarebbe compiuto in virtù di questo *zikr* che egli praticava lungo la via.

[



ZIKR-I ARRA (ANCHE ARRA DAM, ARRA TORTADURLAR)

Letteralmente “*zikr* della sega”, “*zikr* del saracco”, ma anche: “*zikr* del Profeta Zakariyya”. La formula è: *Allāh, Hū! Allāh Hū!* (“Iddio, Lui! Iddio, Lui!”). Secondo gli intervistati, questo particolare *zikr* deriverebbe da un episodio della vita del Profeta Zaccaria che, inseguito da dei nemici, si sarebbe nascosto nel tronco di un albero cavo, confidando nell’albero e nella buona sorte invece che in Iddio. I nemici, invece, individuarono il suo nascondiglio e iniziarono a segare il tronco dell’albero e, dopo un colloquio con Dio, il Profeta iniziò questo particolare, intenso, *zikr* noto ad orientalisti ed etnomusicologi come prerogativa della confraternita *Yasaviyya*:



ZIKR NA DOMAD

(“*Zikr* di colui che non tornò”) sulle sillabe: *Ah, Hū! Ah, Hū!* (“Ah, Lui! Ah, Lui! Ah, Lui”). Secondo gli intervistati, la genesi di questo *zikr* sarebbe legata ad Ahmad Yasavī: egli mandò il figlio alla tribù dei Suri a chiedere qualcosa ma questi lo uccisero, gli tagliarono la testa e la fecero portare ad Ahmad Yasavī su di un piatto da frutta, come fosse un melone. Alla sua vista Yasavī avrebbe iniziato questo *zikr*.¹¹



SUL RAQS-I SAMĀ‘

Come si sa, il termine arabo *samā‘* può essere reso con “ciò che viene udito, ciò che viene ascoltato” e, per estensione, “l’audizione; l’ascolto”; solo in seguito esso assunse il significato più tecnico e confrerico di “concerto spirituale”. Storicamente le prime tracce di questa pratica datano alla metà del III secolo dell’Egira/X sec. d.C. e ci conducono tra i circoli sufi di Baghdad, capitale culturale dell’epoca, da dove il *samā‘* si sarebbe progressivamente diffuso

11 Si noti il profondo collegamento tra un momento di estrema difficoltà, di pericolo, nella vita di un santo o di un Profeta, e la nascita di uno *zikr*, quasi che esso nascesse in condizioni di grande avversità.

nelle aree vicine. I trattati dell'epoca, scritti soprattutto in difesa dai detrattori, mettono in primo piano il grado di raccoglimento e di ascolto che si è capaci, o meno, di attivare. Da questa messa in primo piano di un ascolto assoluto deriva un concetto radicalmente diverso di "musica", da ascoltarsi con un *altro* orecchio, come bene sintetizzerà Jalāl-ud Dīn Rūmī (1207-1273), e per *altri* fini che vanno di là dal piacere, pur partendo da esso.

Anche in area centroasiatica si ebbero numerosi trattati in accusa o in difesa della pratica, ma quel che più importa rilevare qui è che non sono giunti ai nostri giorni ceremoniali di *samā'*, com'è invece accaduto altrove nel vasto mondo del sufismo (*tasawwuf*)¹². Non so dire se questa *tabula rasa* dipenda dalla violenta repressione sovietica verso le attività del sufismo così come di qualsiasi altra cultura spirituale che viveva nell'area. Nel corso delle mie ricerche ho però potuto raccogliere la testimonianza di un derviscio anziano, M. Kh. di Kokand, che mi descrisse uno *zīkr* che si faceva a Turkistan¹³ negli anni 1940-50, quand'era giovane, senza soldi, e doveva chiedere piangendo al controllore del treno di lasciarlo salire senza biglietto per recarsi a Turkistan: i dervisci si disponevano su due file parallele verso il *mihrāb*, non so dire se di una dimora privata o di una moschea, e intonavano *La Haw, La haw, La haw* accompagnandosi con la viella ad arco *ghijāk*¹⁴. Di fronte alla videocamera M. Kh. mi mostrava anche un accenno di *zīkr* cantato, ritmato, abbinato a moti fisici: eretto, da fermo, M. Kh. ruotava il tronco a destra e a sinistra facendo perno sulla spina dorsale, e le braccia si muovevano di conseguenza: vedendole dall'alto, esse formavano una S. La testimonianza di M. Kh. mi fa immaginare una realtà differente nella quale *dhikr* e *samā'* interagivano, punteggiati da moti fisici e da strumenti musicali.

Di là dalle *rêveries* dell'autore, per capire meglio la particolare posizione di Adil Khān e della sua via, va detto che i *naqshbandī*, tranne rare eccezioni, *non* accolsero il *samā'* tra le loro pratiche. Il motivo di questa scelta mi sembra bene espresso da due massime dei maestri: 'Abd al-Khāliq Ghujudwānī (m. 1220), consiglia al suo successore, Khwāja Awliyā' Kabīr: "Non impegnarti troppo nella musica e nella danza sacra (nell'originale persiano, *samā'*), poiché indulgervi è pericoloso per la vita del cuore. Ma non rigettare la danza sacra (*samā'*) poiché

12 Si pensi solo alla tradizione ottomano-turca dei dervisci *mevlevī*, più noti in Occidente come "dervisci rotanti", oppure agli specifici repertori nati nella *Chistiyya* indopakistana che rientrano nel genere *qawwalī*.

13 Turkistan è oggi un centro dell'attuale Kazakhstan meridionale; anticamente si chiamava Yasi ed è qui che visse e fu sepolto Ahmad Yasavī, facendo divenire Yasi la casa madre dei dervisci *yasavī* d'Asia Centrale. Tamerlano (Timūr-i Lenk) nel XV secolo fece erigere un maestoso mausoleo, visitabile ancor oggi, in memoria del grande maestro.

14 La frase cantata dai dervisci potrebbe essere riconducibile alla nota formula: *lā hawlā wa lā quwratā illā bi Llāh* ("Non vi sono forza e potenza se non in Iddio"). La viella ad arco *ghijāk* è una viella ad arco della famiglia "a puntale".

molti vi fanno affidamento.”¹⁵ Un’identica posizione sarà espressa più tardi da un elegante ed eloquente gioco di parole di Bahā ud-Dīn Naqshband (m. 1389), il quale sostenne: “Noi non lo praticchiamo e non lo condanniamo.” (*mā na īn kār mīkonīm, na inkār mīkonīm*)¹⁶.

Il caso dei *naqshbandī jahri* incontrati nel Fergana rientra tra le eccezioni di cui sopra, e mi sembra possa essere riconlegato ad una tradizione *naqshbandī* che sorse tra Samarkand, Kashgar e le sei città oasi (*altishahr*) poste nel bacino del Tarim, sui bordi del deserto del Taklamakan, nei territori dell’attuale Xinjiang cinese. Questa mia ipotesi nasce da alcuni dati: innanzitutto la comune area geo-culturale, poiché la valle, divisa dopo il 1924 tra i confini di Uzbekistan, Tajikistan, Kazakhstan e Kyrgyzstan, fu costantemente in contatto con la Cina. Nel corso dei millenni essa fece parte di macro-aree dette con termini diversi, quali *Saka*, Tocharistan, khanato di Chagatay o Turkestān orientale. L’ultima di esse, prima dell’invasione russa e dell’amministrazione sovietica, fu quella del khanato di Kokand (1710-1876), la cui propaggine orientale era Kashgar, nell’attuale Xinjiang. Naturalmente i dervisci, soprattutto quelli vaganti detti *qalandar*, si muovevano incuranti di potentati e confini, bensì in una loro rete autonoma costellata dalle dimore dei maestri. In questo senso, come avrei appreso più tardi, la genealogia (*silsila, shajara*) di discendenza spirituale di Adil Khān consultata da Zarcone (2006: 46) ci dice che egli fu allievo di Sayyid Supikhan Ishān (m. 1973), discendente di Khwāja Buzurg Khān di Kashgar. Questo spiegherebbe la vicinanza tra il rituale osservato ad Andijān e altri osservabili tra gli uiguri della *naqshbandiyya ḥafṣiyya*, sui quali mi tratterò nel prossimo paragrafo.

Ignaro di tutto questo, nella tarda sera del 22 maggio 2003, superando pozzanghere e bambini che giocavano, arrivai con l’etnografo Adham Ashirov nel quartiere (*mahalla*) di case in argilla disseccata dov’era la dimora di Adil Khān. Lo *zīkr* era già in corso e si udiva sin dal vicolo¹⁷. Alcuni devoti controllavano la porta di ingresso; fummo introdotti di soppiatto ed entrammo velocemente, cercando di non dare nell’occhio. Giunti nel cortile pergolato chiesi allo stesso Adil Khān, con un gesto, il permesso di registrare e lui acconsentì. All’interno, un affollato circolo maschile di zākir seduti a terra su dei *korpache* in cotone imbottito. Adil Khān, rientrato, era parte del circolo e sedeva dando la schiena al *mīhrāb*. Le età erano diverse e c’erano anche

15 Mawlana Ali ibn Husain al-Waiz Kashīf Safi, *Rashahat Āin al-Hayat. Beads of Dew (from the Source of Life). Histories of the Khwajagan, the Masters of Wisdom*, traduzione e cura di Muhtar Holland, Al Baz Publishing, Fort Lauderdale, 2001: 16.

16 La massima di Bahā ud-Dīn Naqshband proviene dalle *Nafahāt al-‘Uṣūl* (“Le vite dei santi”) di ‘Abd ar-Rahmān Jāmī (1414-1492). Cfr. Demetrio Giordani, *I naqshbandi. Uomini storia e dottrine di un ordine sufi*, Jouvence, Sesto San Giovanni (MI), 2019: 67.

17 Come scrivevo in una nota precedente, il volume sonoro dello *zīkr jahri* è stato uno degli elementi che lo ha fatto riconoscere, identificare e proibire dalla polizia sovietica, laddove lo *zīkr khāfi*, praticato silenziosamente, ha potuto sopravvivere meglio alla repressione.

dei bambini. Sull’*ostinato* dello *zikr se zarb* descritto più sopra, alcuni *zākir* si levavano in piedi e si disponevano sui quattro punti cardinali di un circolo più piccolo, interno a quello formato dagli *zākir* seduti a terra. Da ogni punto cardinale i quattro si dirigevano con un ampio passo verso il centro del cerchio costituito dai loro corpi e, a ritmo, univano le mani in alto, convergendo su di un centro posto sopra le loro teste, con un gesto della mano simile al “fare canestro” nel gioco del basket. Contemporaneamente essi rotavano intorno al centro del cerchio da loro creato, come nell’arte marziale cinese *Ba Gua*. Altri si aggiungevano a questo moto.¹⁸ Complessivamente, in questo incontro ceremoniale detto *raqs-i samā'* (più raramente *jāmlāniš*) si sommavano lo *zikr se zarb*, i *raqs* dei dervisci dal perimetro al centro del cerchio, che progressivamente rotava, e il canto di un poema spirituale da parte di un *qāri*'. Ad un segnale dello *halqa bashi* (“capo del circolo”) questa fase si concludeva e i presenti ritornavano a sedersi in circolo. Per poi passare ad altre fasi dello *zikr*. Nella mia pochezza percepivo comunque una grande energia controllata e notavo pianti e stati alterati tra i presenti.

IL POSSIBILE RETROTERRA CULTURALE DEL *RAQS-I SAMĀ'* DI ANDIJĀN

I dibattiti tra *jahriyya* e *khāfiyya* giunsero talora a dei punti di intesa: un esempio è dato dagli scritti del noto *sheykh naqshbandī* Aḥmad ben Maulana Jalāl ad-dīn al-Kasānī ad-Dahbīdī (Samarkand, 1461-1542), più noto con lo pseudonimo di Mahdum-i A‘zam¹⁹. In particolare, l’opera di Dahbīdī costituì il fondamento dottrinale per un suo diretto successore come fu Ishāq Khwāja, il quale verso il 1580 si mosse da Samarcanda per raggiungere l’area delle sei città-oasi dette *altishahr* (“le sei città”), ossia Kashgar, Yarkand, Khotan, Turfan, Aqsu e Kucha) poste sui bordi del deserto del Takla Makan. Giunto con i suoi compagni nell’area delle *altishahr* egli diede vita ad un ramo detto *naqshbandīyya-ishāqiyya*. Qui Khwāja Ishāq iniziava la particolarissima pratica dei *samā'* pubblici ai quali partecipavano centinaia di persone definendoli *raqs ū samā'*²⁰. Soprattutto, Khwaja Ishāq mise in relazione il *samā'* con la forza

18 Una descrizione del ceremoniale anche in Thierry Zarcone, “Les danses naqshbandī en Asie Centrale et au Xinjiang: Histoire et actualité” in *Journal d’Histoire du Soufisme*, n. 4, Maisonneuve, Paris, 2004: 185.

19 Su di lui e su alcuni suoi scritti cfr. Alexandre Papas, “No Sufism without Sufi Orders: Rethinking Tariqa and Adab with Aḥmad Kāsānī Dahbīdī (1461-1542)”, *Kyoto Bulletin of Islamic Studies*, Kyoto, Center for Islamic Area Studies at Kyoto University (KIAS), 2-1, 2008: 4-22. Nella prospettiva delle prossime righe si segnala in particolare il suo *Risala-yi sama'iya*, (“Epistola sul *samā'*”), Ms. MNS IVA-NUz (Institut Vostokovedenie Akademii Nauk Uzbekistan), N 501/11, ff. 13^b-3^b.

20 Cfr. Alexandre Papas, “Dansez et chantez’: le droit au *samā'* selon Ḵafāq Khwaja, maître naqshbandī du Turkestan (XVII)”, in *Journal d’Histoire du Soufisme*, n. 4, Maisonneuve, Paris, 2004: 171. Secondo l’indagine di Papas, il termine *raqs ū samā'* compare nel manoscritto, di natura agiografica su Khwāja Ishāq: cfr. Ms *Tadhkira-yi Natā'-īj al-arifīn*, KBJT (Kitobkhonajī Buzurgi Jumhurii Tojikiston), 1802: 190.

detta *jadhba* (“attrazione divina, rapimento in Iddio”), che rapsisce e attira potentemente a sé il praticante, e diede vita ad un inedito *jadhba dar-samā'* (“rapimento nel *samā'*”). Secondo la sua concezione, la forza del rapimento poteva agire in maniera “improvvisa e immediata”²¹ sulle centinaia di dervisci o di semplici fedeli che partecipavano al *samā'*, come avvenne ad esempio ad Āqsū quando: “ogni uomo di Āqsū giunse all’attrazione divina e si fece immediatamente discepolo e fedele”²². Una simile “attrazione” delle centinaia di presenti avveniva però in virtù della concentrazione (*tawajjuh*) e della forza catalizzatrice dei maestri *nagshbandī* che presiedevano ai ceremoniali²³. Khwaja Ishāq fece ritorno a Samarcanda per lasciare questo mondo nel 1599.

In questo particolarissimo contesto giunse Āfāq Khwāja (? -1693/94), che fu insieme derviscio *nagshbandī* e re del Turkestan orientale dal 1681 al 1694. La sede del suo regno fu Kashgar, allora centro culturale di primissima grandezza sulla rete delle *altishahr*. Durante il suo regno Āfāq Khwāja intensificò le pratiche istituite da Khwāja Ishāq, promuovendo e incrementando pratiche pubbliche di *samā'*, tratto davvero inedito per un ceremoniale da sempre piuttosto “appartato” e riservato a pochi: in questo senso il Turkestan orientale costituisce un esempio piuttosto raro di “sufismo di stato”²⁴.

Gli *zikr jahri* del ramo *nagshbandī āfāqī*, molto particolari per il loro numero e per i loro gradi di complessità formale²⁵, sopravvivono ancor oggi, di nascosto dalle autorità cinesi, e si possono ascoltare in alcune registrazioni effettuate da Jean During nel 1988 nell’attuale Xinjiang²⁶. Più di recente ho potuto visionare intensi ceremoniali *sufi*, non solo *nagshbandī*, filmati nello Xinjiang dal giovane Mu Qian per la sua tesi di dottorato inedita²⁷.

21 Ancora Ms *Tadhkira-yi Natā'-ij al-arīfīn*, 1802: 83 in Papas 2004: 172.

22 Papas traduce dal manoscritto *Anīs al-tālibīn*, Ms Ind. Inst. Pers. 45 folio 90b. Cfr. Alexandre Papas *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005: 54-55.

23 Papas, 2005: 55.

24 Approfondisce la questione dei rapporti tra spiritualità e politica Papas, 2005.

25 Cfr. Mukaddas, Mijit, À la recherche de la voie des anciens. Les chants soufi de la Naqshbandiyya de Ghulja chez les Ouïgours, Master II, Université de Paris-Sorbonne, musicologie, Ethnomusicologie, 2008 (tesi di dottorato, non pubblicata).

26 Un loro estratto è stato pubblicato in: “Zikr Naqshbandi of Turkestan”, in *Trance 2, Musical Expeditions*, Ellipsis Arts, Roslyn, N.Y., 1995, n° 4010. Quindi nel doppio CD: *The Silk Road: a musical caravan*, Smithsonian Folkways Recordings, Washington, 2002. CD: 40438. Di recente un nuovo estratto, forse più accessibile al lettore italiano, si trova nella traccia 11 del CD allegato a Jean During, *Musica ed Estasi. L’ascolto mistico nella tradizione sufi*, traduzione e cura di Giovanni De Zorzi, Roma, SquiLibri, 2013.

27 Mu Qian, *Experiencing God in Sound: Music and Meaning in Uyghur Sufism*, University of London, School of Oriental and African Studies (SOAS), 2019, PhD Thesis (non pubblicata).

NOTE SUI METODI

Lasciando la parola ai dervisci incontrati, va innanzitutto notata una caratteristica del metodo *jahrī* da loro spesso sottolineata: solo lo *jahrī* può farsi strada nel mondo fenomenico arrivando a toccare l'animo dell'ascoltatore, investito, volente o nolente, dalla sua onda sonora. Come direbbero gli antichi trattatisti, lo *jahrī* è capace di agire come un richiamo ad alta voce che risveglia un dormiente dal suo torpore. Questo implica un suo potere terapeutico: lo *zīkr jahrī* “fa del bene” anche a coloro che lo ascoltano, toccandoli intimamente, risvegliandoli dalla distrazione (*ghāflat*) nella quale conducono le loro vite, proprio come farebbe un forte richiamo sonoro ad un dormiente. In questa sua “sonorità” è immanente una dimensione estetica: lo *zīkr jahrī* si connota per il trasporto, il piacere, la gioia e per il senso di bellezza che provoca non solo in chi lo pratica, ma anche in chi lo ascolta di lontano. Questa dimensione estetica compare nei trattatisti del passato così come nelle interviste realizzate durante la mia ricerca.

Come mi ricordava la studiosa Ibat Rajabova, intervistata a Bukhara, la dimensione sonora dello *zīkr jahrī* richiede però che si sia “fuori dal mondo” (*tark-i dūnya*) per poterlo praticare, mentre lo *zīkr khāfi* può essere praticato anonimamente in ogni momento della vita. E, come si è visto più sopra, la meravigliosa sonorità dello *zīkr jahrī* ha fatto anche sì che il suo suono giungesse sino alla polizia, con risvolti negativi in epoca russo-sovietica.

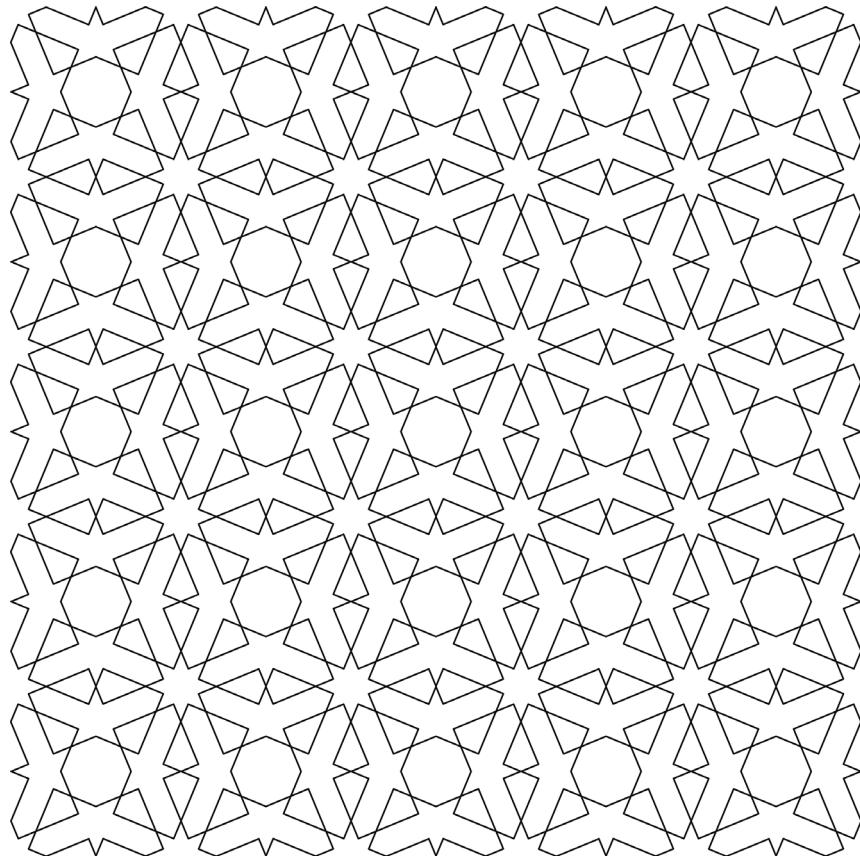
Ancora secondo gli intervistati, nello *zīkr jahrī* lavorano insieme *qālb* (“cuore”) *jazat*, o anche *tana* (“corpo”) e *til* (“lingua”), mentre nello *zīkr khāfi*, invece, si lavora con il solo *qālb*. Il sudore e le lacrime che fuoriescono dallo *zākir* nel corso dello *zīkr jahrī* bruciano e rimuovono le proprie occlusioni spirituali e, in qualche modo, si riconnettono allo stesso Profeta: secondo l'intervistato Hajji A. M., infatti: “Quando Muḥammad fece *zīkr* dal suo corpo uscì acqua; dall'acqua uscita Allāh creò la Luna e il Sole, l'*‘arsh*, (“trono”), il *kursī* (“sgabello”), il *qalam mahfūz* (“il calamo o la scienza divina”): tutti gli esseri furono creati dall'acqua che uscì dal corpo di Muḥammad.”

Il suono raschiante e fragoroso dello *zīkr-i arra* viene paragonato sin dal nome ad una sega o ad un saracco oppure ad una raspa: esso possederebbe la capacità di trasformare le condizioni psichiche dello *zākir* e tra esse, ovviamente, le “emozioni negative”. Secondo gli intervistati questa pratica sarebbe stata trasmessa dall'enigmatico Khidr (Khezr) a Khoja Ah̄mad Yasavī, proprio allo scopo di allontanare da sé la sua condizione di sconforto.

Piace concludere ricordando che lo *zīkr* (*jahrī* o *khāfi* che sia) provoca negli *zākir* l'intima consapevolezza di un rapporto ravvicinato con l'Altissimo, secondo il noto versetto coranico:

Fa-zkurūnī azkurkum, “Ricordatevi dunque di Me e io mi ricorderò di voi”²⁸. Allo stesso modo va ricordata la tradizione secondo la quale un cerchio (*halqa*) d’angeli si forma al di sopra del cerchio degli umani intenti a ricordare Iddio. In una delle molte versioni, narrata dal Profeta stesso e riportata da Abu Hurayra:

Il Profeta disse: ‘Iddio ha degli Angeli eminenti che viaggiano di continuo a seguire attentamente le sedute di *zīkr*, e quando trovano un consesso nel quale si fa *zīkr* siedono con loro e si circondano l’un l’altro colle loro ali fino a riempire lo spazio tra loro e il cielo del mondo; e quando se ne allontanano salgono sino ad arrivare fino al cielo, e Iddio Potente e Glorioso li interroga -ed Egli ne sa di più-: ‘Da dove venite?’; ‘Veniamo da presso i Tuoi servi sulla terra –rispondono- che Ti esaltano, Ti magnificano, proclamano la Tua Unicità, Ti lodano e Ti invocano.’²⁹



28 Corano, *Surat al-Baqara*, II: 152.

29 *Hadith* (“detto”) del Profeta riportato da Abu Hurayra e presente in Muhyī ad-Dīn an-Nawawī, *Il giardino dei devoti (Ryadh as-Salihin). Detti e fatti del Profeta*, traduzione e cura di Angelo Scarabel, Società Italiana di Testi Islamici, Trieste, 1990: 390.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

ALGAR, Hamid, “A brief history of the Naqshbandī Order” in Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC e Thierry ZARCONE (a cura di), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Işın, Istanbul, 1990: 3-44.

BABADJANOV, Bakhtiyar, 2002, “Une nouvelle Source sur les rituels de la tariqa Yasavīyya. Le risala-i dhikr-i sultān al-‘arifīn”, in *Journal d'Histoire du Soufisme*, n. 3, Maisonneuve, Paris: 223-228.

BABADJANOV, Bakhtiyar - GHŪLAMOV, Sanjar, “Ritual practice of Sufi communities in Mavara’annahr (18th-19th centuries)” in *Central Asia on Display. Proceedings of the VII European Society for Central Asian Studies Conference*, a cura di Gabriele Rasuly-Paleczek e Julia Katschnig, LIT Verlag, Wien, 2004, Volume 1: 297-308.

BENNINGSEN, Alexandre - REMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal, *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, Marietti, Genova, 1990. (ed. or. *Le soufi et le commissaire*, Editions du Seuil, Paris, 1986).

Il CORANO, Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano, 1988.

DE ZORZI, Giovanni,

2006, *Gli zikr della confraternita sufi Yasavīyya nella valle del Fergana (Uzbekistan, Kazakhstan, Kirgizstan)*. Relatore Francesco Giannattasio; correlatore Giovanni Giuriati. Tesi di dottorato di ricerca in Storia e Analisi delle Culture musicali, XVII ciclo, Dipartimento di studi Glottoantropologici e musicali dell’Università “La Sapienza” di Roma (non pubblicata).

2008, “Incontri di dervisci a Karkhidon. Lo zikr (“menzione, ricordo”) dei Nomi Divini in area centroasiatica” in *Phoenix. In domo Foscari*, numero 1, anno 2008, Scriptaweb, Napoli: 89-128.

2013, “The Jahrī Concept in Central Asia and its Implications in Sufism, Music and Therapy”. <https://www.akdn.org/akmi/musical-geographies-central-asia/giovanni-de-zorzi> (Atti online del convegno “Musical Geographies of Central Asia”, organizzato da Middle East and Central Asia Music Forum; Institute of Musical Research-School of Advanced Study; School of Oriental and African Studies (SOAS)-University of London; Aga Khan Music Initiative-Aga Khan Trust for Culture, Londra, 18-19 maggio 2012). Pagina web visitata il 25.01.2021

2013a, “Con dervisci naqshbandī jahrī nella valle del Fergana” in *Con i dervisci. Otto incontri sul campo*, a cura di Giovanni De Zorzi, Milano, Mimesis, 2013: 173-210.

DURING, Jean, 2013, *Musica ed Estasi. L'ascolto mistico nella tradizione sufi*. Traduzione e cura

di Giovanni De Zorzi, Roma, SquiLibri. (ed. or. *Musique et Extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988).

FATHI, Habiba, 1998, “Le pouvoir des *otin*, institutrices coraniques, dans l’Ouzbékistan indépendant”, in *Boukhara la noble. Cahiers d’Asie Centrale*, 5-6, Édisud, Tachkent-Aix en Provence: 313-331.

GARRONE, Patrick, *Chamanisme et Islam en Asie Centrale*, Maisonneuve, Paris, 2000.

GIORDANI, Demetrio, *Inaqshbandi. Uomini storia e dottrine di un ordine sufi*, Jouvence, Sesto San Giovanni (MI), 2019.

LEVIN, Theodore, *The hundred thousand Fools of God. Musical travels in Central Asia (and Queens, New York)*, Indiana University Press, Bloomington, 1996.

MIJIT, Mukaddas, À la recherche de la voie des anciens. Les chants soufi de la Naqshbandiyya de Ghulja chez les Ouïgours, Master II, Université de Paris-Sorbonne, musicologie, ethnomusicologie, 2008 (n. p.).

an-NAWAWĪ, Muhyī ad-Dīn, *Il giardino dei devoti (Riyadh as-Salihīn). Detti e fatti del Profeta*, traduzione e cura di Angelo Scarabel, Società Italiana di Testi Islamici, Trieste, 1990.

NEUBAUER, Ekhard - DOUBLEDAY, Veronica, 2001/2002, “Islamic Religious Music. 3 Dhikr and sufi ritual” in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Macmillan Publishers, Volume 12.

PAPAS, Alexandre,

2004, ““Dansez et chantez”: le droit au *samā‘* selon Ḥafṣa al-Khwāja, maître naqshbandi du Turkestan (XVII)”, in *Journal d’Histoire du Soufisme*, n. 4, Maisonneuve, Paris, 2004: 169-180.

2008, “No Sufism without Sufi Orders: Rethinking Tarīqa and Adab with Aḥmad Kāsānī Dahbidī (1461-1542)”, *Kyoto Bulletin of Islamic Studies*, Kyoto, Center for Islamic Area Studies at Kyoto University (KIAS), 2-1: 4-22.

2010, *Mystiques et vagabonds en Islam: portraits de trois soufis qalandar*, Paris, Éditions du Cerf, coll. “Patrimoines – Visages de l’Islam”.

QIAN, Mu, *Experiencing God in Sound: Music and Meaning in Uyghur Sufism*, University of London, School of Oriental and African Studies (SOAS), 2019, PhD Thesis (non pubblicata).

SAFI, Mawlana Ali ibn Husain al-Waiz Kashifī, *Rashahat Ain al-Hayat. Beads of Dew (from the Source of Life). Histories of the Khwajagan, the Masters of Wisdom*, traduzione e cura di Muhtar Holland, Al Baz Publishing, Fort Lauderdale, 2001.

SULTANOVA, Razia,

1994, Poyushče slovo uzbekskikh obryadov (Opit liričeskogo issledovaniya), Yana, Tashkent.

2005, “En soulevant le voile: les chants des femmes dans les cultures traditionnelles turcophones”, in “Cahiers des Musiques Traditionnelles”, Genève, 2005, n.18: 11-38.

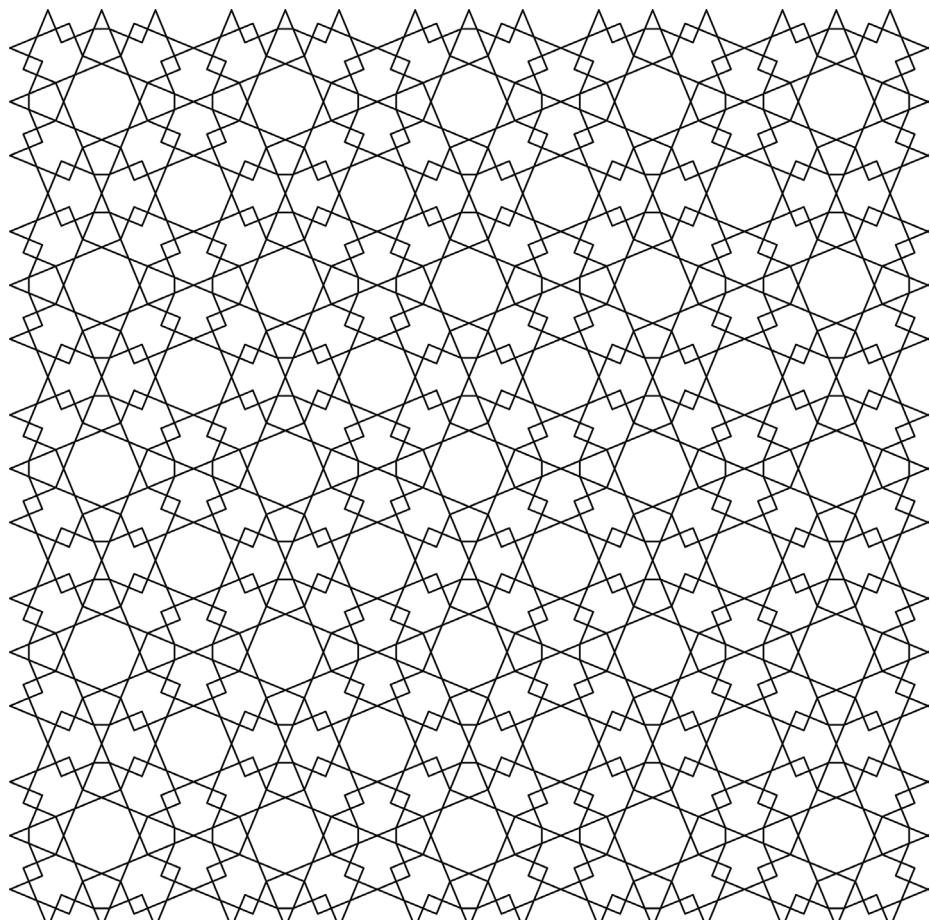
VUILLEMENOT, Anne-Marie,

“Quand un *bakhshi* kazakh invoque Allāh” in “Journal d’Histoire du Soufisme”, n. 4, Maisonneuve, Paris, 2004: 131-141.

ZARCOME, Thierry,

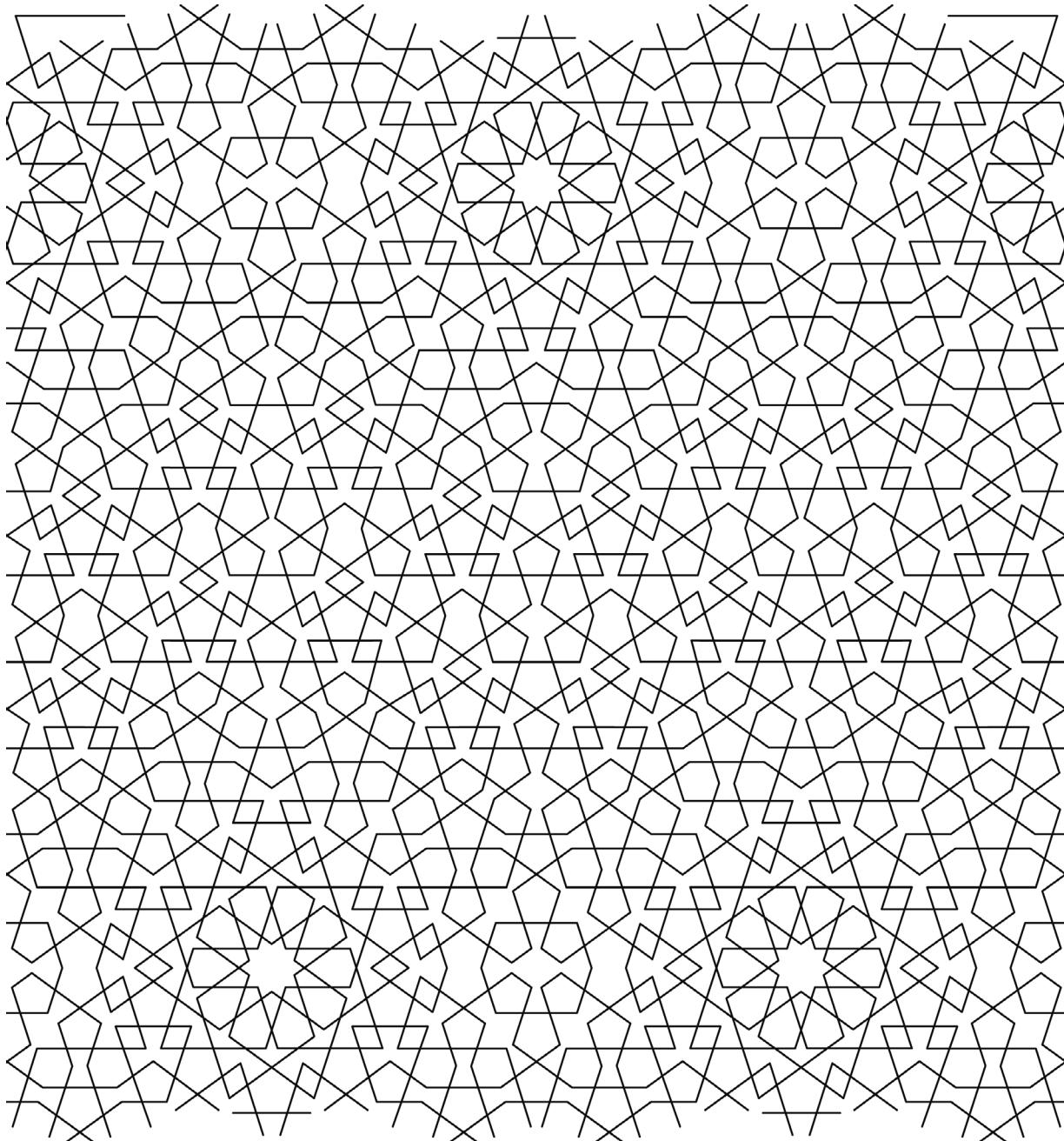
2004, “Les danses naqshbandī en Asie Centrale et au Xinjiang: Histoire et actualité” in *Journal d’Histoire du Soufisme*, n. 4, Maisonneuve, Paris, 2004: 181-198.

2006, “Bridging the Gap between pre-Soviet and post-Soviet Sufism in Ferghana Valley (Uzbekistan): The Naqshbandi Order between Tradition and Innovation” in *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, edited by Masatoshi Kisaichi, New Horizons in Islamic Studies, New York, Routledge, 2006: 43-56.



L'ESEGESI CORANICA, IL SUFISMO SCIITA E LA METAFISICA DI IBN 'ARABĪ: CONSIDERAZIONI SULLA STORIA INTELLETTUALE DEL SUFISMO SCIITA NEL XIX SECOLO

Alessandro Cancian (Institute of Ismaili Studies, Londra)



Riassunto: Ibn ‘Arabī ebbe una influenza profonda e duratura sulla tarda filosofia del mondo dell’Islam, in particolare nelle sue regioni orientali. La sua influenza fu talmente pervasiva che temi, vocabolario e concetti di origine ‘akbariana’ divennero comuni e prevalenti nella letteratura religiosa per moderna e moderna. Questo articolo tocca alcune di queste idee e concetti, in particolare l’approccio di Ibn ‘Arabī alla nozione di ‘unità’ così come rialaborato nel lavoro di un importante, ancorché poco studiato sino ad oggi, maestro sufi sciita, Sultān ‘Alī Shāh Gunābādī (m. 1909). Questo studio del lavoro di Sultān ‘Alī Shāh dimostra come il maestro iraniano negozi la sua lealtà ideale nei confronti dello Shaykh al-Akbar, mantenendo al contempo una cristallina consapevolezza della delicatezza dei temi trattati prendendo le necessarie distanze dalla lettera della teoria, ove ciò fosse necessario, eppure nello stesso tempo corroborando la propria adesione intellettuale e spirituale al cuore della metafisica del maestro andaluso.

Parole chiave: Sufismo sciita, Iran moderno, *Wahdat al wujud*, Sultan ‘Ali Shah, Sufismo Ni‘matullahi.

...

Abstract: Ibn ‘Arabī had a profound influence on later Islamic philosophy and mysticism, in particular in the Muslim East. His influence was pervasive to the point that Akbarian themes, vocabulary and main ideas are common currency in early modern and modern Iranian religious literature. This article covers the issue of some of these themes and ideas, namely Ibn ‘Arabī’s understanding of ‘unity’ (*wahda*), as exposed in the work of a prominent, albeit understudied, Shi‘i Sufi Master, Sultān ‘Alī Shāh Gunābādī (d. 1909). This survey of Sultān ‘Alī Shāh’s work shows how the Iranian master negotiates his allegiance to the Shaykh al-Akbar while maintaining a sharp awareness of the sensitivity of his main ideas, distancing himself from the letter of the theory when needed, while at the same time reinforcing his theoretical adherence to the core of the Andalusian master’s metaphysics.

Keywords: Shi‘i Sufism, Early Modern Iran, *Wahdat al wujud*, Sultan ‘Ali Shah, Ni‘matullahi Sufism.

....

INTRODUZIONE

In questo capitolo indagherò la questione dell'impatto del pensiero di Muhyī l-Dīn Ibn al-'Arabī su un commentario coranico sufi-sciīta del tardo diciannovesimo secolo. Illustrando il posizionamento dell'autore del commentario rispetto alla polemica sulla dottrina della *wahdat al-wujūd* (unità dell'esistente), che fu una costante della storia intellettuale dell'Islam a partire dai primi secoli dopo la morte dello Shaykh al-Akbar, con questo articolo intendo contribuire alla storia intellettuale del sufismo e dello sciismo in epoca moderna e contemporanea, provando ad avanzare un'ipotesi intorno alle ragioni per cui per un maestro sufi iraniano del diciannovesimo secolo era necessario a un tempo prendere le distanze dalla dottrina in questione e contemporaneamente dichiarare la quasi-infallibilità di Ibn 'Arabī.

Composto e pubblicato negli ultimi anni del XIX secolo, il *tafsīr Bayān al-sā'ida fī maqāmāt al-ībāda*, composto dal maestro Ni'matullāhī iraniano Sultān 'Alī Shāh Gunābādī (m. 1909), è un commentario del Corano che, sebbene ancora poco studiato, occupa un ruolo di rilievo nella storia dell'esegesi coranica sciīta moderna e contemporanea.¹ L'opera, pubblicata in quattro volumi nella sua edizione più diffusa, è il punto di confluenza di diverse correnti della storia intellettuale dell'Islam sciīta e costituisce un lavoro di primario interesse per una serie di motivi. In primo luogo, l'opera ha avuto una notevole influenza, spesso carsica, nell'esegesi coranica sciīta nel corso del XX secolo e nei primi decenni del XX.² Da questo punto di vista, Sultān 'Alī Shāh può essere annoverato tra i precursori del rinnovato interesse e prestigio dell'attività esegetica nel mondo sciīta, che era stata interessata da una traiettoria di declino, o quantomeno di stagnazione, a partire dalla tarda epoca safavide, vale a dire di primi decenni del XVIII secolo.³ In secondo luogo, poiché questo *tafsīr* costituisce il luogo ideale in cui studiare le strategie di legittimazione implicitamente o esplicitamente attuate dal suo autore, in un contesto, quello del dominio dello sciismo duocimano *usūlī* di epoca Qājār (1789-1925), in cui il sufismo ha certamente goduto di una rinascita, ma è stato sostanzialmente visto come un antagonista nelle questioni di autorità sociale, politica e religiosa, e in quanto tale fatto oggetto di diverse ondate di una campagna di denigrazione, sovente tralignata

1 In questo articolo, l'edizione di riferimento del commentario è Sultān Muhammād Sultān 'Alī Shāh, *Tafsīr Bayān al-sā'ida fī maqāmāt al-ībāda*, 4 voll. (Tehran, 1344 Sh/1965-6).

2 Un capitolo sull'influenza del *Bayān al-sā'ida* sull'esegesi sciīta successiva è presente in un mio studio in corso di pubblicazione dedicato a questo commentario.

3 A tal proposito si veda Alessandro Cancian, "Exegesis and the Place of Sufism in Nineteenth-Century Twelver Shi'ism: Sultān 'Alī Shāh Gunābādī and his *Bayān al-sā'ida*", in Alessandro Cancian, a cura di, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran*, London e New York, Oxford University Press, 2019, pp. 271-290. Sull'esegesi sciīta in generale, si veda l'ottimo contributo di Sajjad Rizvi, Sajjad Rizvi, 'Twelver Shi'ī Exegesis', in Mustafa Shah e Muhammad Abdel Haleem, a cura di, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 707-720.

in persecuzione.⁴ Nel complesso il commentario in questione costituisce una testimonianza imprescindibile sulla nascita e sullo sviluppo di un ordine sufi organizzato e gerarchico e sul rimodellamento della tradizione intellettuale di una linea di trasmissione dell'esoterismo islamico nella forma di un movimento spirituale di primaria importanza interno allo sciismo duodecimano *uṣūlī*.⁵ In questo senso, questo studio rappresenta un aspetto di un più ampio lavoro sul *Bayān al-saʿāda* come luogo dello studio della storia intellettuale dello sciismo da una parte, e dell'Iran premoderno, moderno e contemporaneo, l'autore riconoscendo, come già altri,⁶ nel genere del *tafsīr* un punto d'osservazione privilegiato sulla visione del mondo degli esegeti e della loro società.⁷

Gli insegnamenti di Ibn ‘Arabī (m. 1240) hanno avuto un impatto nella storia del pensiero islamico in generale, e del sufismo in particolare, che non è comparabile a quello di nessun

4 Sull'opposizione al sufismo nello sciismo moderno e contemporaneo si vedano Oliver Scharbrodt, “Anti-Sufism in Early Qajar Iran: Āqā Muḥammad ‘Alī Bibbahānī (1732-1801) and his *Risāla-yi khayrātiyya*,” in Reza Tabandeh e Leonard Lewisohn, a cura di, *Sufis and their Opponents in the Persianate World*, Irvine, Samuel Jordan Center for Persian Studies and Culture at the University of California, 2020, pp. 327-264 e Alessandro Cancian, “In Between Reform and Bigotry: the Gunābādī Silsila in Two Early Twentieth century Anti-Sufi works”, *ivi*, pp. 395-415.

5 La storia delle due correnti dello sciismo duodecimano, quella *uṣūlī* e quella *akhbārī*, è complessa e attraversa, in forme diverse, l'intera storia dello sciismo. Con tendenze razionaliste quella, e scritturaliste questa, la più evidente differenza tra le due correnti è l'approccio al corpus dei *dicta* (*akhbār*, da cui il termine *akhbārī*) degli Imam e al loro uso nella giurisprudenza. Un approccio più razionalista a tale corpus e il ricorso ai ‘principi della giurisprudenza’ (*uṣūl al-fiqh*, da cui il termine *uṣūlī*) caratterizzò la corrente che, in epoca safavide, finì per avere la meglio e, non senza attriti talora violenti, monopolizzò i centri di insegnamento religioso fino ai nostri giorni. Un'introduzione in italiano sulla questione si trova nel lavoro pionieristico di Gianroberto Scarcia, “Intorno alla controversia tra Ahbārī e Uṣūlī presso gli Imamiti di Persia”, su: *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIII (1959), pp. 211-250. Sull'akbārismo in generale si veda l'ottimo studio di Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shi‘i School*, Leiden, Brill, 2007. Sullo sciismo duodecimano più recente come ‘neo-uṣūlismo’, si veda Zackery M. Heern, *The Emergence of Modern Shi‘ism: Reform in Iraq and Iran*, London, Oneworld, 2015.

6 Si veda a questo proposito Jane Dammen McAuliffe, *Qurānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge Cambridge University Press, 1991, p. 2. Sull'esegesi coranica come fonte per la storia intellettuale, si veda il volume a cura di Andreas Görke e Johanna Pink, *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

7 Per una critica ragionata a questo approccio, si veda Pieter Coppens, “Sufi Qurān Commentaries, Genealogy and Originality, in *Journal of Sufi Studies* 7 (2018), pp. 102-124. Sull'esegesi coranica come tradizione letteraria genealogica, si veda Johanna Pink, *Muslim Qurānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Sheffield and Bristol, Equinox, 2019, pp. 35-40.

altro pensatore o maestro.⁸ In un certo senso, così come si dice che la tradizione filosofica dell'Occidente non sia che una serie di note a piè pagina su Platone,⁹ si può affermare che la speculazione metafisica nel mondo musulmano sia un monumentale commento, spesso anche critico, a Ibn 'Arabī. Sultān 'Alī Shāh non fa eccezione a questa tendenza. In questo articolo metterò a fuoco quegli aspetti del commentario al Corano del maestro eponimo del ramo Gunābādī dell'ordine Ni'matullāhī che maggiormente rivelano il collegamento con la tradizione intellettuale scaturita dal maestro andaluso e disseminata dai suoi discepoli diretti e indiretti,¹⁰ prestando speciale attenzione a quei passaggi dell'opera in cui si fa allusione alla dottrina dell'"unità dell'esistente" (*wahdat al-wujūd*), e che riflettono l'idea tipicamente sufi della funzione ontologicamente trasformativa della comprensione intima della Scrittura. Tale dottrina, come è noto, divenne motivo di controversia nel corso dei secoli successivi alla scomparsa dello Shaykh al-Akbar, a causa della sua disposizione a essere assimilata a una forma di panteismo che, annullando la distanza tra Creatore e creato, poteva facilmente condurre al sospetto di mettere in secondo piano la legge divina, nonché a un antinomismo con il quale un certo sufismo ha comunque talora pericolosamente mostrato una certa frequentazione. Sultān 'Alī Shāh, nel suo commentario come altrove, si confronta con la questione, inserendosi nel dibattito secolare dal suo punto di vista di maestro sufi e di sciīta duodecimano. Lo fa denunciando, da un lato, la dottrina come potenzialmente fuorviante e socialmente destabilizzante, e da un lato sottoponendola a una sofisticata disamina che gli consente di salvare Ibn 'Arabī dalle accuse di panteismo, restaurando la sua autorità di maestro quasi infallibile.

SULTĀN 'ALĪ SHĀH E IL *BAYĀN AL-SA'ĀDA*

Mullā Sultān Muhammad 'Sultān 'Alī Shāh è stato una personalità cruciale nello sviluppo del sufismo sciīta. Maestro eponimo del ramo Gunābādī¹¹ dell'ordine Ni'matullāhī,¹² fu

8 Cfr. James Morris, 'Ibn 'Arabī and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations,' *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986), pp. 733-756: 734.

9 Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978, p. 39.

10 Sulla "scuola di Ibn 'Arabī" si veda William Chittick, 'The School of Ibn 'Arabī', in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy* (New York, Routledge, 1996), I, pp. 510-523; Mohammed Rustom, 'Philosophical Sufism', in Richard C. Taylor e Luis Xavier López-Farjeat, a cura di., *The Routledge Companion in Islamic Philosophy* (New York and Oxford, 2016), pp. 399-411.

11 Gunābād è la cittadina del Khorasan dalla quale proveniva il maestro.

12 A proposito di questa branca, si veda Leonard Lewisohn, 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism', *BSOAS* 61/3 (1998), pp. 437-464; Hamid Algar, 'Gonābādī Order', *EIr*, disponibile online <https://iranicaonline>.

un giurisperito autorizzato (*mujtahid*) che studiò presso alcuni tra i più importanti sapienti sciiti del suo tempo, tra i quali spicca Mīrzā Shīrāzī (d. 1896);¹³ fu inoltre un filosofo nell’alveo della tradizione neoplatonica islamica, più precisamente nella versione persiana consolidata dal teosofo di epoca safavide Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā, m. 1636), e studiò approfonditamente la metafisica di Ibn ‘Arabī con il più celebre filosofo persiano di epoca Qajar, Mullā Hādī Sabzawārī (m. 1873);¹⁴ fu infine anche maestro sufi profondamente imbevuto della tradizione classica del sufismo iraniano.¹⁵ La confluenza di questi flussi intellettuali è perfettamente osservabile nel *Bayān al-sa’āda fī maqāmāt al-ibāda*,¹⁶ che è il più

org/articles/gonabadi-order; Basil Nikitine, ‘Tāwusiyya’ EI2. Sulla storia dell’ordine sufi Ni’matullāhī in generale, si veda Nasrollah Pourjavady e Peter Lamborn Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni’matullāhī Sufi Order* (Tehran, 1979).

13 Si veda Sultān-Husayn Tābanda Gunābādī Riḍā ‘Alī Shāh, *Nābigha-yi ʿilm wa ʿrfān dar qarn-i chahārdahum* (Tehran, 1384hs), p. 208. Muhammad Ḥasan al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, noto semplicemente come Mīrzā Shīrāzī, fu tra i più influenti *marja’ al-taqlīd* (termine tecnico dello sciismo *uṣūlī* che si riferisce al ruolo di riferimento giuridico per la pratica degli atti di devozione) del suo tempo, divenuto celebre per la cosiddetta “*fatwā* del tabacco”, con la quale nel 1892 dichiarò religiosamente vietato (*harām*) il consumo del tabacco in tutto il territorio dell’Iran, boicottando così il monopolio sul bene, che era stato concesso dalla corona iraniana a una compagnia Britannica. Il pronunciamento provocò la mobilitazione di migliaia di persone e portò alla cancellazione della concessione e a una crisi nei rapporti tra il governo iraniano e quello britannico (si veda Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley and Los Angeles, 1969, pp. 163-35, 210-15, 217-19).

14 Riḍā ‘Alī Shāh, *Nābigha*, pp. 31-36.

15 La fonte principale sulla vita e l’opera di Sultān ‘Alī Shāh è la bioagiografia composta da uno dei suoi successori alla guida dell’ordine Ni’matullāhī-Gunābādī, (si veda sopra la nota 13); Si veda inoltre Shahram Pazouki, ‘Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh Gunābādī: The Renewer of the Ni’matullāhī Order in Iran’, *Ishraq* 1 (2010), pp. 439-450. Per una prospettiva critica sulla vita del maestro si veda inoltre l’opera, scritta a mo’ di confutazione e con taglio polemico da un transfugo dell’Ordine caduto in disgrazia, ‘Abbās ‘Alī Kaywān Qazwīnī, *Rāz-gushā: bihīn sukhan, ustwār*, Tehran, 1376. Una risposta recente al testo polemico di Qazwīnī si trova in Abū'l-Ḥasan Parishānzāda, *Gushayish-i rāz: pāsukh ba kitāb-i Rāz-gushā-i Kaywān Qazwānī*, Tehran, Intishārāt-i Haqīqat, 1377.

16 Su questo importante e poco studiato *tafsīr* ha cominciato a essere prodotta negli ultimi anni della letteratura specialistica. Si veda Alessandro Cancian, “Shi’i Sufism and Qur’anic Exegesis Early Modern Iran: Sultān ‘Alī Shāh Gunābādī and his *Bayān al-sa’āda*”, in Alessandro Cancian, a cura di, *Approaches to the Qur’an in Contemporary Iran* (Oxford, 2019), pp. 271-290; Mahdī Kumpānī-Zārī, *Gunābādī wa tafsīr Bayān al-sa’āda* (Tehran, 1390HS); ‘Alī Ghaffārzāda, ‘Naqd wa bar-rasī-yi miyānī wa rūykard-i Sultān Muḥammad Gunābādī dar tafsīr Bayān al-sa’āda fī maqāmāt al-ibāda’, tesi dottorale inedita, Università di Qum, 1390 Sh. È in corso di pubblicazione presso i tipi di Oxford University Press uno studio monografico sull’opera a cura di chi scrive.

rilevante contributo del maestro sufi alla nuova vitalità dell'esegesi coranica nel mondo sciīta che è ravvisabile a partire dalla seconda metà del XIX secolo,¹⁷ oltre a costituire un'opera di riferimento per quanto concerne il tentativo di riformulare una versione di sufismo che potesse essere socialmente e spiritualmente accettata all'interno dello sciīsmo moderno.¹⁸

Questa sintesi è evidente nel *Bayān al-Saūda*. L'opera è un commentario coranico che rispetta tutti i criteri del genere e che, componendo i punti di vista dello sciīsmo duodecimano e del sufismo per mezzo del ricorso al repertorio lessicale della tradizione neoplatonica islamica, pone al centro della sua architettura la nozione di *walāya*. *Walāya* (altrimenti vocalizzato in *wilāya*), può essere, come è noto, tradotto in modi diversi secondo considerazioni sia testuali che contestuali, con una cerchia di significati che va dall'autorità fino all'amicizia e addirittura l'amore, come nel caso di alcune accezioni della proiezione imamita del termine.¹⁹ Nell'opera di Sultān 'Alī Shāh, un'idea di *walāya* dai toni tipicamente sufi, viene rielaborata alla luce dell'elaborazione sciīta della stessa, per la quale nella persona del primo Imam, 'Alī Ibn Abī Tālib (m. 661), confluiscono la legittimità politica nei confronti della comunità e la funzione esoterica di guida spirituale degli iniziati.²⁰ Prevedibilmente, trattandosi di un lavoro di esegesi scritto da un punto di vista sciīta duodecimano, la nozione di *walāya* è uno dei fondamenti

17 Sull'esegesi coranica nello sciīsmo si veda Sajjad Rizvi, "Twelver Shi'i Exegesis", in Mustafa Shah e Muhammad Abdel Haleem, a cura di, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 707-720; l'ormai classico studio di Meir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden, Brill 1999. Sul rapporto tra protoesegesi coranica e la formazione dell'esoterismo sciīta, si veda Mohammad Ali Amir-Moezzi, "The *tafsīr* of al-Hibarī (d. 286-899): Qur'anic Exegesis and Early Shi'i Esoterism", in Farhad Daftary e Gurdofarid Miskinzoda, a cura di, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, Oxford, 2014, pp. 113-134. Si veda inoltre Mahmoud M. Ayoub, "The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr", in Andrew Rippin, a cura di, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 177-198.

18 Sulla relazione tra sciīsmo e sufismo nella storia si veda Seyyed Hossein Nasr, 'Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History', *Religious Studies* 6, no. 3 (1970), pp. 229-242; Rebecca Masterton, 'A Comparative Exploration of the Spiritual Authority of the *Awliyā'* in the Shi'i and Sufi Traditions', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 32/1 (2014), pp. 49-74; Kamil Mustafa Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, Surbiton, 1991; Henry Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1991, III, pp. 149-213.

19 Si veda a questo proposito Mohammad Ali Amir-Moezzi, 'Notes a propos de la walaya imamite (aspects de l'imamologie duodecimaine, X)', *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), pp. 722-741; Henry Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, (Paris, 1971-72), vol. 4, pp. 219-329.

20 Alla nozione di *walāya* è specificamente dedicato un lavoro di Sultān 'Alī Shāh, il *Walāyat-nāma* ('Il libro della *walāya*', Tehran, 1380).

del commentario. Nelle più antiche opere di esegeti coranica sciiti, soprattutto in quelle di età pre-buyide (X-XI sec.), la *walāya* è connessa soprattutto alla fedeltà nei confronti degli Imam e il Corano è sovente interpretato in questa chiave.²¹ Si pensi a passaggi sui quali gli esegeti si sono assai spesso soffermati, nei quali figura il radicale arabo *WLY*, come Q. 5:55 (“Vostro Amico è solo Dio [*innamā walīyyukum Allāh*], e il Suo Messaggero, e i credenti che offrono la preghiera, fanno l’elemosina e si prosternano) e Q. 10:62 (In vero, gli Amici di Dio [*awliyā' Allāh*], su di loro non vi sarà paura, né saranno colti da tristezza): se sufi come ad esempio Tirmidhī (m. 869), ne hanno fatto il fondamento della gerarchia degli “Amici di Dio” che Ibn ‘Arabī svilupperà successivamente,²² sono invece letti in chiave personale e legittimista da parte dei primi esegeti sciiti, i quali li hanno utilizzati come prove scritturali della preminenza politico-spirituale di ‘Alī e i suoi successori.

Sultān ‘Alī Shāh sviluppa la sua impresa esegetica a partire da alcuni di questi aspetti della *walāya* che sono stati toccata dai commentatori sia sciiti che non sciiti, portandoli al centro del proprio discorso nel suo commentario, insieme all’altro grande tema della filosofia sciita di epoca Qajar, l’essere (*wujūd*).²³ Il tema della *walāya* occupa un posto privilegiato nell’ermeneutica spirituale del maestro di Gunābād, come si evince dal generoso ricorso a questa stessa nozione nella spiegazione di molti termini chiave del Corano, interpretati come riferiti, in ultima analisi, proprio alla *walāya*. Tutta l’ermeneutica si Sultān ‘Alī Shāh assume pertanto un carattere *walāya*-centrico, nello specifico senso che il maestro assegna alla *walāya*,²⁴ assimilate qui all’iniziazione (*bay’at-i khāṣṣ-i walāyiyya*).²⁵ È per mezzo dell’iniziazione

21 Si veda a questo proposito Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 195.

22 Su questo aspetto, si veda Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries* (Oxford, 2020), capitolo 10, ‘Wilāya: Contemplating Friendship with God’, pp. 217-264.

23 *Walāya* e *wujūd* essendo tra i temi prevalenti nel discorso filosofico sciita del XIX secolo (si veda a tal proposito Sajjad Rizvi, ‘Being (*wujūd*) and Sanctity (*wilāya*): Two Poles of Intellectual and Mystical Enquiry in Qajar Iran’, in Robert Gleave, a cura di, *Religion and Society in Qajar Iran*, London–New York: Routledge Curzon, 2005, pp. 113–126), Sultān ‘Alī Shāh rappresenta in un certo senso colui che li veicola nell’ambito del sufismo organizzato.

24 Sultān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma* (Tehran, 1380, s. d.).

25 Letteralmente, il “patto particolare di intimità divina”. La *bay’at* era un atto formale di impegno e lealtà nei confronti del profeta Muhammad e, successivamente nei confronti dei califfi. Nella sua forma originaria, indicava la pubblica sottomissione all’autorità del capo e in epoca abbaside, la sua forza vincolante assunse un carattere religioso. Il giuramento di fedeltà al califfo veniva spesso utilizzato come strumento retorico contro le ribellioni, poiché infrangere il patto era presentato come equivalente allo sfidare l’autorità di Dio, nel nome del quale il califfo affermava di governare (si veda Liyakat Takim, *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi’ite Islam*, Albany, 2006, pp. 10–11). Il termine *bay’at* venne successivamente utilizzato nel contesto degli ordini sufi per indicare

che la “forma celeste” (*sūrat-i malakūtī*) del *walī* si installa nel cuore dell’iniziando (*bā'ī*). Sultān ‘Alī Shāh spiega che è proprio questa impressione formale celeste dentro il fedele ad essere propriamente chiamata “fede” (*īmān*) e che quindi la fede non è altro che la *walāya*, secondo l’interpretazione che il maestro dà alle parole del Corano “poiché la fede non è entrata nei vostri cuori” (Q. 49:14).²⁶

La *walāya* è quindi, per Sultān ‘Alī Shāh, una condizione per la professione della vera fede, che il maestro assimila al collegamento con la linea iniziativa degli Imam. Sebbene *īmān* mantenga, al livello della lettera della legge religiosa, il suo significato accettazione della chiamata esoterica dell’Islam (*qabūl al-da'wa al-zāhira*),²⁷ l’ottenimento della *walāya* costituisce, in ultima analisi, la realizzazione delle verità esoteriche che vengono per così dire attivate dall’iniziazione al sufismo attraverso un maestro autorizzato (*shaykh-i ma'dhūn*). Secondo il maestro, la realizzazione ultima del fedele (*fi'līyyat-i akhira-yi mu'min*) è un’influenza spirituale che entra nel cuore dell’iniziando proprio per mezzo del “patto” stretto con il maestro. Questa condizione, in altri termini, passa dalla potenza all’atto proprio a causa della trasformazione ontologica resa possibile dall’iniziazione: “Ogni attualizzazione (*fi'līyya*) che egli ottiene nel suo essere è determinata dal decreto di quella attualizzazione ultima, ed è investita da quella luce, in modo che ogni azione da lui compiuta sarà a sua volta investita dalla luce di quel collegamento.”.²⁸

Sultān ‘Alī Shāh, pertanto, individua nella *walāya* un pilastro fondamentale della fede, insieme alla preghiera, l’elemosina, il digiuno e il pellegrinaggio.²⁹ Colui che si connette all’albero della *walāya* (*shajara-yi walāyat*) realizza in sé stesso gli attributi e i nomi che si manifestano nella stazione della Volontà Divina (*maqām al-mashī'a*), che corrisponde, ricorda il maestro, al primo grado di manifestazione dell’essenza divina, o intelletto primo. Si tratta tuttavia solo

l’iniziazione dei discepoli attraverso le mani del maestro. I maestri Ni'matullāhī sottolineano come il giuramento prestato ai profeti, da Adamo a Muhammad, sia di natura esoterica; esso obbliga cioè il fedele all’obbedienza sul piano esclusivamente politico. Il giuramento prestato agli Imam e ai loro rappresentanti (vale a dire in questo caso ai maestri sufi) costituisce la vera iniziazione ai segreti del cammino spirituale (Sultān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, pp. 38–42; idem, *Bayān*, I, pp. 50–51).

26 Sultān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 13.

27 *Bayān*, I, p. 50. Sultān ‘Alī Shāh ripete spesso, in tutta la sua opera, che l’entrata nel “giuramento esoterico” dell’Islam è un preliminare (*mugaddima*) alla “vera fede” (*īmān haqīqī*), che è l’esito della risposta alla “chiamata interiore” (*da'wa bātīna*). La sola “sottomissione” (*islām*) senza *īmān*, è un elemento necessario al mantenimento dell’ordine sociale e al buon funzionamento della vita ordinaria, che comprende la protezione della vita (*hifz al-dimā*) e a regolare il diritto privato (ivi, pp. 50–51).

28 Ivi., p. 14.

29 Ivi.

di un aspetto della *walāya*. In quanto luogo della manifestazione (*mazhar*) dei nomi di Dio. In quanto luogo della manifestazione dei nomi divini, la *walāya* in quanto volontà divina è il referente (*miṣdāq*) della totalità dei medesimi, poiché il nome *Allāh* è l’Imam dei nomi’ e ‘l’Imam degli Imam dei nomi’. Ne risulta pertanto che la volontà divina sia anch’essa un referente del nome *Allāh*, in quanto l’essenza (*dhāt*) di Dio è resa manifesta in esso, ed è anche referente del primo Imam degli sciiti, ‘Alī b. Abī Ṭālib.³⁰ Secondo lo schema ontologico di Sultān ‘Alī Shāh, la Volontà Divina è la prima istanza della manifestazione del tutto (*muqaddam ast bar kull*).³¹ Essa è pertanto il primo luogo della manifestazione di Dio ed è descritta come un atto (*fi ḥ*). La prima azione di Dio è quindi quella stessa *walāya* consegnata come deposito negli Imam. Così come l’essere, la *walāya* è una, eppure la sua manifestazione ha delle gradazioni. Sultān ‘Alī Shāh descrive il suo svelamento come una discesa dall’albero divino di *tūbā* (Q. 13:29), al quale il maestro attribuisce una simbologia sufi-sciita: le radici sono la *ahl al-bayt*, le diramazioni del tronco gli Imam e i maestri sufi, e i rami gli sciiti.³² Passando invece dal piano della manifestazione cosmologica a quello della corrispondenza microcosmica nel dominio della profetologia, la *walāya* è chiamata ‘spirito della profezia’, nei suoi due aspetti di profezia generale e legislatrice (*rūh al-nubuwwa wa’l-risāla*).³³ Da questo punto di vista, *walāya* è l’anello di congiunzione che permette la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, in quanto rappresenta l’essenza dell’intervento salvifico di Dio nelle questioni umane e nel mondo sublunare. Per Sultān ‘Alī Shāh, l’essere umano è una copia in miniatura della struttura dell’universo, nel quale le stesse forze di attrazione e repulsione sono attive. Indipendentemente dalla presenza di tali forze in un solo ente o in enti differenti, esse sono effetto dell’azione di inviati divini, la cui funzione è per l’appunto garantita dal loro essere possessori della *walāya*.³⁴ Ne consegue che la *walāya* è per Sultān ‘Alī Shāh un aspetto della luce divina che entra nel cuore dell’iniziato consentendo la connessione con i più alti gradi della rivelazione:

Poiché la *walāya* è quello stesso raggio di luce che irradia il cuore dell’iniziato e poiché tutti i significati della parola, sia nella sua forma di *walāya* che di *wilāya*, sono in armonia con questo raggio [di luce], ne consegue che chiunque accetti la *walāya* sarà accompagnato dalla luce muhammadica (*nūr-i muhammadī*), che costituirà in ultima analisi la sua propria realtà ultima in atto (*fi ḥiyat-i akhīra-yi ī*). E, dato che quella luce proviene direttamente dalle luci di Muhammad e di ‘Alī, da un lato essa è Muhammad stesso e dall’altro è ‘Alī stesso, e da un

30 *Walāyat-nāma*, pp. 16–17.

31 Ibid.

32 Sultān ‘Alī Shāh, *Bishārat*, pp. 193–194.

33 *Bayān*, I, p. 194.

34 Ivi e ibid., I, p. 194.

altro lato ancora è ciascuno dei profeti e degli ‘amici di Dio’ e ciascuno dei maestri della via (*mashā'īkh-i tarīq*). In un altro modo, essa è l’epifania di ciascuno di essi e l’epifania di Dio e, poiché quella luce è la sua realtà ultima in atto, l’iniziato è in qualche modo il luogo epifanico di Dio (*mazhar-i khudā*).³⁵

Alla luce di questa idea di *walāya*, si pone la questione della relazione dell’Imam con il divino relativamente alla natura soprannaturale del suo magistero secondo Sultān ‘Alī Shāh. La *walāya* corrisponde alla prima manifestazione di Dio, cioè il primo movimento dell’Essenza Divina che Ibn ‘Arabī identifica con il Primo Intelletto, lo ‘spirito ascritto’ (*rūh mudāf*) o spirito universale (*rūh kullī*),³⁶ e che Sultān ‘Alī Shāh tende a osservare nella sua dimensione di ‘volontà divina’ (*mashī'a*). Al di sopra di essa, totalmente sottratto a qualsivoglia genere di intellegibilità, permane l’‘invisibile assoluto’ (*ghayb muṭlaq*),³⁷ e colui che possiede la *walāya*, è unito alla stazione della prima manifestazione divina: anzi, in un certo modo, egli è quella stazione stessa;³⁸ essendo essa la stazione in cui tutti i nomi divini vengono rivelati, colui che l’abbia realizzata è per ciò stesso ‘il nome supremo di Dio’. Quindi, sostiene Sultān ‘Alī Shāh, è corretto affermare che l’Imam sia il possessore della *walāya* assoluta, ma alla condizione che si comprenda che questa identificazione si riferisce alla manifestazione plenaria dei nomi divini nella sua persona.³⁹ Ecco in che senso il maestro di Gunābād attribuisce agli Imam autorità divina: poiché l’Imam è ‘estinto nella contemplazione dell’invisibile’ (*fānī dar jahhat-i ghayb-bīnī*) e ha autorità e preminenza sull’intera creazione, egli è dotato di carattere divino per la sua identificazione con la stazione della Volontà Divina. Egli è a un colui che presiede sulla manifestazione di Dio in virtù della sua *walāya*.⁴⁰

35 Sultān ‘Alī Shāh, *Bishārat*, p. 189.

36 Sulla questione si veda William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany, SUNY, 1998), p. 273.

37 Sultān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 14.

38 Ivi, p. 20.

39 È così che si spiega, secondo il maestro, l’uso di criteri diversi da parte degli Imam nelle tradizioni, in cui ora condannano ora elogiano coloro i quali li vedono come esseri semidivini (Sultān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 21)

40 Ivi, p. 15.

GENEALOGIA DI UNA LINEA INTELLETTUALE

Sultān ‘Alī Shāh fu uno studente del celebre filosofo Qajar Mullā Hādī Sabzawārī.⁴¹ Fu proprio nel contesto delle lezioni di filosofia seguite presso quest’ultimo a Sabzawār che il maestro di Gunābād incontrò, nel 1863, il maestro Ni‘matullāhī Sa‘ādat ‘Alī Shāh Iṣfahānī (m. 1876), che subito lo prese come discepolo prediletto. L’incontro contribuì in modo radicale a completare la formazione intellettuale e spirituale di Sultān ‘Alī Shāh, infondendo all’eredità illuminazionista (*ishrāqī*) del neoplatonismo di Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 1191) e alla metafisica della scuola di Ibn ‘Arabī, il contributo del sufismo, del quale il maestro divenne una figura chiave nella Persia del XIX secolo. In un certo senso, la produzione intellettuale di Sultān ‘Alī Shāh, può essere vista come l’evento che determina la nascita di un fenomeno nuovo nella storia religiosa dello sciismo, un fenomeno il cui potenziale era vivo fin dalla nascita dello sciismo e del sufismo, ma che non aveva mai trovato un compimento formale: il sufismo sciīta duodecimano propriamente detto.

Il tono e il lessico del commentario è informato dalla ontologia mistica formulata nello sciismo da Mullā Ṣadrā Shīrāzī (m. 1636) e dalla scuola in epoca safavide,⁴² attraverso la sua recezione e rilettura di epoca Qajar.⁴³ Non è una sorpresa, del resto, in quanto, se è vero che l’intera opera di Sultān ‘Alī Shāh è inscindibile dalla sua vita e dalla sua funzione di maestro sufi nella determinazione degli esiti storico-religiosi della sua traiettoria, è altrettanto vero che il *Bayān al-sa‘āda*, dal punto di vista della storia intellettuale, è un’opera nella quale emergono gli quintessenziali del vocabolario intellettuale e filosofico d’epoca Qajar, per il suo essere incardinata sui due principali poli del discorso filosofico-religioso dell’epoca, essere (*wujūd*) e *wilāya*.⁴⁴ L’ontologia che sorregge l’intero *tafsīr* ne determina così la teoria della conoscenza, robustamente debitrice di Mullā Ṣadrā. Per il teosofo di Shiraz, la conoscenza si può suddividere in tre modalità:⁴⁵ co-relazionale (*idāfi*), cioè quel modo di conoscenza in cui non si dà contenuto cognitivo nella relazione tra il conoscente e il conosciuto; conoscenza

41 See Seyyed Hossein Nasr, ‘Hādī Sabzavārī, *Encyclopaedia Iranica*, XI/4, pp. 437-441, disponibile online <http://www.iranicaonline.org/articles/hadi-sabzavari>.

42 Si veda Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition* (New York, 2010).

43 Si veda Zoheir Ali Esmail, “Between Philosophy and ‘Irfān: Interpreting Mullā Ṣadrā from the Qajars to PostRevolutionary Iran”, tesi dottorale inedita, Exeter University, 2015.

44 Si veda a tal proposito Sajjad Rizvi, “Being (wujūd) and sanctity (wilāya): two poles of intellectual and mystical enquiry in Qajar Iran”, in Robert Gleave, a cura di, *Religion and Society in Qajar Iran*, Abingdon, Routledge, 2005, pp. 113-126.

45 Secondo la schematizzazione di Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being* (Oxford, 2009), pp. 88-94.

per apprensione (*al-īlm al-huṣūlī al-irtisāmī*), in cui l'esistenza esterna del conosciuto sia presupposta e che quindi esclude la conoscenza del non-esistente; conoscenza presenziale (*al-īlm al-hudūrī*), cioè a dire una forma di conoscenza intuitiva la cui caratteristica principale è l'annullamento della dualità conoscente-conosciuto.⁴⁶ Questa conoscenza è immediata e secondo Mullā Ṣadrā sembrerebbe essere la sola in grado di svelare la realtà dell'essere, il cui svelamento è una questione di esperienza non concettuale, ma di appercezione primaria (*dhawq*).⁴⁷ Mullā Ṣadrā, non fa altro che rielaborare in questo caso non solo Ibn 'Arabī, ma l'intera tradizione del sufismo classico. È però chiaramente akbariano il riferimento all'idea secondo cui 'chi non abbia lo svelamento (*kashf*), non ha conoscenza'.⁴⁸ Di fatto, la metafisica di Ibn 'Arabī ha avuto un impatto tanto profondo sul linguaggio e sulle modalità speculative del sufismo a lui posteriore da rendere complicata la ricostruzione della genealogia di taluni concetti come riconducibile allo Shaykh al Akbar; nello stesso tempo, è difficile prescindere da Ibn 'Arabī nell'analisi di quelle stesse genealogie. Tuttavia, il lessico relativo alla conoscenza divina (chiamata *ma'rifa* o semplicemente 'ilm) si può spesso ricondurre a lui,⁴⁹ tanto da poter definire il lignaggio intellettuale da lui scaturito come 'sufismo filosofico'.⁵⁰

Sultān 'Alī Shāh rientra senza dubbio in questa tradizione intellettuale, rielaborandola. Il punto d'osservazione migliore per analizzare questa rielaborazione è proprio il suo commentario coranico. Il *Bayān al-sa'āda* è un *tafsīr* tematico, nel senso che, pur seguendo nella sua trattazione l'ordine canonico del testo coranico, può essere letto come un trattato anche *independently* dal medesimo (nella misura, assai limitata invero, in cui qualunque opera della letteratura religiosa islamica può essere letta in questo modo) in quanto organizzato in temi e argomenti, a volte direttamente collegati al passaggio commentato, talora collegate debolmente se non niente affatto. La prima sezione tematica del *tafsīr*,⁵¹ quella cioè che apre la struttura tematica vera e propria dell'opera dopo un commento alla prima Sura, è segnatamente dedicata a una trattazione dell'Essere (*wujūd*) e delle sue gradazioni,

46 Ivi, p. 91.

47 Ibid.

48 Mullā Ṣadrā, *Tafsīr*, 1:10, cfr. Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā* (Albany, SUNY Press, 2012) p. 39. Su Ibn 'Arabī's e la sua influenza su Mullā Ṣadrā a proposito della nozione di *walāya* si veda Shigeru Kamada, "Mulla Sadra's *imāma/walāya*: An Aspect of His Indebtedness to Ibn 'Arabī", *Journal of Islamic Philosophy* 6 (2010), pp. 67-78.

49 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany, 1989), p. 147.

50 Si veda Mohammed Rustom, 'Philosophical Sufism', in Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, a cura di., *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (New York and Oxford, Routledge, 2016), pp. 399-411.

51 Chiamate dall'autore *tahqīq* (investigazione, ricerca), Sultān 'Alī Shāh, *Bayān al-sa'āda*, I, p. 37.

o modulazioni (*tashkīt*). Sultān ‘Alī Shāh dichiara in quale tradizione intellettuale si stia muovendo, cioè quella neoplatonica islamica, in quanto la declinazione dell'esistenza lungo “il gradi della scala dell'essere”⁵² non è soltanto uno degli assi portanti della dottrina filosofica di Mullā Ṣadrā,⁵³ ma esprime anche la tensione tra l'idea dell'unità del principio ontologico e l'esperienza di molteplici esistenti. Tale tensione percorre l'intera riflessione ontologica dei Greci, dai presocratici⁵⁴ attraverso il neoplatonismo vero e proprio⁵⁵ fino agli eredi di quella tradizione intellettuale nel mondo musulmano.⁵⁶ Nella sua trattazione dell'essere e nella sua modulazione, Sultān ‘Alī Shāh si ricollega ai primi quattro capitoli della sua introduzione ermeneutica al *tafsīr*,⁵⁷ in cui il maestro svolge un ragionamento sulla nozione di conoscenza, i suoi meriti e le sue delimitazioni, sottolineando la corrispondenza necessaria tra essa e *wujūd*. Sempre nell'introduzione, Sultān ‘Alī Shāh si sofferma sulla definizione di conoscenza e sulle sue modalità⁵⁸ riformulando la gnoseo-ontologia di Mullā Ṣadrā per mezzo della definizione di un nesso tra la conoscenza e la trasformazione spirituale del conoscente e della netta distinzione tra conoscenza (*‘ilm*) e ignoranza dalle sembianze di conoscenza (*al-jahl al-mushābih li'l-‘ilm*). Affinché si possa parlare di vera conoscenza, essa non può essere separata dalla pratica; ciò che fa la differenza è la preparazione spirituale del conoscente: qualora la sua intenzione sia fermamente radicata nella “dimora della conoscenza”, il risultato sarà vera conoscenza; qualora invece la sua intenzione sia radicata nella “dimora dell'ignoranza”, il risultato sarà quella ignoranza dalle sembianze della conoscenza menzionata or ora. Ciò che conoscenza e pseudo conoscenza hanno in comune è la sola attività percettiva, con l'aggravante, a carico della pseudo conoscenza, che essa induce nel soggetto la convinzione di conoscere, generando una forma di ignoranza “composita” (*jahl murakkab*).⁵⁹

52 ‘Degrés de l'échelle de l'être’ in Henry Corbin's parlance (*En Islam iranien*, IV, p. 78)

53 Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics*, p. 1.

54 Si veda Micheal C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy* (Cambridge, MA, 1971).

55 Si veda per esempio Andrew Smith, *Philosophy in Late Antiquity* (London e New York, 2004), specialmente pp. 18-26 and 77-104. Inoltre, Jens Halfwassen, “The Metaphysics of the One”, in Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, eds., *The Routledge Handbook of Neoplatonism* (Oxford e New York, 2014), pp. 182-199.

56 Si veda ad esempio Parviz Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany, 1992).

57 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān al-sa‘āda*, I, pp. 3-7. The whole author's introduction to the *Bayān* was translated and published as an appendix in Alessandro Cancian, *Sufism, Shi‘ism and Qur'anic Exegesis in Early Modern Iran: Sultān ‘Alī Shāh Gunābādī and his Tafsīr Bayān al-Sa‘āda* (di prossima pubblicazione, Oxford University Press, 2002)

58 *Fī haqīqat al-‘ilm wa'l-jahl al-mushabih li'l-‘ilm*, *Bayān*, I, p. 3.

59 Ibid.

Nel *Bayān al-sa‘āda*, Sultān ‘Alī Shāh dedica un’altra lunga disamina alla nozione di conoscenza in coincidenza con il suo commento a Q. 2:102,⁶⁰ nel quale il maestro si accosta alla parte finale del verso *se solo avessero saputo* (*law kānū ya ‘lamūn*) per discutere il tema della conoscenza. Il termine ‘ilm viene usato convenzionalmente per indicare to tutte le facoltà percettive umane, siano esse esteriori o interiori, illusorie o reali, per poi essere esteso a tutte le operazioni dell’esperienza, come la conoscenza di un’arte o di una disciplina. Questi tipi di conoscenza sono anch’essi soggetti alla possibile contaminazione con la pseudo conoscenza, che però può essere riconosciuta in virtù del discernimento intellettuale (*baṣīra*) del conoscente. Coerentemente con l’impostazione ḥadriana, Sultān ‘Alī Shāh attribuisce alla conoscenza una gradazione o modulazione e secondo questo schema, tanto l’essere, che la conoscenza e la *walāya* stessa sono realtà graduali (*haqīqa mushakkaka*), declinate cioè su vari livelli.⁶¹ Questi livelli hanno una determinazione qualitativa sulla conoscenza: è solo ai suoi gradi più elevati che il termine ‘ilm è veramente appropriato, così come l’organo deputato alla conoscenza, l’intelletto (*aql*), può dirsi in atto solo nelle sua manifestazioni più alte. Ai gradi più bassi, la verità è nascosta e, afferma Sultān ‘Alī Shāh, appesantita dalla materia: essa diviene manifesta, in modo vieppiù perfetto, solo nei suoi stati più elevati, poiché ai gradi più bassi gli esistenti non hanno consapevolezza della realtà del proprio essere. La mera percezione sensibile (*shu‘ūr*) non rientra nel dominio della vera conoscenza, in quanto la conoscenza di qualcosa implica che il conoscente possieda l’essere di quella cosa, e che quella cosa sia a esso presente.⁶² La gnoseologia di Sultān ‘Alī Shāh’s è chiaramente indebitata con la psicologia aristotelica nella sua trasmissione avicenniana,⁶³ incentrata sull’idea delle facoltà (*quuwwāt*). Secondo questa impostazione, l’essere umano è dotato di un certo numero di facoltà – la facoltà percettiva, (*quuwwa darrāka*), chiamata anche facoltà conoscitiva (*quuwwa ‘allāma*) e speculativa (*quuwwa naẓariyya*); la facoltà pratica (*quuwwa ‘ammāliyya*), che ha una parte positiva e una negativa, rispettivamente deputate alla ricercar del piacere e alla protezione dal (*quuwwa shahwiyya* e *ghadabiyya*). Insieme, tali facoltà ‘allāma, *shahwiyya* and *ghadabiyya*

60 ‘Prestarono fede a quel che i demoni raccontarono sul regno di Salomone. Non era stato Salomone il miscredente, ma i demoni: insegnarono ai popoli la magia e ciò che era stato rivelato ai due angeli Hārūt e Mārūt a Babele. Essi però non insegnarono nulla senza prima avvertire: “Badate che noi non siam altro che una tentazione: non state miscredenti”. E la gente imparò da loro come separare l’uomo dalla sua sposa, ma non potevano nuocere a nessuno senza il permesso di Dio. Imparavano dunque ciò che era loro dannoso e di nessun vantaggio. E ben sapevano che chi avesse acquistato quell’arte, non avrebbe avuto parte nell’altra vita. Com’era detestabile quello in cambio del quale barattarono la loro anima, se solo avessero saputo’ (Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, I, pp. 124–127).

61 Ibid., p. 125.

62 *Al-‘ilm bi-shay’ ‘ibāra ‘an wujūd dhālikā’l-shay’ li’l-‘ālim bihi wa ḥudūrihi ‘indahu*, ibid.

63 Si veda Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition Including an Inventory of Avicenna’s Authentic Works* (Leiden e Boston, 2014).

possono servire o l'intelletto, il “profeta interiore” (*rasul bātīnī*) dell'essere umano (che agisce in assenza della persona storica dell'Imam, “l'intelletto esteriore”, ‘aql khārijī),⁶⁴ ovvero Satana. Essendo queste facoltà funzioni fisiologiche fondamentali della mente umana, esse sono neutrali nella definizione della realtà o della falsità della conoscenza di ogni dato conoscente. Ciò che invece è determinante è la forza che le guida: se le facoltà servono Satana, il loro risultato sarà una falsa conoscenza, se invece servono il “profeta interiore”, il loro risultato sarà una conoscenza autentica. Poiché la vera conoscenza, per Sultān ‘Alī Shāh, costituisce la conoscenza dell'Essere Necessario, nonché la conoscenza dell'Imam (a sua volta la realtà essenziale di tutti gli esseri umani), l'atto di conoscere è un atto unitivo, nel senso che connette il conoscente, il conosciuto e la conoscenza a livello ontologico.⁶⁵

Questo ragionamento di Sultān ‘Alī Shāh riassume l'approccio del maestro alla questione della *wahdat al-wujūd*. Ora, la situazione presenta delle complessità; ma sono proprio queste complessità che, a mio modo di vedere, costituiscono la rilevanza del *tafsīr* in particolare e dell'opera del maestro di Gunābād in generale per la storia intellettuale dello sciismo e del sufismo. E' stato giustamente suggerito che il *Bayān al-sā‘āda* sia “un esempio di esegezi coranica basata sulla *wahdat al-wujūd*.⁶⁶ Eppure, non solo nel *Bayān*, ma anche in altre opere, è possibile trovare dichiarazioni attraverso le quali il maestro prende le distanze da quella “dottrina”, che lui definisce “unità proibita” (*al-wahdat al-mamnu‘a*).⁶⁷ Come è possibile che un autore considerate da alcuno addirittura estremista nella sua adesione alla *wahdat al-wujūd* si pronunci allo stesso tempo *contro* la stessa? La questione risulta più chiara se si consideri il fatto che la *wahdat al-wujūd* è stata storicamente suscettibile di diverse, talora opposte, letture. Come ha illustrato William Chittick, ci sono elementi della discussione in merito che sono fuorvianti, in primo luogo la definizione della *wahdat al-wujūd* come una teoria vera e propria.⁶⁸ La *wahdat al-wujūd*, al contrario, non designa alcuna dottrina codificata, proprio perché l'espressione ha assunto sfumature e significati diversi nel tempo.⁶⁹ In secondo luogo, l'associazione acritica

64 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, I, p. 128.

65 Ibid.

66 ‘Alī Ghaffārzāda, ‘Naqd wa bar-rasī-yi miyānī wa rūykard-i Sultān Muḥammad Gunābādī dar tafsīr Bayān al-sā‘āda fī maqāmāt al-‘ibāda’, tesi dottorale inedita, Qum University, 1390 Sh., pp. 209–210; Muḥammad Kāzim Shākir and ‘Alī Ghaffārzāda, ‘Sāya-yi wahdat-i wujūd bar tafsīr Bayān al-sā‘āda’, *Pazhūhish-hā-yi kalāmī-falsafī-yi: Faṣl-nāma-i ‘ilmī-pazhūhishī-yi Dānishgāh-i Qum* 13/3 (1391Sh./2012–13), pp. 59–84.

67 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, II, pp. 230-231.

68 William C. Chittick, ‘Rūmī and *Wahdat al-wujūd*’, in Amin Banani, Richard Hovannissian, and Georges Sabagh, *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī* (Cambridge, 1994), pp. 70–111.

69 Sul percorso di affinamento di questa idea presso la scuola intellettuale akbariana, si veda Caner K. Dagli, *Ibn al-‘Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (London, Routledge, 2019).

della *wahadat al-wujūd* a Ibn ‘Arabī è semplicistica e in ultima analisi errata, se non altro perché il metafisico andaluso non ha mai utilizzato l'espressione per definire alcuna delle sue idee. È pertanto impossibile parlare della *wahdat al-wujūd* come di un fenomeno unitario nella storia delle idee del mondo islamico.⁷⁰ L'attribuzione della “dottrina” a Ibn ‘Arabī è, come noto, riconducibile a uno dei suoi più noti avversari, Ibn Taymiyya (d. 728/1328), il quale la assimila a *ittihād* (“unificazione”) e *hulūl* (“incarnazione”). Dal XIII secolo, l'espressione divenne un tema ampiamente conteso e dibattuto presso chiunque si occupasse di teoria del sufismo, attraversando fasi diverse di accettazione e avversione, fino a diventare popolare come sinonimo di unione mistica con Dio e talora di pretesto per superare l'obbligo del rispetto delle leggi positive.⁷¹

Sultān ‘Alī Shāh sembra avere ben chiara in mente la storia della critica alla dottrina e la sua potenziale inclinazione al fraintendimento e all'abuso.⁷² In una della sue opere principali, il *Walāyat-nāma*, scritto nel 1902, undici anni cioè dopo aver ultimato il suo *tafsīr*, il maestro menziona la *wahdat al-wujūd* per condannarla esplicitamente, mettendola sullo stesso piano di altre “credenze corrotte” (*aqā’id-i fāsida*).⁷³ Egli sembra, cioè, condannarla senza mezzi termini, diversamente da quanto aveva fatto qualche anno prima nel commentario, in cui la presa di distanza era stata condizionata. Commentando la Fātiha, infatti, Sultān ‘Alī Shāh, dopo un'analisi degli aspetti semanticci e etimologici della sura, si sofferma sul punto diacritico sotto la lettera *bā*? Il punto, afferma il maestro – facendo eco qui a un tema caro a Ibn ‘Arabī,⁷⁴ racchiude in sé tutta l'essenza della Fātiha, così come questa racchiude sinteticamente l'intero Libro e su, fino all'intero universo.

Qui il maestro fa riferimento alla dottrina della “unità proibita” (*al-wahdat al-mamnū‘a*). Le nostre esistenze, argomenta, sono imprigionate nella molteplicità e soggette a eccessi

70 William C. Chittick, ‘Wahdat al-wujūd in India’, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 3 (2012), pp. 29–40. L'espressione è utilizzata per la prima volta in senso tecnico da Sa‘īd al-Dīn Farḡānī, un discepolo di Ṣadr al-Dīn Qunawī, che l'aveva utilizzata precedentemente in modo cursorio.

71 Ibid., p. 36. È in questo senso che per esempio Ahmād Sirhindī (d. 1624) formula una delle più celebri critiche alla dottrina, alla quale oppose la *wahdat al-shuhūd* (unità di visione diretta). Come illustrato da Chittick, molti dei successori Naqshbandi di Sirhindī ignorarono la sua critica e continuarono a guardare a Ibn ‘Arabī con reverenza.

72 Su cui si veda Alexander D. Knyshe, *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, SUNY, 1999).

73 Sultān ‘Alī Shāh, *Walāyat-nāma*, p. 57.

74 Si veda Annemarie Schimmel, “The Primordial Dot: Some Thought about Sufi Letter Mysticism”, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 350–356.

e negligenze (*ifrāt wa tafrit*) che impediscono la visione della bellezza divina.⁷⁵ La retta via coranica (*al-ṣirāt al-mustaqīm*) è l'asse lungo il quale avviene il “moto sostanziale” (*haraka jawhariyya*).⁷⁶ La trasformazione determinata da questo movimento è tuttavia accidentale (*‘ārid*), poiché le sostanze poste in movimento sono non-esistenti prima del movimento e dopo di esso: la via stessa è esistente solo concettualmente (*wujūdihā yakūn fi'l-dhihn*) e tutto ciò che esiste nel mondo sublunare è l'effetto del movimento della sua forma sostanziale il quale movimento, in ultima analisi, consente agli esistenti di raggiungere la perfezione confacente a ciascuna specie (*naw*) o individuo (*shakhṣ*), uscendo dalla potenza e pervenendo all'atto.⁷⁷ L'essere umano costituisce tuttavia un'eccezione, poiché la volontà libera (*istiqlāl fi ikhtiyārihi*) gli consente, una volta raggiunta la perfezione corporea, di scegliere o non scegliere il movimento verso la perfezione spirituale, cioè la realizzazione della “stazione della liberazione” (*maqām al-itlāq*) e la “santità generale” (*walāya kulliya*), che Sultān ‘Alī Shāh traduce in termini imamologici come la “precellenza di ‘Alī” (*ulwīyyat ‘Alī*); una stazione, in ogni caso, riservata solo a pochi eletti.⁷⁸ La via retta è, inoltre, quella via di mezzo (*tawassut*)⁷⁹ nelle azioni e nelle credenze che consente al viandante spirituale di percorrere il suo cammino sospeso tra trascendenza e (*tanzīh*) e immanenza (*tashbih*) e quindi tra unità e molteplicità, preservandole entrambe senza che una annienti l'altra. Questa specificazione consente a Sultān ‘Alī Shāh di preservare l'equilibrio tra diverse diadi della storia del pensiero islamico: la resurrezione tra corpo e spirito, la punizione del fuoco tra corporeo e incorporeo, la *walāya* tra Profeta e Imam. Percorrendo questa via di mezzo, l'essere umano realizza un grado dell'unità divina e “diviene lui stesso profeta e califfo (*sāra bihi nabī aw khatīfa*)”,⁸⁰ anzi diventando proprio quella via retta, che altro non è se l'Imam eterno, nella sua forma luminosa. La *ṣirāt al- mustaqīm* è l'Imam stesso, ed è insieme anche la conoscenza dell'Imam, essa infatti si può chiamare “unione con l'Imam” (*al-ittiṣāl bi'l-imām*). Nel sufismo è nota come conoscenza nella sua forma luminosa (*bi'l-nūrāniyya*). Il primo grado dell'unione con l'Imam e della sua conoscenza è l'epifania (*zuhūr*) dell'Imam nella sua stazione immaginale (*maqām mithālihi*) nel cuore del viandante (*‘alā ṣadr al-sālik*).⁸¹

75 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, I, pp. 25

76 Si tratta della più caratterizzante delle dottrine filosofiche di Mullā Ṣadra, secondo la quale la sostanza (*jawhar*) è in perpetuo movimento e causa perciò la modulazione dell'essere, che tuttavia preserva la sua unità (si veda Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics*, pp. 110-111)

77 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, I, p. 25

78 Ibid.

79 Ibid.

80 Ibid.

81 Ibid.

Questa visione, spiega il maestro, non è uno psichismo che deriva da pratiche meditative, poiché scambiare un'immagine della mente per l’Imam condurrebbe all’“adorazione degli idoli” (*‘ibādat al-asnām*).⁸² Si tratta invece di una appercezione visionaria⁸³ che Sultān ‘Alī Shāh spiega con l’immagine dello specchio levigato dalla pratica del *dhikr*, in quanto esso è un grado dell’essere dello *shaykh* che discende nel cuore del discepolo e diventa a egli manifesto nella sua forma immaginale.⁸⁴ Con un rischio, tuttavia, a questo punto, che la visione non sia perfettamente compresa e induca false impressioni di unità sostanziale.⁸⁵

Per Sultān ‘Alī Shāh, *wujūd* è una singola realtà estesa (*haqīqa wasī‘a*) dotata di gradi molteplici (*dhāt marātib ‘adīda*).⁸⁶ Nella sua discesa dalla prima manifestazione, l’essere acquisisce delle soglie (*hudūd*), che a loro volta si suddividono in molteplici quiddità (*māhiyyāt*), le quali tuttavia non ne compromettono l’unità essenziale. La ragione dell’incompromissibilità dell’unità è che la medesima non è figurativa o metaforica, in quanto nessuno delle sue determinazioni particolari è in grado di negarne l’interesse, poiché questa unità essenziale non ha nome né forma (*lā ism lahā wa lā rasm*): è l’*absconditus* assoluto (*ghayb mutlaq*), l’apparente molteplicità del quale è solo percepita nella manifestazione della sua realtà. E’ così che Sultān ‘Alī Shāh interpreta il detto *subhāna man azhara al-ashiyā’ wa huwa ‘ynuhā* (“sia glorificato Colui che ha manifestato le cose, Colui che è quelle stesse cose”).⁸⁷ Il maestro solleva Ibn ‘Arabī dall’accusa di volere affermare, con quella frase, una posizione semplicisticamente panteista: tutta la Verità si manifesta in ciascun luogo epifanico (*zāhira fī kulli'l-mazāhir*).⁸⁸ Sultān ‘Alī Shāh qui sembra voler sviluppare la stessa spiegazione che il maestro di Murcia ha fornito in un altro passaggio delle *Futūhāt*, in cui dichiara che la Verità/Dio è precisamente tutte le cose in epifania (*fī'l-zuhūr*), non tutte le cose in essenza (*fī dhawātihā*), poiché Lui è Lui e le cose sono le cose.”⁸⁹

82 Ibid.

83 Henry Corbin, utilizza l’espressione *aperception visionnaire* in relazione alla *visio mystica* in Najm al-Dīn Kubra (d. 1221) e nella sua scuola, nella quale l’immagine dello specchio levigato è assai spesso evocata; si veda Henry Corbin, *L’homme de lumière dans le soufisme iranien* (Saint-Vincent-sur-Jabron, 1971), p. 78.

84 *Bayān*, I, p. 26

85 Ibid.

86 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, II, p. 330.

87 Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūhāt al-Makkiyya* (Beirut, Dār Ṣādir, 1968), 4 voll., vol. II, p. 309.

88 Sultān ‘Alī Shāh, *Bayān*, 2, p. 330.

89 Ibn ‘Arabī, *Futūhāt*, cit., II, p. 484.

La trattazione del tema è molto densa e dettagliata ed è qui riportata per sommi capi.⁹⁰ Quello che piuttosto interessa in questa sede è l'energia con la quale Sultān ‘Alī Shāh ‘rivendica’ Ibn ‘Arabī per il suo lignaggio spirituale e intellettuale e, quindi, il modo in cui lo inscrive nella storia intellettuale dello sciismo duodecimano, difendendolo dalle accuse di panteismo.⁹¹ Nel commentare Q. 6:1, (*La lode appartiene a Dio, che ha creato i cieli e la terra e ha stabilito l'ombra e la luce; quindi i miscredenti attribuiscono delgi eguali al loro Signore*) Sultān ‘Alī Shāh spiega ulteriormente la questione.⁹² La luce è assimilata alla Verità, per il suo essere manifestata in essenza e di rendere manifesto (*muz̄hir*) l'altro-da-sé. Nel manifestare l'altro-da-sé, la luce così come la Verità, si relativizza, la sua assenza di condizionamento entrando in contatto con la molteplicità dei condizionamenti. La realtà dell'essere, argomenta Sultān ‘Alī Shāh, è una e indivisibile e corrisponde all'essenza divina e in nessun caso quell'unità è suscettibile di essere divisa, indipendentemente dal numero e dall'intensità delle modulazioni in cui incorre. La molteplicità non possiede reale esistenza in sé stessa, pur avendo un suo grado di realtà, e ammettere l'esistenza reale come inherente all'esistenza relativa non ha nulla a che vedere con il panteismo.

Coerentemente con questa impostazione, il maestro collega a questo tema la sua teoria della conoscenza intuitiva “per presenza”, osservata attraverso il filtro dell'ermeneutica spirituale come pratica trasformativa, in un altro riferimento al tema della luce simbolo della conoscenza e dell'essere allo stesso tempo. Sultān ‘Alī Shāh utilizza il “verso della luce” (Q. 24:35) come un'occasione per discutere il tema dell'unità.⁹³ Nel commento a questo celebre versetto coranico, il maestro fa riferimento, per prima cosa, a una serie di detti degli Imam che concernono la visione unitaria della contemplazione dei fenomeni naturali,⁹⁴ spiegando che tale visione si presuppone la presenza simultanea di “distinzione” e “unità” (*ittihād* e

90 Un'analisi più estesa è svolta in una monografia dedicata da chi scrive al *Bayān al-sa‘āda*, in uscita nel 2021.

91 *Bayān*, II, pp. 330-331. Sul problema del panteismo associato alla *wahdat al-wujūd* si veda Mohammed Rustom, “Is Ibn al-‘Arabī’s Ontology Pantheistic?”, *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006), pp. 53-67.

92 Ivi., p. 122.

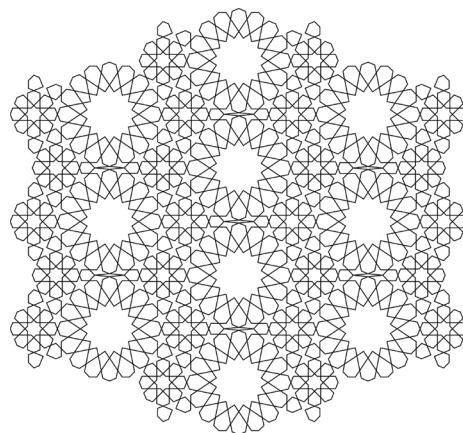
93 *Bayān* III, pp. 119-130.

94 *Bayān* I, p. 37. Il riferimento qui è soprattutto a un *hadīth* attributed to ‘Alī b. Abī Ṭālib, che recita “Non ho mai visto niente senza aver visto Dio in quella cosa” (*mā ra‘aytu shay'an illā wa ra‘aytu Allāh fīhi*). Si tratta di un detto riportato spesso e altrettanto spesso commentato in differenti tradizioni intellettuali del sufismo, talora in lezioni leggermente diverse tra di loro. Per uno sguardo alla storia della trasmissione del detto, si veda Parvīz Rastgār, Mohsen Qaṣem-pūr and Mohammad-‘Alī Šāberī, “Tabārnāma-yi riwāyat Mā ra‘aytu shay'an illā wa ra‘aytu Allāh fīhi wa bardāsh-t-hā-yi ‘irfānī-yi ān”, *Mutāli‘at-i Ḥarfānī: Majalla-yi ˓ilmī-pajhūhishī-yi Dānishkada-yi adabiyāt wa zabān-hā-yi khārijī-yi Dānishgāh-i Kāshān* 27 (1397), pp. 112-187.

*mughā īra), implicati dal principio akbariano secondo cui “la pura realtà è tutte le cose, ed è nessuna-cosa tra le cose” (*basīt al-ḥaqīqa kull al-ashiya' wa laysa bi-shay īn min al-ashiyyā'*)⁹⁵.*

CONCLUSIONE

Sultān 'Alī Shāh ha una considerazione talmente alta di Ibn 'Arabī da ritenerlo, in questioni metafisiche, quasi infallibile: lo *Shaykh al-Akbar* ha una dignità tale che “non può cadere in contraddizione”.⁹⁶ La sua versione della *wahdat al-wujūd* non può pertanto compromettere l’unità di Dio. Uno sguardo più ampio sul suo *tafsīr*, consente non solo di apprezzare l’entità del progetto intellettuale del maestro di Gunābād nel contesto dell’eredità di Ibn 'Arabī, ma anche di comprendere come questa eredità sia negoziata nel contesto della Persia in un’epoca in cui stavano cambiando tutti i paradigmi sociali, religiosi e politici. Sultān 'Alī Shāh guarda al Corano come a un universo di simboli, ciascuno dei quali è un richiamo a una rete di corrispondenze che connette i piani diversi della manifestazione dell’essere. L’essere umano, essendo la copia microcosmica del macrocosmo riverberato in quei segni coranici, è lo specchio nel quale tutti quei gradi di manifestazione possono essere contemplati e servire ad ascendere al significato dei segni medesimi, proprio in virtù di questa corrispondenza. Così come i segni del Libro sono là affinché l’interprete li decodifichi, nessuna decodificazione può avvenire al di fuori della rete di corrispondenze che ha nell’essere umano, nella sua forma sintetica di uomo perfetto/Imam, il punto di congiunzione tra tutti i gradi o le modulazioni dell’essere. La denuncia della *wahdat al-wujūd* pronunciata in luoghi, tempi e forme diverse da Sultān 'Alī Shāh ha un senso solo se osservata nella prospettiva della sua asserzione metafisica e pratica della stessa, o di una delle sue formulazioni, della quale Ibn 'Arabī è un pilastro imprescindibile.



95 Ibid.

96 *Bayān* 2, pp. 330-331.

BIBLIOGRAFIA

- Algar, Hamid. ‘Gonābādi Order’, *Encyclopaedia Iranica*, disponibile online <https://iranicaonline.org/articles/gonabadi-order>.
- Al-Shaibi, Kamil Mustafa. *Sufism and Shi'ism*. Surbinton, LAAM, 1991.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. ‘Notes a propos de la walaya imamite (aspects de l'imamologie duodecimaine, X)’, *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), pp. 722-741.
- ‘The *tafsīr* of al-Ḥibarī (d. 286-899): Qur'anic Exegesis and Early Shi'i Esotericism’, in Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, a cura di, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, Oxford, Oxford University Press, in associazione con the Institute of Ismaili Studies, 2014, pp. 113-134.
- Ayoub, Mahmoud M. ‘The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr’, in Andrew Rippin, a cura di, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 177-198.
- Bar-Asher, Meir. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shi'ism*. Leiden, Brill, 1999.
- Cancian, Alessandro. ‘Shi'i Sufism and Qur'anic Exegesis Early Modern Iran: Sultān 'Alī Shāh Gunābādī and his *Bayān al-sa'āda*’, in Alessandro Cancian, a cura di, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran*, Oxford, Oxford University Press in associazione con the Institute of Ismaili Studies, 2019, pp. 271-290.
- Chittick, William C. ‘Rūmī and *Wahdat al-wujūd*’, in Amin Banani, Richard Hovannessian e Georges Sabagh, a cura di, *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 70–111.
- ‘*Wahdat al-wujūd* in India’, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), pp. 29–40.
- . *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī's Cosmology*. Albany, SUNY Press, 1998.
- . *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabis' Metaphysics of Imagination*. Albany, SUNY Press, 1989, p. 147.
- . ‘The School of Ibn ‘Arabī’, in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, a cura di, *History of Islamic Philosophy*. New York, Routledge, 1996, 2 vols., pp. 510-523.
- Chodkiewicz, Michel. *Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*. Paris, Gallimard, 1986.
- Corbin, Henry. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, Gallimard, 1991.
- . *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Saint-Vincent-sur-Jabron, Présence, 1971.
- Daftary, Farhad. “Ismā‘īlī-Sufi Relations in early Post-Alamūt and Safavid Persia”, in Leonard

Lewisohn e David Morgan, a cura di, *The Heritage of Sufism, III: Late Classical Persianate Sufism (1501–1750)*, Oxford, Oneworld, 1999, pp. 257–289.

Gardet, Louis, ‘Dhikr’, in *EI2*, consultato il 07/02/2021: http://dx.doi.org.ij.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0162.

Ghaffārzāda, ‘Alī. ‘Naqd wa bar-rasī-yi miyānī wa rūykard-i Sultān Muḥammad Gunābādī dar tafsīr Bayān al-sa‘āda fī maqāmāt al-‘ibāda’, unpublished dissertation, Qum University, 1390 Sh.

Gramlich, Richard. *Die schiītischen Derwischorden Persiens. Dritter Teil: Brauchtum und Riten*. Wiesbaden, Kommissionsverlag Franz Steiner, 1981.

Guénon, René. ‘Monothéisme et angéologie’, *Études traditionnelles*, 47/255 (1946), pp. 386–389.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition Including an Inventory of Avicenna’s Authentic Works*. Leiden and Boston, Brill, 2014.

Halfwassen, Jens. ‘The Metaphysics of the One’, in Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, a cura di, *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Oxford and New York, Routledge, 2014, pp. 182–199.

Izzi Dien, Mawil Y. and Walker, Paul E. ‘Wilāya’, in P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs, a cura di, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, online edition http://dx.doi.org.ij.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1349.

James W. Morris, James, W., ed. *The Master and the Disciple: an Early Islamic Spiritual Dialogue*. London, IB Tauris in associazione con the Institute of Ismaili Studies, 2001.

Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Ṣādrā on Existence, Intellect and Intuition*. New York, Oxford University Press, 2010.

Kamada, Shigeru. ‘Mulla Sadra’s *imāma/walāya*: An Aspect of His Indebtedness to Ibn ‘Arabī’, *Journal of Islamic Philosophy* 6 (2010), pp. 67–78.

Knish, Alexander D. *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany, SUNY Press, 1999.

Kumpānī-Zārī‘, Mahdī. *Gunābādī wa tafsīr Bayān al-sa‘āda*. Tehran, Khāna-yi kitāb-i Īrān, 1390 Sh.

Lewisohn, Leonard. ‘An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni‘matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism’, *BSOAS* 61/3 (1998), pp. 437–464.

Massi Dakake, Maria. *The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam*. Albany, SUNY Press, 2007.

Masterton, Rebecca. 'A Comparative Exploration of the Spiritual Authority of the *Awliyā'* in the Shi'i and Sufi Traditions', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 32/1 (2014), pp. 49–74.

Morewedge, Parviz. *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany, SUNY Press, 1992.

Morris, James. 'Ibn 'Arabī and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations', *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986), pp. 733-756.

Nasr, Seyyed Hossein. 'Hādi Sabzavāri', *EI*, XI/4, pp. 437-441, disponibile online <http://www.iranicaonline.org/articles/hadi-sabzavari>.

----. 'Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History', *Religious Studies* 6/3 (1970), pp. 229–242.

Nikitine, Basil. 'Tāwusiyya' *EI*

Palmer, Aiyub. *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate*. Leiden, Brill, 2019.

Pazouki, Shahram. 'Hađrat Sultān 'Alīshāh Gunābādī: The Renewer of the Ni'matullāhī Order in Iran', *Ishraq* 1 (2010), pp. 439-450.

Pourjavady, Nasrollah and Lamborn Wilson, Peter. *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullāhī Sufi Order*. Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy. 1979

Radtke, Bernd and O'Kane, John. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Hakīm al-Tirmidhī*. London, Routledge, 1996.

Rastgār Parvīz, Qaṣem-pūr, Mohsen and Ṣāberī, Mohammad-'Alī. 'Tabārnāma-yi riwāyat 'Mā ra'aytu shay'an illā wa ra'aytu Allāh fihi wa bardāsh-t-hā-yi 'irfānī-yi ān', *Mutāli 'at-i Ḥarfānī: Majalla-yi ʻilmī-pajhūhishī-yi Dānishkada-yi adabiyāt wa zabān-hā-yi khārijī-yi Dānishgāh-i Kāshān* 27 (1397), pp. 112-187.

Rizvi, Sajjad. 'Twelver Shi'i Exegesis', in Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, a cura di, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 707-720.

----. *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being*. Oxford, Routledge 2009.

Rustom, Mohammed. 'Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?', *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006), pp. 53-67.

----. 'Philosophical Sufism', in Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, a cura di, *The Routledge Companion in Islamic Philosophy*. New York and Oxford, Routledge, 2016, pp. 399-411.

Shākir, Muḥammad Kāzim and Ghaffarzāda, 'Alī. 'Sāya-yi wahdat-i wujūd bar tafsīr Bayān

al-sa‘āda’, *Pazhūhish-hā-yi kalāmī-falsafī-yi: Faṣl-nāma-i ʻilmī-pazhūhishī-yi Dānishgāh-i Qum* 13/3 (1391Sh/2012–13), pp. 59–84.

Smith, Andrew. *Philosophy in Late Antiquity*. London and New York, Routledge, 2004.

Stokes, Micheal C. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, MA, Harvard University Pess, 1971.

Sviri, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries*. Oxford, Routledge, 2020.

Tābanda Gunābādī Rīdā ‘Alī Shāh, Sultān-Husayn. *Nābigha-yi ʻilm wa ḫarfān dar qarn-i chahārdahum*. Tehran, Ḥaqīqat, 1384HS.

Takim, Liyakat. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shiīte Islam*. Albany, SUNY Press, 2006.

Primary:

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-anwār al-jāmi‘a li-durar akhbār al-a’imma al-athār*. 110 vols. Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403AH/1983.

Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī. *Kitāb al-Tawḥīd*. Ed., Hāshimī al-Husaynī al-Tahrānī, Qum, Jami‘at al-Mudarrisīn 1389HS/1987.

Sultān ‘Alī Shāh, Sultān Muḥammad. *Walāyat-nāma*. Tehran, Ḥaqīqat, 1380.

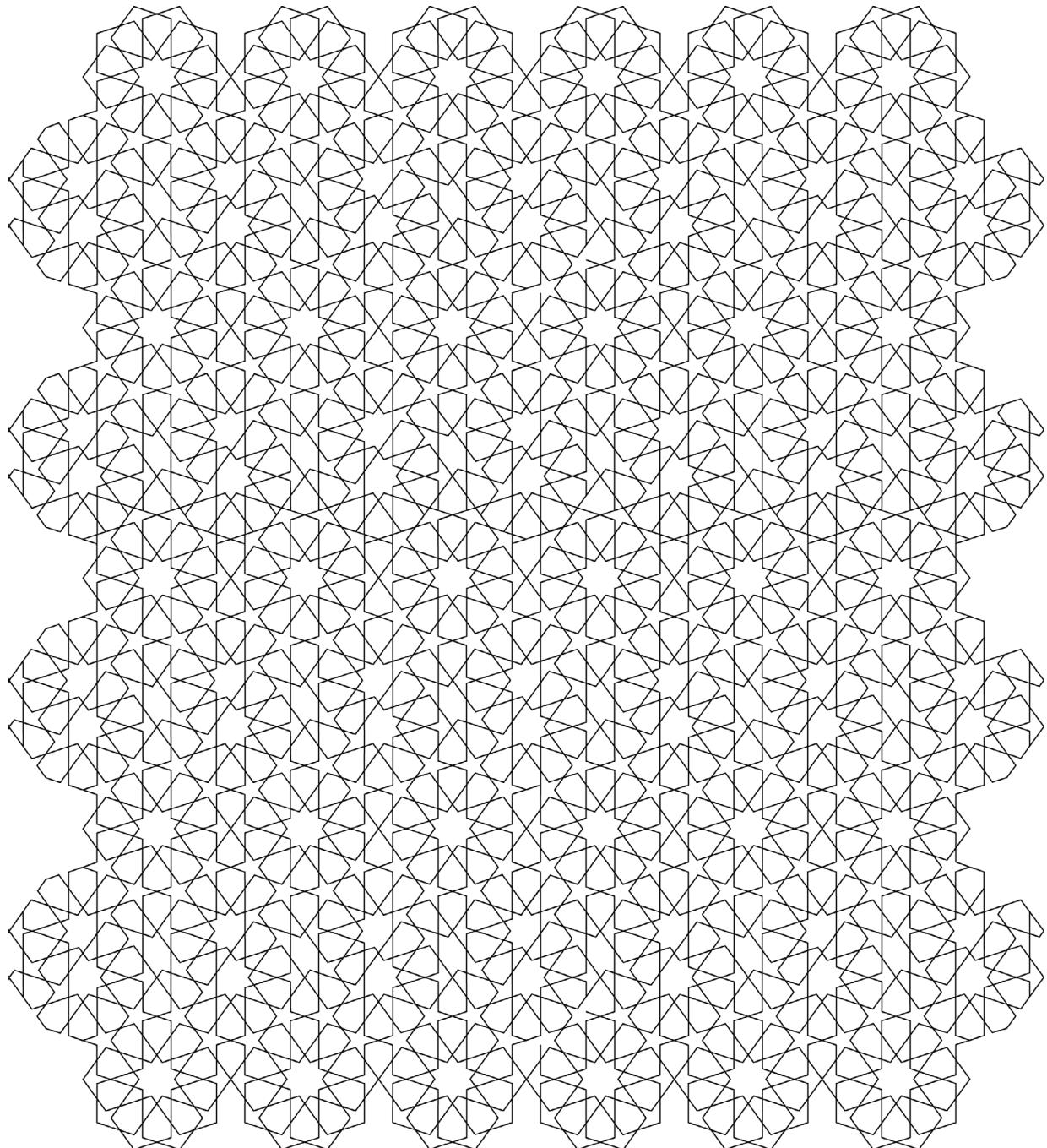
Sultān ‘Alī Shāh, Sultān Muḥammad. *Bishārat al-mu’minīn*. Tehran, Haqīqat, 1387.

Ibn al-‘Arabī, Muhyī l-Dīn. *al-Futūhāt al-makkiyya*. Beirut, Dār Ṣādir, 1968.

Sultān ‘Alī Shāh, Sultān Muḥammad. *Tafsīr Bayān al-sa‘āda fī maqāmat al-ibāda*, ed. Rīdā Tahrānī and ‘Abbās ‘Alī Kaywān Qazwīnī, 4 vols., Tehran, Maṭba‘a Dānishgāh-i Tahrān, 1344 Sh/1965-6.

**REGOLE E METODI DEL SUFISMO IN EPOCA POST-OTTOMANA:
LO 'ILMIHĀL DI SHEJH ADEM NURI GJAKOVA**

Gianfranco Bria (Università La Sapienza di Roma)



Riassunto: Questo articolo analizza il manuale sufi (*İlmihāl*) scritto da Shejh Adem Nuri Gjakova nel 1934, al fine di fornire uno sguardo d'insieme sulle regole e sui metodi di realizzazione spirituale più diffusi nel Sufismo balcanico post-ottomano. In questo manuale, infatti, è possibile riscontrare la presenza di un forte senso di reverenza verso ‘Alī e la Famiglia del Profeta, così come una forte impronta delle dottrine di Ibn al-‘Arabī. Entrambi sono due delle principali caratteristiche del Sufismo di area balcanica, la cui formazione è indissolubilmente legata alla storia religiosa e sociale dell’Impero Ottomano, in cui i confini confessionali prescindevano da una chiara demarcazione tra sciismo e sunnismo, così come è identificata in epoca contemporanea.

Parole chiavi: Sufismo; Islam; Balcani; Albania; Kosovo.

...

Abstract: This article analyses the catechist manual (*İlmihāl*) who was written by Shejh Adem Nuri Gjakova in 1934, to provide an overview about spiritual rules and methods widespread in post-Ottoman Balkan Sufism. In this manual, in fact, there are a strong reverence towards ‘Alī and the Prophet’s Family, as well as a strong imprint by Ibn al-‘Arabī’s doctrines; both are among the main characters of Balkan Sufism, whose formation is inextricably linked to the religious and social history of the Ottoman Empire, in which the confessional boundaries were much smoother than today.

Keywords: Sufism; Islam; Balkans; Albania; Kosovo.

....

INTRODUZIONE

Questo articolo propone una disanima dei metodi e delle tecniche di realizzazione spirituale contenute all’interno di un manuale di catechesi (*İlmihāl*) scritto da Shejh Adem Nuri Gjakova (m. 1938), un noto Šayh kosovaro appartenente a una delle principali *tariqa* diffuse nel sud-est europeo, la Rifā‘iyya. Fondato nel XII secolo da Ahmad Ibn ‘Alī Abū al-‘Abbas al-Rifā‘ī¹ in Iraq, quest’ordine si diffuse in tutto il mondo islamico, dal Maghreb alla penisola

1 Le poche informazioni circa il fondatore, Ahmad Ibn ‘Alī Abū al-‘Abbas al-Rifā‘ī, sembrano suggerire che egli fosse nato verso il 1118 nei pressi Bassora e morto nel 1182 nel villaggio di Umm ‘Abīda. Le rilevazioni agiografiche dominanti gli attribuiscono un miracolo compiuto presso la tomba del Profeta a Medina e un certo riscontro che i suoi insegnamenti avrebbero avuto in decine se non cen-

indiana² e pur non essendo considerata una delle *turuq* ottomane maggiori, la Rifā'iyya ebbe discreto successo nei territori sotto il dominio dell'Impero, soprattutto tra le fasce più povere della popolazione,³ incoraggiando la pratica di alcuni elementi rituali spettacolari (sovente ritenuti oltraggiosi), come il trafiggimento del corpo con delle lame.⁴ La presenza dei Rifā'i nella regione balcanica sembra, invece, essere più recente; secondo alcune fonti, l'ordine si diffuse tra gli albanesi – il gruppo etnico di musulmani più numeroso della regione – solo dalla seconda metà dell'Ottocento proprio grazie al padre di Shejh Adem, il celebre Shejh Musa (m. 1917). Se questa eventualità suscita, come vedremo, qualche dubbio, è certo che la Rifā'iyya non sia l'ordine sufi più diffuso tra gli albanesi, a cui è spesso riconosciuto un legame privilegiato con la Bektāhiyya. Se, da una parte, il binomio tra albanesi e Bektāshi è giustificato dalla partecipazione di questi ultimi ai movimenti risorgimentali albanesi e dalla loro peculiare ‘settarizzazione’ all’interno dello Stato albanese⁵; dall’altra, questo rischia di oscurare la presenza di altri ordini sufi che non hanno avuto un ruolo politicamente paragonabile a quello della Bektāhiyya, ma che erano pienamente integrati nella società e nella cultura albanese. Fra questi, la Rifā'iyya fu uno degli ordini più attivi tra le popolazioni albanesi tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo grazie anche al dinamismo spirituale e intellettuale della famiglia di Shejh Adem. D’altra parte, l’attenzione che certi islamologi dedicano alla Bektāhiyya e al suo corpus dottrinale e rituale, rischiano di fare di quest’ultima un unicum e una peculiarità rispetto al resto delle *turuq* dell’area balcanica per via del suo carattere ritenuto eterodosso e sincretico.⁶ Come avremo modo di vedere, alcuni elementi dottrinali e rituali, quali una forte referenza verso la famiglia del Profeta (che chiamerò “spirto alide”) e una numerologia di ispirazione *hurūfi*, ampiamente attestata in ambito Bektāšī,⁷ sono presenti anche nel manuale di Shejh Adem. Questo ovviamente pone sotto

tinaia di migliaia di adepti (circa 180.000). Cf. *Rifā'iyya*, EI².

2 Alexandre, Popovic, “La Rifā'iyya” in Alexandre, Popovic, Gilles, Veinstein, *Les Voies d’Allah. Les odres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 492-496.

3 Alexandre, Popovic, *Un ordre de derviches en terre d’Europe: la Rifā'iyya*, Losanne, L’Age d’homme, 1993, pp. 44-46.

4 Ahmet, Karamustafa, “Antinomian Sufis” in Lloyd, Ridgeon, *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 119-120

5 Nathalie, Clayer, “Bektashisme et nationalisme albanais” in Popovic, Alexandre, Gilles Veinstein (eds.), *Bektashiyya. Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, ISIS, 1995, pp. 271-300.

6 Per un approccio critico rispetto al carattere eterodosso della Bektāhiyya vedi Mark, Soileau, “Conforming Haji Bektash: A saint and his followers between orthopraxy and heteropraxy” *Die Welt des Islams* 54.3-4 (2014), pp. 423-459.

7 Hamid, Algar, “The Hurufi influence on Bektashism” in Popovic, Alexandre, Gilles Veinstein (eds.), *Bektashiyya. Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul,

una diversa luce lo studio delle dottrine proprie del misticismo balcanico e ottomano e sulla trasversalità di certi fenomeni e processi di contaminazione spirituale e religiosa. In questo senso, il manuale di Shejh Adem può essere considerato, con le dovute contestualizzazioni storiche, come rappresentativo dei metodi e delle tecniche di realizzazione sufi diffuse nel sud-est europeo, in particolar modo tra le fila della Rifā'iyya.

QUALCHE NOTA SULLA RIFĀ'IYYA NEI BALCANI

Il padre di Shejh Adem, il celebre Haxhi Shejh Musa Maslihudin el Rufai el Hysejni, fu il fondatore della Rifā'iyya a Gjakova ed ebbe un ruolo determinante nella diffusione dell'ordine nella regione.⁸ Dal 1875 al 1882, Musa studiò presso una madrasa di Istanbul dove stipulò il patto iniziatico Rifā'i sotto la guida di un certo Shejh Mustafa,⁹ su cui non si conoscono ulteriori informazioni. Arrivato a Gjakova nel 1882, Musa assunse la gestione di una *tekke*, che precedentemente apparteneva alla famiglia Luka, affiliata all'ordine Sa'dí,¹⁰ e la trasformò, a più riprese, in una delle *tekke* più grandi della regione, incorporando le precedenti costruzioni, ivi compreso le *türbe* Sa'dí¹¹. Una nota del missionario gesuita Domenico Pasi, che visitò la *tekke* di Gjakova nel 1893, sembra confermare i riferimenti cronologici circa lo sviluppo della Rifā'iyya a Gjakova: “È una setta nata non da molto e conta molti seguaci [...] la setta a cui allude il Padre e di cui si presenta i dervisci ambulanti è quella dei Rufaji”.¹² Secondo un'altra fonte, Shejh Musa, durante una visita presso alcuni suoi adepti nella città di Sarajevo, avrebbe dato origine al rinnovo spirituale dell'ordine nella città. Durante quell'occasione, lo stesso *reis-iwl-ülema* di Sarajevo, il celebre Džemaluddin Čauševic (m. 1938), avrebbe incontrato Shejh Musa per rendergli omaggio e celebrare un *dikr* insieme.¹³ Questo episodio confermerebbe la notorietà di Shejh Musa che, almeno in parte, deriverebbe dalla sua partecipazione al Pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*), da cui discenderebbe l'appellativo “Haxhi”. Tra le fine del

ISIS, 1995, pp. 39-54.

8 Popovic, *Un ordre de derviches*, cit., pp. 78-86.

9 Alban, Dobruna, “Rifaa'ee Islamic Tariqah In Kosovo”, *BJES*, 15-16 (2017), pp. 17-34.

10 Jashar Rexhepagiq, *Dervishët dhe teqetë: në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet përreth*, Peja, Dukagjini, 2003, pp. 146-148.

11 Pleurat, Krasniqi, *Aspekte kulturore-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940*, Gjakovë, Litografia, 2002.

12 Fulvio, Cordignano, *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano il p. Domenico Pasi S.I.: (1847-1914)*, Roma, Istituto per l'Europa Orientale, 1934, p.152.

13 Popovic, *Un ordre de derviches*, cit., pp. 78-86.

XIX e gli inizi del XX secolo, Shejh Musa contribuì direttamente o indirettamente per mezzo dei suoi sei figli all'istituzione di nuove *tekke* a Mitrovica, Prishtina, Peja e Rahocec in Kosovo, e a Shkodra, Tirana, Petrela, Kavaja, Vlora e Berat. Non a caso, secondo alcune fonti, Musa sarebbe il vero fondatore della Rifā'iyya nei Balcani orientali, o comunque il principale protagonista della diffusione dell'ordine tra gli albanesi.¹⁴ Prima del suo arrivo, infatti, sono poche le informazioni circa i Rifā'i nella regione, fatta eccezione per una nota di un soldato e viaggiatore francese, Ibrahim Mansour Efendi (m. 1826), che nel 1817 incontrò un “ordre des dervishes appelés *Rufā'i*” nei pressi di Ioánnina¹⁵.

Come il padre, anche Shejh Adem studiò in una madrasa di Istanbul, dal 1911 al 1916, entrando in contatto con Ṣayḥ Jamāl al-dīn Muḥammad ar-Rifā'i, ovvero il maestro che gli avrebbe mostrato la ‘luce divina’ (*nūr*), da cui deriverebbe l'appellativo “Nuri”.¹⁶ Nel 1916, Adem tornò in patria per guidare, su indicazione del padre, una *tekke* a Tropoja, una regione al confine kosovaro-albanese. Alla morte del padre nel 1917, Adem assunse la guida della *tekke* di Gjakova, considerata la *asitane*,¹⁷ cioè il principale centro dell'ordine Rifā'i nella regione. Per vent'anni, Shejh Adem si impegnò nella creazione di nuovi centri Rifā'i a Rahovec, Mitrovica e Peja e nel consolidamento della comunità sufi di Gjakova. Nel 1938, Adem morì durante un viaggio a Tropoja e fu sepolto in un *türbe* nei pressi di Bajram Curri, tutt'oggi venerata dai fedeli kosovari e albanesi.¹⁸ Oltre a una intensa attività religiosa, Shejh Adem si impegnò anche in una discreta produzione letteraria che comprese la scrittura di una raccolta di canti religiosi (*ilāhi*) e un libro di catechismo (*īlmihāl*) dal titolo *Principe e rregulla të dervishizmit* (letteralmente in “Regole e principi del derviscismo”). Questo libro è stato scritto da Adem nel 1934, perlopiù in lingua albanese con caratteri arabi. Ciò, di per sé, non rappresenta una novità, giacché gli albanesi del Kosovo adottarono uniformemente l'alfabeto in caratteri latini più tardi rispetto agli albanesi d'Albania, e dunque gran parte dei letterati musulmani usavano redigere i propri lavori in caratteri arabi, dal momento che l'arabo era lingua islamica per definizione.¹⁹ Oltretutto, Adem apprese durante i suoi anni di studio a Istanbul la scrittura in arabo, che per lui era la principale forma di espressione scritta.

14 Dobruna, “Rifaa’ee”, cit., pp. 17-34.

15 Ibrahim-Manzour, Efendi, *Mémoires sur la Grèce et l'Albanie pendant le gouvernement d'Ali-Pacha*, Paris, Paul Ledoux, 1828, pp. XVIII.

16 Dobruna, “Rifaa’ee”, cit., pp. 17-34.

17 Baha, Tanman, “Āsitâne”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, DOI: <https://islamansiklopedisi.org.tr/asitane-tekke> (consultato il 20.02.2021).

18 Gianfranco, Bria, *Aquile e dervisci. L'autorità sufi nell'Albania post-socialista*, Milano, Jouvence, 2019, pp. 60-65.

19 Alexander, Vezenkov, “The Albanian language question: Contexts and priorities”, in Roume, Das-kalov, and Marinov, Tchavdar, eds., *Entangled Histories of the Balkans*, Leiden, Brill, 2013, pp. 489-522.

Il libro venne traslitterato in caratteri latini nel 1998 ad opera di un orientalista kosovaro, Neha Krasniqi.

Questo volume è suddiviso in 40 lezioni che riproducono, grosso modo, gli insegnamenti che Shejh Adem impartiva ai suoi discepoli. Bisogna notare, tuttavia, che non tutte le parti del libro sono scritte in albanese, giacché le formule liturgiche sono redatte in lingua araba. Quest'opera rappresenta uno dei pochi libri di catechesi islamica scritto da un musulmano albanese di cui si abbia traccia. Un altro celebre *ilmihāl* fu pubblicato qualche decennio prima, nel 1898, dal celebre poeta risorgimentale Naim Frashëri (m. 1900) col titolo *Fletore e Bektashinjet* (“Il Libro dei Bektashi”), che riformulò la dottrina Bektashi in chiave nazionalista stabilendo un profondo legame tra culto alide e spirito nazionalista.²⁰ Il libro di Adem, dal suo canto, non aveva gli stessi riflessi politici dell'opera di Naim Frashëri, anche se ne condivideva la finalità didattica ed educativa, cioè quella di offrire un compendio della dottrina sufi agli iniziati dell'ordine Rifā'i. D'altra parte, il testo fu pubblicato durante un periodo in cui si stava ridefinendo il rapporto tra potere politico e autorità religiosa all'interno delle neo-entità nazionali. L'implosione dell'Impero ottomano, la nascita delle nuove entità nazionali e la successiva abolizione degli ordini sufi ad opera di Mustafa Kemal (m. 1938) nella Repubblica di Turchia, indusse le *turuq* a ritagliarsi un ruolo all'interno della nuova compagine istituzionale.²¹ Per questo motivo, pur non avendo delle precise finalità politiche, la pubblicazione del volume di Adem in lingua vernacolare va intesa come parte di quel più complesso processo di nazionalizzazione (e anche istituzionalizzazione) che coinvolse le autorità religiose balcaniche nel primo dopoguerra.²² Infine, fatto non secondario, Shejh Adem probabilmente scrisse questo volume per diffondere più agilmente i propri insegnamenti tra le comunità di discepoli che erano nate da poco nella regione, e che dunque necessitavano di una assidua educazione dottrinale che egli probabilmente non sempre riusciva ad offrire.

20 Enika, Abaz, Albert, Doja, “Further Considerations on the Politics of Religious Discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the Course of Nineteenth-Century Albanian Nationalism”, *Middle Eastern Studies*, 49:6 (2013), pp. 859-879; Duijzings, Ger. “Religion and the Politics of “Albanianism”: Naim Frashëri’s Bektashi Writings” in Stephanie, Schwandner-Sievers, Fischer, Bernd Jürgen, *Albanian identities: myth and history*, Indianapolis, Indiana University Press, 2002, pp. 60-69.

21 Gianfranco, Bria, *Aquile e dervisci*. Cit., pp. 31-36.

22 Nathalie, Clayer, “Tasavvuf, Music and Social change in the Balkans since the beginning of the twentieth Century with special consideration on Albania” in Hammarlund, Anders, Tord Olsson, Elisabeth Ozdalga, *Sufism, music and society in Turkey and the Middle East*, London, Routledge, 2004, pp. 137-146.

METODI E DOTTRINE SECONDO SHEJH ADEM

Il volume *Principe e rregulla tē dervishizmit* è grosso modo suddivisibile in tre sezioni. La prima – che contiene una serie di istruzioni dottrinali ed etico-comportamentali, talvolta molto pratiche – esordisce con la descrizione della *hadra* e delle posizioni dello Šayh e dei discepoli collocati a cerchio intorno a lui. Adem posiziona al centro della *hadra* le quattro porte di accesso del sapere: la porta della *mařifa* (*deri e marifetit*); la porta della *haqīqa* (*dera e hakikatit*); la porta della *tarīqa* (*dera e tarikatit*); la porta della *sharī'a* (*dera e sheriati*).²³ Si tratta della dottrina delle quattro porte, uno degli elementi dottrinali caratteristici della tradizione Bektashi e Alevita.²⁴

In seguito, viene specificata una serie di consigli, per la precisione otto, che chiunque voglia intraprendere il percorso iniziatico della Rifā'iyya deve necessariamente perseguire: applicare i consigli di Allāh e stare lontano dai divieti; preservarsi dalle azioni contrarie alla *tarīqa* e alla *sharī'a*; non confidare nel denaro; risolvere i problemi seguendo gli ordini della *tarīqa* e della *sharī'a*; non nuocere a nessuno; essere compassionevole e generoso con i bisognosi e i caritativi; rimanere lontano dai vizi e dai mali del maligno (Iblīs); accettare e seguire i consigli dello Šayh. Tali indicazioni rappresentano una premessa di massima, utile a fornire al lettore le indicazioni generali (e fino a un certo punto specifiche) del comportamento ideale di un dervisco.²⁵

Successivamente, il volume dedica una parte introduttiva all'esortazione, per il fedele alla ricerca di Dio, a individuare una guida spirituale che lo accompagni nel suo percorso verso la verità: “per trovare Allāh c’è bisogno del Profeta Muḥammad, per trovare il Profeta c’è bisogno dell’Imām ‘Alī e per trovare l’Imām ‘Alī c’è bisogno di un *muršid*, ovvero di una guida spirituale”. In questa introduzione, Shejh Adem invita il lettore a prestare attenzione al *Mızraklı İlmihâl*, un libro di catechesi islamica molto diffuso nelle società ottomane del XIX secolo²⁶ che, a suo parere, conteneva molti errori.²⁷ Seppure Adem non specifichi quali

23 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla tē dervishizmit*, Gjakovë, 2000, p.7.

24 Esat Korkmaz, *Dört Kapı Kırk Makam*, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2008; Hüseyin Özcan, «Bektaşılık Dört Kapı Kırk Makam », *Journal of Turkish Studies / Türklik Bilgisi Araştırmaları*, Tome 28, N° 1, 2004, 241-218; Doğan Kaplan, *Yazılı kaynaklarla göre Alevilik*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayımları, 2010.

25 Ibidem, pp. 9-11.

26 Kâmil, Yaşaroğlu, “Mızraklı İlmihâl”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. DOI: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mizraklı-ilmihal> (consultato il 26.02.2021).

27 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. p. 12.

fossero gli errori, è probabile che quel libro fosse, secondo la sua visione, troppo vicino a un'interpretazione scritturalista dell'Islam, che mal si coniugava con le nozioni che voleva trasmettere ai suoi discepoli. Forse anche per questo motivo, Adem intima al lettore di “prendere la mano di un maestro sufi” per intraprendere il proprio percorso verso la verità, ammonendo coloro che improvvisano, i quali rischierebbero di essere maledetti.²⁸ A tal proposito, egli cita gli ultimi quattro versetti di una poesia che Yunus Emre (m. 1321), il celebre poeta bektāšī, dedica all’Imām ‘Alī:

*non trovarti nella via dei non credenti
vicino al politeismo del corpo (materiale)
allo spirito maledetto di Yazīd
lo spirito sincero e vero è quello dell’imām ‘Alī.*²⁹

Il verso di maledizione verso Yazīd ibn Mu‘āwiya, reo di aver causato la morte di Husayn a Kerbelā’, porterebbe a dedurre una certa vicinanza del pensiero di Shejh Adem, e in generale della Rifā‘iyya, allo sciismo imamita; tuttavia, questa sarebbe una deduzione alquanto affrettata, giacché il riferimento, così come avremo modo di vedere anche in seguito, non avrebbe alcuna finalità escatologica e confessionale sciita; piuttosto, la citazione della poesia di Yunus Emre rientrerebbe appieno nella tipica religiosità mistica ottomana, in cui è presente una forte venerazione verso la famiglia del Profeta. Ciò non toglie che alcuni elementi sciiti possano essere penetrati all’interno di questa confraternita, anche se essi non sono sufficienti a collocare l’ordine Rifā‘ī nell’orbita confessionale imamita.

Nella parte successiva, il libro riporta un’esortazione al discepolo, che per sfuggire dal politeismo della carne deve ripulire il cuore e la morale dalle tentazioni materiali (*nafs*), affinché diventi un uomo esemplare (*njeri shembullor*), concetto molto prossimo a quello dell’uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*) ispirato ada Ibn al-‘Arabī. Secondo Shejh Adem, il potere della verità ha tre fonti: il cuore (*zemra*), l’amore (*āšiq/ašq*) e la mente (*truni*). L’erudizione, la lotta contro il *nafs* e la capacità di guardare al cuore, consentirebbero ai discepoli di intraprendere il percorso verso ‘Alī. A tal fine, egli scrive: “Non cercare Simurg (*ankane*) nel cielo, neanche quando pensi che la fenice sia nella tua testa poiché Allāh sta nel tuo cuore”.³⁰

28 Ibidem.

29 Ibidem, p. 13.

30 Ibidem, pp. 16-17.

Nella parte seguente, Shejh Adem descrive i tre ranghi della fede (*īmān*). Il primo rango è la fede nella certezza che concerne la conoscenza della verità, che a sua volta include due aspetti: le qualità dell'uomo quali la vitalità, la saggezza, la forza, il desiderio, l'udito e la vista. Adem prende Adamo quale modello di riferimento, esempio di come le cose sono state create, nonché rappresentazione stessa del mondo. Il secondo aspetto è la negazione del precedente: nulla è sopra Dio; egli è onnipresente e non ha bisogno di nulla, non ha inizio e non ha fine.³¹ Entrambi questi aspetti dimostrano la compenetrazione delle dottrine di Ibn al-‘Arabī nel pensiero di Shejh Adem: se infatti il primo aspetto si riferisce direttamente al concetto dell'*Insān al-Kāmil*, sviluppato dal mistico andaluso³² e da altri autori come al-Ǧīlī,³³ il secondo allude, seppur in maniera superficiale, alla dottrina dell'unicità dell'essere (*wahdat al-wujūd*) che verrà poi menzionata anche in altre parti del volume.

Il secondo rango è la fede chiara e sincera, in cui sono presenti sette scale, ognuna della quali è la fonte e la chiave dell'agire umano. Tre di queste prevedono la fusione con Dio, mentre le altre scale, la permanenza con Allah. La prima scala concerne l'unicità dalle opere, il suo discernimento, la manifestazione della luce divina nelle opere umane. Essa stabilisce che tutte le azioni debbano fondersi nell'amore di Allah: i sentimenti, la logica e l'immaginazione devono diluirsi come in uno specchio rivolto verso Allah. L'amore di Allah è come “un mare che ti avvolge in armonia, in quanto non c’è azione che esista senza Allah”. La seconda scala riguarda le qualità sublime dell'unicità, del discernimento e della manifestazione della luce divina. La terza riguarda invece l'unicità dell'essere, il suo discernimento e la sua manifestazione. Di seguito, la scala più alta, che concerne la fusione in Allah con l'apparizione di cinque mondi divini: il mondo dei segreti, il mondo dei miracoli, il mondo della potenza, il mondo dell'invisibile e il mondo umano. Adem poi avvisa coloro che potrebbero essere troppo zelanti, di “non riuscire a trovare la chiave e di perdersi”, oppure di “lasciare la mano del maestro e di perdersi”. Le altre quattro scale riguardano l'essenza di Allah. La prima è che non c’è niente prima e dopo Allah; la seconda riguarda la moltitudine della Sua essenza divina; la terza scala è relativa alla testimonianza della moltitudine e dell’unità di Allah; la quarta, infine, richiama la testimonianza che la sua unità è molteplice e che la sua molteplicità è unità.³⁴

31 Ibidem, pp. 18-20.

32 John T. Little, “Al-Insān Al-Kāmil: The Perfect Man According To Ibn al-‘Arabī?”, *The Muslim World* 77.1 (1987), pp. 43-54; Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 78-79.

33 Titus, Burckhardt, *L'uomo universale*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1981, pp. 10-11.

34 Ibidem.

Questa parte, a cui Adem presta una particolare cura, fornisce una serie di istruzioni metodologiche al discepolo che intraprende il percorso iniziatico Rifā‘ī, mettendolo in guardia circa eventuali avventatezze date da un eccessivo zelo. In questo senso, rimane costante il riferimento alla mano del maestro, quale guida assoluta del discepolo che rischia di perdersi nel corso della via iniziatica. D’altra parte, se ne consideriamo i contenuti, è possibile riscontrare una certa ascendenza delle dottrine di Ibn al-‘Arabī, prime fra tutte il *wahdat al-wujūd*, a cui Adem fa direttamente riferimento oppure utilizzando la simbologia del “mare che tutto avvolge”. La dicotomia unità/moltitudine impiegata dallo Šayh albanese è direttamente riconducibile alla dottrina akbariana, che, come vari studi hanno attestato, era ampiamente diffusa all’interno degli ordini mistici diffusi nell’Impero ottomano.³⁵

Nella parte successiva, Shejh Adem stabilisce che il cammino sufi ha quattro porte, quaranta stazioni, diciassette condizioni, trecentosessantasei scale, dodici santi, quattro scuole giuridiche, e un Allah. La prima porta è la *šarī‘a*, la seconda la *tariqa*, la terza la *ma‘rifā* e la quarta la *haqīqa*. Prima di elencare le quaranta stazioni, egli cita Ja‘far al-Ṣādiq (il sesto imam Sciita), secondo il quale, coloro che compiono atti pii, saranno meritori della clemenza e della misericordia divina rispetto agli atei che hanno preferito il piacere e la lascivia alla fede e alla clemenza. Ognuna delle quattro porte ha dieci stazioni (*maqām*), quaranta in tutto, il cui apprendimento è obbligatorio (*fard*). Le stazioni obbligatorie della *šarī‘a* sono la professione di fede (*šahāda*); la preghiera (*nāmaz* o *salāt*); l’elemosina rituale (*zakāt*); il pellegrinaggio a Mecca (*hajj*); il *gīhād* verso la retta via divina; mangiare alimenti leciti (*halāl*); evitare i cibi vietati (*harām*); evitare di toccare la compagna durante il circo mestruale o durante il digiuno della *āshūrā*³; mantenere un comportamento misericordioso; mantenere il proprio corpo pulito. Poi, le dieci stazioni della *tariqa* sono: prendere la mano del maestro e fare il *dikr*; lo studio delle dottrine del derviscismo; la rimozione dei dubbi; la lotta contro la lussuria; la custodia dell’onore; il contrasto alla paura; la speranza nella verità (*haqq*); la comprensione dei propri problemi; il rispetto dei consigli dello Šayh; l’accoglimento dell’amore. Le stazioni della *ma‘rifā* sono: l’educazione; la maturità; la vergogna; la generosità; la conoscenza; l’astinenza;

35 La letteratura circa la diffusione del pensiero di Ibn al-‘Arabī nei musulmani dell’Impero Ottomano è estremamente vasta. Per una prospettiva generale vedi: Michel Chodkiewicz, “Quelques remarques sur la diffusion de l’enseignement d’Ibn ‘Arabi” in Hassan, Elboudrari (Ed.), *Mode de transmission de la culture religieuse en Islam*, Caire, IFAO, 1993, pp. 201-224; sui Balcani vedi: Alexandre Popovic, “L’héritage spirituel d’Ibn ‘Arabi dans les Balkans d’hier et d’aujourd’hui” *Les derviches balkaniques hier et aujourd’hui*, Istanbul, ISIS, 1994, pp. 211-222. In particolare, nella corrente Melami-Bayrami, il concetto di *qutb* di Ibn al-‘Arabī è stato particolarmente sviluppato, con delle conseguenze anche eschatologiche e politiche, vedi Osman, Türer, “Les caractérisitiques originelles de la pensée du Malāmat et les transformations de cette pensée avec le temps” in Nathalie, Clayer, Alexandre Popovic, Thierry, Zarcone (Eds.), *Melamîs-Bayrâmis. Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul, ISIS, 1998, pp. 67-86.

conoscenza; infine, l'essenza della verità. La *haqīqa* ha dieci stazioni: la coscienza della propria condizione materiale; la considerazione delle condizioni del peccatore; la conoscenza del destino; la coscienza che tutto è creato; la coscienza che tutto è creato da Allah; la conoscenza della fede; la conoscenza della sua bellezza e dei suoi segreti; l'ampiezza dell'anima; lo sforzo verso Allah; la custodia del cuore.³⁶

Ciascuna di queste quaranta stazioni rappresenta dunque una condizione, il cui superamento permette al discepolo di avanzare nel suo percorso iniziatico. Alcune di queste condizioni concernono il rispetto di norme sciariatiche comuni a tutti i musulmani, tra cui gli stessi *arkān al-Islām*, altri invece richiedono un lavoro più spirituale, seguendo una visione olistica dell'essere umano, in cui l'avanzamento nella disciplina corporale include necessariamente quello del controllo spirituale. Il riferimento a Ḥaḍar al-Ṣādiq non è affatto casuale, giacché lo stesso sesto imam sciita è incluso nella *silsila* della Rifā'iyya cui appartiene Adem, come anche in altre *turuq* (vedi la Ḥalwatiyya³⁷); come specificato pocanzi, la presenza di alcuni elementi alidi o dello stesso al-Ṣādiq non costituiscono un segno d'appartenenza sciita, ma di per sé non escludono il fatto che le *turuq* ottomane, in questo caso la Rifā'iyya, abbiano mutuato alcuni elementi sciiti dai vari movimenti considerati come “eterodossi” che si sono succeduti nel tempo.³⁸

Quest'eventualità diviene ancor più plausibile quando si analizza la parte successiva del manuale di Adem, in cui sono riportate le trentadue lettere della mistica islamica e i suoi rispettivi segni contraddistintivi. Adem scrive che nella verità di Muḥammad c'è ‘Alī, colui che cercò l'uomo, ma che per cercare la verità bisogna guardare con attenzione sotto l'ombelico dove esistono sette diversi piani. I cieli arrivano alla gola, al petto vi sono i fiumi, il piano che arriva alla testa è l'amore di Allah, così come sono sette i piani umani presenti nel cielo. I segreti della verità e di tutto ciò che concerne l'amore divino sono nel corpo umano; i segreti e la verità di ogni cosa sono nella testa; mentre nel volto umano sono presenti trentadue lettere con altrettanti segni divini. Queste lettere corrispondono ai ventotto membri della famiglia del profeta e ai quattro inviati più grandi (i profeti Ādām, Nūh, Ibrāhīm e Muḥammad).³⁹

36 Nuri Gjakova, *Principe e reggula*, cit. pp. 23-27.

37 John, Curry, *Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, Edimburg, Edinburgh University Press, 2010, p. 25.

38 Il riferimento in questo caso è verso i *Kızılbaş*, per i rapporti con il Sufismo, prevalentemente Bektashi nei Balcani, vedi Nikolay, Antov, *The Ottoman Wild West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 205-254; Thierry, Zarcone, “Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale” *Anatolia moderna. Yeni anadolu* 4.1 (1992), pp. 1-11.

39 Nuri Gjakova, *Principe e reggula*, cit. p. 28-33.

Nel volto dell'uomo ci sono quattro porte: bocca, naso, orecchie e occhi; quattro caratteri: critica calma, cattiveria e bontà. Quattro sono gli spiriti: vegetale, animale, fisico e umano. Quattro i mondi: il mondo dell'arcangelo Ğibrīl; il mondo umano; il mondo dell'arcangelo Mīkā'īl; e il mondo divino. Quattro sono gli arcangeli: Ğibrīl, Mīkā'īl, Isrāfil e Azrā'īl. Quattro i libri santi: La Bibbia, la Torah, il Corano e il Vangelo. Quattro sono le lettere: *pa*, *qa*, *zha*, *na*. Nel volto ci sono quattordici macchie nere, e quattordici macchie bianche, ventotto in tutto, così come sono ventotto i segni sopra elencati. La definizione di questo mondo prevede trentadue segni: ventotto sono quelli già elencati e gli altri quattro sono i grandi profeti: Ādam, Nūh, Ibrāhīm e Muḥammad. A ognuna delle quattro lettere divine corrisponde un “gran uomo”: *pa* è 'Ādam; *qa* è Nūh, *zha* è Ibrāhīm; *na* è 'Alī. Questi trentadue segni corrispondono a trentadue figure sacre dell'islam: i quattro Profeti, i dodici imam sciiti, i quattordici innocenti uccisi, Hadiġa e infine Fātīma. In tutto trentadue.⁴⁰

La corrispondenza tra le quattro lettere dell'alfabeto e gli attributi profetici, nonché la numerologia del 28 e del 32 e dei loro vari sottomultipli, ovvero il 4, il 7 o il 14, sembrano suggerire una certa affinità tra il pensiero di Shejh Adem e la dottrina *hurūfi*, la cui influenza sulla Bektāšiyya è stata ampiamente dimostrata⁴¹. Pur non avendo avuto mai altro riscontro di un'influenza *hurūfi* sulla Rifa'iyya, l'evidenza sembra suggerire che alcuni elementi propri della *hurūfiyya*, quali la numerologia del 28 e del 32,⁴² siano state accolte anche da altre *turuq*, che non fossero necessariamente la Bektāšiyya. Curiosamente, questa numerologia creata sulla base delle lettere dell'alfabeto arabo è stata riproposta da Adem in un manuale scritto in albanese. D'altra parte, pur non essendo riconducibile alla sola *hurūfiyya*, l'analogia del corpo umano in quanto rappresentazione del mondo (micro-cosmo) appena proposta da Shejh Adem, potrebbe essere riconducibile alla movimento fondato da Astarābādī,⁴³ che fu soppresso in epoca ottomana e probabilmente fu assorbito, in alcuni suoi elementi, all'interno delle *turuq* politicamente più ortodosse, come per l'appunto la Bektāšiyya.⁴⁴ Pertanto, il

40 Ibidem.

41 Hamid, Algar, “Bektāšiya”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 2, pp. 118-122.

42 Orkhan, Mir-Kasimov, “The Occult Sciences in ḥurūfi Discourse: Science of Letters, Alchemy and Astrology in the Works of Fażlullāh Astarābādī” in El-Bizri, Nader, Eva Orthmann, eds., *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*, Beirut Orient-institut, 2018, pp. 204-206.

43 Per una breve descrizione del concetto di microcosmo-macrocosmo in Astarābādī vedi Mir-Kasimov, “The Occult Sciences in ḥurūfi Discourse”, cit.; per una prospettiva più amba vedi Orkhan, Mir-Kasimov, *Words of Power: ḥurūfi Teachings Between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: the Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*, London, IB Tauris Publishers, 2015.

44 Per la nozione di microcosmo-macrocosmo nella Bektāšiyya e nell'Alevismo vedi Zeynep, Oktay Uslu, *L'Homme Parfait dans le Bektachisme et l'Alévisme: Le Kîtâb-i Mağlûta de Kaygusuz Abdâl*, PhD diss, Paris, EPHE, 2017, pp. 322–324

riferimento a una certa numerologia e al corpo umano in quanto microcosmo, entrambi presenti nelle dottrine *hurūfi*, indicherebbe un'influenza di quest'ultima sul pensiero di Adem, in maniera diretta o indiretta; non è detto, tra le altre cose, che lo Šayḥ kosovaro riconducesse consciamente questi elementi dottrinali direttamente alla *hurūfiyya*, che difatti non è mai citata all'interno del suo manoscritto.

LITURGIE E RITUALI

La seconda sezione del manuale di Adem contiene degli aspetti più propriamente liturgici e pratici, seppur qualche pagina sia anche dedicata alla descrizione sommaria delle principali *turuq* diffuse nell'Impero ottomano. Una sezione più approfondita riporta l'agiografia del santo fondatore della Rifā'iyya, Aḥmad al-Rifā'i, specificando anno e luogo di origine, nonché la catena iniziatica della *tarīqa* che rimonta direttamente ad 'Alī. Una e le varie ramificazioni o branche della Rifā'iyya. Dopo questa parte più nozionistica, Adem ne scrive una più pratica per il discepolo che vuole "seguire la via"; tale proposito piuttosto che un obbligo, rappresenterebbe una condizione necessaria per raggiungere la verità divina, che inizia con la scelta della via del derviscismo e procede con il continuo confronto dialettico tipico del sufismo. Il "perseguimento della via" concernerebbe l'esecuzione di alcuni compiti dati dal maestro, come la ripetizione del nome di Allah (*dikr*) e il mantenimento di un atteggiamento spirituale costante di lotta al *nafs*. Dopo questa premessa, Adem specifica quali sono le regole che un discepolo deve perseguire secondo la dottrina sufi. L'uomo, secondo lui, avrebbe sette caratteri e spiriti: il carattere dedito al male; il carattere dedico alla critica; quello dedito al miglioramento; il carattere stabile; il carattere soddisfacente; il carattere pieno di Allah; il carattere puro. A ognuno di questi sette caratteri corrisponde un verso coranico, una formula del *dikr* da ripetere, un colore, una particolare invocazione ad Allah e un grado gerarchico del derviscismo. Infine, per ognuno di questi caratteri, Adem individua sette qualità, dunque sette qualità per sette caratteri dello spirito umano.⁴⁵

In una parte successiva Adem parla dalle "grazie" in quanto fondamenti del derviscismo per ottenere la benedizione divina. Una grazia può essere colta solo se si riesce a superare l'inganno che la vista dà sul pensiero, cioè dell'eccessiva attenzione sul mondo materiale; per Adem, se gli occhi, così come il pensiero, riescono a concentrarsi su un punto, si può cogliere l'unicità dell'esistenza. Esistono, tuttavia, due tipi di grazie: la prima da raggiungere attraverso il completo e totale adempimento degli insegnamenti del maestro, che consentono

45 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. pp. 41-47.

la maturazione dello spirito e dell'amore nel cuore; la seconda tipologia di grazia può essere conseguita attraverso il *dikr* e la ripetizione degli uffici liturgici del *wird*.⁴⁶

Successivamente il manuale di Adem dedica una parte alla descrizione della bandiera della confraternita e infine a una minuziosa catalogazione dei vari strumenti e indumenti tipici della Rifā‘iyya. Successivamente, Adem suggerisce alcuni consigli pratici per gestire l'estasi di un derviscio, che rischia di agitarsi come “un pollo con la testa mozzata” recando danno a sé e agli altri. In questa parte, vi sono poi riportate le formule liturgiche in arabo per l'esecuzione del *dikr* della Rifā‘iyya, nonché alcune recitazioni rituali (*hizb*), sempre in arabo.⁴⁷

La terza sezione del manuale è dedicata quasi interamente alla descrizione del *matem*, cioè del digiuno rituale dei primi dieci giorni del mese di Muḥarram per commemorare il martirio di Ḥusayn a Karbalā’ nel 680. Secondo Shejh Adem, il *matem* è un obbligo assoluto per tutti i dervisci delle dieci *turuq* alevite, specialmente per le quattro principali, ed è ancor più importante del digiuno del ramadān. Gli obblighi rituali del *matem* sono il lutto, l'orazione e il digiuno dell'acqua; poi per quanto possibile, una dieta dura oppure il digiuno e la veglia notturna per commemorare il martirio di Ḥusayn a Karbalā’. In quei giorni, il maestro e i suoi discepoli devono necessariamente rimanere nella *tekke*, non possono toccare le proprie compagne, non devono lavarsi, non devono radersi, devono vestire di nero e restare in isolamento da tutto il resto del mondo. All'interno della *tekke*, i dervisci devono rimanere in costante meditazione, riunendosi solo per effettuare le preghiere e il pianto rituale e per rievocare le vicende del martirio di Ḥusayn. Rispetto a tutti gli altri dervisci, lo Šayḥ deve stare in totale isolamento fino al decimo giorno del digiuno che è poi rotto dal consumo della ‘āšūrā’, un piatto tipico della tradizione turco/ottomana, le cui procedure sono meticolosamente spiegate da Adem, così come gli ingredienti da aggiungere e le formule liturgiche da recitare durante la preparazione. Il volume specifica anche le regole da seguire durante la quotidiana rottura del digiuno alimentare (e non dell'acqua) a cena: prima di toccare il cibo, bisogna pregare con i pollici sul tavolo e poi mangiare del sale. Vi sono anche delle regole circa la preparazione dei cibi, che devono essere molto salati e senza ingredienti di origine animale. Il divieto di bere acqua e l'uso del sale servono a rievocare la condizione di digiuno di Ḥusayn, che dovette rimanere senz'acqua durante tutto il periodo dell'assedio omayyade.⁴⁸

La settima notte di digiuno è contraddistinta dalla celebrazione del rituale del *xhevher* (dal turco *cevher*, arabo *ḡawhar*, “gioiello”), che concerne la preparazione di latte caldo mescolato

46 Ibidem.

47 Ibidem, pp. 48-54.

48 Ibidem, pp. 85-110.

con altri ingredienti, come il miele, la cannella e i chiodi di garofano. La preparazione del *xhevher* come della *ʻāshūrā'* prevede la recitazione di alcune formule liturgiche che servono a santificare il latte, che ricorda, secondo la tradizione, il gesto di Ḥusayn che distribuì ai suoi compagni del latte durante gli ultimi giorni della battaglia. Il manuale, in questa parte, descrive anche le formule liturgiche del *dikr* proprio del *matem*, ognuna delle quali cambia a seconda del giorno di digiuno, dal primo fino al decimo. L'insieme di questi atti rituali, secondo Adem, serve a rievocare le gesta eroiche del martire, che morì in nome di Allah. Pertanto, i dervisci per rispetto del sacrificio di Ḥusayn, devono mantenere costantemente una posa comportamentale di cordoglio e lutto, evitando ilarità e pensieri lussuriosi. Oltre tutto, Adem invita i dervisci a recitare le maledizioni (*tazija*) nei confronti di Yazīd e leggere collettivamente ed alta voce la storia del martirio, affinché sia monito di cordoglio e prostrazione.⁴⁹

Questa parte dedicata al *matem* sembra indicare una chiara impronta sciita sul pensiero di Adem, che, tuttavia, non possiamo considerare una propria peculiarità, giacché la celebrazione del digiuno rituale dei primi dieci giorni del mese di muḥarram è diffuso nella maggior parte degli ordini sufi dell'area balcanica, seppur a volte sotto diverse denominazioni. Come già specificato anche per gli aspetti dottrinali apparentemente sciiti, la commemorazione del martirio di Ḥusayn faceva parte della tipica pietà islamica di area anatolica-balcanica, in cui i membri della famiglia del Profeta erano oggetto di forte venerazione non solo da parte degli ordini sufi, ma anche dagli appartenenti al cosiddetto “islam di moschea”. L'unico aspetto che sembrerebbe essere direttamente riconducibile allo sciismo nella sua forma duodecimana, è la recitazione delle *tazija* per maledire gli omayyadi, che potrebbe derivare dall'integrazione diretta o indiretta di alcuni elementi rituali sciiti.

Una delle ultime parti del manuale è dedicata alla descrizione dell'isolamento rituale, *halwa*, che, secondo Adem, dovrebbe essere celebrato a partire del giorno dell'*arbaʻīn*, quaranta giorni dopo la *ʻāshūrā'*. Pur non stabilendo un numero esatto di giorni, il manuale stabiliva una durata minima di tre giorni e una massima di quaranta. Adem, tuttavia, precisa che la *halwa* è un rituale obbligatorio solo per i componenti della Ḥalwatiyya, mentre è meramente facoltativo per i discepoli della Rifāʻiyya. Egli ne sconsiglia la pratica a chi non abbia superato un certo grado spirituale e mistico, cioè quello della *šariʻa* a partire dal quale è possibile effettuare l'isolamento rituale. In questo senso, il numero di giorni che segnavano la durata dell'isolamento è direttamente proporzionale alle facoltà spirituali di un derviscio, pertanto, teoricamente, più alto è il livello di preparazione iniziatica, maggiore sarà la durata dalla *halwa*. Il manuale stabilisce, inoltre, che durante l'isolamento, il derviscio deve continuamente recitare il *dikr* affinché il nome di Allah possa evitare che egli cada nell'oblio o che il suo corpo

49 Ibidem.

venga consumato dalla sua fragilità materiale. A ogni modo, Adem ricorda che la *halwa* è il rituale che contraddistingue i componenti della Ḥalwatiyya, così come il *matem* rappresenta il rituale che identifica la Rifā'iyya.⁵⁰

L'ultima parte del manuale descrive il *qeramet* (arabo *karāma*, “miracolo”), che nell'accezione di Adem si riferirebbe al rituale del *burhān*,⁵¹ che prevede il trafiggimento del corpo con degli spilloni, chiamati *zarpi*. Questa pratica andrebbe eseguita sole durante alcuni momenti del *dirk*, cioè quando la ripetizione del nome di Allah rinnova la forza spirituale del derviscio e ne purifica il cuore. Deve essere lo Šayḥ a designare gli esecutori del rituale in un momento del *dikr* che Adem indica con precisione: durante la ripetizione del nome divino *Hayy*, quando il volume del *samā'* raggiunge il suo culmine. In questo preciso momento, lo Šayḥ può andare verso il *mihrāb* (“nicchia”) per prendere quattro spilloni (*zarpi*), e poi consegnarli a quattro dervisci, i quali poi fanno tre volte il giro della *semahane* (stanza del *samā'*) danzando. Giunti al terzo giro di danza, i dervisci possono ridare il *zarpi* allo Šayḥ e tornare nuovamente al loro posto. Successivamente, mentre tutti i dervisci cantano, lo Šayḥ impregna di *baraka* con la sua bocca gli spilloni e poi trafigge un derviscio alla volta vicino alla bocca. I dervisci poi devono danzare con gli altri partecipanti del *dikr* e mantenere lo spillone con la lama rivolta verso l'alto per tre giri di *samā'*; successivamente, devono infilare lo spillone al lato della pancia, per altri tre giri. Alla fine, lo Šayḥ toglie gli spilloni dal corpo dei dervisci per conservarli nel *mihrāb*.⁵²

Adem spiega che il *burhān* è un obbligo per i Rifā'i, così come la *halwa* lo è per gli appartenenti alla Ḥalwatiyya. Una maggiore enfasi, tuttavia, è dedicata dallo Šayḥ kosovaro al *matem*, cioè il digiuno rituale dei primi dieci giorni del muharram, che secondo lui identificherebbe la Rifā'iyya in quanto tale. Di per sé, la celebrazione del digiuno in memoria di Husayn, non sarebbe un'esclusiva né di Shejh Adem né della Rifā'iyya, sicché questo rituale è diffuso abbastanza trasversalmente tra le *turuq* balcaniche, finanche tra le file della Naqšbandiyya.⁵³ Rimane piuttosto singolare la cura che Adem pone al *matem* in quanto pratica caratteristica della Rifā'iyya, che sembrerebbe indicare una sua particolare affinità o vicinanza rispetto ad alcuni istanze alidi, la cui origine, tuttavia, è difficilmente rintracciabile. Non a caso, lo Šayḥ kosovaro dedica alla descrizione del digiuno uno spazio e un'attenzione maggiori rispetto a qualsiasi altro rituale menzionato, non solo dunque rispetto al *burhān* che è considerato dagli osservatori come una delle pratiche più peculiari dell'ordine.

50 Ibidem, p. 112.

51 Per uno studio specifico del *buhran* vedi Gianfranco, Bria “The *burhan* between embodiment, disciplines and techniques of self”, *Occhiali – Rivista sul Mediterraneo islamico*, 5 (2019), pp. 126-140.

52 Nuri Gjakova, *Principe e rregulla*, cit. pp. 114-114.

53 Hamid, Algar, “Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia”, *Die Welt des Islams* 13.3 (1971), pp. 168-203; De Jong, Frederick. «Notes on Islamic mystical brotherhoods in northeast Bulgaria.» *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 63 (1986), pp. 303.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

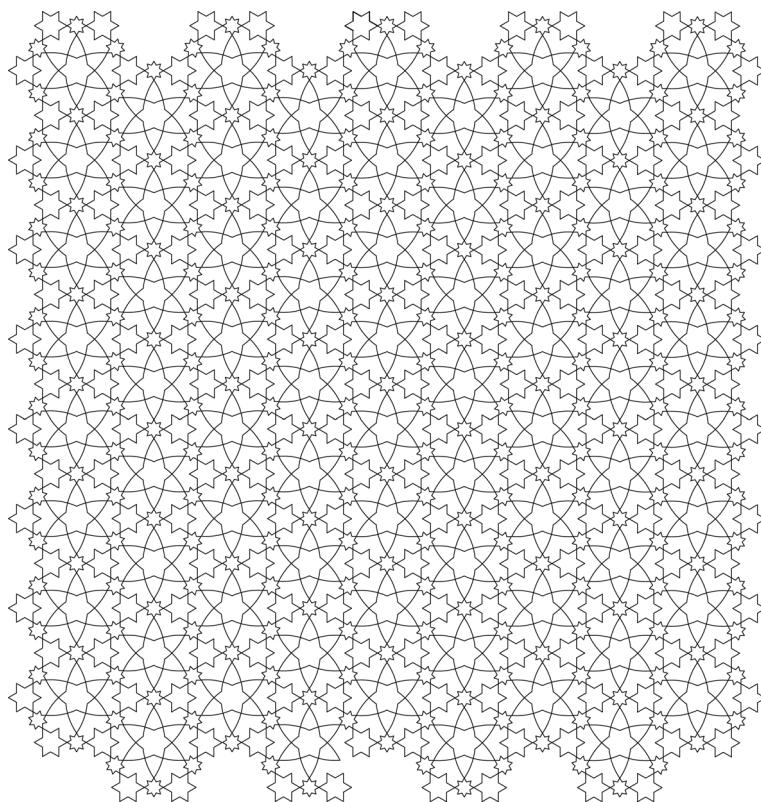
Il manuale, nel suo insieme, offre una disanima piuttosto esaustiva dei metodi e delle dottrine mistiche che Shejh Adem ha appreso e tramandato ai suoi discepoli nel corso della sua vita. Tuttavia, è difficile capire in che misura questo sapere sia stato ereditato dal padre, Shejh Musa, sia stato acquisito durante il suo periodo di formazione a Istanbul oppure sia il frutto di un suo studio personale. Rimane il fatto, rilevante, che quanto scritto da Adem nel manuale non è affatto estraneo al misticismo islamico, e in generale all'Islam di area balcanica formatosi in epoca ottomana. Quello che più volte ho indentificato come “spirto alide”, cioè questo intenso senso di reverenza pia nei confronti di ‘Alī e dei membri dell’ahl al-Bayt, è difatti alquanto comune, secondo varie gradazioni, in buona parte dei musulmani dell’area anatolica-balcanica, sin dai primi secoli del dominio ottomano.⁵⁴ Oltre a questa impronta alide, tuttavia, è altrettanto forte nell’opera di Adem, la presenza delle dottrine di Ibn al-‘Arabī che seppur tiepidamente sviluppate, dimostrano la pervasività del pensiero del noto mistico andaluso all’interno del Sufismo di matrice ottomana. Nel complesso, la compresenza di certe dottrine akbariane e dell’alidismo rappresentano, probabilmente, il principale tratto distintivo del sufismo di area balcanica.

D’altra parte, alcuni aspetti dottrinali e rituali, come le maledizioni (*tazja*), la numerologia e l’antropomorfismo di ispirazione *hurūfī*, sembrano trascendere il sopraccitato spirto alide, per assumere una più chiara connotazione confessionale o settaria. Difatti, il culto dodici imam e l’enfasi dedicata al digiuno del Muḥarram, sembrano suggerire una diretta esposizione all’influenza sciīta, che storicamente è direttamente rintracciabile nella propaganda safavide e nei movimenti religiosi eterodossi, quali i *kızılbaş* che a partire del XV furono incorporati all’interno delle più ortodosse e istituzionalizzate *turuq*, come la Bektāšīyya e la Ḥalwatiyya⁵⁵. Tuttavia, non ci sono, al momento, delle evidenze storiche che attestano il ruolo della Rifa‘īyya nella gestione dei momenti centrifughi ritenuti politicamente (forse più che religiosamente) eretici. Al più, l’ordine Rifa‘ī è piuttosto considerato come l’antesignano di certe tendenze

54 Vefa, Erginbaş, “Problematizing Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic history and ahl al-baytism in Ottoman literary and historical writing in the sixteenth century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60.5 (2017), pp. 614-646; Vefa, Erginbaş, “Reading Ottoman Sunnism through Islamic History: Approaches toward Yazīd b. Mu‘āwiya in Ottoman Historical Writing”, Tijana, Kristić, Derin, Terzioğlu, eds., *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Leiden, Brill, 2020, pp. 451-478.

55 Sul ruolo della Ḥalwatiyya in quanto agente di ‘sunnizzazione’ in epoca ottomana vedi Nathalie, Clayer, *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, Brill, 1994.

fachistiche, come il trafiggimento del corpo, di cui tuttora si dibatte circa l'origine.⁵⁶ Non si ha nemmeno menzione di una diretta influenza ḥurūfī sull'ordine Rifaī, mentre il legame tra Ḥurūfiyya e Bektāsiyya è stato più volte dimostrato. D'altra parte, alcuni lavori sul Sufismo balcanico hanno rilevato un processo di “alevizzazione” della *turuq* in tarda epoca ottomana, oppure post-ottomana, senza tuttavia fornire una chiara spiegazione circa le sue origini.⁵⁷ Queste premesse ci porterebbero dunque a supporre, in via del tutto ipotetica, che le influenze sciite e ḥurūfī sul pensiero di Adem, possano essere state mediate dalla Bektāsiyya, in un periodo relativamente recente. Difatti all'epoca di Adem, e soprattutto di suo padre Musa, diversi Bektāsi, dopo lo scioglimento dei Giannizzeri nel 1828, confluiscono all'interno di altre *turuq*, quali la Naqšbandiyya; pertanto, non sarebbe del tutto apologetico supporre una loro confluenza anche tra i Rifaī. Tuttavia, anche in questo caso, non si hanno notizie circa la Rifa'iyya quale contenitore dei transfughi Bektāsi. Questa rimane una supposizione che meriterebbe a ogni modo uno studio storico più approfondito, che potrebbe fornire maggiori informazioni sul sufismo nei Balcani in tarda epoca ottomana.

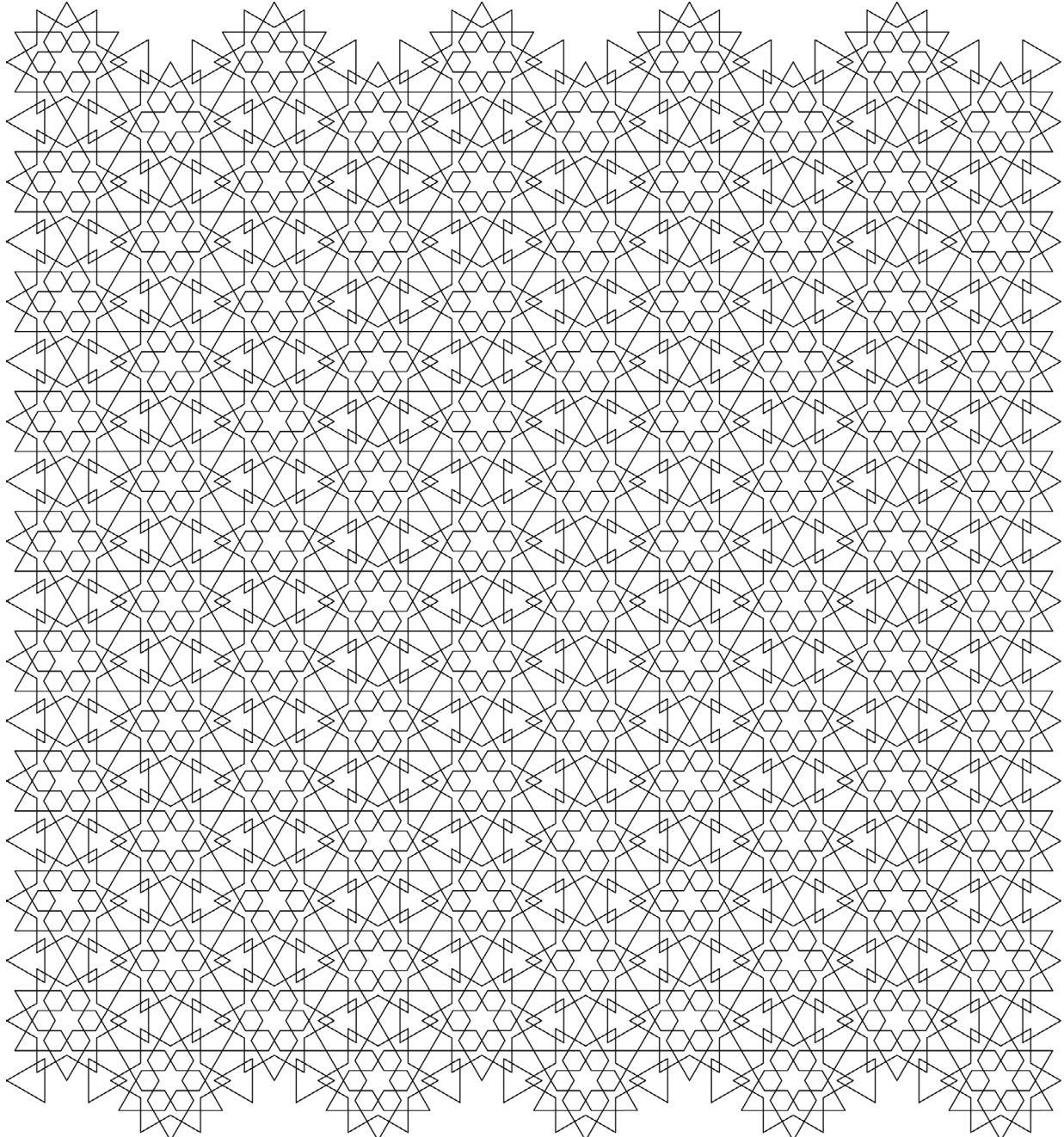


56 Per una disamina circa il dibattito vedi Alexandre, Popovic, *Un ordre de derviches*, cit., pp. 14-20.

57 Nathalie, Clayer, “Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe”, *European History Online (EGO)*, Mainz Institute of European History, 2011, pp. 5-6.

**“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 Muhammad che il Corano prescrive ai suoi Compagni (*sahāba*), che la tradizione religiosa applica anche nei confronti

1 Coon, et al., "Badw", *EI2*.

2 Madelung, et al., "Madjlis", *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., "Madjlis", *EI2*.

4 Robinson, F.C.R., "In the sense of the representative institutions", in Madelung, et al., "Madjlis", *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 ceremonie 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-Hasan al-Baṣrī (m. 728) e alcuni tra i suoi discepoli⁷. Secondo Abū Ṭālib al-Makkī questi incontri erano ben diversi dai circoli di cantastorie (*quṣṣāṣ*) 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 *samā'*, 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-samā'*), 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-Ǧalālayn*, 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., “Samā’”, *EI2*.

10 Patrizi, L. “*Adab al-mulūk*: l'utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme médiéval”, *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 ceremonie 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 ceremoniale 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. Circoleranno 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 Salsabil, 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 bricchi 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", *firdaws*, provengono dal medio-persiano. Il termine *firdaws* 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 (*hadīth*) 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'i*) 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 disobeisce a Muḥammad disobeisce 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-Ǧāmi‘ al-sahīh*, Matba‘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-dā’ī*), 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 *hadīth* 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'rāf* (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 *Futūhāt*, 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 (*mawātin 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-mawāzin*: le Bilance
4. *al-sirāt*: il Ponte

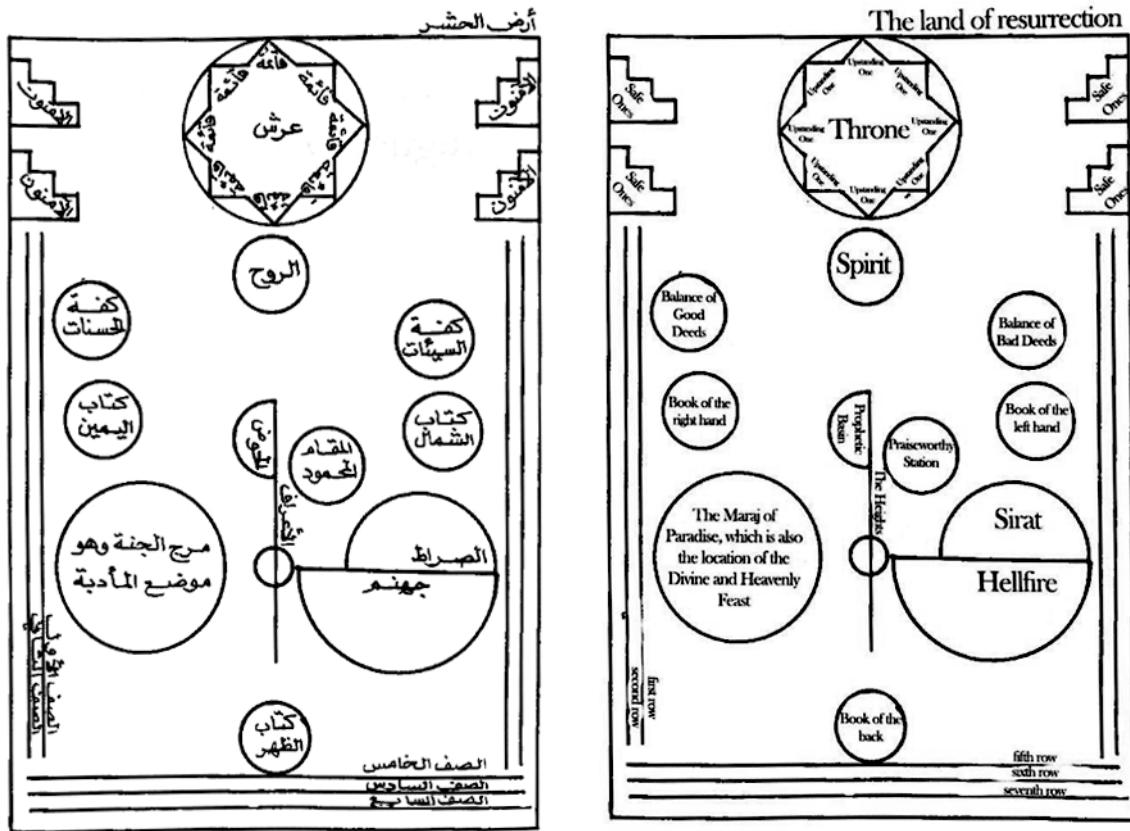
24 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīya*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sultān Tāhir Manṣūb, al-Majlis al-a'lā li-l-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017, v. 10, p. 84.

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

26 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūhāt al-Makkīya*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sultān Tāhir Manṣūb, al-Majlis al-a'lā li-l-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017, v. 2 pag. 180-186.

5. *al-a'rāf*: il Purgatorio
6. *dhabh 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-'Arabī stesso nel manoscritto autografo delle *Futūhāt*, 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-'Arabī 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 (*mādib*) mentre la Gente del Fuoco soggiorerà nei

luoghi di lamentazione (*manādīb*). 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 (*qursā*). 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/manādīb*, ‘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 (*qursā*). 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 Muhammad²⁸. 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-Futūhāt al-Makkiyya*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sultān Ṭāhir Maṣnūb, al-Majlis al-a'lā li-l-thaqāfa, al-Qāhirah, 2017, v. p.185.

28 Muslim, *Sahīh Muslim*, Markāz al-buhūth wa taqniyyat al-ma'lūmāt, Dār al-Tā'ṣil, al-Qāhirah 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 Bagdad²⁹. 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 Bagdad 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: “Riemi 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 jahri*), spesso accompagnate da strumenti musicali e danze rituali, mentre altre confraternite praticano delle invocazioni interiori a voce bassa o impercettibile (*dhikr sirri*), 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 Sa‘īd 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 Ah̄mad Ghazālī (m. 1126), Awḥad al-Dīn Kirmānī (m. 1237) e Fakhr al-Dīn ‘Irāqī (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 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), 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 Ah̄mad 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 *hadīth* 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”, hadith 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 *hadra* 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 ūifat 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: Nezāmi, Rumi, Hafez”, *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, comeabbiamo 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-Ǧāmi‘ al-ṣahīḥ*, 4 vols., Matba‘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.uoelibrary.idm.oclc.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-Rahmān, *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 Sultān Ṭāhir Maṣnūb, 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., “Madjlis”, *EI2*.

Madelung, Ed., W., Munibur, Rahman, Landau, J. M., Yapp, M.E. and Robinson, F.C.R., “Madjlis”, 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 Ṭalib, *Qūt al-qulūb fī mu'amalat al-mahbūb wa wasf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawhīd*, 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, *Sahīḥ Muslim*, 8 vols., Markāz al-buhūth wa taqniyyat al-ma'lūmāt, Dār al-Tā'ṣīl, 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 médiéval”, *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-Wahhāb, *al-Anwār al-qudsiyya fī ma'rifat ādāb al-sūfiyya*, 2 vols., Maktabat al-'Ilmiyya, Bayrūt, 1992.

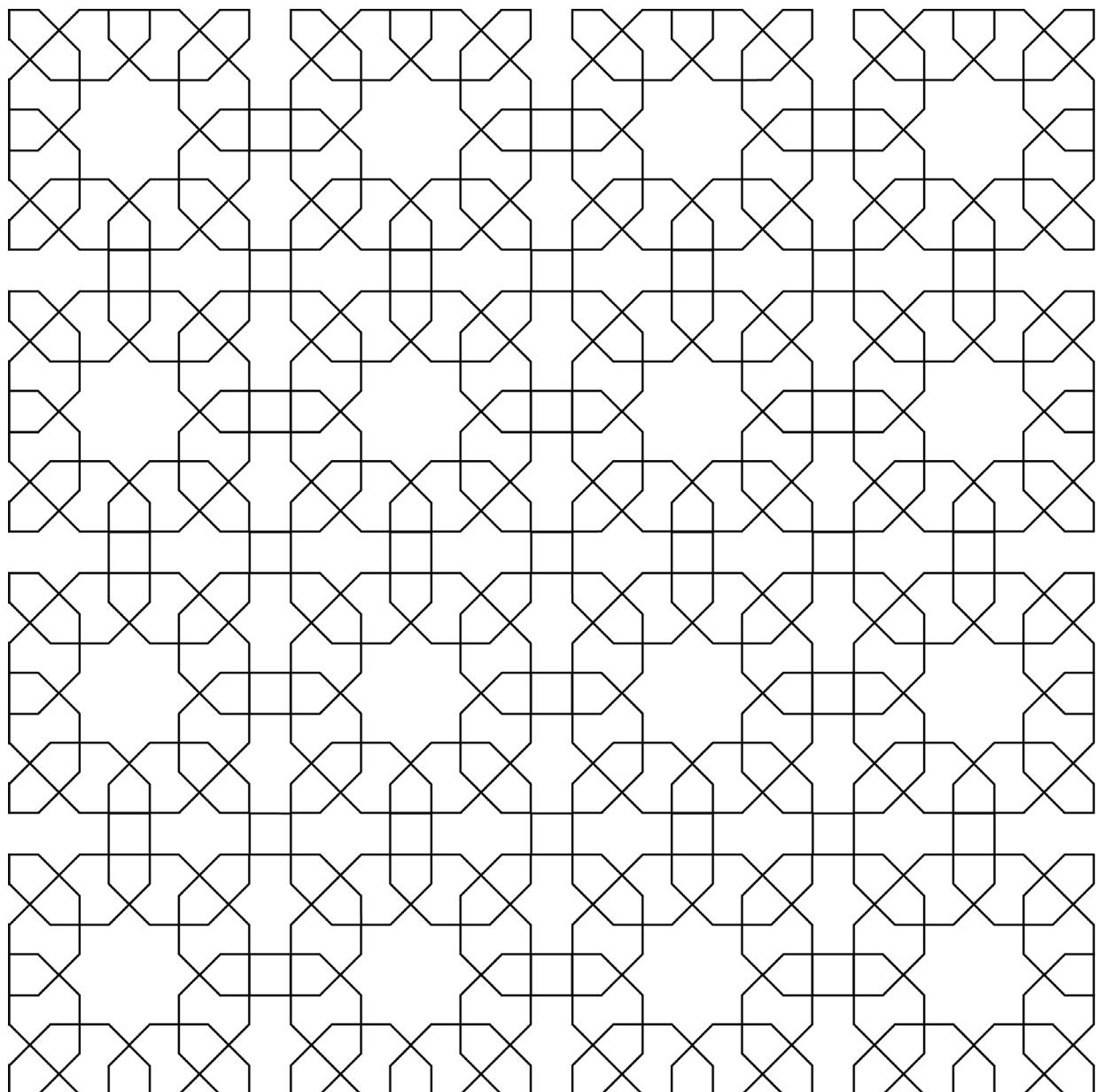
Suyūtī (al-), Jalāl al-Dīn, Maḥallī (al-), Jalāl al-Dīn, *Tafsīr al-Ǧalālayn*, Dār al-ḥadīth, al-Qāhira, 2001.

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 Ahmad Ibn Ḥanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 3 (2002), pp. 441-463.

**POESIA ARABA E SUFISMO NELL'ETIOPIA CONTEMPORANEA,
FRA PRATICA E DOTTRINA**

Michele Petrone (Università di Milano)



Riassunto: In questo studio si prenderanno in esame alcuni esempi provenienti dall'Etiopia Sud Occidentale, tutt'ora inediti. Composti da Sufi locali fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, questi testi mostrano un profondo legame con la pratica del mawlid come festività popolare. Allo stesso tempo i versi racchiudono alcuni insegnamenti metafisici di scuola akbariana.

Parole chiave: Poesia; Sufi; Mawlid; Etiopia.

...

Abstract: Sufi poetry is widespread, in Arabic and local languages, throughout the Islamic world. In this study, some examples from Southwestern Ethiopia, still unpublished, will be examined. Composed by local Sufis between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, these texts show a profound link with the practice of the mawlid as a popular festival. At the same time the verses contain some metaphysical teachings of the Akbarian school.

Keywords: Poetry; Sufi; Mawlid; Ethiopia.

....

INTRODUZIONE

Il sufismo ha avuto un ruolo essenziale nella diffusione dell'Islam nel Corno d'Africa e nella sua stabilizzazione come tradizione religiosa locale. Questo passaggio, così come in altri contesti, ha richiesto alcune forme di adattamento, senza però negare, ed anzi cercando di riaffermare, un legame profondo con la tradizione Islamica sunnita. Purtroppo, questa zona del mondo islamico è rimasta ai margini della ricerca, che solo negli ultimi anni ha iniziato ad interessarsi di un contesto considerato periferico e poco ricco sia dal punto di vista letterario che culturale. In effetti gli studi su alcune aree, come l'Etiopia Sud-Ovest, risalgono ancora ad Enrico Cerulli¹ o, ancor prima, ad Antonio Cecchi². Se il primo ha dedicato alcune pagine alle letterature locali³, pochi sono stati gli studi che si sono concentrati sui testi in arabo di autori etiopici⁴. Anche nel volume della serie *Arabic Literature of Africa*

1 Cerulli, *Etiopia Occidentale*; idem, *Documenti arabi*.

2 Cecchi, *Da Zeila*.

3 Cerulli, *Folk-literature of*.

4 Idem, *Iscrizioni e; idem, Nuovi documenti*; Drewes, *Classical Arabic*; Wetter, "Arabic in".

dedicato all’Africa Orientale⁵ il numero di testi e di autori non lascia trasparire la ricchezza della tradizione letteraria in lingua araba. Per alcune aree specifiche, come il Wällo, Etiopia del Nord-Est, possiamo fare riferimento ai lavori di Hussein Ahmed, basati su un corpus di fonti in arabo e in lingue locali ancora limitato.⁶ Il progetto *Islam in the Horn of Africa: A Comparative Literary Approach*⁷ ha iniziato un lungo processo di acquisizione di nuovi materiali che ha portato alla luce alcune centinaia di testi sinora poco conosciuti alla comunità scientifica, o del tutto ignoti.

A partire dalla seconda metà dell’800 la conoscenza dell’arabo, almeno nei suoi rudimenti, si può dire abbastanza diffusa da consentire l’accesso al Corano, alla letteratura legale (principalmente shafī‘ita) e a quella devozionale⁸, come mostra la diffusione relativamente ampia di manuali di base di lingua araba, sotto forma di poemi didattici come l’*Ağurrumiyya*⁹. Se dal punto di vista dei contenuti la materia religiosa è quella più discussa nei testi, dal punto di vista formale la poesia ha un ruolo di primo piano, soprattutto per quel che riguarda i testi del Sufismo, che sono per buona parte scritti in versi. La produzione locale di manuali Sufi in prosa, sia volti alla pratica, sia più orientati alla dottrina, appare limitata ad alcuni autori e scarsamente diffusa (a giudicare dal numero esiguo di testimoni che sono stati rinvenuti). L’autore più prolifico in questo senso è anche una delle figure fondanti del Sufismo etiope, Ġamāl al-Dīn al-Annī (m. 1882). Della sua vita è possibile ricostruire solo alcuni passaggi, principalmente relativi alla sua funzione di maestro della Qādiriyya, di cui è stato il principale propagatore in Etiopia alla fine del XIX secolo. Sappiamo che al-Annī è stato discepolo di Bušra b. Ay Muḥammad (m. 1863) e che da lui fu probabilmente iniziato alla Sammāniyya¹⁰. In seguito, pare sia stato iniziato alla Qādiriyya in Wällo da Šayḥ Muḥammad Nūr b. Zubayr¹¹ diventando il principale punto di riferimento per l’Islam sia colto che popolare nel Nord Est dell’Etiopia. Si stabilì, infatti, a Dānā, un villaggio a Nord di Dessié, a pochi chilometri dall’odierno confine con Gibuti. Questo divenne un importante centro sia per la diffu-

5 O’Fahey, Ahmed, 3A.

6 Ahmed, “Islamic Literature”; Hussein Ahmed, *Islam in*; Ahmed, “Shaykh Jawhar”.

7 ERC Advanced Grant no. 322849 Firenze - Copenhagen, 2013-18.

8 Per un’esplorazione più dettagliata del corpus ricostruito dal progetto IslHornAfr cfr. <https://islhornafri.tors.ku.dk/> (ultimo accesso 23/01/2021). Per riferimenti alla conoscenza dell’arabo si vedano i due articoli di Alessandro Gori e lo studio di Johannes Drewes citati nella nota precedente. A questi possono essere aggiunti Ferguson, “The Role”; Wetter, “Arabic in”, pp. 232-235; Hernández, “The ‘Ajamization”, pp. 171-192; Fani, “Arabic Grammar”.

9 Sulla diffusione delle grammatiche arabe in Etiopia si veda *ibidem*; Gori, “The Study”.

10 Su Bušra b. Ay Muḥammad si veda Ahmed, “Al-Hājj Bushrā”.

11 Hussein Ahmed, “Harar Wollo”.

sione dell'Islam in quanto religione, sia per la formazione di una classe di intellettuali musulmani provenienti da varie parti dell'Etiopia. Oltre a numerose poesie, al-Annī è stato autore di un buon numero di opere in prosa, i cui temi spaziano dalla morale islamica, alla teologia all'astronomia applicata ai calendari¹². Altrettanto fondamentali in questa funzione furono i suoi due successori, Aḥmad b. Ādām Šihāb al-Dīn (m. 1903), noto come al-Dānī al-Awwal, “Il Primo [Maestro di Dānā]” e Muḥammad Yāsīn Šams al-Dīn (m. 1924), chiamato più spesso al-Dānī al-Tānī [Il Secondo maestro di Dānā]¹³. Queste due figure hanno continuato il processo di stabilizzazione di un Islam fortemente innervato dal Sufismo, anche attraverso la composizione di poesie devozionali da recitare nelle riunioni congregazionali. Grazie ad una diffusa rete di discepoli, divenuti a loro volta maestri, questi testi sono diventati comuni in tutta l'Etiopia, anche al di là degli affiliati alla Qādiriyya.

Questo breve studio riguarda un'area in particolare, ovvero quella dell'Etiopia del Sud-Ovest, dove si trova la città di Jimma, fondata da Abba Jifar nel secondo quarto del XIX sec. e divenuta presto un importante centro di commerci e vie carovaniere¹⁴ che le connettevano con il resto del Corno d'Africa e con altre aree del bacino del Nilo, in primis il Sudan. L'Islam era già presente nei vari regni che si erano stabiliti ad ovest del fiume Gibe, ma solo il predominio di Abba Jifar e la sua adesione alla religione del Corano resero Jimma un luogo attrattivo per tutti i musulmani che cercavano una sistemazione al riparo dall'espansionismo cristiano promosso da Menelik II prima e Haile Selassie poi¹⁵. Alcuni maestri spirituali, formatisi in Wallo o altrove in Etiopia, hanno quindi scelto di stabilirsi nell'area di Jimma, dove hanno portato con sé anche testi poetici. Questa confluenza di diverse influenze ha reso l'Etiopia Sud-Occidentale meno legata ad una *tariqa* o ad un singolo *wali*¹⁶. La Qādiriyya, diffusa in quasi tutta l'Etiopia e introdotta a partire dallo Yemen e dalle coste somale¹⁷, gioca qui il ruolo dello sfondo, veicolata dalla branca locale della Rašādiyya, fondata agli inizi del

12 Per una lista completa dei titoli di al-Annī si consiglia di consultare i database del progetto Islam in the Horn of Africa: <https://islhornaf.tors.ku.dk/backend/people/304> (ultima consultazione 23/01/2021).

13 Si vedano Hussein Ahmed, *Islam in*, 70, 88, 90.

14 Lewis, *Jimma Abba*.

15 Per una ricostruzione dettagliata, ancorché parziale, della storia dei cinque regni del Gibe si veda Hassen, *The Oromo*.

16 Si pensi ad esempio alla zona di Bale, dove domina la figura di Shaykh Husayn, o a quella di Harar, dove la Qādiriyya è predominante. Purtroppo, mancano riferimenti generali sul sufismo in queste aree. Si vedano comunque Braukämper, “The sanctuary”; Gori, “Some Arabic”.

17 Gori, “A short”.

‘900 da Muḥammad Rašād (m. 1920) ed ancora attiva nella cittadina di Welkite¹⁸. Considerati i testi ritrovati e la sua storia, la Sammāniyya locale ha certamente radici direttamente in Sudan, più precisamente nell’opera di propagazione di Aḥmad Ṭayyib b. Baṣr al-Maqribī al-Sammān (m. 1345/1926)¹⁹. Anche la Tiğāniyya etiopica ha radici sudanesi, essendo stata diffusa da Aḥmad b. ‘Umar al-Burnāwī (m. 1953), originario del Bornu (Ciad). Spostatosi poi a Mecca, dove entrò nella Tiğāniyya, si stabilì poi a Khartoum per poi stanziarsi definitivamente, dopo una serie di sogni, in Etiopia²⁰. La presenza di questi ordini non diede adito, a quanto dicono le fonti,²¹ a contrapposizioni esplicite, ma trasse vantaggio dalla fluidità dell’Islam etiopico, in cui l’affiliazione formale (*bayā*) ad una *tariqa* era abbastanza rara e riservata a discepoli che sarebbero poi diventati i propagatori ed i successori alla testa dell’ordine. Il resto della popolazione era devoto ad uno o più santi locali, attorno alla cui *hadra*²² o, dopo il decesso, alla tomba, si riuniscono tutt’oggi per il *mawlid*,²³ che consiste nella recitazione collettiva di testi devozionali in onore del Profeta o dello stesso santo locale. In Etiopia queste occasioni sono accompagnate dal suono di percussioni e dal consumo rituale di caffè e *qāt* (*Catha edulis*), una pianta le cui foglie, quando masticate, hanno un blando effetto eccitante, paragonabile alla caffeina.

Il *mawlid* è praticato senza considerare l’appartenenza di un santo ad uno specifico ordine Sufi, cosicché discepoli di varie *turuq* si trovano riuniti in uno stesso luogo e recitando un *corpus* di testi condiviso, composto principalmente da poemi di autori locali. Non è infrequente, infatti, ritrovare, in collezioni di maestri Sammānī, testi della Qādiriyya o anche della Tiğāniyya.²⁴ Queste assemblee, che coinvolgono a volte migliaia di persone festanti, sono state spes-

18 La *hadra* è in un sobborgo della cittadina, detto Zabi Molla, ed ospita la collezione di libri di Muḥammad Rašād e dei suoi successori, che ancora oggi sono attivi nell’organizzazione di eventi religiosi e nella formazione islamica dei giovani locali. La citta dina di Wolkite (scritto anche Welkite) è a metà strada fra Addis Abeba e Jimma, a circa 200 Km dalla capitale etiopica. Mi permetto qui di rinviare a Petrone, “Sufism and”.

19 Pare che Bušra b. Ay Muḥammad abbia preso il patto della Sammāniyya direttamente da Aḥmad Ṭayyib. Si veda Muḥammad Walī b. al-Hāgg Aḥmad b. ‘Umar, *Kitāb Īqāz*, p. 191.

20 Petrone, “Ethiopian Tiğāniyya”.

21 Si veda a questo proposito Cerulli, *Etiopia Occidentale*, cit., II 36-69, che costituisce a tutti gli effetti una fonte coeva ad alcuni degli autori discussi in questa ricerca.

22 Lett. presenza, indica il luogo di congregazione dei Sufi in Etiopia.

23 Lett. nascita, di solito del Profeta. In Etiopia indica qualunque forma di celebrazione in onore di santo.

24 È il caso della collezione di Warukko, a pochi chilometri da Agaro, dove sono stati rintracciati testi *tiğānī* e *qādiri*. Per una panoramica completa della collezione cfr. <https://islhornaf.tors.ku.dk/backend/collections/4> (ultimo accesso 23/01/2021).

so sottovalutate nella loro portata spirituale e dottrinale, che invece si ritrova chiaramente nel contenuto dei testi recitati. Certamente la dimensione della recitazione collettiva influenza direttamente sia la forma dei poemi (che spesso hanno un ritornello), sia il modo in cui i temi più metafisici sono presentati. I testi manoscritti si aprono, appunto, con il ritornello che viene letto collettivamente poi con un *incipit* che, nella maggior parte dei casi, funge da sintesi per i temi trattati nel resto del componimento. Questi temi sono per lo più concentrati sulla figura del Profeta, esaltato in ogni sua qualità fisica e spirituale. L'andamento ritmico dei versi scandisce, più spesso in distici in rima baciata che a rima unica sul modello della *qasīda*, è costruito in modo funzionale alla recitazione collettiva. Non ci si può quindi aspettare una trattazione sistematica e dettagliata di temi metafisici come la *wahdat al-wujūd* (unicità dell'esistenza), che poco si attaglierebbe alla forma poetica. Nondimeno, nelle pagine seguenti si potrà vedere come questa forma non sia solo intrisa di una profonda devozione per il Profeta e per i santi. I versi fanno sovente riferimento a insegnamenti metafisici che sono tutt'altro che casuali e, anzi, mostrano una profonda consapevolezza dottrinale. Il connubio fra una forma poetica volta ad un uso popolare e la sottigliezza delle doctrine del Sufismo dà origine ad una produzione letteraria complessa, di cui questo breve studio vuole essere una proposta preliminare di indagine.

I POEMI DELLE GENTI DI DĀNĀ

Le attività del progetto *Islam in the Horn of Africa* hanno portato alla luce un buon numero di collezioni di poesie devozionali composte da autori locali. Una delle più interessanti è quella detta *Manzūmāt li-Ahl Dānā*, [“Poemi delle genti di Dānā”]. Il termine *manzūma*, declinato localmente come *menzuma*, indica componimenti in versi in arabo e lingue locali (amarico, oromo, somalo, afar) principalmente in lode al Profeta e recitati in occasione dei vari *mawlid*²⁵. Al-Annā ed i suoi due principali successori, al-Dānā al-Awwal e al-Dānā al-Thānā, insieme ad altri personaggi meno noti, sono autori della maggior parte dei poemi di questa raccolta, che si apre però con tre testi non locali: parte del *tahmīs* di al-Fayyūmī (fl. XIV sec.) della Burda di al-Būshīrī (m. 1294), un estratto della raccolta di preghiere sul Profeta *Tanbīh al-anām* del tunisino Ibn ‘Azzūm al-Qayrawānī (m. 1552-3) e parte della *Hamzīyya* sempre di al-Būshīrī. La presenza di questi tre testi è una costante in tutti i testimoni delle raccolte ed è significativa anche dal punto di vista dell'insegnamento che questi poemi veicolano. La selezione dal *Tanbīh al-Anām*, ad esempio, è tratta dal capitolo che riguarda la nascita del Profeta ed i segni della sua Profezia. Questa introduzione è parte integrante della raccolta e serve chiaramente ad inserire il

25 Wetter, “*Manzūma*”.

seguito nel contesto più ampio della tradizione devozionale islamica verso Muḥammad²⁶. Il resto dei componimenti, tutti di autori locali (noti o anonimi) è profondamente legato, nei *topoi* e nella forma, alla tradizione più classica. Queste, però, vengono adattate al contesto del sufismo etiopico, dove la dimensione della poesia è quella di una recitazione collettiva ad alta voce, con un ritornello ripetuto dai fedeli dopo ogni verso. La presenza di un recitatore è una parte fondamentale del *mawlid* etiopico, sia per la sua migliore conoscenza dell’arabo (vera o presunta), sia per la capacità di impostare la cadenza e, in alcuni casi, la melodia delle poesie²⁷. Questi elementi erano presenti anche nella mente degli autori, che hanno adottato espedienti retorici specifici, come frequenti allitterazioni, ripetizioni di parole e ricorso ad immagini familiari al pubblico. Per la loro relativa antichità – specialmente quelli di al-Annī, databili alla metà del XIX secolo – alcuni di questi testi hanno rappresentato un punto di riferimento per la produzione locale successiva. In particolare, le *Manzūmāt li-Ahl Dānā* hanno potuto beneficiare di una diffusione capillare grazie ai discepoli dei maestri del Wällo. I testimoni su cui si basano i testi presentati in questo studio sono stati tutti ritrovati nell’area di Limmu, uno dei cinque che componevano lo spazio politico del Sud Ovest dell’Etiopia agli inizi del XIX secolo, poi assorbiti da quello di Jimma nella seconda metà dello stesso secolo. Il merito di questa diffusione va a Muḥammad b. Abbā Ruksī (m. 1944), discepolo di al-Dānī al-Awwal, che, completati i suoi studi nel Wällo, fece ritorno a Gena, nella zona in cui era nato, per fondare una *hadra*. La posizione di quest’ultima, defilata ma non distante rispetto alla capitale Jimma, e la fama guadagnata da Abbā Ruksī per i suoi studi, hanno reso questo luogo il punto di propagazione ideale per questa raccolta di poesie. Nella *hadra* di Gena sono preservati tre manoscritti completi delle *Manzūmāt li-Ahl Dānā* che, pur con alcune differenze (aggiunta o assenza di un poema o di qualche verso), rappresentano un corpus omogeneo. Per alcuni poemi è anche fornita l’attribuzione ad uno specifico autore, a volte apposta dallo stesso scriba, altre invece da un lettore del manoscritto in un momento successivo alla sua scrittura.

26 Per questo articolo si fa riferimento principalmente ad uno dei tre manoscritti principali della raccolta, LMG00085, su cui è basata l’edizione critica in preparazione. I testi citati sono, in questo testimone, rispettivamente ai ff. 1r-2v; 2v-4r; 4r-8r. LMG00085 riporta il titolo usato qui per riferirsi alla collezione. LMG00117 è chiamata solo *Manzūmāt*. Il terzo testimone, LMG00118 non ha alcun titolo. Le singole poesie di ritrovano anche in altre collezioni locali, mescolate ad altri componimenti che sono chiaramente ispirati ad esse. Per le poesie presentate in traduzione il testo arabo è stato stabilito solo sui tre manoscritti principali. Le sigle fanno riferimento a quelle usate nel database del progetto Islam in the Horn of Africa.

27 Gli studi musicologici sulla *manzūma* etiopica sono ancora piuttosto limitati. Si vedano i lavori pionieristici di Tarsitani, *I rituali*; *idem*, “Mawlūd: Celebrating”. Più recentemente si veda anche Banti, Giannattasio, “Music and”.

IL CONTESTO DI FRUIZIONE

Per dare una seppur vaga idea di come queste poesie fossero, e siano ancora, utilizzate, si potrebbe idealmente far riferimento ad un video, che mostrerebbe una stanza in muratura o con pareti in paglia e fango (tipiche dell'edilizia tradizionale etiope) dove un numero ampio di uomini recita questi versi, cantilenandoli secondo cadenze precise mentre bevono caffè e masticano *qāt*, avvolti dal fumo dell'incenso.²⁸ Di questo contesto erano perfettamente consapevoli gli autori, che lo hanno sfruttato nelle loro poesie per coinvolgere l'uditario in modo più diretto.

افتتح مدحى ب مدح الأمين سر كون الله النور المبين

اسمعوا قصني خلاصة الاخوان الله بركم اخوة الایمان

اكرر المدام لذوي الواقعه احسنوا لي رقصا كما في الواقعه

اظهروا لي وجدا كما في تلکموا وزنوا لي صوتنا كما تیکموا

*Apro la mia eulogia lodando il [Profeta] Fedele, segreto della creazione divina, chiara luce
Ascoltate la mia storia, eletti tra i fratelli, che Allah possa accrescere la vostra fratellanza nella fede
Io purifico il vino per gli astanti, voi inscenate per me una danza atta all'evento
Mostratemi un po' d'ardore, come in una zuffa, innalzate per me i canti come in un alterco²⁹.*

Qui al-Annī³⁰ si rivolge direttamente al suo uditorio, cosa non infrequente anche in altre poesie. Lo fa non solo con un riferimento al vino, qui inteso come bevanda mistica o forse come allusione al potere intossicante del *qāt*, ma anche con inviti alla danza e al canto. I termini di questi inviti sono tutt'altro che velati e mostrano come l'autore sia consapevole che il contesto in cui le sue poesie saranno recitate è tutt'altro che etereo, ed anzi è sanguigno e vitale. A rendere questi versi ancora più incisivi c'è l'utilizzo, in chiusa del passaggio di apertura e prima dell'inizio del *madīḥ* vero e proprio, di una parola in oromo, la lingua parlata sia in Wällo che a Jimma. Trascritta come *tīkkūmū* corrisponde al termine *dhekama*,

28 Si veda ad esempio https://www.youtube.com/watch?v=uhqCV4_Tjt8&t=165s (ultima consultazione 25/01/2021)

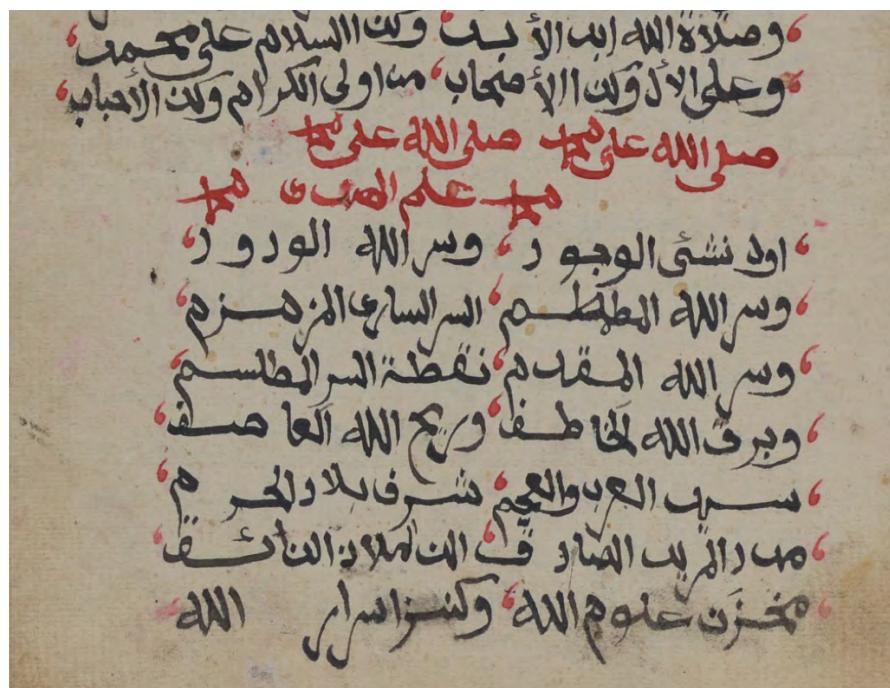
29 LMG00085, f. 29r

30 L'attribuzione è basata su una nota in un manoscritto di un'altra collezione di poesie devozionali proveniente da Warukko, una località poco distante da Jimma e con legami storici con Gena. Da notare che la *hadra* di Warukko è legata alla Sammāniyya e non alla Qādiriyya. Cfr. WRK00036, f. 52v.

che indica appunto partecipare ad un alterco, con la desinenza verbale arabizzata³¹. L'uso di un termine forte e appartenente alla lingua madre dell'autore e del suo pubblico è un modo per coinvolgere quest'ultimo in modo più diretto, avvicinandolo metaforicamente al Profeta, oggetto dell'eulogia sin dal primo verso. Avallare e, anzi, promuovere la fisicità del rito può, in questo contesto, essere visto come una specifica tecnica di *tarbiya* (educazione spirituale) che procede dal basso: al-Annī ingloba nella sua poesia (che non è didattica, ma rituale e devozionale) la pratica stessa del *mawlid* in tutte le sue forme, incluse quelle che scaturiscono dall'entusiasmo³² di chi vi partecipa. Non si attua, quindi, una didattica normativa, ma una pedagogia spirituale immersa nel suo ambiente e nella forma collettiva del rito stesso.

INSEGNAMENTO IN VERSI

Questo aspetto non preclude, ad ogni modo, che la possibilità che gli autori, in quanto maestri Sufi, inseriscano nei testi riferimenti più o meno esplicativi a dottrine di tipo metafisico.



LMG00085, f. 20r (Copyright Michele Petrone e Islam in the Horn of Africa Project)

31 cfr. Tutschek, Tutschek, *Dictionary of*, p. 111.

32 Inteso qui nel suo senso etimologico, da *en*= in e *theos*=Dio, ovvero l'essere invasi da un furore divino.

نقطة تجلی الأَحَد سر بقاء المؤبد مدد الأَحَد الصمد
منصور الله المؤبد صلاة الله المسرمد على النبي محمد
لخلق الله محمد وفي الأَزْلِي أَحمد

*Prima forma dell'esistenza, segreto del favore di Allāh
Nobile segreto di Allāh che fluisce e abbonda
Segreto di Allāh che precede il punto del segreto più nascosto³³.*

In questi versi di apertura l'accento è devozionale, ma i termini in cui questa devozione è espressa sono tutt'altro che banalmente pietistici. Il testo si apre con un riferimento alla dottrina metafisica per cui il Profeta corrisponde alla prima manifestazione dell'esistenza al di fuori dell'insondabilità del Principio. Questa prima forma dell'esistenza è spesso paragonata ad un punto (ad esempio quello sotto la *bā'* della *basmala*) che sintetizza in sé stesso tutta la manifestazione (così come il punto della *bā'* contiene tutto il Corano). Quest'idea non è affatto nuova e si ritrova sia nel Sufismo più antico che, ad esempio in Avicenna³⁴. Il secondo verso, invece, a dispetto della complessità del lessico, funzionale all'allitterazione della *mīm* (non casuale in un poema dedicato a Muḥammad), introduce un velato riferimento alla fonte di Zamzam a Mecca, familiare a tutti i musulmani. L'immagine della fonte evoca immediatamente quella della Ka'ba, che è anche il riferimento architettonico e simbolico più prossimo al punto menzionato nel verso seguente. Al-Annī apre quindi il breve componimento con una transizione studiata, che ci dice che questi elementi non sono messi lì seguendo semplicemente l'estro poetico, ma c'è un percorso che si va definendo in modo preciso. La stessa poesia prosegue sviluppando il tema del punto originario:

نقطة تجلی الأَحَد سر بقاء المؤبد مدد الأَحَد الصمد
منصور الله المؤبد صلاة الله المسرمد على النبي محمد
لخلق الله محمد وفي الأَزْلِي أَحمد

*Punto [da cui] si l'Uno ha effuso la permanenza eterna
Influsso dell'Uno Immutabile, assistito da Allāh il Sostentatore
La preghiera eterna di Allāh sia sul Profeta Muḥammad
Egli ha creato Muḥammad e, nell'Eternità, Ahmad³⁵.*

33 LMG00085, f. 20r.

34 Gril, "La science", pp. 208-209.

35 LMG00085, f. 20v.

Qui il testo riprende le immagini accennate sopra, inquadrandole in un contesto dottrinale più ampio e allo stesso tempo più preciso. Se all'inizio del poema il riferimento al punto e all'Uno sono apparentemente scollegati dal contesto muhammadiano, in questi versi, che introducono la consueta formula di *taṣlīya*, le realtà metafisiche a cui si fa allusione sono direttamente legate alla figura del Profeta. Il riferimento, però, non è alla *haqīqa muḥammadiyya*, ma alla differenza che sussiste fra Muḥammad come Inviato e Aḥmad come suo corrispettivo celeste, esistente dalla pre-eternità. Il legame fra *azal* e *abad* si riflette anche, nella recitazione dei versi, fra Aḥmad e la nozione il punto. Non appare casuale, quindi, la scelta di mettere questi versi al centro del componimento, aprendo la seconda sezione che è costituita da una singola preghiera sul Profeta. A conferma che queste non sono occorrenze sporadiche, possiamo leggere in una poesia di al-Dānī al-Awwal una ripresa delle stesse

Punto [d'origine] delle cose esistentiate

Visione del segreto delle realtà eterne supreme

Per mezzo suo esse sussistono per tutta l'eternità senza fine³⁶.

Muḥammad è sempre al centro del discorso di queste poesie, anche quando il tono è decisamente più tendente ad un discorso metafisico. Qui la sua figura è allusa e considerata sia come centro stesso della manifestazione dell'esistenza, sia come chiave per la loro sussistenza. Sempre al-Dānī al-Awwal mostra, nei versi seguenti, una tendenza metafisica ancora più spiccata, ma sempre centrata sulla funzione cosmologica del Profeta.

الحقيقة شمس الغيب سماء من لنا اطلع قد الله الحمد [52r]

الساري هو وما الجاري هو بما الباري اراده تعطلت لما

الذرة منها انجست الدرة مصونة القدرة ابرزت

لأدم حتى العالم لكل العالم ذاك في يعسوها فكانت

العنديه ووصف العبدية بوصف تحققت لما تشقت ثم

الكبير والكرسي العرش ومنها منير نور كل منها فخلق

بالتنزلات عنها يعبر الكائنات كل تكونت ثم

[52v] تسمة ايضا الاكملي وبالعقل الاعلى بالقلم توصف فكانت

المحبة اهل منتهى فكانت الباهبا بتيجان توجت هناك

[52r] *Sia lode a Dio che ha fatto sorgere per noi dal cielo del Nascosto il sole del Reale*

|

*Quando la Volontà del Creatore si legò a ciò Egli muove e fa fluire
 Apparve la Potenza che preserva la perla da cui sgorgano copiosi gli embrioni [dell'esistenza]
 Signore in quell'universo per ogni sapiente, perfino per Adamo
 Si spezza poi quando si realizzano gli attributi della servitù e della prossimità
 Da essa creò ogni luce che illumina e, da queste, il Trono e l'immenso Piedistallo
 Allora furono portati all'esistenza tutti gli esseri detti "discese"
 È la luce descritta come il calamo più elevato e anche come l'intelletto più perfetto
 [52v] Lì fu onorata con le corone dello splendore, massima aspirazione per le genti dell'amore³⁷.*

Il tono ed il lessico sono, almeno in questo passaggio, decisamente più tecnici rispetto a quanto visto sinora, ovvero richiedono una conoscenza del loro significato specifico all'interno dell'apparato dottrinale nel Sufismo. Il soggetto, non menzionato mai direttamente, ma attraverso l'immagine della perla, è sempre il Profeta. Ma prima di dedicarsi *madīḥ* (lode) vero e proprio, al-Dānī al-Awwal introduce alcuni concetti essenziali che vanno al di là del semplice approccio devozionale. Ritorna il riferimento alla primordialità della Realtà Muhammadiana rispetto anche alla creazione di Adamo, che riecheggia la tradizione *kuntu nabiyan wa-Adama bayna al-mā' wa-l-tīn* (“Ero profeta quando Adamo era ancora fra l'acqua e l'argilla”)³⁸. La lode non si limita alla contemplazione della grandezza della figura terrena di Muhammad e nemmeno alla sua natura celeste, guardando direttamente al primo barlume della luce dell'esistenza. L'immagine della perla è poi accostata a quella della Luna, attraverso l'uso del verbo *taṣaqqaqa* che richiama l'episodio dello spaccarsi della Luna³⁹. Il resto del verso aiuta a definire meglio questa stazione, nota come *maqām al-qurba* (Stazione della prossimità), attraverso i due termini *'abdiyya* (servitù) e *īndiyya* (prossimità). Entrambi ricorrono nel famoso *ḥadīṭ qudsī* in cui Dio afferma “Le opere migliori con cui il servo (*'abd*) può avvicinarsi a Me sono quelle che gli ho reso obbligatorie”⁴⁰.

37 LMG00085, ff. 52r-52v.

38 Questa tradizione ha conosciuto un'ampia circolazione in varie forme. Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām*, XXVIII 379 (17150), *wa-Adam munqāṭil fī tīnatihī*, “mentre Adamo si dibatteva ancora nella sua argilla”). Al-Suyūṭī considera quest'ultima versione non affidabile e preferisce quella più frequente che recita “e Adamo era ancora fra lo spirito e il corpo” (*wa-Adama bayna al-rūh wa-l-ġasad*), cfr. Ḡalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Durar Al-Muntatira*, 163, n. 331.

39 All'episodio fanno riferimento i versetti coranici 54:1-2. Per una discussione critica delle fonti su questo episodio cfr. Rubin, “Muhammad's”.

40 Bukhārī 6502. La tradizione continua “E non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie (*nawāfił*) finché Io non lo amo. Allora io sono il suo udito con cui sente, la sua vista con cui vede, la mano con cui tocca, la gamba con cui cammina”. Si veda anche.

I versi restanti assumono un tono apparentemente più discorsivo, quasi che al-Dānī al-Awwal si stia riferendo a fonti in prosa, riportandone la terminologia in modo esatto. I passaggi della manifestazione del Principio, che vedono procedere, dopo la Sua prima autodeterminazione, il Trono (*al-‘arsh*) e il Piedistallo (*al-kursī*) sono ampiamente discussi nella letteratura Sufi, soprattutto di stampo akbariano⁴¹. Qui i termini utilizzati sono, in generale, troppo vaghi per poter fornire qualche riferimento univoco. Risalta però l’uso dell’espressione *al-‘aql al-akbar*. Quest’ultima, piuttosto inusuale, ricorre in una delle *taslīyāt* raccolte da al-Nabhānī in *al-Sā‘ida al-Abadiyya*⁴², più precisamente nella *salāt* n. 125 scritta da Muhammad Šams al-Dīn ‘Uqayla (m. 1150-1737), uno storico e tradizionista meccano, che ha scritto anche opere sul sufismo⁴³. Considerata la presenza di questo testo (a stampa) in Etiopia⁴⁴, è molto probabile che la fonte di questo come di molti altri componimenti poetici devozionali in Etiopia sia da rintracciare nella raccolta di *taslīyāt* composta da al-Nabhānī. Quest’ultimo costituisce certo un riferimento autorevole dal punto di vista della tradizione testuale, ma non è certamente da considerare un maestro del Sufismo dal punto di vista dottrinale. In effetti, la *salāt* in questione ha molti punti in comune con i versi di al-Dānī al-Awwal, ma in una forma che non offre un discorso dottrinale coerente e consequenziale.

اللهم صل على عبدي نقطة تركيب حروف الموجودات [...] اللهم
 اللهم صل بمظاهر ذاتك وصفاتك على مجمع الحقائق الالهية وعرش الاسماء الحقيقة [...]
 اللهم صل على سيدنا محمد اصل الحروف العالية وعلى آله وصحبه وسلم
 صل على حبيبك القلم الاعلى والطريق الاجلى [...]

Allāh prega per mezzo⁴⁵ dei ricettacoli della manifestazione della Tua Essenza e dei Tuoi Attributi sulle Realtà Essenziali Divine e sul Trono dei Nomi del Vero [...] Allāh prega sul Tuo servo, il punto da cui si compongono le lettere degli esseri esistenziali [...] Allāh prega sul Tuo amato, il Calamo più elevato e

41 Per un’esposizione dettagliata di queste dottrine si veda

42 al-Nabhānī, *Sa‘ādat al-dārayn*, p. 386. La stessa espressione si trova anche nelle *Tanazzulāt mawṣiliyya* di Ibn ‘Arabī, ma in un contesto diverso. L’uso del termine *tanazzulāt* mi ha in un primo momento indotto a considerare il testo akbariano come possibile riferimento. La sua apparente irreperibilità in Etiopia e ulteriori considerazioni mi hanno spinto a riconsiderare questa prima osservazione.

43 Su di lui si veda al-Ziriklī, *Zirikli*, VI 13.

44 Una copia completa è stata individuata a Jimmate, circa 20 Km a Nord di Agaro, sempre nell’area di Jimma. Il testo è anche menzionato fra le annotazioni a margine di alcuni manoscritti o libri a stampa che si trovano a Zabi Molla e Agaro; cfr. <https://islhornaf.tors.ku.dk/backend/texts/1033> (ultima consultazione 23/01/2021).

45 La preposizione *bi* indica in questo caso anche il pregare davanti nella *salāh* rituale islamica.

la Via più piana [...] Allāh prega su nostro signore Muhammad, radice delle lettere superne, sulla sua famiglia e sui suoi compagni, e donagli la pace.⁴⁶

Da qui è chiaro come al-Dānī al-Awwal abbia di certo tratto ispirazione dalle parole di ‘Uqayla riportate da al-Nabahānī, compiendo un lavoro di organizzazione delle idee, costruendo un testo in cui le dottrine metafisiche riguardanti la Realtà Muhammadiana sono esposte in modo consequenziale. È chiaro come l’uso della *Sa‘āda al-Abadiyya* sia accompagnato da una profonda consapevolezza dottrinale, che gli permette di usare lucidamente un immaginario ed un lessico tipicamente metafisico in un componimento essenzialmente devozionale. Non a caso l’incipit si chiude nominando la *ahl al-mahabba*, le genti dell’amore per il Profeta, che diventano poi le protagoniste del prosieguo della poesia e della *hadra* in cui essa è recitata.

CONCLUSIONE

Questi pochi esempi mostrano chiaramente come i maestri del Sufismo etiopico abbiano posto particolare cura nella scrittura delle loro poesie, bilanciando aspetti propriamente devozionali con insegnamenti di tipo cosmologico o metafisico. Il quadro di riferimento di queste dottrine può essere, per ora, definito solo genericamente akbariano, in mancanza di una più ampia e dettagliata indagine sulle fonti. In base ai dati disponibili le opere di Ibn ‘Arabī che hanno conosciuto una maggiore diffusione in Etiopia sono invocazioni e preghiere⁴⁷. Solo una copia a stampa delle *Futūhāt* è stata rintracciata,⁴⁸ ma senza la possibilità di studiarne le diverse annotazioni di possesso e i marginalia, in modo da stabilirne l’uso e la circolazione. Le fonti dottrinali, quindi, vanno cercate altrove, probabilmente in una trasmissione orale, veicolata poi attraverso le poesie devozionali che appaiono concepite con lo scopo di fornire, ai discepoli più avanzati, alcuni riferimenti chiave. Non va d’altronde sottovalutato che l’uso di alcune immagini come il punto o le “lettere superne”, oltre ad avere un valore letterario, evocano in modo diretto alcune realtà metafisiche con cui, durante la *hadra* si vuole entrare in contatto. Da questo punto di vista la funzione devozionale e la dottrina appaiono

46 al-Nabahānī, *Sa‘ādat al-dārayn*, p. 386.

47 Si veda <https://islhornaf.tors.ku.dk/backend/people/104> (ultima consultazione 24/01/2021). È in preparazione uno studio sulla diffusione e la ricezione delle opere di Ibn ‘Arabī in Etiopia, a partire dal XVIII sec. Un esempio è *al-Šalāt al-Mutalsama*, attribuita a Ibn ‘Arabī e commentata da autori locali a margine di opere di *fiqh*; cfr. IES004667, ff. 3v-4r e IES004565, f. 20r.

48 ZM00149, p. 1 - 693; ZM00150, p. 1 - 562; ZM00338, p. 1 - 763; ZM00339, p. 1 - 568. I quattro volumi hanno segnature diverse dovute all’intervento di autorità locali nella catalogazione del fondo.

inestricabili, entrambe necessarie in un contesto, come quello etiopico, dove la pratica del sufismo è strettamente legata agli eventi congregazionali. Studi futuri potranno certamente fare luce sulle fonti e le forme di insegnamento spirituale nel Sufismo del Corno d'Africa, ma pare chiaro sin d'ora che il ruolo della poesia come deposito di un immaginario metafisico sia ineludibile ed essenziale.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed, Hussein, “Islamic Literature in Ethiopia: A Short Overview”, *Ethiopian Journal of Languages and Literature*. pp. 25–37.
- , “Al-Hājj Bushrā Ay Muhammad: Muslim Reformer, Scholar and Saint of Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia”, en Manfred Kropp, y Bertrand Hirsch (coord.), *Saints, Biographies and History in Africa*, Frankfurt am Main: Peter Lang., 2003.
- , “Shaykh Jawhar b. Haydar b. ‘Alī: A mystic and scholar of Shonkē, southeast Wallo, Ethiopia”, *Annales d’Ethiopie*, 20/1 (2004). pp. 47–56, <https://doi.org/10.3406/ethio.2004.1069>.
- Banti, Giorgio, y Giannattasio, Francesco, “Music and Metre in Somali Poetry”, en Ioan Myrddin Lewis, Bogumił Witalis Andrzejewski, y R. J. Hayward (coord.), *Voice and power: The culture of language in North-East Africa / essays in honour of B. W. Andrzejewski*, London: School of Oriental and African studies University of London, 1996.
- Braukämper, Ulrich, “The sanctuary of Shaykh Husayn and the Oromo-Somali connections in Bale (Ethiopia)”, *Frankfurter afrikanistische Blätter*, 1 (1989). pp. 108–134.
- Cecchi, Antonio, *Da Zeila alle frontiere del Caffa, viaggi di Antonio Cecchi, pubblicati a cura e spese della Società geografica italiana. con una prefazione di S. E. Cesare Correnti*, Roma: E. Loescher, 1886-1887.
- Cerulli, Enrico, *Folk-literature of the Galla of Southern Abyssinia*, African Department of the Peabody Museum of Harvard University, 1922.
- , *Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia*, Roma: Tip. Befani, 1926.
- , *Nuovi documenti arabi per la storia della Somalia*, Roma: <s.n.>, 1927.
- , *Etiopia Occidentale: Dallo Scioa alla frontiera del Sudan*, Roma: Sindacato Arti Grafiche, 1930-33, 2 vols.
- , *Documenti arabi per la storia dell’Etiopia*, Roma: G. Bardi tipografo della R. Accademia nazionale dei Lincei, 1931.
- Drewes, Johannes, *Classical Arabic in Central Ethiopia: English Text of the Paper Read on 11 December 1975 for the “Oosters Genootschap in Nederland”*.
- Fani, Sara, “Arabic Grammar Traditions in Gibe and Harär: Regional Continuity vs Speci-

ficity of Scholarship”, *Aethiopica*, 19 (2017). pp. 113–134, <https://doi.org/10.15460/aethiopica.19.1.1131>.

Ferguson, Charles, “The Role of Arabic in Ethiopia: A Sociolinguistic Perspective”, en James E. Alatis (coord.), *Bilingualism and Language Contact*, Washington: Georgetown University Press, 2007.

Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Durar Al-Muntatira Fī Al-Aḥādīt Al-Muṣṭahira*, al-Riyāḍ: Ḥimāda Šu’ūn al-Maktabāt, n.d.

Gori, Alessandro, “Some Arabic Islamic Manuscripts from Shaykh Ḥusayn (Bale, Ethiopia): A Short Description Based on the MAE RAS Photographs”, *Manuscripta Orientalia*, 14/2 (2008). pp. 28–35.

–, “The Study of Arabic Grammar in Ethiopia: The Case of two Contemporary Muslim Learned Men”, *Aethiopica*, 11 (2008). pp. 134–147.

–, “A short note on a silsila of the Qādiriyya brotherhood in Ethiopia”, en Nicola Melis, y Mauro Nobili (coord.), *Collectanea islamica*, Roma: Aracne, 2012.

Gril, Denis, “La science des lettres”, en Michel Chodkiewicz, y William C. Chittick (coord.), *Les illuminations de La Mecque*, Paris: Sindbad, 1988.

Hassen, Mohammed, *The Oromo of Ethiopia: A history 1570-1860*, Cambridge etc: Cambridge University Press, 1990.

Hernández, Adday, “The ‘Ajamization of Islam in Ethiopia through Esoteric Textual Manifestations in Two Collections of Ethiopian Arabic Manuscripts”, *Islamic Africa*, 8/1-2 (2017). pp. 171–192, <https://doi.org/10.1163/21540993-00801004>.

Hussein Ahmed, *Islam in nineteenth-century Wollo, Ethiopia: Revival, reform, and reaction*, Leiden, Boston: Brill, 2001.

–, “Harar Wollo Relations Revisited”, *African Study Monographs*, 41/Supplementary Issue (2010). pp. 111–117.

Ibn Ḥanbal, Ahmad, *Musnad al-Imām Ahmad b. Ḥanbal*, Bayrūt: Mu’assasat al-Risāla, 50 vols.

Lewis, Herbert S., *Jimma Abba Jifar, an Oromo monarchy: Ethiopia, 1830-1932*, Lawrenceville NJ: Red sea press, 2001.

Muhammad Walī b. al-Ḥāgḡ Ahmād b. ‘Umar, *Kitāb Īqāz Humām al-Āqbiyā’ bi-ṣarḥ Qatra min Tarāġim al-Ūlamā’ wa-al-Awliyā’* fi Ḍumhuriyya Itiyūbiyā, Addis Ababa, 2004.

al-Nabahānī, Yūsuf, *Sa īdat al-dārayn fī al-ṣalāh ‘ulā Sayyid al-Kawnayn*, [Bayrut]: Dār al-Fikr, n.d.

O’Fahey, Rex S., y Ahmed, Hussein, *3.A: The writings of the Muslim peoples of Northeastern Africa*, Leiden - Boston: Brill, 2003.

Petrone, Michele, “Ethiopian Tiğāniyya in Context”, *Aethiopica*, 19 (2017). pp. 165–187, <https://doi.org/10.15460/aethiopica.19.1.1134>.

–, “Sufism and textual practices in 20th century Ethiopia”, en Mena Lafkioui, y Vermondo Brugnatelli (coord.), *Written sources about Africa and their study*, Milano (Italy): Biblioteca Ambrosiana; Centro ambrosiano, 2018.

Rubin, Uri, “Muhammad’s Message in Mecca: warnings, signs and miracles”, en Jonathan E. Brockopp (coord.), *The Cambridge Companion to Muhammad*.

Tarsitani, Simone, *I rituali musicali dello zikri a Harar; Etiopia*, Roma, 2006.

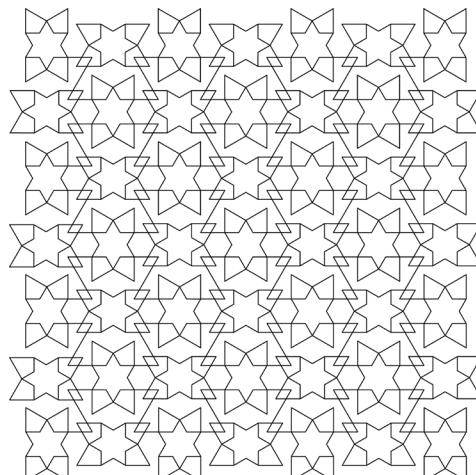
–, “Mawlūd: Celebrating the birth of the Prophet in Islamic religious rituals and wedding ceremonies in Harar”, *Annales d’Ethiopie*, 23/1 (2007). pp. 153–176, <https://doi.org/10.3406/ethio.2007.1503>.

Tutschek, Carl, y Tutschek, Lorenz, *Dictionary of the Galla language, composed by Charles Tutschek, published by Lawrence Tutschek. Part. I : Galla-English-German. - Lexicon der Galla Sprache, verfasst von Karl Tutschek, herausgegeben von Lorenz Tutschek. I. Theil : Galla-English-Deutsch*. Dictionary of the Galla language compiled by Lawrence Tutschek. Part II : English-Galla, München: gedruckt bei F. Wild, 1844-1845.

Wetter, Andreas, “Arabic in Ethiopia”, en Siegbert Uhlig, y Alessandro Bausi (coord.), *Encyclopaedia Aethiopica 1: A - C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.

–, “Manżuma”, en Siegbert Uhlig, y Alessandro Bausi (coord.), *Encyclopaedia Aethiopica 3: H - N*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

al-Ziriklī, Ḥair-ad-Dīn Ibn Maḥmūd, *al-Aṣmā: Qāmūs tarāġīm li-ašhur al-riġāl wa-‘n-nisā’ min al-‘Arab wa all-muṣtaṣibīn wa al-muṣtaṣiqīn*, al-Qāhira: Tsūmās, 1954-1959.





PUBLICACIÓN ANUAL DE MIAS-LATINA
(MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY - LATINA)



MIAS LATINA
ibnarabisociety.es

