

IL SUONO DEL CUORE

Studi islamistici per Alberto Ventura

a cura di
Francesco Alfonso Leccese e Roberto Tottoli



UNIVERSITÀ DELLA
CALABRIA

DIPARTIMENTO DI **CULTURE,
EDUCAZIONE E SOCIETÀ**

Napoli
2025

Series Minor
CIII

Direttore
Francesco SFERRA

Comitato di redazione
Riccardo CONTINI, Martin ORWIN, Junichi OUE,
Roberto TOTTOLI, Giovanni VITIELLO

Comitato scientifico
Anne BAYARD-SAKAI (INALCO), Stanislav BAZYLINSKI (Facoltà
teologica S. Bonaventura, Roma), Henrietta HARRISON (University
of Oxford), Harunaga ISAACSON (Universität Hamburg), Barbara
PIZZICONI (SOAS, University of London), Lucas VAN ROMPAY (Duke
University), Raffaele TORELLA (Sapienza, Università di Roma), Judith
T. ZEITLIN (The University of Chicago)

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

UniorPress

Napoli
2025

IL SUONO DEL CUORE

Studi islamistici per Alberto Ventura

a cura di
Francesco Alfonso Leccese e Roberto Tottoli



UNIVERSITÀ DELLA
CALABRIA

DIPARTIMENTO DI **CULTURE,**
EDUCAZIONE E SOCIETÀ

Napoli
2025



UniorPress

ISSN 1824-6109

ISBN 978-88-6719-324-0

© Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

www.unior.it

Distributed by:

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

e-mail: daam@unior.it

Indice

Ricordi

Claudio Lo Jacono

In ricordo di un amico. (Alberto Ventura, 26-9-1953 – 9-8-2022) 9

Roberto Tottoli

Alberto: pensiero e voce dell'islamistica italiana 15

Francesco Alfonso Leccese

La dimensione metafisica del Sufismo. Una riflessione critica sull'opera di Alberto Ventura 19

Studi

Mohammad Ali Amir-Moezzi

La connaissance de 'Alī comme Lumière du cœur. Réflexions sur le ḥadīṭ al-ma'rifa bi nūrāniyyat 'Alī. Aspects de l'imamologie duodécimaine XIX 37

Michele Bernardini

Tamerlano e la baṣīra 63

Michel Boivin

The Material Culture of Sufism: A preliminary catalog of Data Collected in Sehwan Sharif (Sindh, Pakistan) 75

Gianfranco Bria

Histoire, islamologie et anthropologie chez Talal Asad et Shahab Ahmed: convergences et divergences épistémologiques et théoriques 119

Andrea Brigaglia

La "Cronaca del Kwaki", una poesia in Hausa 'aḡamī di Abubakar Atiku (m. 1974) e Balarabe Jega (m. 1956): Una questione "di genere" 147

Alessandro Cancian

Authorial Intention and the Birth of a Religious Phenomenon in a 19th-century Shi'i Sufi Tafsīr: Sulṭān 'Alī Shāḥ's (1835-1909) Bayān al-sa'āda and the Intellectual History of Early Modern Shi'ism 187

Giovanni De Zorzi

La musica dell'Herat timuride e i suoi echi 219

Valentina Fedele	
<i>Convergenza culturale e compresenza religiosa. Riflessioni sulle sfide del sufismo alla deculturazione dell'islam europeo</i>	261
Demetrio Giordani	
<i>La follia esemplare di Abū Bakr al-Šiblī (861-946)</i>	283
Angelo Iacovella	
<i>“La candela insegna a ridere e a piangere”. Noterelle sulla lettura estetica hegeliana della lirica mistica persiana</i>	307
Francesco Alfonso Leccese	
<i>Sufi Tradition in the Nile Valley: From State Regulation to Censorship (19-20th Centuries)</i>	327
Pierre Lory	
<i>Sur le thème de l'amour en mystique musulmane: le cas d'al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (165/781-243/857)</i>	353
Giovanni Maria Martini	
<i>Il simbolismo sufi degli scacchi: la Risāla-yi Šaṭranġiyya di ‘Alā’ al-Dawla Simnānī</i>	387
Nicola Melis	
<i>Il dibattito sulla liceità dei dispositivi audio nella città di al-Ḥudayda in epoca tardo ottomana</i>	425
Luca Patrizi	
<i>The symbolism of the drink, the cup and the cupbearer in Sufi literature</i>	445
Michele Petrone	
<i>“... et uno con l'altro s'intendono con il cuore”. The beginnings of Sufi studies in Marsili's manuscripts</i>	463
Cecilia Twinch	
<i>Some Reflections on Gratitude and Praise in Ibn ‘Arabī's Writings</i>	503
Valentina Zecca	
<i>Sulla preghiera nel mondo islamico. Una proposta di traduzione dello Ḥizb al-faṭḥ di Abū l-Ḥasan al-Šādīlī</i>	521
Ida Zilio-Grandi	
<i>Sufism in the United Arab Emirates</i>	541

Ricordi



(Alberto Ventura, 26-9-1953 – 9-8-2022)

In ricordo di un amico.
(Alberto Ventura, 26-9-1953 – 9-8-2022)

Claudio Lo Jacono
Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino

*La vera amicizia non consiste nell'essere inseparabili,
ma nell'essere in grado di separarsi senza che nulla cambi.*
(Anonimo)

Non ho voluto presenziare alla cerimonia organizzata a Roma in ricordo di Alberto Ventura dopo la sua morte.

La scomparsa di un amico è insopportabile, perché la ferita che si pensava chiusa, riprende invece immediatamente a sanguinare.

Ma Alberto un giorno di gennaio di anni fa prese il treno da Cosenza per giungere a Roma per il funerale del mio amato figlio-lo Maurizio, che aveva conosciuto subito dopo la nascita, quando lo portavo in passeggino all'Istituto per l'Oriente in cui lavoravo come redattore di *Oriente Moderno* e in cui lui era Bibliotecario.

Lo faceva ridere di cuore che io sistemassi quel piccino per permettergli di osservare il mondo che lo avvolgeva coi suoi occhi azzurri che muoveva a destra e a sinistra: “*come un serpentello*”, diceva con scherzoso affetto Alberto ...

Un debito con lui che non ho potuto ripagare.

Ho anche esitato a commemorarlo a Cosenza, quando la sua ultima Università l'ha voluto celebrare e dedicargli una delle sue aule. Ma infine ho ceduto alle affettuose insistenze di Francesco Alfonso Leccese, che avevo conosciuto a Napoli quando era allie-

vo di Alberto, negli anni quasi felici dell'Orientale, e alle insistenze di Roberto Tottoli, nostro comune amico e collega, ora Rettore dell'Ateneo in cui con Alberto abbiamo insegnato, in una città in cui aveva vissuto negli anni del liceo, a causa dell'impegno di funzionario bancario del padre.

“*Quasi felici*”, ho scritto. Perché quelli ‘*felici*’ erano stati vissuti a Cagliari, dove insieme abbiamo insegnato per vari anni, lavorando gomito a gomito in una stanza molto più lunga che larga del II piano della Facoltà di Scienze Politiche, in viale Fra' Ignazio da Laconi 78. E quelli “*felicissimi*” furono senza dubbio quelli trascorsi insieme da giovani all'Istituto per l'Oriente di Roma, nella sua ormai storica sede al secondo piano di via Alberto Caroncini 19.

Eravamo freschi di laurea, e del tutto estranei all'atmosfera dell'accademia, in locali che profumavano, allora come ora, di libri antichi e meno antichi, di giornali arabi, turchi e persiani, di stampe e di riviste del mondo, per lo più islamico, accanto ad amici con cui operavamo di giorno e di sera. Ben al di là degli orari previsti, allestendoci un pranzo quasi sempre a base di pizza bianca, fiordilatte e prosciutto crudo, o di mortadella (“pizza e mortazza” è una classica ghiotta merenda per i Romani), tostata su un fornello elettrico messo a disposizione dall'amica Daniela Amaldi, in un'atmosfera scanzonata e trimalcionesca, in compagnia del terzo “moschettiere”: l'amico Giacomo Emilio Carretto, raggiunti per bere il caffè finale fornitoci da una Bialetti dal carissimo Francesco Castro, allora Segretario dell'Istituto, in quell'età d'oro di Saturno che precedette la sua indimenticata presidenza.

I miei rapporti con Alberto, devo ammetterlo, non furono subito idilliaci.

Credevo infatti, con superficialità cui spesso ci condanna la giovane età, che il suo arrivo fosse stato la diretta conseguenza del sostegno assicuratogli da Alessandro Bausani, suo professore alla Sapienza, allora Presidente dell'Istituto, che l'aveva già inviato ad agire, da vero Cireneo, alle dipendenze dell'avvocato Vittorio Spinazzola, che il Tribunale di Roma aveva incaricato di redigere un catalogo dello sterminato prezioso patrimonio a stampa del fondatore dell'Istituto, il grande Carlo Alfonso Nallino.

Ciò avveniva nel periodo che aveva seguito la morte della devota sua figlia Maria, che aveva stabilito che l'intera preziosa bi-

biblioteca del padre e sua fossero accolte da quell'altra creatura di Carlo Alfonso, l'Istituto per l'Oriente, in cui Maria aveva operato con solerzia e competenza in qualità di Direttrice Scientifica.

Già in quell'opera di catalogazione Alberto aveva messo subito in luce tutta la sua competenza, malgrado la giovane età, vergando a macchina un catalogo completo cui, non di rado, facciamo ancora all'occorrenza riferimento.

Già allora ebbi modo di toccare con mano quanto fossi stato frettolosamente ingiusto con lui, mutando presto la mia iniziale diffidenza in schietta ammirazione per la sua preparazione arabistica e islamistica, e per la sua capacità di lavorare.

Passare all'amicizia fu quasi automatico, considerando la sua schietta simpatia e il suo senso dell'umorismo. Alberto divenne così uno dei miei più cari amici. E tale rimase per sempre.

Nei locali dell'Istituto trascorrevamo, anche durante l'intervallo di chiusura pomeridiana, lunghe ore a leggere i quotidiani che arrivavano per il Notiziario di *Oriente Moderno*, e discutendo, non sempre necessariamente di arabistica e di islamistica.

Scriviamo ad esempio a sei mani, per dare spazio alle nostre pulsioni ludiche, ironiche e criptiche bibliografie, attribuite fantasiosamente a questo o a quello studioso, più o meno chiarissimo, in cui il *fil rouge* era sempre quello dello sberleffo, non risparmiando affettuosamente neppure chi frequentava l'Istituto, componente o meno della folta redazione di *Oriente Moderno* che, sotto la capace e bonaria guida del suo Direttore, Paolo Minganti (1925-1978), redigeva un prezioso Notiziario dei Paesi arabi e islamici, frutto dello spoglio sistematico della migliore stampa locale e internazionale, purtroppo affossato da una parte non particolarmente avveduta dei Consigli d'Amministrazione del dopo-Minganti, morto prematuramente a 53 anni d'infarto.

Notiziario che fu una straordinaria finestra aperta, fino alla fine degli anni Settanta dello scorso secolo, sul mondo del Vicino e Medio Oriente, prevalentemente (ma non esclusivamente) arabo e islamico, indispensabile strumento di lavoro per chi si occupava di storia contemporanea, che si affiancava ai più recenti *Keesing's World News Archives* britannici e alla replica francese realizzata da Maxime Rodinson (1915-2004) coi *Cahiers de l'Orient contemporain*,

suscitando una lusinghiera ammirazione in uno studioso come l'inglese Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), che già nel 1925, aveva descritto *Oriente Moderno* sul suo *Survey of International Affairs* (Oxford, Oxford University Press – Londra, Humphrey Milford) «*a scholarly production which also happens to be the best existing journal of current Islamic politics and affairs*».

Ma un'amicizia non si crea solo perché si opera nello stesso posto di lavoro. La si costruisce anche nei momenti di svago (specie se si è giovani), praticando lo stesso sport o trovandosi intorno a una tavola imbandita.

Nel nostro caso gustando le pietanze della ricca gastronomia romana e laziale, nell'area suburbana di Roma Nord e nei suoi paesetti circoscrivibili, dove abitualmente facevamo onore a gustosi primi piatti, a generose porzioni di carne alla brace e a montagne di patate al forno o fritte di contorno. Per Alberto mai però di verdura (che chiamava “*merdura*”) e assai poco anche di frutta.

Lo sport che praticavamo, senza la forzata partecipazione di Giacomo, era il calcio ma fruendo dell'apporto del fratello maggiore di Alberto, Paolo, eccellente oculista mio e della mia famiglia, con cui menavamo calci su qualche campetto in terra battuta fuori Roma, in cui i due fratelli Ventura avevano modo di mostrare, a mio ludibrio, il loro talento ben superiore rispetto al mio.

Siamo andati “in trasferta” in paesetti come Montalto di Castro o come Sacrofano, dove più tardi Alberto si trasferì per un certo periodo a vivere, misurandoci nel suo salone, lungo l'arco di numerose giornate pomeridiane e a volte di vari mesi, in giochi di simulazione di guerra (*boardgames*). Alberto era il più dotato fra noi, e con Giacomo approfittavamo regolarmente della sua ottima conoscenza dell'inglese per farci tradurre le lunghe paginate delle complesse regole.

Ricordo ancora, non senza una punta di orgoglio, la nostra vittoria nei panni “francesi” a Waterloo, contro Giacomo e Angelo Scarabel...

Il lavoro ci ha portato talora e convegni, uno dei quali, internazionale, si svolse a Palermo, organizzato dal nostro Presidente d'allora, il compianto Umberto Rizzitano. La carenza di stanze e la scarsa rilevanza di entrambi, ci obbligò a dividere una stanza nell'albergo Politeama. Fortunatamente nessuno dei due russava e, visto

che all'epoca anche io fumavo, Alberto aveva modo di appettare liberamente la comune stanza con le sue tante, troppe, sigarette.

Allora ci divertimmo, per non perdere l'allenamento allo sberleffo, a presentarci come rappresentanti di un fantomatico CIPO (Cripto Istituto Per l'Oriente), senza che qualcuno ci chiedesse fortunatamente mai delucidazioni in merito.

Un giorno il prof. Calogero Piazza, fresco vincitore di un concorso a cattedra a Cagliari (dove dal 1974-75 ero professore incaricato) mi chiese se potessi suggerire a qualche bravo studioso in erba di presentarsi a un concorso di ricercatore che stava per bandire la Facoltà di Scienze Politiche.

Scelta per me assai facile, che mi costrinse però a una faticosa opera di convincimento proprio di Alberto, quanto mai riottoso a entrare nei ranghi dell'università, che superò le sue resistenze solo grazie al fatto che gli prospettavo la possibilità, in caso di vittoria, di lavorare insieme anche in quell'isola meravigliosa. Non da ultimo, lo feci riflettere sulla precarietà del posto di Bibliotecario, che lui amava, nell'Istituto per l'Oriente, per il quale era chiaro che si stessero per aprire anni "*di vacche magre*", in cui mancavano all'epoca sempre "*diciannove soldi per fare una lira*".

Neanche a dirlo, Alberto vinse il concorso, col voto favorevole unanime dei 3 commissari.

Del pari unanimemente favorevoli saranno i giudizi dei 5 commissari per il posto di professore associato chiesto a Cagliari e di professore ordinario bandito a Bologna, cui entrambi partecipammo e vincemmo, chiamati subito dall'Orientale di Napoli, dove io m'ero già trasferito nel 1987, su lusinghiera richiesta della carissima Clelia Sarnelli Cerqua e di Roberto Rubinacci, allora Rettore dell'Ateneo napoletano, e già Presidente dell'Istituto per l'Oriente dal 1984 al 1989.

A Cagliari si fece subito apprezzare e benvolere dalla cricca di colleghi docenti romani, emiliani e milanesi con cui passammo anni che ancora rimpiango.

Rimase a Cagliari alcuni anni, mentre io mi trasferivo all'Orientale, che avvedutamente lo chiamò per insegnare *Islamistica*. Ringraziò implicitamente il Dipartimento di Studi Asiatici rassegnandosi a essere eletto suo Direttore. Lavoro sfiancante, per chi

è chiamato a coordinare “cari” ma spesso capricciosi “colleghi”. Il suo carattere calmo e razionale lo fece apprezzare da tutti, prima che decidesse, per motivi familiari e personali di trasferirsi ad Arcavacata di Rende, nell’Università della Calabria dove operò fino alla fine.

Mi dispiacque quella sua decisione, anche se la capii.

Finivano però così le fitte frequentazioni, agevolate dal fatto che avevamo vissuto per tre giorni settimanali a Napoli sotto il medesimo tetto in Vico San Pietro a Majella, insieme ai fraterni amici Nanni D’Erme, iranista quanto mai fine, geniale linguista ed esperto di letteratura (in special modo di Ḥāfīz, di cui tradusse con acribia densa di passione i *ghazāl*), e Michele Bernardini, che è difficile recitare in un solo raggruppamento scientifico accademico, spaziando come fa dall’Iran al mondo turco e a quello centrasiano, dalla storia, alla storia dell’arte e alla codicologia.

Lontano dagli occhi, lontano dal cuore, afferma spicciativamente un detto popolare. Con Alberto siamo infatti rimasti amici, anche se dolorosamente lontani, senza poterci più aprire il cuore come facevamo da giovani negli ombrosi locali dell’Istituto per l’Oriente, o a Cagliari o a Napoli, dandomi però modo di confermare quanto fosse giusta la massima di Arthur Schopenhauer quando affermava: *La lontananza che rimpicciolisce gli oggetti all’occhio li ingrandisce al pensiero*.

Alberto: pensiero e voce dell'islamistica italiana

Roberto Tottoli
Università di Napoli L'Orientale

Tutti gli amici di Alberto, colleghe e colleghi, i suoi lettori e appassionati ascoltatori troveranno in queste pagine le testimonianze più diverse. Quelle delle allieve e degli allievi e di chi, magari non allievo diretto, ne ha seguito visioni e chiavi interpretative; quelle degli amici di una vita, come Claudio Lo Jacono, compagno di avventure accademiche e non, e di anni insieme tra Istituto per l'Oriente, Università di Cagliari e all'Orientale di Napoli. Vi sono poi le testimonianze, i ricordi, i pensieri dolenti per una scomparsa così precoce di chi, come il Sottoscritto, ha incontrato e accompagnato Alberto né come allievo, né come sodale di lunga data. E che si è sempre riconosciuto nel suo modo di parlare di Islam e di musulmani, nella sua capacità di cercare una via oltre le diffidenze, le ignoranze e le facili semplificazioni. Un pensiero, il suo, ben servito da una voce inconfondibile.

Per chi ha iniziato a studiare islamistica lavorando su temi non riconducibili ai suoi interessi e in realtà accademiche che non permettevano un contatto diretto, Alberto era in primo luogo proprio una voce unica e suadente. La sua presenza in programmi radio nazionali a spiegare l'Islam è stato un fattore fondamentale a far uscire la disciplina e il tema stesso dell'Islam dal circolo degli addetti ai lavori, ben prima dei richiami dell'attualità, ahimé incombente per ragioni spesso poco piacevoli. Non conosco nessuno che non sia stato sedotto da quella voce priva di inflessioni, frutto di

un peregrinare tra varie regioni italiane con la sua famiglia e dopo per il suo lavoro, piena al punto giusto e capace di oscurare ogni intervistatore. L'eloquio seducente ha fatto innamorare allo studio dell'Islam non poche persone, ma soprattutto ha ricondotto la religione islamica in uno spazio nuovo, non più eccentrico né pedantemente specialistico. Cosa non da poco ancora oggi.

E non vi era solo il timbro e l'eloquio, vi era pensiero, una capacità che riversava anche nel suo insegnamento insuperato nelle aule, di comunicare una visione dell'Islam che era fortemente radicata in letture e studi continui, in un percorso interpretativo fermo che era dettato dalla sua consonanza e partecipazione all'oggetto di studio. Non per questo, però, Alberto faceva sconti alla lucidità storica né al coraggio di esplicitare la propria visione di quello che era a suo parere il centro e la novità dell'Islam sufi in un terreno conteso di definizioni a cui concorrevano musulmani e studiosi. La limpidezza della voce era figlia della limpidezza di un pensiero forte, figlio ma ben cresciuto e diventato adulto precoce, del maestro Alessandro Bausani, e forse il migliore tra tanti altri.

Non è certo strano, per tutto ciò, che il mio primo contatto con Alberto sia stato via telefono, da Cagliari, per una questione relativa al radicalismo islamico, prima ancora di cominciare una frequentazione diretta dagli anni del mio dottorato all'allora Istituto Orientale di Napoli nel 1991 e ancor più assidua con il suo arrivo all'Orientale e la mia presa di servizio come ricercatore nel 2002. Alberto era appena stato eletto direttore del Dipartimento di Studi Asiatici ed era allora un attore protagonista in quella che era una formazione unica per coesione che vedeva lui, Claudio Lo Jacono, Giovanni D'Erme e Michele Bernardini convivere a stretto contatto a Palazzo Corigliano e poi anche in un monolocale soppalcato a Piazza Bellini che aveva i contorni del mito tra quegli altri colleghi che magari non l'avevano mai visto.

Vi sarebbero troppe cose da dire di quegli anni, cadenzate da cene e frequentazioni nelle stanze del dipartimento o nella piazza San Domenico, e in ogni direzione. Alberto era un appassionato sostenitore delle sue concezioni sull'Islam, ma non di meno un appassionato di mille cose, dai film di Totò alle poesie del Belli, il tutto servito da una memoria fotografica, e da una naturale predisposizione alla battuta che solo citarne qualcuna farebbe torto a tutto il resto.

La sua partenza precipitosa dall'Orientale ha lasciato tutti sorpresi. Ricordo come la scelta di un ritorno a casa in Calabria, dove da tempo viveva abbandonando quelle continue peregrinazioni che gli avevano visto sommare, come ricordava lui stesso, quattordici traslochi, era giustificata dalla volontà di fuggire da impegni amministrativi e dal volere dedicarsi con più tempo agli studi. La sua generosità, immancabilmente, lo vide dedicarsi senza tregua all'attività didattica e alla vita del suo nuovo Ateneo, in cui si è fatta apprezzare come in tutte le sedi in cui ha lavorato, lasciando un segno indelebile in chiunque l'avesse conosciuto, dal personale amministrativo, studentesco e studenti, al corpo docente.

Della sua attività scientifica e degli impegni editoriali parlerà Francesco Alfonso Leccese, non serve ripetersi qui, su una produzione che era meditata e lontana dagli esiti moltiplicatori dei nuovi parametri di abilitazione. Ogni articolo, ogni capitolo di Alberto erano dettati dal bisogno di fissare appunti in un percorso che avrebbe poi trovato un suo ideale, benché breve, compimento nella collana "Islamica" di Mondadori in cui vi era tutto di suo: la collaborazione con un collega (M. Amir-Moezzi); il promuovere una cultura islamica che non fosse strettamente vincolata al solo arabo; il favorire la collaborazione di giovani; e spingere per un'operazione che fosse popolare e a grande diffusione. E così è stato al di là della breve vita a causa delle disattese promesse e delle circostanze del sempre fragile mercato editoriale italiano.

Alberto mancherà a tutte e tutti quanti. E chissà che questa sua ricerca continua, tra sensibilità e interrogativi religiosi si sarà alla fine composta. Mancherà il pensiero forte di un islamista profondo, attento e anche fuori da molti schemi, mancherà quella voce che ha fatto capire che si potesse ammaliare e veicolare messaggi profondi, mancheranno le sue battute, le sue sigarette e diete impossibili, e alla fine il suo consumarsi ad ascoltare tutti quanti, con pazienza e rimandando sempre al futuro l'agognato respiro lungo davanti a un libro e al desiderio di carpirne ogni segreto. Forse tutto ciò lo ha oggi e, come spesso accadeva, ha capito tutto lui e ci ha preceduti in una pace profonda, accompagnata da un ultimo pensiero, la sua parola e una battuta fulminante.

*La dimensione metafisica del Sufismo.
Una riflessione critica sull'opera di Alberto Ventura*

Francesco Alfonso Leccese
Università della Calabria

Alberto Ventura è stato tra i maggiori islamisti 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

¹ Cfr Francesco Zappa, "Comprendere il centro a partire dai margini: l'impostazione baumaniana degli studi dell'Islam come antidoto alla loro crescente compartimentazione." 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 Edizione 2021: 237-260.

interrotto lo studio e la scrupolosa dimostrazione di quanto quegli elementi ritenuti caratteristici dell'Islam periferico, in verità, permeino credenze e pratiche del nucleo originario dell'Islam.

Dal principio, l'opera di Alberto Ventura è stata fortemente caratterizzata da una ricerca imperniata 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 waḥdat al-wuḡūd 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-Ġazālī) e un Sufismo eterodosso (di un al-Ḥallāḡ o di un al-Ġīlī), la centralità della figura di Ibn 'Arabī, l'ortodossia della dottrina della *waḥdat al-wuḡūd* (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 sovranatura-

² Alberto Ventura, "Considerazioni sulla waḥdat al-wuḡūd 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: 375-387.

le»,³ dimostrando invece come la *waḥdat al-wuḡūd* 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-Ġilī – intitolata, non a caso, *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 fī ḥukm khalqihī*)».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 *Nūrud daqā'iq* (*Luce sulle cose difficili da comprendere*) esamina in maniera molto essenziale gli snodi della *waḥdat al-wuḡūd*. 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

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

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

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

⁶ Alberto Ventura, “L'epistola sull'unificazione' di Arslān di Damasco.” In Clelia Sarneli Cerqua (a cura di), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*. Napoli: Istituto Universitario Orientale 1985: 773-803.

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

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 waḥdat al-wuḡūd 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 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-Ḥusayn ibn Mansūr al-Ḥallāḡ 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-Ḥallāḡ, pubblicato per la prima volta nel 1987.⁹ Alla figura di al-Ḥallāḡ 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

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

⁹ Al-Ḥallaj, *Dīwān*. Introduzione, traduzione e commento a cura di Alberto Ventura. Genova: Marietti 1987.

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

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-Ṭawāsīn*, testo impervio, dove però il commento alle sentenze di al-Ḥallāḡ permette al curatore di concentrarsi su due temi a lui cari: il Sufismo come metafisica e il simbolismo.

Nel *Kitāb al-Ṭawāsīn* 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 sapienziale di Ventura, il canzoniere di al-Ḥallāḡ 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-Ḥallāḡ. La traduzione in italiano dell'opera omnia di al-Ḥallāḡ è un'impresa cui Ventura si è dedicato con particolare dedizione, offrendo al lettore e studioso italiano la possibilità di fruire di un

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.raiplaysound.it/audio/2021/04/Ricordo-di-Elena-Pulcini-La-vera-essenza-del-Sufismo-con-Felice-Cimatti-7bbc3713-d938-4f0f-95e8-3a0207cdb26b.html> (consultato il 05/06/2025).

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

¹³ *Ibid.*: 104.

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, «l'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 uno strumento di conoscenza; come recita la sentenza «la metafora è un ponte verso la realtà» (*al-mağāz qantara al-ḥaqīqa*) 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'tīl*)».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 intuitiva¹⁷.

Agli occhi del profano, ciò appare come una semplice perdita di senno, in realtà, l'ebbrezza 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

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*. Roma: Salerno Editrice 2003: 306.

¹⁵ *Ibid.*: 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*. Napoli: 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: 7.

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

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 (*'išq 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 Filoramo 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 sesta edizione, *Islam* è tra i manuali universitari più studiati, pur se talvolta frainteso o ridotto a dispense. Tuttavia, a ventisei 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-Fātiḥa*, e quelli dedicati alla devozione per il Profeta e alle preghiere del pellegrinaggio. La *Fātiḥa* è traslitterata, tradotta e commentata con riferimenti ai commentari di Rūzbihān Baqlī, Ibn 'Arabī e al-Qāṣānī, 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

¹⁸ *Ibid.*: 352.

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

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-ḥayrāt wa šawāriq 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 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 «luce muhammadiana» (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya, nūr muḥammadī*).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 islamista possa aspirare: coordinare una traduzione del Corano. Nel 2010, dopo anni di lavoro inesausto, 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

²⁰ Alberto Ventura, "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: 1997: 21-41.

²¹ Alberto Ventura, "Materiali per un archivio della pietà musulmana. II. Le preghiere del pellegrinaggio." *Archivio italiano per la storia della pietà*. Volume XI. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura: 1998: 65-95.

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

²³ Giuliano Lancioni, "Markuska, bailabalan, volapük: Alessandro Bausani e l'invenzione delle lingue." In Claudio Lo Jacono (a cura di), *Il retaggio cultura-*

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 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.

le 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 Edizione 2021: 149-160.

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

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

²⁶ "Il mondo islamico contemporaneo e la creazione di una nuova identità." In Roberto Tottoli (a cura di) *Le religioni e il mondo moderno III. Islam* (collana a cura di Giovanni Filoramo). Torino: Einaudi 2009: 275-294.

Essa scaturisce da un adattamento di teorie politiche e ideologie che, sottolinea Ventura, seppur sotto l'aura musulmana, rimanda 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 *ṭarīqa* Naqṣbandiyya. Sin dalla monografia del 1990, intitolata *Profezia e santità secondo shaykh Aḥmad Sirhindī*,²⁹ Ventura si è occupato dello sviluppo della confraternita Naqṣbandiyya nel subcontinente indiano. Parte di tali ricerche si sono concentrate sulla figura di Aḥmad Sirhindī, maestro indiano vissuto tra il XVI e XVII secolo, cui si richiama il ramo della Naqṣbandiyya Muğaddidiyya, centrale per la diffusione di questa via sufi nell'oriente islamico.

Lo studio delle *maktubāt*, le lettere di indirizzo spirituale di Sirhindī ai propri discepoli e l'analisi delle dottrine peculiari della Naqṣbandiyya 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 *dīkr* (l'invocazione del nome di Dio) silenzioso nella pratica naqṣbandī, la dottrina e il metodo dei centri sottili, le contemplazioni (*murāqaba*) e il legame tra il

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, ahimé 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: 209.

²⁸ "L'islamismo oggi". In *Dizionario di Storia*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani 2010.

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

maestro e il discepolo (*rābiṭa*). 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 islamistici. 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 Sirhindī*. Cagliari: Istituto di Studi Africani e Orientali.
1991 *Al-Fātiḥa, l'Aprente: la prima sura del Corano*. Genova: Marietti.
2000 *Il Crocifisso dell'Islam*. A cura di Gabriella Caramore. Brescia: Morcelliana.
2016 *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Roma: Edizioni Mediterranee.
2017 *L'esoterismo islamico*. Milano: Adelphi.
2019 *Lo Yoga dell'Islam*. Roma: Edizioni Mediterranee.

Articoli

- 1977 “Considerazioni sulla waḥdat al-wuḡūd 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: 375-387.
1978 “La métaphysique de l'ésotérisme islamique dans le traité «Lumière sur les choses difficiles à percevoir».” *Cahiers de l'Unicorne*, 3. Milano: Archè: 7-22.
1979 “Note su due scuole del Sufismo indiano.” *Oriente e Occidente*, II, 1-3: 26-29.
1979 “Un trattato di ‘Abd al- Ġanī an-Nābulūsī sull’«unicità dell’esistenza».” *Rivista degli Studi Orientali*, LIII: 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: 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: 153-180.
- 1982 "Sindibad il marinaio." In Francesco Gabrieli (a cura di), con Giacomo E. Carretto, *Maometto in Europa. Arabi e Turchi in Occidente 622-1922*. Milano: Mondadori: 181-192.
- 1982 "La lampada di Aladino." In Francesco Gabrieli (a cura di), con Giacomo E. Carretto, *Maometto in Europa. Arabi e Turchi in Occidente 622-1922*. Milano: Mondadori: 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: 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: 193-207.
- 1984 "Aspetti religiosi della prima espansione musulmana." *Islām. Storia e civiltà* III: 95-101.
- 1985 "Presenze islamiche nell'opera di Dante." *Islām. Storia e civiltà* IV: 31-41.
- 1985 "La presenza divina nel cuore." *Quaderni di Studi Orientali* 3, 1985: 63-72.
- 1985 "«L'epistola sull'unificazione» di Arslān di Damasco." In Clelia Sarneli Cerqua (a cura di), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*. Napoli: Istituto Universitario Orientale: 773-803.
- 1986 "Natura e funzione dei pensieri secondo l'esoterismo islamico." *Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 7/46: 391-402.
- 1988 "L'Islam fra legge e istanze salvifiche." *Religioni e società* III: 57-68.
- 1990 "Religione islamica in India." In *Giornata di studio: L'Islam indiano (Roma, 5 dicembre 1988)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei: 71-84.
- 1991 "L'islamizzazione del Maghreb." *Cooperazione Mediterranea* 4-5: 109-120.
- 1991 "L'invocazione del cuore." In Biancamaria Scarcia Amoretti (a cura di), *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Roma: Università di Roma "La Sapienza", vol. I: 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: 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: 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: 21-41.
- 1998 "Materiali per un archivio della pietà musulmana. II. Le preghiere del pellegrinaggio." *Archivio italiano per la storia della pietà*. Volume XI. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura: 65-95.

- 1998 "L'Islam." In Mario Piantelli (a cura di), *Le Preghiere del mondo*. Cini-sello Balsamo: San Paolo: 421-446.
- 1999 "L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)." In Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*. Roma-Bari: Laterza: 77-202.
- 1999 "L'islām della transizione (XVII-XVIII secolo)." In Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*. Roma-Bari: Laterza: 203-218.
- 1999 "Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'islām." In Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*. Roma-Bari: Laterza: 309-404.
- 1999 "Non violenza, giustizia e libertà nella tradizione mistica islamica." In Caterina Conio, Donatella Dolcini (a cura di), *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*. Pisa: Giardini: 333-343.
- 1999 "Il tempo nella tradizione islamica." *Perennia Verba* 3: 32-69.
- 2000 "Nota sul sufismo nell'editoria italiana." In Isabella Camera d'Afflito (a cura di), *La presenza arabo-islamica nell'editoria italiana*. Roma: Ministero per i beni e le attività culturali: 33-35.
- 2000 "La concezione coranica della Torà e del Vangelo." In Roberto Totoli (a cura di), *Corano e Bibbia. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 24-26 ottobre 1997*. Brescia: Morcelliana: 55-64.
- 2000 "Una sintonia fuorviante." *Sapere* LXVI (5): 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 2° Convegno di Psicopatologia*. Cavallino di Lecce: Ex Convento dei Domenicani: 65-70.
- 2002 "Teologia e politica nel pensiero islamico." In Piero Stefani e Giovanni Ministrina (a cura di), *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*. Brescia: Morcelliana: 157-162.
- 2002 "La dimensione iniziatica sufica." In Antonio Panaino (a cura di), *Sulla soglia del sacro. Esoterismo e iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*. Milano: Mimesis: 57-60.
- 2003 "Il rapporto fra Arabi e Islam." *Il Tetto*, n. 234-235-236, marzo-agosto 2003: 29-32.
- 2003 "Mani e gli Arabi." In Gherardo Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo*, vol. I. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore: 317-338.
- 2003 "Islam e Islamismi." *Scritture di Storia* 3: 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: 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: 297-318.
- 2003 "Il Sufismo." *Buddismo e Società* 101, novembre-dicembre: 38-41.
- 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. Napoli: Università degli Studi di Napoli L'Orientale/Istituto per l'Africa e l'Oriente/Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Serie Minor LXVII: 1-14.
- 2004 "Gianroberto Scarcia islamista." In Rudy Favaro, Simone Cristoforetti, Matteo Compareti (a cura di), *L'Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del suo LXX sadè*. Venezia: Cafoscarina: 49-53.
- 2005 "Su Ḥāfez, la gnosi e il dualismo." In Michele Bernardini, Natalia Tornesello (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*. Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale": 1243-1251.
- 2006 "Alle radici del fondamentalismo islamico." In Alberto Ventura, Angelo Iacovella (a cura di), *Il fondamentalismo islamico*. Roma: IsIAO: 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, Stefano Piano (a cura di), *Religioni e Sacri Monti*. Ponzano Monferrato: Atlas: 129-137.
- 2006 "La dottrina manichea nella tradizione islamica." In Gherardo Gnoli (a cura di), *Il Manicheismo 2*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla –Arnoldo Mondadori Editore: 249-276.
- 2009 "Il mondo islamico contemporaneo e la creazione di una nuova identità." In Roberto Tottoli (a cura di) *Le religioni e il mondo moderno III. Islam* (collana a cura di Giovanni Filoramo). Torino: Einaudi, 2009: 275-294.
- 2009 "Islam oggi". *XXI secolo, Norme e idee 1*: Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2009: 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 Aḥmad Sirhindī." In Denis Herman, Fabrizio Speciale (edited by), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*. Berlin: Klaus Schwarz: 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 4, Gruppo Editoriale L'Espresso: 202-211; 344-351.
- 2012 "Il sufismo e il linguaggio d'amore." In Matilde De Pasquale, Angelo Iacovella (a cura di), *La "santa" affabulazione. I linguaggi della mistica in Oriente e in Occidente*. Lavis: La Finestra: 347-362.
- 2013 "Letteratura e sapienza: il racconto iniziatico nella tradizione arabo-persiana." In Renate Siebert, Sonia Floriani (a cura di), *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore: 61-77.
- 2013 "La tradizione islamica." In Virgilio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*. Milano: Bompiani: 249-257.
- 2013 "A Letter of Sayḥ Aḥmad Sirhindī in Defense of the Waḥdat al-Wuḡūd." *Oriente Moderno* XCII: 509-517.
- 2013 "Le rivolte arabe in prospettiva storica." *Il Mestiere di Storico* V: 42-48.
- 2014 "L'apporto del mondo islamico." In Piero Boitani, Massimo Fusillo, (a cura di), *Letteratura europea*. Torino: UTET: 241-255.

- 2014 “Identità religiose e identità civiche.” In Giovanna De Sensi Sestito, Marta Petrusiewicz (a cura di), *Unità multiple. Centocinquant’anni? Unità? Italia?*. Soveria Mannelli: Rubettino: 211-219.
- 2015 “Gesù nella tradizione del Sufismo.” In Marinella Perroni (a cura di), *Gesù degli “Altri”*. Brescia: Morcelliana: 107-120.
- 2018 “I Fondamenti dell’iniziazione nell’Islam. Osservazioni sui metodi del Sufismo.” *Atrium*, XX (2): 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: 237-260.
- 2025 “In the Footsteps of a Prophet. Prophetic inheritance in the techniques of the Naqshbandī Order.” In Denis Gril (édité par), *Sainteté et héritage prophétique en Islam. Études sur Ibn al-‘Arabī et l’histoire de la sainteté dédiées à la mémoire de Michel Chodkiewicz*. Berlin: De Gruyter: 379-388.

Curatele, traduzioni e prefazioni (in ordine cronologico)

Bahrul-‘Ulûm ‘Abdul-‘Alī

- 1979 “L’unicité de l’existence.” *Être* VII, 4. Traduzione e commento: 4-10.

Haydar Amolī

- 1980 Haydar Amolī, “Le texte des textes.” *Être* VIII, 3. Traduzione e commento: 13-17.

Moreno, Martino Mario

- 1980 “La mistica di Muḥammad ‘Abduh.” *Oriente Moderno* LX. Edizione: 404-425.

Ġāmī, Nūr al-Dīn ‘Abd ar-Rahmān

- 1981 *La perla magnifica (ad-durrat al-fāḥira)*. Traduzione, introduzione e note di Martino Mario Moreno. Napoli: Supplemento n. 27 agli «Annali dell’Istituto Orientale di Napoli». Edizione e prefazione: III-IV.

Al-Nābulusī, ‘Abd al-Ghanī

- 1982 “Idāh al-maqsūd.” *Être* X, 2. Traduzione e commento: 40-44.

Stoddart, William

- 1985 *Il Sufismo*. Roma: Atanòr. Traduzione: 1-104.

Arberry Arthur John

- 1986 *Introduzione alla mistica dell’Islam*. Genova: Marietti. Traduzione: 1-114.

al-Ḥallāj

- 1987 *Dīwān*. Genova: Marietti. Introduzione, traduzione e commento: 1-111.

Izutsu, Toshihiko

- 1991 *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. Genova: Marietti. Introduzione: IX-XVIII.

Tottoli, Roberto

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

Al-Baghdādī, Khālīd

2003 *Il libro della Fede (I'tiqād Nāmeḥ)*. Traduzione di Angelo Olivieri. Benevento: eDimedia. Prefazione: 5-6.

Muhammad al-Khālīdī

2005 *Visioni e ascese*. Trento: La Finestra. Prefazione: 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: VII-XV.

Il Corano

2010 Traduzione di Ida Zilio-Grandi. Milano: Mondadori. Curatela; introduzione: XI-LXX; commento: 425-513.

Nasr, Seyyed Hossein

2012 *Scienza e civiltà nell'Islam*. San Demetrio Corone, Irfan Edizioni. Prefazione: V-VIII.

Ventura, Alberto

2012 *Vite e detti di Maometto*. Traduzioni di Roberto Tottoli, Massimo Laria. Milano: Mondadori. Curatela; introduzione generale: XI-XXV.

Leccese, Francesco Alfonso

2017 *Sufi Network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*. Milano: Jouvence. Prefazione: 7-9.

Mayerà, Gustavo

2018 *La scienza islamica delle lettere*. San Demetrio Corone: Irfan Edizioni. Prefazione: III-V.

Bausani, Alessandro

2021 *La preghiera nell'Islam*. Roma: Aseq. Prefazione: 5-10.

De Zorzi Giovanni

2021 *Samā'ī. L'ascolto e il concerto spirituale nella tradizione sufi*. Milano: Jouvence. Introduzione: 9-14.

Bibliografie

1980 "Bibliografia di Paolo Minganti." *Oriente Moderno* LX: 15-19.

1981 "Bibliografia degli scritti di Alessandro Bausani". In Gianroberto Scarcia (a cura di), *La bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani Islamista nel sessantesimo compleanno*. Venezia: Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 19, Università degli Studi di Venezia: 7-16.

Studi

*La connaissance de ‘Alī comme Lumière du cœur.
Réflexions sur le ḥadīṭ al-ma‘rifa bi nūrāniyyat
‘Alī. Aspects de l’imamologie duodécimaine XIX**

Mohammad Ali Amir-Moezzi**

École Pratique des Hautes Études – PSL – Sorbonne – Paris

Āshm-e del bāz kon ke jān bīnī

Ān ċe nādīdanī-st ān bīnī

(“Ouvre l’œil du cœur pour voir l’esprit

Tu verras ainsi tout ce qui est invisible”)**

Les exercices spirituels, ayant le cœur comme lieu, support et organe subtil (*latīfa*, pl. *laṭā’if*), ont déjà fait l’objet de nombreuses études consacrées au soufisme. Mon savant et très regretté ami Alberto Ventura, grand spécialiste de la mystique musulmane, s’est profondément intéressé, et à de nombreuses reprises dans son œuvre abondante, à l’importance du cœur comme organe spirituel et initiatique¹. La présente étude, consacrée à la même

* Cet article est le dix-neuvième d’une série d’études consacrées à l’imamologie duodécimaine. Les dix premières sont réunies maintenant dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l’islam Shi‘ite*, Paris: Vrin 2006 – 20152- (chapitres 3 et 5 à 14); les suivantes se trouvent dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, *‘Alī, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité shi‘ite*, Paris: CNRS 2020 (chapitres 1 et 5 à 9); les dix-septième et dix-huitième sont les suivantes: “Prière de pèlerinage englobant (*al-ziyāra al-jāmi‘a*) (Aspects de l’imamologie duodécimaine XVII).” dans *Raison et quête de la*

thématique dans le shi'isme duodécimain, lui est dédiée avec affection et admiration.

Comme dans toute doctrine de type ésotérique et initiatique, la mystique duodécimaine, loin d'être uniquement un corps de connaissances théoriques et spéculatives, accorde une position centrale aux pratiques et exercices spirituels, depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. Parmi ces exercices, différentes formes de prière semblent occuper une place de choix². Mais une des pratiques les plus importantes – étant donné les qualificatifs qui la caractérisent dans les textes – et sans doute les plus secrètes – vu le

sagesse. Hommage à Christian Jambet, éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Turnhout: Brepols 2020: 31-60 (aussi dans *ZDMG* 172/1 (2022), pp. 113-134; et "Prophétie (*nubuwwa*) et Alliance divine (*walāya*). Autour des figures de Muḥammad et 'Alī en spiritualité imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVIII)." Sous presse dans *RSO*.

** Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne)/Paris Sciences et Lettres Université/Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes (UMR 8584, équipe de recherche du Centre National de la Recherche Scientifique).

*** Ḥātif Iṣfahānī, *Divān*, éd. V. Dastgerdī, Téhéran, 3e éd., 1332 solaire/1954, "Tarjī' band.", 4e section, vers 1, p. 18.

¹ Je pense d'abord à ses deux monographies: "La presenza divina nel cuore." *Quaderni di Studi Arabi* 3, 1985: 63-72 et "L'invocazione del cuore." Dans Biancamaria Amoretti & Lucia Rostagno, (éd.), *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Rome: Bardi Editore 1991: 475-485; mais également à de nombreux passages dans ses livres plus récents comme *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Rome: Edizioni Mediterranee 2016; *L'esoterismo islamico*, Milan: Adelphi 2017 ou encore *Lo Yoga dell'Islam*, Rome: Edizioni Mediterranee 2019. Mentionnons encore quelques études décisives d'autres chercheurs: l'introduction et les commentaires de Fritz Meier à *Die Rawā'ih al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl des Najm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH 1957, *passim*; Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2e édition, Paris: Editions Présence 1971, *passim*; Geneviève Gobillot et Paul Ballanfat, "Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans." *Connaissance des Religions* Janvier septembre 1999: 57-59; 170-204; Geneviève Gobillot, "Les sources de l'anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans: une réflexion à partir de la notion de 'aql." Dans Abdeljelil Temimi (éd.), *Mélanges Luce Lopez-Barralt*, Zaghouan: Fondation Temimi 2001: 267-314; Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Ṭalīb al-Makkī: The Role of the Heart*, London and New York: Routledge 2013, *passim*.

² Voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Notes sur la prière dans le shi'isme imamite." Dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet et Pierre Lory (éds.), *Henry Corbin: philosophies et sagesse des religions du Livre*, Louvain: Brepols 2005: 65-80 (repris dans *La religion discrète*, chapitre 11); Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Prière de pèlerinage englobant (*al-ziyāra al-jāmi'a*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVIII)." (ci-dessus note préliminaire *).

langage allusif qui la présente ainsi que la dispersion des informations la concernant- est celle appelée “la vision par – ou ‘dans’- le cœur” (*al-ru’ya bi l-qalb*; la particule *bi* a le double sens de “par” et de “dans”). Elle consisterait en l’expérience visionnaire de la contemplation de la Face divine qu’est l’Imam, le Guide divin, dans le cœur et sous forme d’une lumière. Dès les premières compilations de traditions shi’ites, dont les plus anciennes parvenues jusqu’à nous vont de la seconde moitié du 3^e/9^e siècle à la seconde moitié du siècle suivant, les enseignements remontant aux imams font allusion à cette pratique. Dans l’exposé qui suit, les données doctrinales sont issues de ce monumental corpus, en particulier chez des compilateurs aussi décisifs qu’al-Şaffār al-Qummī (m. 290/902-903), Muḥammad b. Ya’qūb al-Kulaynī (m. c. 329/940-941) ou encore Ibn Bābūye/Bābawayh al-Shaykh al-Şadūq (m. 381/991)³. Le signataire de ces lignes a déjà consacré plusieurs enquêtes à la spiritualité du cœur dans ce que l’on pourrait appeler l’initiatique shi’ite imamite⁴. Il cherche ici à affiner davantage

³ Sur le *ḥadīṭ* imamite, voir Etan Kohlberg, “Shī’ī Ḥadīth.” In A.F.L. Beeston *et al.* (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, Cambridge University Press: 1983: 299-307; Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi’isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en islam*, Paris-Lagrasse: Verdier 1992 (20072): 48-71. Sur les deux premiers compilateurs mentionnés voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l’islam entre histoire et ferveur*, Paris: CNRS 2011, respectivement chapitre 4 et 5. Sur al-Kulaynī voir aussi Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu. La mystique shi’ite à travers l’œuvre de Kulaynī (IXe-Xe siècle)*, Paris: Cerf 2018. On sait cependant que ces compilations transmettent également des sources beaucoup plus anciennes mais aujourd’hui apparemment perdues; voir Hassan Ansari, *L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme. Etude bibliographique et histoire des textes*, Leiden-Boston: Brill 2017.

⁴ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin*: 112-145 (“Excursus: la vision par le cœur.”); id., “Visions d’Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l’imamologie duodécimaine VIII).” Dans Eric Chaumont *et al.* (éds.), *Autour du regard: mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*, Louvain-Paris: Peeters 2003: 97-124 (repris dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète*, chapitre 10); Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Icône et contemplation: entre l’art populaire et le soufisme dans le shi’isme imamite (Aspects de l’imamologie duodécimaine XI).”, *Bulletin of Asia Institute New Series* 20, 2006: 1-12 (repris et augmenté dans Ali. *Le secret bien gardé*, chapitre 9, sous le titre: “Icône et contemplation: ‘Alī, Face de Dieu et support de méditation.”). La pratique de la contemplation du visage du guide spirituel est très fréquente dans le soufisme aussi bien sunnite que shi’ite. Elle est désignée par différents termes

ses réflexions et présenter de nouvelles sources en relation avec cette problématique.

Afin de saisir les différents éléments théoriques et pratiques contenus dans “la vision par le cœur”, on présentera d’abord ses fondements dans les trois domaines qui semblent en constituer le socle doctrinal, à savoir la théologie, l’imamologie, enfin l’anthropogonie et la théorie de la vision qu’elle entraîne. Ensuite, notre propos sera illustré par des extraits d’un important enseignement attribué au premier imam, ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), homme divin et guide théophanique par excellence, à savoir le *ḥadīth* dit de “la connaissance de ‘Alī en tant que Lumière”.

I - Fondements doctrinaux

1. Théologie

La théologie shi‘ite distingue deux niveaux ontologiques en Dieu. L’Essence (*dāt*) de Dieu est dite à jamais ineffable, inconcevable, inimaginable, au-delà, de manière absolue, de toute connaissance, de toute pensée, de toute conception. Ce niveau caché est le niveau de l’Inconnaissable, de l’abscondité absolue de Dieu. Dans son Essence insondable, Dieu demeure le transcendant inconcevable qui ne peut être décrit ni appréhendé que par les termes avec lesquels Il s’est décrit Lui-même à travers ses Révélations⁵. A ce niveau, Dieu est la Chose (*al-ṣay*), terme d’une

et expressions comme *rābiṭa*, *murābiṭa*, *tawaḡḡuh*, *wiḡha*, *fikr*, *ṣūra fikriyya*, *tafakkur bi-waḡh allāh*, *sakīna*, *sakīna qalbiyya*, *khiyāl-i ṣūrat*, etc. Voir par ex. Khwāja ‘Ubaydallāh Ahrār, *Malfūzāt*, éd., ‘A. Noshāhi, Téhéran, 1380 s./2001: 151, 197, 262; Wā‘iz Kāshifi, *Rashaḥāt ‘ayn al-ḥayāt*, éd. ‘A. A. Mu‘iniyān, Téhéran, 1976, vol. 2: 499, 513; Sulṭān Muḥammad Gonābādī, *Bishārat al-mu‘minīn*, Téhéran, 1362 s./1984: 242-243 ; id., *Walāyat Nāmeḥ*, Téhéran, 1380 s./2001: 192, 300; Rāz Shirāzī, *Qawwā‘im al-anwār*, éd. Kh. Maḥmūdī, Shiraz, 1383 s./2005, pp. 137, 249; Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-‘ulūm, *Resāle-ye sayr va sulūk*, éd., S. M.H. Ḥusaynī Ṭihrānī, Mashhad, 1420/1999: 180-183, 197. Sur la question, notamment dans la mystique shi‘ite, voir maintenant R. Karbalā‘ī, *Fiqh al-sulūk*, Téhéran, 1399 s./2021.

⁵ Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, éd. J. Muṣṭafawī, avec traduction persane en 4 vol., Téhéran, s.d. (le dernier volume, traduit par Ḥ. Rasūlī Maḥallātī est daté de 1386/1966), *Kitāb al-tawḥīd*, bāb iṭlāq al-qawl bi annahu shay’, vol. 1: 109 sqq., n°s 216 sqq. (en numérotation continue) ; Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, éd. H. al-Ḥu-

neutralité maximale) au sujet de laquelle l'homme ne peut avoir qu'un discours négatif. La théologie le concernant ne peut être qu'apophatique. D'où toute une série de négations marquant les propos attribués aux imams au sujet de l'Essence de Dieu: négation de l'espace (*makān*), du temps (*zamān*), de l'immobilité ou du mouvement (*sukūn*, *ḥaraka*), de qualification et de représentation (*tawṣīf*, *tamthīl*), d'une conception corporelle ou formelle (*ḡism*, *ṣūra*), etc⁶.

Mais, si les choses en restaient là, aucune relation, aucune communication ne serait possible entre le Créateur et les créatures. La théologie ne serait que pure agnosticisme (*ta'tīl*). Alors Dieu, dans Sa Bonté, fit éclore en Son propre être, un autre niveau: celui des Noms et des Attributs (*asmā'*, *ṣifāt*) à travers lesquels Il Se révèle et Se fait connaître. Ce niveau révélé n'est plus Dieu l'Inconnaissable, mais Dieu l'Inconnu qui aspire à être connu. Or, les Noms et les Attributs agissent dans la création à travers des véhicules, des "Organes divins" qui sont autant de lieux de manifestation de Dieu. Ici, la théologie n'est plus apophatique mais théophanique. Or, dans le shi'isme, le lieu de manifestation divine par excellence, le plus haut lieu de révélation des Noms divins, c'est-à-dire de ce qui peut être connu en Dieu, est un être métaphysique que la littérature shi'ite, selon les auteurs et selon les époques, a appelé l'Imam dans le ciel, l'Imam de Lumière, l'Homme cosmique, l'Imam spirituel, le 'Alī céleste, etc. Il s'agit de l'Imam (avec un "I" majuscule) dans son acception ontologique universelle. La connaissance de sa réal-

saynī al-Ṭihṛānī, Téhéran, 1398/1978, bāb 7: 104 sqq. Sur la théologie négative dans le shi'isme, voir les réflexions subtiles de Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris: Nrf Gallimard 1971-72, index s.v. *tawhīd*, *tanzīl*; id., *Paradoxe du monothéisme*, Paris: L'Herne 1981, surtout la Partie 3. La théologie apophatique shi'ite atteint son sommet dans l'ismaélisme; voir à ce sujet Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris: Cerf 2012, chapitre II ("l'Ultime au-delà de l'être et du néant. Les voies radicales du *tawhīd* ismaélien").

⁶ Al-Kulaynī, *op.cit.*, bāb al-naḥy 'anī l-jism wa l-ṣūra..., vol.1: 140 sqq. (n°s 278 sqq.) et 169 sq (n°s 321 sqq.). ; Ibn Bābūya, *op.cit.*, bāb 2: 31 sqq.; bāb 6: 97 sq.; bāb 28: 173 sqq.; id., *Uyūn akhbār al-Riḍā*, éd. M.H. Lājevardī, Téhéran, 1378/1958, vol. 1, bāb 11: 114 sqq. Sur la Chose et la choseité (*shay'/shay'īyya*) et leur application à Dieu en théologie musulmane voir Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988: 142-150.

ité équivaut ainsi à la connaissance de ce qui peut être connu en Dieu, puisque le véritable Dieu révélé, ce qui révèle tout ce qui est révélabile en Dieu, c'est l'Imam cosmique. Celui-ci s'exprime par la bouche des imams historiques ("imam" avec un i minuscule) c'est-à-dire des manifestations terrestres de l'Imam métaphysique, dans d'innombrables traditions: "Nous sommes les plus Beaux Noms de Dieu (*al-asmā' al-ḥusnā*)"⁷; "Nous sommes l'œil ('*ayn*) de Dieu, nous sommes la Main (*yad*) de Dieu; nous sommes Sa Face (*wağh*), Son Cœur (*qalb*), Son Côté (*ğanb*), Sa Langue (*lisān*), Son Oreille (*uḍn*)..."⁸. C'est dans ce sens que l'Imam est décrit comme étant "la Preuve de Dieu" (*ḥuğğat Allāh*), le Seuil de Dieu (*bāb Allāh*), le Chemin de Dieu (*ṣirāṭ Allāh*), le Vicaire de Dieu (*ḥalīfat Allāh*) ou encore qualifié par des expressions coraniques comme "l'Anse la plus solide" (*al-'urwa al-wuṭqā*), l'auguste Symbole (*al-maṭal al-a' lā*) et le Signe suprême (*al-āya al-kubrā*)⁹. On peut déceler dans ce double niveau, une transposition, au niveau divin, de la division shi'ite de toute réalité en un niveau caché, secret, ésotérique (*bāṭin*) et un niveau apparent, révélé, exotérique (*ẓāhir*). L'Essence de Dieu serait ainsi l'ésotérique de Dieu, sa dimension à jamais cachée ; et l'Imam cosmique Sa dimension manifestée, Sa Face révélée, serait l'exotérique de Dieu¹⁰. D'où également d'innombrables traditions

⁷ Al-Kulaynī, *op.cit.*, Kitāb al-tawḥīd, bāb al-nawādir, vol.1, p. 196, n° 352 ; al-'Ayyāshī (m. vers 320/932), *Tafsīr*, ed. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, 1380/1960, vol. 2: 42, n° 119.

⁸ Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. M. Kūṭchebāghī, Tabriz, 2e éd., s.d. (l'introduction de l'éditeur date de 1380/1960), section 2, bāb 3: 61 sqq. et bāb 4: 64 sqq. ; al-Kulaynī, *ibid.*, vol. 1: 196 sqq., n°s 353 sqq.; Kitāb al-ḥujja, bāb jāmi' fi faḍl al-imām, vol.1: 283 sqq., n°s 518 sqq.; Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, bāb 12: 144 sqq. et bāb-s 24 à 26: 159 sqq.; id., *Uyūn akhbār al-Riḍā*, bāb 11, vol. 1: 115 sqq. et surtout: 149-153 (khuṭbat al-Riḍā fi l-tawḥīd) ; id., *Kamāl al-dīn*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Qumm, 1405/1985, bāb 22, vol. 1: 231 sq. Les Organes de Dieu sont mentionnés dans le Coran. Dans ces traditions, il s'agit de l'Imam ontologique, l'Homme divin cosmique dont l'imam historique est la manifestation sur le plan sensible. Nous allons y revenir.

⁹ Al-Ṣaffār al-Qummī, *op. cit.*, section 2, bāb 3; Ibn Bābūye, *al-Amālī/al-Mağālīs*, éd. avec traduction persane de M.B. Kamare'i, Téhéran, 1404/1984, mağlis 9, n° 9: 35 et mağlis 10, n° 6: 38-39.

¹⁰ Sur ce couple, déterminant la vision du monde duelle du shi'isme, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi & Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?*, Paris: Fayard 2004, chapitre 1: Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu*: 38-45.

de ce genre: “C’est grâce à nous (i.e. les imams représentant l’Imam céleste) que Dieu est connu et grâce à nous qu’Il peut être adoré”¹¹; “Celui qui nous connaît connaît Dieu et celui qui nous méconnaît méconnaît Dieu”¹²; “Sans Dieu, nous ne serions pas connu et sans nous Dieu ne serait pas connu”¹³; “Dieu a fait de nous Son Œil parmi Ses adorateurs, Sa Langue parlante parmi Ses créatures, Sa Main de bienveillance et de miséricorde étendue sur Ses serviteurs, Sa Face grâce à laquelle on peut se diriger vers Lui, Son Seuil qui oriente vers Lui, Son Trésor au ciel et sur terre...”¹⁴.

2. Imamologie

L’imamologie constitue le domaine central des doctrines shi‘ites. La figure de l’imam, le Guide divin, constitue l’axe autour duquel pivote toute la religion shi‘ite. Comme on vient de le voir, cette figure, elle aussi, possède une dimension exotérique, l’imam historique physique (que nous écrivons avec un i minuscule), manifestation terrestre de l’Imam cosmique spirituel lequel en est la dimension ésotérique (écrit avec un i majuscule). Etant donné que ce dernier est le lieu de manifestation (*mazhar*, *maḡlā*) du Dieu révélé et que les deux dimensions de la figure du Guide sont indissociables, l’imamologie rappelle parfois remarquablement les doctrines christologiques. Autrement dit, la personne de l’imam est en même temps humaine et divine. Ce qui a amené l’auteur de ces lignes à soutenir que le shi‘isme est la religion de l’Imam comme le christianisme est celle du Christ¹⁵.

Concernant les imams historiques, pour les shi‘ites, chaque grand prophète, chaque messenger d’En-Haut, est accompagné dans sa mission d’un ou de plusieurs imams : d’Adam, premier homme et premier prophète, à Muḥammad, le “Sceau de la prophétie législatrice”, en passant par beaucoup d’autres: Hén-

¹¹ Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, bāb 12, n° 9: 152.

¹² Al-Ṣaffār, *op. cit.*, section 1, bāb 3: 6 sqq. ; Ibn Bābūye, *Kamāl al-dīn*, bāb 24, n° 7, vol. 1: 261.

¹³ Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, bāb 41, n° 10: 290.

¹⁴ Al-Kulaynī, *op. cit.*, *Kitāb al-tawḥīd*, bāb al-nawādir, vol. 1: 196, n° 353; Ibn Bābūye, *ibid.*, bāb 12, n° 8: 151-152.

¹⁵ Voir en dernier lieu Ali. *Le secret bien gardé*, *passim* et plus particulièrement le chapitre 2 (“Muḥammad le Paraclet et ‘Alī le Messie.”).

och, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Salomon ou Jésus entre autres. A travers ces envoyés et leurs imams, les différents cycles prophétiques sont reliés entre eux par une chaîne ininterrompue de prophètes, d'imams et de saints "mineurs", formant ensemble la grande famille des "Amis" ou des "Alliés de Dieu" (*walī* pluriel *awliyā'*), ceux qui portent et transmettent l'Alliance divine, la *walāya*, terme central dans le shi'isme, signifiant, entre autres, aussi bien la fonction que la nature de l'imam ainsi que l'amour du fidèle à l'égard de son imam¹⁶. Les Amis de Dieu font parvenir aux hommes la Parole de Dieu. À des moments particuliers, celle-ci est révélée à travers des Livres, des Écritures saintes amenées par des grands prophètes législateurs, ceux que le Coran décrit comme "doués de ferme résolution" (*ūlū l-'azm*). Les listes divergent selon les différents ouvrages, mais les noms les plus fréquemment retenus sont : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad. Or la Parole divine, offerte grâce à la Révélation sous forme d'un Livre, possède, elle aussi, un aspect apparent, exotérique, et un aspect secret, ésotérique ; une "lettre" sous laquelle est caché un "esprit", pour reprendre le couple mentionné par Saint-Paul. Le prophète-envoyé connaît bien entendu les deux niveaux. Il cumule, en sa personne, la prophétie (*nubuwwa*), mission du prophète, et l'Amitié (*walāya*), message de l'imam. Cependant sa mission à lui consiste à présenter la lettre de la Révélation, son niveau exotérique, "ce qui est descendu" (*al-tanzīl*), à une majorité de gens (*al-'amma*, *al-akthar*), à la masse des fidèles de sa communauté. Comme on vient de le dire, il est accompagné dans sa mission d'un ou de plusieurs imams. Là encore, les sources ne sont pas unanimes sur les noms de ces derniers; les listes les plus récurrentes donnent par exemple Sem comme imam de Noé, Ismaël comme celui d'Abraham, Aaron et/ou Josué pour Moïse, Simon-Pierre, Jean ou encore l'ensemble des Apôtres pour Jésus, enfin, bien entendu, 'Alī et ses descendants pour Muḥammad. Par un parallélisme et une complémentarité rigoureuse, la mission de l'imam consiste précisément à faire connaître l'esprit du Livre,

¹⁶ M. A. Amir-Moezzi, "Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)." *Journal of the American Oriental Society* 122.4, 2002: 722-741 (maintenant dans *La religion discrète*, chapitre 7); Maria Massi Dakake, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany: SUNY Press 2007, *passim*.

son niveau ésotérique révélant le secret de son origine par l'herméneutique (*ta'wīl*), non pas à tous, mais à une minorité d'initiés, à l'élite de la communauté. Cette minorité d'initiés, au sein de chaque communauté religieuse, est appelé "les shi'ites" (*shī'a*) ou "l'élite" (*ḥāṣṣa*, *ḥawāṣṣ*, *al-aqall*) de celle-ci. Moïse avait pour mission d'apporter à la majorité des juifs la lettre de la Torah. Son imam (Aaron et/ou Josué) avait pour mission d'initier une minorité parmi les juifs au sens caché de la Torah. Cette minorité constitue "les shi'ites juifs". De même, Jésus apporta la lettre de l'Evangile à l'ensemble de ses fidèles. Ses imams initièrent une minorité parmi ces derniers au sens caché de l'Evangile. Cette minorité sont "les shi'ites chrétiens". Enfin, la mission de Muḥammad était d'apporter la lettre du Coran à l'ensemble des musulmans. Ses imams, 'Alī et ses descendants, avaient pour mission d'initier une minorité au sein de cette communauté aux secrets du Coran. Cette minorité ce sont "les shi'ites de l'islam", autrement dit les shi'ites historiques¹⁷. Les shi'ites revendiquent ainsi leur caractère minoritaire comme un signe d'élection. Sans l'enseignement initiatique de l'imam, le texte de la Révélation ne délivre pas ses profondeurs, comme une lettre dont l'esprit resterait méconnu. C'est pourquoi le Coran est appelé le Livre silencieux ou le Guide muet (*Kitāb/Imām ṣāmī*), alors que l'imam est dit être le Livre ou le Coran parlant (*Kitāb/Qur'ān nāṭiq*)¹⁸. L'imam historique phy-

¹⁷ Cette prophétologie typiquement shi'ite est largement traitée dans toutes sortes d'ouvrages doctrinaux; voir par ex. Ibn Bābūye, *Kamāl al-dīn*, bāb 22, n° 1, vol. 1: 211 sqq., bāb 58, n°s 4 et 5, vol. 2: 664 sqq.; id., *Kitāb man lā yaḥḍuruḥu l-faṭḥ*, éd. al-Mūsawī al-Kharsān, Najaf, 5e éd., 1390/1970, bāb 72, vol. 4: 129 sqq. Elle est le sujet de la célèbre monographie *Ithbāt al-waṣīyya* (de très nombreuses éditions) attribuée à al-Mas'ūdī (m. 345/956), célèbre auteur des *Murūḡ al-ḡahab*. Sur l'attribution du livre voir maintenant Ḥasan Anṣārī, *Mo'ammā-ye tchand ketāb: az Kitāb al-waṣīyā'-e Shalmaghānī tā Ithbāt al-waṣīyya-ye Mas'ūdī*. dans id., *Barresī hā-ye tārikhī dar ḥawze-ye eslām wa tashayyo'*, Téhéran, 1390 solaire/2012: 875-918; sur la revendication des shi'ites de leur statut minoritaire comme signe d'élection voir Etan Kohlberg, "In Praise of the Few." Dans G.R. Hawting, J.A. Mojaddedi and A. Samely (eds.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions. In Memory of Norman Calder*, *Journal of Semitic Studies* Supplement 12, 2000: 149-162 (maintenant dans Etan Kohlberg, *In Praise of the Few. Studies in Shi'i Thought and History*, ed. A. Ehteshami, Leiden-Boston: Brill 2020, chapitre 14).

¹⁸ Mahmoud Ayoub, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr." Dans Andrew Rippin (éd.),

sique est donc le guide spirituel par excellence, celui qui initie ses fidèles aux mystères divins surtout à travers l'herméneutique ésotérique des Ecritures.

3. Anthropogonie et théorie de la vision

Comme on l'a déjà mentionné, l'imam historique est aussi la face révélée de l'Imam spirituel, le Guide cosmique métaphysique. Les données concernant ce dernier remplissent des traités entiers mais ce qui intéresse notre propos c'est qu'il a été décrit comme un être de lumière tirée de la Lumière divine et représenté par les personnages saints par excellence du shi'isme, c'est-à-dire soit l'ensemble des imams de la descendance de 'Alī, soit la Pentade sacrée, i.e. Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, soit le couple Muḥammad et 'Alī, soit enfin 'Alī seul comme symbole suprême de l'Alliance divine et donc englobant tous les autres personnages¹⁹. Dans de très nombreuses traditions, ces derniers sont présentés comme étant les premiers êtres créés sous formes d'entités lumineuses dans des univers spirituels bien avant la création du monde sensible. Pratiquement tous les recueils anciens de *ḥadīths* comportent des chapitres entiers sur les mondes spirituels de la Mère du Livre (*umm al-kitāb*), le Monde des Particules (*'ālam al-dharr*), le Monde des Ombres (*'ālam al-aẓilla*) où le Guide primordial s'adonne aux actes d'adoration sous forme de "silhouette de lumière" (*shabaḥ min nūr/shabaḥ nūr*), "esprit de lumière" (*rūḥ min nūr*) ou encore "ombre/particule de lumière" (*ẓill/dharr min nūr*)²⁰. A la création matérielle de la race humaine, la Lumière est déposée par Dieu en Adam et elle est ainsi transmise à travers

Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān, Oxford: Clarendon Press 1988: 177-198; Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *passim* et notamment le chapitre 3; Meir M. Bar-Asher, "The Authority to Interpret the Qur'an." Dans Farhad Daftary & Gurdofarid Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, Londres: I. B. Tauris 2014: 149-162.

¹⁹ Sur 'Alī, comme centre de gravité des doctrines mystiques et ésotériques, voir Amir-Moezzi, *Alī, le secret bien gardé*, *passim* et notamment Epilogue; id., "Prophétie (*nubuwwa*) et Alliance divine (*walāya*). Autour des figures de Muḥammad et 'Alī en spiritualité imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVIII)." (cité ci-dessus dans la note préliminaire *).

²⁰ Amir-Moezzi, *Guide divin*, partie II-1 ("Les Mondes d'avant le monde. Le Guide-Lumière."): 75-95.

des générations d'hommes et de femmes de l'Histoire sainte de l'humanité, prophètes, imams et saints, pour atteindre ses véhicules prédestinés par excellence, c'est-à-dire les Muḥammad, 'Alī, Fātima et les imams de leur descendance²¹. "Abū Ḥālid al-Kābulī²² questionna l'imam al-Bāqir au sujet du verset [64 :8] '*Ajoutez foi en Dieu, son Apôtre et la Lumière que Nous avons fait descendre*'. L'imam: "Ô Abū Ḥālid, par Dieu la Lumière ce sont les imams de la descendance de Muḥammad et ce jusqu'au Jour de la Résurrection. Ce sont eux la Lumière de Dieu qui descendit ici-bas, la Lumière de Dieu dans les cieux et sur terre. Par Dieu, Abū Ḥālid, la Lumière de Dieu dans les cœurs des initiés est plus éclatante que celle du soleil au milieu du jour. Ce sont eux qui illuminent les cœurs des fidèles initiés"²³.

Ainsi, ceux que les shī'ites appellent les saints Infaillibles (*ma'sūm*) sont des lumières divines faites hommes (et cette Lumière est présente dans le cœur de leurs fidèles; j'y reviendrai bien sûr). Ils sont les détenteurs et les transmetteurs d'un Secret dont le contenu ultime est précisément leur propre double nature, divine et humaine.

Revenons à l'expérience visionnaire de Dieu. La doctrine imamite semble avoir deux étapes distinctes concernant cette question. Dans un premier temps, c'est l'impossibilité de la vision oculaire de Dieu qui est professée²⁴. Plusieurs versets coraniques sont invoqués dans les traditions pour insister sur cette impossibilité, par exemple le Coran 6 (al-An'ām) : 103 ("Les regards ne sauraient L'atteindre alors qu'Il peut atteindre les regards"), le Coran 20 (Ṭāhā):110 ("ils ne L'embrassent point de leur savoir") ou le Coran 42 (al-Shūrā):11 ("Rien n'est à Sa ressemblance")²⁵. La raison c'est que l'objet vu (*mar'ī*, i.e. ici Dieu) n'est pas de la même nature que

²¹ *Ibid.*, parie II-2 ("L'humanité adamique. Le 'voyage' de la Lumière."): 96-112.

²² Abū Khālid al-Kābulī, transfuge kaysānite devenu disciple intime de l'imam Zayn al-'Ābidīn (selon certains auteurs, il aurait été le Seuil – i.e. le disciple spécialement initié – de cet imam) et de l'imam Muḥammad al-Bāqir. Sur lui voir Leonardo Capezzone, "Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'Imāmiyya: il caso di Abū Khālid al-Kābulī." *Rivista degli Studi Orientali* 66/1-2, 1992: 1-14.

²³ Al-Kulaynī, *Uṣūl*, Kitāb al-ḥujja, bāb anna l-a'imma nūr allāh, vol. 1: 276, n° 509 (= Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, p. 179).

²⁴ Par ex. Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, bāb 8 (mā jā'a fi ru'yat allāh): 107 sqq.

²⁵ Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, Kitāb al-tawḥīd, bāb 9 (bāb fi ibṭāl al-ru'ya), vol. 1: 128 sq., n°s 255 sqq. ; Ibn Bābūye, *op. cit.*: 110-111.

le sujet voyant (*rā'ī*, i.e. l'œil physique); ce qui rend la vision impossible. "La vision n'est possible, aurait dit le dixième imam 'Alī al-Hādī (m. 254/868), que lorsqu'il y a de l'air transparent entre le sujet voyant et l'objet vu; sans cet air et sans une lumière entre le sujet et l'objet, il ne peut y avoir de visibilité. Or, l'existence d'une cause efficiente commune entre eux deux (*al-sabab al-mūğib bay-nahumā*) entraîne la similitude de nature (*ištibāh*) entre le voyant et le vu; ce qui n'est autre que l'assimilationnisme (*tašbīh*)"²⁶. Pourtant, dans un second temps, et parfois dans les mêmes chapitres que les traditions précédentes, de nombreux *ḥadīṡ*s des imams insistent sur le fait que Dieu peut être vu par le cœur sous forme de Lumière (*nūr*) ou plusieurs modalités de lumière (*anwār*). La première phase concernerait l'Essence de Dieu, sa dimension inconnaissable, ineffable et donc invisible. La seconde aurait pour objet Sa Face révélée lumineuse. Un disciple demande au onzième imam, al-Ḥasan al-'Askarī (m. 260/874): "Comment un serviteur, ne voyant pas son Seigneur, pourrait-il l'adorer?" L'imam lui envoie sa réponse par écrit: "Mon Seigneur ...est trop transcendant pour qu'Il puisse être vu" [première phase]. Le disciple insiste: "Et l'Envoyé de Dieu (Muḥammad), est-ce qu'il voyait son Seigneur?" L'autographe du Maître ne tarda pas: "Dieu a rendu visible au cœur de Son Envoyé ce qu'Il aimait montrer de la Lumière de Sa majesté" [seconde phase]²⁷. Or, on l'a vu, cette Face lumineuse de Dieu n'est autre que l'Imam spirituel, le Guide de lumière, lieu théophanique du Dieu révélé à travers Ses Organes, Ses Noms et Ses Attributs. Elle peut être perçue par ou dans le cœur. Selon un *ḥadīṡ* attribué au cinquième imam Muḥammad al-Bāqir (m. 115 ou 119/732 ou 737): "la Lumière de l'Imam dans les cœurs des croyants fidèles est plus éclatante que celle de l'astre lumineux du jour"²⁸. Dans son fameux sermon sur la nature de l'Imam à la gran-

²⁶ Al-Kulaynī, *ibid.*, n° 4, vol. 1: 130, n° 257 ; Ibn Bābūye, *ibid.*, n° 7: 109. Une doctrine similaire, appliquant, avec plus ou moins de rigueur la théorie aristotélicienne de la perception au contexte imamite de l'impossibilité de la vision oculaire de Dieu, est attribuée au théologien imamite Hišām b. al-Ḥakam (m. vers 179/795-796) (al-Kulaynī, *ibid.*, n° 265).

²⁷ Al-Kulaynī, *ibid.*, n° 254 ; Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, n° 2.

²⁸ Al-Kulaynī, *op. cit.*, Kitāb al-ḥuğğa, "bāb inna l-a'imma nūr allāh.", vol. 1: 276, n° 509 (voir Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu*: 179) et 278, n° 512.

de mosquée de Marw, le huitième imam, ‘Alī al-Riḍā (m. 203/818), ne cesse d’identifier la figure du Guide avec la Lumière à l’aide d’images comme “le soleil lumineux” (*al-šams al-muḍī’a*), “la pleine lune rayonnante” (*al-badr al-munīr*), “la lampe brillante” (*al-sirāḡ al-zāhir*), ou “la lumière éclatante” (*al-nūr al-sāṭi’*)²⁹.

En même temps, le cœur en soi, organe spirituel par excellence, est parfois identifié à l’Imam: “Le rang du cœur au milieu du corps est semblable au rang de l’Imam au milieu des hommes”, selon une tradition remontant au sixième imam Ġa’far al-Šādiq (m. 148/765)³⁰. Cette identification possède des racines anthropologiques. Au sein de longs chapitres sur la préexistence des imams, autrement dit sur les modalités d’être de l’Imam spirituel, il existe toujours un sous-chapitre sur la création du corps et du cœur (siège de l’esprit) de l’Imam et de ses vrais fidèles (*mu’minūn*)³¹. Cette création est faite à partir de la substance céleste de ‘Illiyīn, comme la création des adversaires de l’Imam et de ses partisans est réalisée à partir de la matière infernale de Siġġīn³². Il y est dit que

²⁹ Al-Šaffār, *Baṣā’ir al-darajāt*, section 7, bāb 18; al-Kulaynī, *al-Uṣūl*, Kitāb al-ḥujja, bāb nādir jāmi’ fī faḍl al-imām, vol. 1, n° 518: 283-290; al-Nu’mānī (m. 345 ou 360/956 ou 971), *Kitāb al-ghayba*, éd. ‘A.A. Ghaffārī, Téhéran, 1363 solaire/1985, pp. 315sqq.; Ibn Bābūye, *Kamāl al-dīn*, vol. 2: 675 sqq. Il est à noter que dans le Coran, la seule “chose”, le seul substantif auquel est identifié Dieu c’est la lumière: “Dieu est la Lumière des cieux et de la terre.” (Coran 24 – al-nūr: 35). L’article de Georges Vajda, “Le problème de la vision de Dieu (*ru’ya*) d’après quelques auteurs shī’ites duodécimains.” Dans Toufic Fahd (éd.) *Le shī’isme imāmīte*, Actes du Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris: Presses Universitaires de France 1970: 31-54, ne concerne que la première phase de la doctrine et s’avère donc incomplet (voir d’ailleurs la remarque de H. Corbin à la fin de cet article: 53-54). Sur la question de la vision de Dieu en théologie musulmane d’une manière générale, voir les études citées par Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 119, note 232 et J. van Ess, “Le *mi’rāj* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en islam.” dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d’islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Paris: Cerf 2015 (nouvelle édition): 27-56.

³⁰ Par ex. Ibn Bābūye, *Ilal al-šarā’i*, Najaf, 1385/1966, bāb 96, vol. 1: 109 sq.

³¹ Sur le sens technique de *mu’min* (initié aux enseignements des imams) et *īmān* (la religion de la Foi en ces enseignements) et leur différence avec *muslim* (simple “soumis” aux aspects exotériques de la religion) et *islām* (religion exotérique de la Loi), voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, index s.v.

³² Sur ces termes d’origine coranique, voir respectivement le Coran 88 (al-Muṭaffifin): 18-21 et 7-9 où ils désignent “le Livre des pieux.” et “le Livre des

le cœur (et donc l'esprit) de l'Imam est créé à partir de quelque chose qui se trouve au-dessus de 'Illyyīn et son corps à partir de 'Illyyīn même. Le cœur du fidèle est créé à partir de 'Illyyīn et son corps de quelque chose en-dessous de 'Illyyīn. Ce qui concerne notre propos, c'est que le cœur du fidèle et le corps de l'Imam, fait de Lumière, sont consubstantiels. La vision est donc possible, selon la théorie de la perception visuelle que nous venons d'exposer, lorsque le premier, le cœur du fidèle, est le sujet voyant et le second, le corps lumineux de l'Imam, l'objet vu. "L'œil du cœur" est ainsi l'organe de la vision de la Lumière divine qu'est l'Imam spirituel³³. Cette vision par le cœur est présentée non seulement comme possible mais, selon une célèbre tradition remontant à 'Alī, comme nécessaire pour un véritable acte d'adoration, indispensable à la vraie foi: quelqu'un demanda à 'Alī b. Abī Ṭālib: "ô prince des croyants initiés! Vois-tu ton Seigneur lorsque tu t'adonnes à Son adoration?". 'Alī: "Prends garde! Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas". – "Alors, comment Le vois-tu?" – "Prends garde! Les yeux ne peuvent Le voir par le regard mais ce sont les cœurs qui Le voient par les réalités de la foi"³⁴.

Récapitulons: l'Essence de Dieu est à jamais inconnaissable. Ses Noms qui révèlent quelque chose de connaissable en Lui se manifestent à travers l'Imam métaphysique spirituel. Celui-ci est présent dans l'être depuis l'aube de la création sous forme d'une Lumière procédant de la Lumière de Dieu. Cette lumière existe dans le cœur du fidèle qui est de la même substance que le corps

impies.". Ces "Livres." coraniques sont perçus, dans les traditions anthropogoniques shī'ites, comme des "matières premières." à partir desquelles, selon la vision dualiste shī'ite, les Forces du Bien et du Mal sont créées dans les mondes spirituels d'avant le monde matériel; voir M.A. Amir-Moezzi, "Cosmogony and Cosmology. V. in Twelver Shi'ism." *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6 1993: 317-322 (consultable en ligne) et id. & Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Paris: Fayard 2004, chapitre 1.

³³ Sur l'expression "œil du cœur." ('*ayn al-qalb*) ou "les yeux du cœur." (littéralement "les deux yeux du cœur.", '*aynā al-qalb*) voir par exemple al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1389/1969, vol. 2: 15, n° 260; Ibn Bābūye, *Kitāb al-tawḥīd*, bāb 60: 366 sqq., notamment n° 4.

³⁴ Al-Kulaynī, *al-Uṣūl*, Kitāb al-tawḥīd, bāb 9 (bāb fī ibṭāl al-ru'ya), vol. 1: 131, n° 259; Ibn Bābūye, *op. cit.*, bāb 8 (fī l-ru'ya): 109, n° 6. Sur *mu'min* signifiant techniquement le croyant initié aux enseignements des imams voir ci-dessus note 31 et le texte afférent.

lumineux de l'Imam ; ainsi le fidèle, grâce à l'enseignement initiatique, acquiert la possibilité d'en avoir la vision et d'en faire son guide intérieur. Ajoutons enfin que le disciple passé par cette initiation est désigné par une expression technique importante: "le fidèle dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi" (*al-mu'min imtahana llāh qalbahu li l-īmān*) ou plus sommairement "le fidèle éprouvé" (*mu'min mumtaḥan*)³⁵.

II – Le *ḥadīṭ* de "la connaissance de 'Alī comme Lumière"

1. Sources

A part les nombreux textes concernant la *ru'ya bi l-qalb* dont nous avons déjà mentionnés certains, un *ḥadīṭ* important, particulièrement prisé par les mystiques et pourtant peu connu de la recherche académique, mérite d'être présenté ici. Il s'agit d'un long enseignement (appelé souvent "sermon" ou "discours", *ḥuṭba*) donné par 'Alī à deux de ses principaux disciples Salmān al-Fārisī (m. vers 37/657) et Abū Darr al-Ġifārī (m. 31 ou 32/651 ou 652). Le *ḥadīṭ* est appelé "la connaissance de 'Alī en tant que lumière" (*al-ma'rifa bi nūrāniyyat 'Alī*, littéralement: la connaissance de la luminosité de 'Alī). Bien qu'en accord parfait avec les données doctrinales anciennes, cette tradition semble inconnue des vieux recueils de *ḥadīṭs*. Le célèbre savant mystique imamite des 8^e et 9^e/14^e-15^e siècle, al-Ḥāfiẓ Raġab al-Bursī, paraît être le premier à l'avoir rapporté dans son *opus magnum*, les *Maṣāriq anwār al-ya-qīn fī ḥaqā'iq asrār amīr al-mu'minīn* ("Les Orientes des lumières de la certitude concernant les réalités des secrets du Prince des croyants/initiés" –i.e. 'Alī), ouvrage connu sous l'intitulé abrégé *Maṣāriq al-anwār* ainsi que dans ses *Maṣāriq al-amān* ³⁶. Le grand

³⁵ Sur cette expression capitale voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, index *sub mu'min* et *imtiḥān al-qalb*; id., *Religion discrète*, index *sub (al-) mu'min imtahana llāh qalbahu li l-īmān*; id., *Alī, le secret bien gardé*, index *sub mu'min mumtaḥan*.

³⁶ Al-Ḥāfiẓ Raġab al-Bursī, *Maṣāriq al-anwār*, éd. al-Sayyid Ġamāl Aṣraf al-Māzan-darānī (il existe d'innombrables autres éditions), Téhéran, 1426/2005, chapitre 145 ("al-khuṭba al-ma'rifa bi l-nūrāniyya."): 303-307 (la tradition ne figure pas dans la traduction partielle de l'ouvrage par Henry Corbin, *Les Orientes des Lumières*, éd. P. Lory, Paris-Lagrasse, 1996); id., *Maṣāriq al-amān wa ḥubab ḥaqā'iq al-īmān*, éd. 'A. Zayn al-Dīn, Beyrouth, 1430/2009: 151-153 (Faṣl al-ma'rifa al-nūrāniyya; version

philosophe et théologien al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1090/1679) en parle et y reproduit une partie, assez différente de la version d'al-Bursī, dans ses *Kalimāt maknūna*³⁷. Une version longue du discours est rapportée par le grand savant traditionniste de l'époque safavide, Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (m. 1111/1699) dans sa monumentale encyclopédie des traditions shi'ites, les *Bihār al-anwār*. Il introduit le sermon en écrivant que son propre père, Muḥammad Taqī al-Maḡlisī (m. 1070/1659), connu pour ses penchants mystiques, avait trouvé cette tradition dans un "livre antique" (*kitāb 'atīq*) tout comme lui-même l'avait repéré dans un livre similaire sur les vertus du Prince des croyants 'Alī³⁸. Chez al-Maḡlisī également les divergences avec la version d'al-Bursī sont nombreuses. A partir de l'époque safavide, d'innombrables ouvrages imamites, en particulier ceux des auteurs mystiques, appartenant ou non à l'une des confréries soufies shi'ites, vont rapporter, analyser, interpréter ou mettre en vers ce discours remontant à 'Alī³⁹. Il s'agit

quelque peu différente de la précédente). Sur l'auteur et son ouvrage voir Todd Lawson, "The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursī." Dans Leonard Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres-New York: Khaniqahi Ni-matullahi Publications: 1992: 261-276. Et maintenant Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé*, chapitre 8; Sajjad Rizvi, "Esoteric Shi'i Islam in the Later School of al-Ḥilla: *Walāya* and Apocalypticism in al-Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī (d. after 1399) and Rajab al-Bursī (d. c. 1411)." Dans R. Adem & E. Hayes (eds.), *Reason, Esotericism and Authority in Shi'i Islam*, Leyde-Boston: Brill 2021: 190-241 (traduction d'une partie du ḥadīṡ, pp. 229-230).

³⁷ Mawlā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, éd. Š. Ḥasan-zādeh, Qumm, 2e éd., 1386 solaire/2007, section 85: 177. Sur cet ouvrage voir Todd Lawson, "The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī." In Maria Szuppe (éd.), *Iran: Questions et connaissances*. Vol. II, *Périodes médiévale et moderne*, Paris: Peeters/AAEI 2002: 427-447.

³⁸ Al-Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, édition dite de Kumpānī, Téhéran-Qumm, 1376-1392/1956-1972 (en 110 vols.), vol. 26, bāb 13 (bāb nādir fī ma'rifaṡihim bi l-nūrāniyya): 1-7 (l'auteur n'identifie pas les deux "livres antiques." mentionnés; le discours n'a pas de chaîne de transmetteur. Il est rapporté par un certain Muḥammad b. Šadaqa, inidentifiable tel quel, lequel rapporte directement d'Abū Dharr et de Salmān).

³⁹ Voir en dernier les bibliographies de Mīrzā Faṡḥ 'Alī b. Mīrzā Bābā Ḍahabī Šīrāzī, *Resāle dar bayān-e ma'refat be nūrāniyyat-e Amīr al-mu'minīn*, éd. Ḥ. Našīr Bāghbān avec les commentaires de M. Karbalā'ī, Téhéran, 1396 solaire/2018 (je remercie chaleureusement mon collègue Murtaḍā Karbalā'ī de m'avoir présenté et offert ce volume).

en fait, comme on l'a déjà dit, de l'illustration d'une pratique spirituelle de premier ordre d'importance dans le soufisme shi'ite, même aujourd'hui.

Il nous semble utile ici de traduire quelques extraits de ce sermon d'autant que les explications préliminaires qui viennent d'être données (ci-dessus partie I) en rendent claires, me semble-t-il, de nombreux éléments. Le texte de base pour cette traduction est la version longue rapportée par al-Mağlisī, complétée le cas échéant par celle d'al-Bursī. Aussi bien chez l'un que chez l'autre mais de manière différente, le texte du discours semble avoir été mélangé avec les textes d'autres sermons de 'Alī que nous avons appelés ailleurs "les sermons théo-imamosophiques" (des *ḥuṭba-s* comme *al-Bayān*, *al-Iftihār* ou *al-Taṭanḡiyya*)⁴⁰. Ces parties, prises donc très probablement dans d'autres sermons de 'Alī, ne sont pas traduites. D'une manière générale, les extraits présentés ici ne concernent que les parties en relation avec le sujet du présent article.

2. Extraits traduits et commentés

[*Biḥār al-anwār* (dorénavant: *BA*), vol. 26, p. 1] Abū Ḍarr interrogea Salmān le Perse: "Abū 'Abdallāh (*kunya* de Salmān)! Que signifie la connaissance du Prince des initiés (i.e. 'Alī) en tant que Lumière?"⁴¹

⁴⁰ Voir maintenant *Alī, le secret bien gardé*, chapitre 4, partie 3.

⁴¹ Le *ḥadīṭ* met en scène deux des plus importants Compagnons du Prophète et, après la mort de celui-ci, partisans et disciples de 'Alī. Salmān al-Fārisī est le symbole du fidèle initié aux enseignements les plus secrets de Muḥammad et de 'Alī (voir par ex. Louis Massignon, "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien." *Société d'Études Iraniennes*, Cahier 7, Paris, 1934 = *Opera Minora*, éd. Y. Moubarac, Beyrouth, 1963, vol. 1: 443-83 et maintenant dans L. Massignon, *Écrits mémorables*, sous la dir. C. Jambet, Paris, 2009, vol. 2: 576-613.; voir aussi Giorgio Levi Della Vida, "Salmān al-Fārisī.", *EL2*, vol. 12, Supplément: 701-702). Abū Dharr, quant à lui, est l'archétype du fidèle pieux et ascète, non initié aux enseignements secrets car non encore suffisamment préparé (voir par ex. James Robson, "Abū Ḍarr al-Gifārī.", *EL2*, vol. 1, p. 118; Alan John Cameron, *Abū Dharr al-Ghifārī. An Examination of His Image in the Hagiography of Islam*, London : Luzac 1973; informations intéressantes dans Sean Anthony, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*, Leiden-Boston: Brill 2012: 52-56). D'où le fameux *ḥadīṭ* du quatrième imam 'Alī b. al-Ḥusayn (m. 92 ou 95/711 ou 714) : "Si Abū Dharr connaissait ce qui était dans le cœur de Salmān il l'aurait maudit (ou 'tué')." (voir par ex. al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-daraḡāt*, section 1, chapitre 12, n° 21: 25; al-Kulaynī, *Uṣūl*, K. al-ḥuḡḡa, bāb fimā ḡā'a anna ḥadīthanā ṣa'b mustaṣ'ab, vol.

Salmān répondit: “Ġundub (nom d’Abū Ḍarr: Ġundub b. Ġunāda), allons poser la question à lui-même”...[‘Alī est absent. Les disciples l’attendent. Une fois rentré, ‘Alī leur demande la raison de leur visite]. “Nous sommes venus te demander la signification de te connaître en tant que Lumière”. ‘Alī: “Vous êtes les bienvenus, ô amis de Dieu, engagés dans la religion de Dieu sans en réduire la portée (*lastumā bi-muqaṣṣirīn*)⁴². Je jure par ma propre vie qu’une telle connaissance est une obligation canonique (*wāğib*) pour tout initié, qu’il s’agisse d’homme ou de femme⁴³. Ô Salmān! Ô Ġundub!” “Nous sommes à toi (*labbayka*) ô prince des initiés”, répondirent ensemble les deux disciples. ‘Alī: “La foi initiatique n’est complète que si la profondeur de ma connaissance en tant que Lumière est atteinte. Celui qui a atteint cette connaissance a le cœur illuminé, il est celui dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi (*al-mu’min imtahana llāh qalbahū li l-imān*) et en a ouvert la poitrine (*šaraḥa šadrahū*). Un tel fidèle devient ainsi l’homme de connaissance salvatrice et de vision intérieure (*šāra ‘ārifan mustaṣīran*) alors que celui qui ne détient pas cette connaissance est menacé par le doute et l’hésitation.

Salmān! Ġundub ! Ma connaissance en tant que Lumière c’est la connaissance de Dieu [BA, 26 :2] et la connaissance de Dieu c’est ma connaissance en tant que Lumière (*ma’rifatī bi l-nūran-iyya ma’rifat Allāh wa ma’rifat Allāh ma’rifatī bi l-nūran-iyya*)⁴⁴. C’est

2: 254, n° 1045 (Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*: 262-263); al-Mağlisī, *Bihār*, vol. 22: 343; voir aussi Amir-Moezzi, *La religion discrète*: 221). Comme on va le voir, ici les doctrines les plus secrètes sont exposées aux deux disciples, il est vrai de manière fort allusive.

⁴² La notion de *taqṣīr* est technique et elle désigne, dans les textes shi’ites, l’opinion des fidèles qui ne reconnaissent pas les vertus divines et les capacités surnaturelles des imams; appelés les *muqaṣṣira*, ces fidèles réduisent le rôle des imams à celui de grands savants religieux. Ce “réductionnisme.” s’oppose à la notion de *ğuluww/ifrāt/irtifā’* qui, à l’autre extrême du spectre, désigne ceux qui “exagèrent.”, hors de toutes limites, les attributs des imams.

⁴³ *Inna dālik wāğib li kull mu’min wa mu’mina*. Il semble évident qu’ici, étant donné l’exigence d’une telle connaissance, les termes de *mu’min* et *mu’mina* ne désignent pas n’importe quel croyant et croyante shi’ite mais les fidèles initiés aux enseignements ésotériques des imams.

⁴⁴ La deuxième partie de la phrase ne figure curieusement pas dans la version d’al-Mağlisī alors qu’elle existe dans toutes les autres versions. La phrase, avec ses deux parties symétriques, constitue même la citation la plus fréquente du *ḥadīṭ* et remplace chez beaucoup d’auteurs tout le sermon. C’est qu’elle apporte une

cela la religion pure (*al-dīn al-ḥālīṣ*) au sujet de laquelle Dieu a dit: “On leur avait seulement ordonné de servir Dieu purement en Lui rendant un culte vrai, de s’acquitter de la prière, de faire l’aumône. Telle est la religion solide” (Coran 98 – al-Bayyina -: 5). On leur avait seulement demandé (i.e. aux fidèles) d’accepter la mission prophétique de Muḥammad qui a établi la pure et simple religion muḥammadienne. Et puis “s’acquitter la prière” c’est en vérité professer ma *walāya*⁴⁵. Croire en ma *walāya* est une chose ardue, très difficile et ne peuvent le porter qu’un ange de la Proximité (*malak muqarrab*), un prophète envoyé (*nabī mursal*) ou un fidèle dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi⁴⁶... Le fidèle éprouvé est celui qui a le cœur illuminé et la poitrine ouverte chaque fois que notre enseignement (*amr*) lui est proposé, l’empêchant ainsi de tomber dans le doute et l’hésitation⁴⁷. Sache Abū Darr⁴⁸ que je suis un serviteur de Dieu et son Vicaire (*ḥalīfa*) auprès de Ses serviteurs. (Vous, les fidèles) écarterez de nous (nous les imams) le statut seigneurial et ensuite vous pourrez dire sur nos mérites ce que vous voulez (*lā taḡ‘alūnā arbāban wa qulū fī*

dimension universelle au discours: celui qui connaît Dieu dans n’importe quelle religion connaît en fait le Guide de Lumière, l’Homme divin que les shi’ites appellent ‘Alī. Autrement dit, les vrais initiés, quelle que soit leur appartenance religieuse et doctrinale, occupent le même rang dans l’économie spirituelle puisqu’ils détiennent la connaissance visionnaire de Dieu en tant que Guide de Lumière, la connaissance de Dieu grâce à celle de l’Homme divin théophanique.

⁴⁵ Sur ce terme axial de la religion shi’ite voir ci-dessus la note 16 et le texte afférent. Très brièvement dit, appliquée à l’imam, la *walāya* désigne sa nature en tant qu’être théophanique et sa fonction en tant que guide divin. Appliquée au fidèle, elle signifie l’amour, la foi et l’allégeance que l’initié doit à son maître initiateur. C’est la raison pour laquelle le shi’isme est souvent appelé la religion de la *walāya*.

⁴⁶ Sur le célèbre *ḥadīṭ* concernant la difficulté de suivre l’enseignement de l’imam et les trois catégories d’initiés mentionnés voir par ex. al-Ṣaffār, *Baṣā’ir al-daraḡāt*, section 1, chapitre 11 et 12 ; al-Kulaynī, *Uṣūl*, “Kitāb al-ḥuḡḡa.”, bāb mā ḡā’a anna ḥadīthahum ṣa’b mustaṣ’ab, vol. 2: 253 sqq., n°s 1044 sqq. (*Preuve de Dieu*, pp. 261sqq.).

⁴⁷ Le terme *amr*, traduit ici par “enseignement.” est d’une grande complexité technique dans les textes shi’ites ; il signifie en même temps “affaire.”, “ordre.”, “enseignement.”, “chose.”, “pouvoir.”, “doctrine.”.

⁴⁸ Ici ‘Alī s’adresse à Abū Darr seul. Salmān connaît-il déjà cet enseignement? Est-ce pour rendre supportable à l’ascète le mystère ésotérique de la “double nature” du Guide divin en le rassurant que l’Imam est en tout cas subordonné à Dieu ? La suite de la phrase semble le confirmer.

fadlinā mā šī'tum)⁴⁹. Sachez seulement que vous n'arriverez pas à atteindre la réalité ultime de ce que nous sommes car Dieu nous a gratifié de ce qui dépasse ce que vous pouvez décrire ou penser. Si vous réalisez cela vous faites partie de nos fidèles...

[BA 26:3] Salmān! Ġundub! Muḥammad et moi étions une Lumière unique tirée de la Lumière de Dieu. Dieu ordonna à cette Lumière de se diviser en deux, qu'une moitié devienne Muḥammad et l'autre moitié 'Alī. C'est la raison pour laquelle l'Envoyé de Dieu déclarait toujours : "Je procède de 'Alī et 'Alī procède de moi"... [BA 26 :4] Nous sommes tous les deux une même Lumière. A partir de celle-ci, Muḥammad est devenu l'Envoyé al-Muṣṭafā (*rasūl Allāh al-muṣṭafā*) et je suis devenu son Légataire al-Murtaḍā (*waṣiyyuhu l-murtaḍā*). Il est devenu le Parlant (*al-nāṭiq*) et moi le Silencieux (*al-sāmī*) car chaque époque possède son Parlant et son Silencieux⁵⁰...

[BA 26 :5] Salmān! Ġundub! Avec la permission de mon Seigneur, j'ai été celui qui embarqua Noé sur l'Arche, celui qui sauva Jonas du ventre de la baleine, celui qui fit traverser Moïse la mer, celui qui sortit Abraham du feu sain et sauf... [BA 26 :6] Je suis le commandeur de tout initié, homme ou femme, dans le passé et dans le futur; je suis soutenu par l'Esprit de la Majesté (*rūḥ al-'azama*); je suis Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad. Je traverse les formes corporelles comme je le veux (*ataqallabu fī l-ṣuwar kayfa aṣā*); celui qui me voit voit ces derniers et celui qui les a vu m'a vu en réalité⁵¹...Et pourtant je

⁴⁹ Expression consacrée dans les débats sur la nature de l'Imam. Le Guide est le lieu de manifestation des Noms et Attributs divins mais il n'est pas le Créateur (*al-Ḥāliq*), qualificatif que le Seigneur (*al-Rabb*) ne partage avec rien ni personne. L'imam est donc créé (*maḥlūq*) et subordonné au Seigneur (*marbūb*). Pour les sources, les variantes et les discussions concernant cette expression, voir al-Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 25: 289, 347 sqq., 366 sqq. Pour une variante courante ("Considérez-nous comme des êtres créés – *maḥlūqīn* - et ensuite vous pourrez dire à notre sujet ce que vous voulez.") et les débats à son sujet voir al-Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī (m. vers 802/1399), *Mukhtaṣar al-baṣā'ir*, éd. Musṭaq al-Muṣaffar, s.d. s.l. (réimpression Qumm, 1379/1959): 280-284.

⁵⁰ Comme on le sait, Muṣṭafā et Murtaḍā, l'Elu et l'Agréé, sont respectivement les titres de Muḥammad et de 'Alī. Par ailleurs, dans la prophétologie imamite, le Parlant désigne le prophète législateur, annonciateur du Message divin à son peuple. Il est accompagné d'un imam Silencieux qui réserve discrètement ses enseignements à une minorité au sein du même peuple. A ne pas confondre avec le couple du Coran silencieux et du Coran parlant (voir plus haut).

⁵¹ Sur la présence du Guide de Lumière dans les personnages saints de l'Histoire, voire son identité avec ceux-ci, voir ci-dessus les notes 20 et 21 et les textes afférents.

suis un serviteur de Dieu parmi d'autres. Ne nous considérez pas comme des créateurs et alors vous pouvez dire à notre sujet ce que Dieu a fait de nous: Ses Preuves, Ses Vicaires, Ses Confidents, Ses Imams, Sa Face, Son Œil, Sa Langue...

Salmān! Ġundub! Celui qui croit fermement en ce que je viens de proclamer, déclare vrai ce que je viens d'exposer, de commenter, d'élucider, celui-là est un fidèle éprouvé par Dieu, au cœur illuminé, à la poitrine ouverte...

Salmān! Ġundub! Je fais mourir et je ressuscite qui je veux avec la permission de mon Seigneur. Je connais ce que vous faites dans l'intimité de vos demeures et ce qui se passe dans le secret de vos âmes. Les guides de ma descendance (i.e. les imams suivants) ont les mêmes capacités. [BA 26 :7] Nous pouvons nous manifester à chaque époque sous la forme que nous désirons avec la permission du Seigneur. Ce que nous voulons est la volonté de Dieu et ce que nous rejetons est rejeté par Lui...Dieu nous a enseigné le Nom Suprême (*al-ism al-a'zam*) grâce auquel nous pouvons fendre les cieux, dominer la terre, le Jardin (du paradis) et le Feu (de l'enfer) ; nous pouvons monter au ciel, aller en un instant au Levant et au Ponant de la terre, nous rendre auprès du Trône de Dieu et nous y installer devant Lui⁵²...C'est tout cela ma connaissance comme lumière. Celui à qui est donnée cette connaissance, celui-là acquiert la vision intérieure, atteint la plénitude et la perfection (*kāna mustabṣiran bālīḡan kāmīlan*) et il est plongé dans l'océan de la sagesse...Il prend ainsi conscience d'un Secret des secrets de Dieu et des mystères de Ses trésors".

Le *ḥadīṭ* de "la connaissance de 'Alī en tant que Lumière", à l'instar de quelques autres traditions, sert de base à la pratique de la "vision par le cœur", un exercice contemplatif qui traverse toute l'histoire du shi'isme duodécimain. Il est intéressant de noter que la dernière monographie sur ce *ḥadīṭ* a été publiée très récemment par un ordre soufi shi'ite (voir ci-dessus, note 68). A ma connaissance, la "vision par le cœur" existe aujourd'hui dans tous les ordres de ce genre. Textuellement, elle est attestée dans certaines des plus anciennes compilations de *ḥadīṭs* shi'ites des 3^e/9^e et 4^e/10^e siècles et dans les grandes sources spirituelles de

⁵² Sur le Nom suprême de Dieu dans le shi'isme voir *Guide divin*: 230-232.

l’imamisme duodécimain avant et après l’ère safavide. Cette longue et persistante tradition témoigne de la présence d’une imamologie intériorisée comme fruit d’une initiation fondée sur la *walāya*. Elle constitue ainsi un puissant point commun avec certains exercices spirituels du soufisme sunnite.

Résumé :

L’article est une étude du célèbre *ḥadīṭ* shi‘ite connu sous le titre de “la connaissance de ‘Alī en tant que Lumière” (*al-ma‘rifā bi nūrāniyyat ‘Alī*), tradition particulièrement prisée par les mystiques dans leur pratique contemplative de “la vision par le cœur”. Ce *ḥadīṭ*, rapporté par des sources tardives (à partir des 8^e-9^e/14^e-15^e s.), trouve des fondements doctrinaux très anciens dès les premières compilations de *ḥadīṭ*s shi‘ites (3^e-4^e/9^e-10^e s.) dans la théologie (le double niveau ontologique de Dieu, son Essence –*dāt*– et Ses Noms –*asmā*), l’imamologie (la double nature de l’imam, humaine dans sa personne historique et divine dans son “corps de lumière”) et l’anatomie subtile fondée sur des données anthropogoniques (la consubstantialité entre le cœur du fidèle initié et le corps de lumière de l’Imam).

Bibliographie

Sources

- al ‘Ayyāshī
1380/1960 (m. vers 320/932), *Tafsīr*. Éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm.
- al-Maḡlisī,
1376-1392/ *Biḥār al-anwār*. Édition dite de Kumpānī, Téhéran-Qumm (en 110 1956-1972 vols.).
- al-Ṣaffār al-Qummī
1380/1960 *Baṣā’ir al-darajāt*. Éd. M. Kūṭchebāghī, Tabriz, 2^e éd., s.d. (date de l’introduction de l’éditeur).
- Mīrzā Faṭḥ ‘Alī b. Mīrzā Bābā Ḍahabī Šīrāzī
1396/2018 *Resāle dar bayān-e ma’refat be nūrāniyyat-e Amīr al-mu’minīn*. Baghbān, Ḥ. Našīr (ed.), Téhéran: Armaghān-i tārikh.
- Iṣfahānī, Ḥātif
1332/1954 *Dīvān*. Dastjerdi, Vahid (ed.), Téhéran: Nashriyyāt Majalla Armaghān, 3^e éd.
- al-Nu‘mānī
1363/1985 *Kitāb al-ghayba*. Ġaffārī, ‘A. A. (ed.), Téhéran: Maktabat al-Ṣadūq.

Kāšānī, Muḥsin Fayḍ

1386/2007 *Kalimāt maknūna*. Ḥasanzādeh, Š. (ed.), Qumm: ‘Ilmiyya, 2^e éd.

Ibn Bābūya

1405/1985 *Kamāl al-dīn*. Éd. ‘A.A. Ghaffārī, Qumm.

1378/1958 *‘Uyūn akhbār al-Riḍā*. Éd. M.Ḥ. Lājevardī, Téhéran.

1404/1984 *al-Amālī/al-Mağālīs*. Éd. avec traduction persane de M.B. Kamare’i, Téhéran.

1398/1978 *Kitāb al-tawḥīd*. Éd. H. al-Ḥusaynī al-Ṭihrānī, Téhéran.

1390/1970 *Kitāb man lā yaḥḍuruḥu l-faqīh*. Éd. al-Mūsawī al-Kharsān, Najaf, 5^e éd.

1385/1966 *‘Ilal al-šarā’i*, Najaf.

Ḥwāja ‘Ubaydallāh Aḥrār

1380 s./2001 *Malḥūzāt*. Éd. Ḥāshimī, ‘A., Téhéran: Novīn.

al-Kulaynī

1386/1966 *al-Uṣūl min al-Kāfi*. Éd. Muṣṭafawī, J., Téhéran: ‘Ilmiyya islāmiyya, s.d. (le dernier volume, traduit par Ḥ. Rasūlī Maḥallātī).

1389/1969 *al-Rawḍa min al-Kāfi*. Éd. Maḥallātī, H. Rasūlī, Téhéran: ‘Ilmiyya islāmiyya.

Rāz Širāzī

1383 s./2005 *Qawā’im al-anwār*. Éd. Maḥmūdī, Kh., Shiraz: Aḥmadī.

al-Ḥāfiẓ Rağab al-Bursī

1426/2005 *Mašāriq al-anwār*. Éd. Māzandarānī, al-Sayyid Jamāl Ashraf, Téhéran: Mawlā.

Rağab al-Bursī

1430/2009 *Mašāriq al-amān wa lubāb ḥaqā’iq al-īmān*. Éd. ‘A. Zayn al-Dīn, Beyrouth.

Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-‘ulūm

1420/1999 *Resāle-ye sayr va sulūk*. Mashhad: Āstān-i Quds.

Sulṭān Muḥammad Gonābādī

1362 s./1984 *Bishārat al-mu’minīn*. Téhéran: Tābān.

1380 s./2001 *Walāyat Nāmeḥ*. Téhéran: Dāneshgāh-i Tehrān.

Ḥātif Iṣfahānī

1332/1954 *Dīvān*. Vahid Dastgerdī. Éd. Téhéran: Nashriyyāt Majalla Armaghān, 3^e éd.

Wā’iz Kāšifī

1976 *Rašāḥāt ‘ayn al-ḥayāt*. Éd. ‘A. A. Mu’iniyān, Téhéran.

Etudes

Amir-Moezzi, Mohammad Ali

1992 = 2007² *Le Guide divin dans le shī’isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en islam*. Paris: Lagrasse.

1993 “Cosmogony and Cosmology. V. in Twelver Shi’ism.” *Encyclopaedia Iranica* 6: 317-322.

2006 = 2015² *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l’islam shī’ite*. Paris: Vrin.

- 2011 *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur.* Paris: CNRS Editions.
- 2018 *La Preuve de Dieu. La mystique shī'ite à travers l'œuvre de Kulaynī (IXe-Xe siècle).* Paris: Editions du Cerf.
- 2020a *'Alī, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité shī'ite.* Paris: CNRS Editions.
- 2020b éd. *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet.* Turnhout: Brepols.
- 2020c "Prière de pèlerinage englobant (*al-ziyāra al-jāmi'a*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVII)," dans *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet*, éd. M.A. Amir-Moezzi, Turnhout, 2020: 31-60 (aussi dans *ZDMG* 172/1 (2022): 113-134.
- 2024 "Prophétie (*nubuwwa*) et Alliance divine (*walāya*). Autour des figures de Muḥammad et 'Alī en spiritualité imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVIII)." Dans *Rivista e Studi Orientali* XCVIII, 4: 115-133.
- avec Jambet, Christian
- 2004 *Qu'est-ce que le shī'isme?* Paris: Fayard.
- Anṣārī, Ḥasan
- 2012 *Barresi hā-ye tārikhī dar ḥawze-ye eslām wa tashayyo'* Téhéran: Ketābkhāna-yi maḡlis-i Shūrā-yi mellī, 1390 solaire.
- 2017 *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme. Etude bibliographique et histoire des textes.* Leyde-Boston: Brill.
- Anthony, Sean
- 2012 *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shī'ism.* Leyde-Boston: Brill.
- Ayoub, Mahmoud
- 1988 "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr," dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press: 177-198.
- Bar-Asher, Meir M.
- 2014 "The Authority to Interpret the Qur'an." Dans Farhad Daftary & Gurdofarid Miskinzoda (éds.), *The Study of Shī'i Islam : History, Theology and Law*. Londres: I.B. Tauris: 149-162.
- Cameron, Alan John
- 1973 *Abū Dharr al-Ghifārī. An Examination of His Image in the Hagiography of Islam.* Londres: Luzac.
- Capezzone, Leonardo
- 1992 "Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'Imāmiyya : il caso di Abū Khālīd al-Kābulī." *Rivista degli Studi Orientali* LXVI/1-2: 1-14.
- Corbin, Henry
- 1971 *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2^e édition. Paris: Editions Présence.
- 1971-72 *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques.* Paris: Gallimard.
- 1981 *Paradoxe du monothéisme.* Paris: L'Herne.

- Dakake, Maria M.
2007 *The Charismatic Community : Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany: State University of New York Press.
- De Smet, Daniel
2012 *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*. Paris: Editions du Cerf.
- Gimaret, Daniel
1988 *Les Noms divins en Islam*. Paris: Editions du Cerf.
- Gobillot, Genviève
2001 "Les sources de l'anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans: une réflexion à partir de la notion de 'aql." Dans A. Temimi (éd.), *Mélanges Luce Lopez-Barral*. Zaghouan: Fondation Temimi: 267-314.
- Gobillot, Genviève et Ballanfat, Paul
1999 "Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans." *Connaissance des Religions* 57-59: 170-204.
- Karbalā'ī, Murtaḍā
2021 *Fiqh al-sulūk*. Téhéran: Madrasa 'ālī shahīd Muṭahharī, 1399 s./2021.
- Kohlberg, Etan
1983 "Shī'ī Ḥadīth." *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, A.F.L. Beeston et al. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press: 299-307.
- Kohlberg, Etan
2020 *In Praise of the Few. Studies in Shi'i Thought and History*, ed. A. Ehteshami. Leyde-Boston: Brill.
- Lawson, Todd
1992 "The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursī." Dans Leonard Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres-New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications: 261-276.
2002 "The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī." In Maria Szuppe (éd.), *Iran: Questions et connaissances*. T. II, *Périodes médiévale et moderne*. Paris-Louvain: Peeters: 427-447.
2004 Levi Della Vida, Giorgio, "Salmān al-Fārisī." *EI*2, vol. 12, Supplément: 701-702.
- Massignon, Louis
1934 "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien." *Société d'Études Iraniennes, Cahier* 7, 52, Paris: *Opera Minora*, éd. Y. Moubarac, Beyrouth, Dār al-Mashreq, 1963, vol. 1: 443-83 et maintenant dans L. Massignon, *Écrits mémorables*. Sous la dir. C. Jambet, Paris: Robert Laffont 2009, vol. 2: 576-613).
- Meier, Fritz
1957 *Die Rawā'ih al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl des Najm ad-Dīn al-Kubrā*. Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. 9.

- 1960 Robson, James, "Abū Dharr al-Ghifārī." *EP* vol. 1: 118.
- Rizvi, Sajjad
2021 "Esoteric Shi'i Islam in the Later School of al-Ḥilla: *Walāya* and Apocalypticism in al-Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī (d. after 1399) and Rajab al-Bursī (d. c. 1411)." Dans R. Adem & E. Hayes (eds.), *Reason, Esotericism and Authority in Shi'i Islam*. Leyde-Boston: Brill: 190-241.
- Vajda, Georges
1970 "Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs shi'ites duodécimains" dans *Le shī'isme imāmīte*, Actes du Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Paris: Presses universitaires de France: 31-54.
- Van Ess, Josef
1996 "Le *mi'rāj* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en islam." Dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Louvain, Peeters (= Paris: Editions du Cerf 2015): 27-56.
- Ventura, Alberto
1985 "La presenza divina nel cuore." *Quaderni di Studi Arabi* 3: 63-72.
1991 "L'invocazione del cuore." In Biancamaria Amoretti & Lucia Rostagno, (ed.), *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Islamistica vol. 1. Rome: Bardi: 475-485.
2016 *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Rome: Edizioni Mediterranee.
2017 *L'esoterismo islamico*. Milan: Adelphi.
2019 *Lo Yoga dell'Islam*. Rome: Edizioni Mediterranee.
- Yazaki, Saeko
2013 *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart*. Londres-New York: Routledge.

Tamerlano e la *baṣīra*

Michele Bernardini

Università di Napoli L'Orientale

Alberto

La personalità straordinaria di Alberto Ventura ha lasciato un segno nella mia vita. Quando entrò all'Orientale nel 1995, la nostra amicizia si consolidò con una particolare intensità dovuta anche al fatto che condividevamo una casa, io, lui, Giovanni D'Erme e Claudio Lo Jacono. Furono anni di intensi scambi umani e intellettuali: quella casa e quelle conversazioni resteranno per me un ricordo indelebile per le emozioni che provavo con quei maestri, diversi per stile, mentalità e logica, ma uguali nel voler a tutti i costi ragionare insieme sulle proprie ricerche, spesso con letture profonde e appassionate discussioni, ma anche con quella leggerezza che diventa poi oggetto di un prezioso ricordo felice man mano che gli anni avanzano.

Fu Alberto a chiedermi di tradurre un'opera di un autore dell'età timuride, Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī, uno storico che aveva affrontato l'impresa di narrare in una cronaca la campagna indiana di Tamerlano, ordinatagli dal conquistatore nell'anno 1400 per celebrare con una versione in persiano e un'altra in arabo, le proprie imprese di *gāzavāt*, ovvero le guerre di religione del conquistatore centroasiatico in India. La mia traduzione doveva rientrare tra le pubblicazioni della collana "Islamica" della Mondadori inaugurata e diretta magistralmente da Alberto, che ebbe

un certo successo nel panorama dell'editoria italiana in genere miope e incapace di destinare testi storici e letterari orientali a un pubblico non specializzato. Si trattò di una collana che permise nei molti volumi pubblicati in pochi anni, di scoprire opere che sino ad allora erano in gran parte sconosciute.¹ Alberto tentava di disvelare un vero e proprio universo agli occhi provinciali del mondo intellettuale italiano, anche se forse non fu compreso fino in fondo. Oggi quelle traduzioni commentate ad arte, sono testi di riferimento anche a livello internazionale.² La serie si esaurì perché non soddisfaceva il marketing della Mondadori. Alberto se ne rammaricò, ma questo non gli fece perdere un certo senso dell'umorismo nero che ci faceva morire dal ridere e nel contempo metteva a nudo i limiti profondi del nostro paese.

1 Ghiyāsoddīn 'Alī di Yazd

Per tradurre Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī, mi rifeci a un'edizione persiana pubblicata da un altro grandissimo studioso, ahimè anche lui scomparso, Īraj Afshār, autore nel 2000 di una nuova edizione critica del testo il *Sa'ādatnāme yā Rūznāme-ye Ġazavāt-e Hendūstān*³ che riprendeva una più antica e rarissima edizione realizzata dagli studiosi russi Vassilij V. Bartol'd e Lev Zimin del 1915 di cui ero entrato in possesso già negli anni precedenti.⁴ All'epoca mi sono anche servito della traduzione russa di Alexandr A. Semenov, datata 1958, la più utilizzata e diffusa negli ambienti scientifici fino a quel momento.⁵

La storia critica della cronaca di Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī è stata magistralmente delineata da John E. Woods e non c'è bisogno qui di riprenderla.⁶ Posso solo dire quanto la traduzione di quell'opera sia stata utile per me. Alberto che si divertiva a vedermi combattere con un testo di estrema difficoltà, apprezzava la mia resa di

¹ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2009.

² Tra le principali pubblicazioni si possono ricordare qui *Vite antiche di Maometto* 2007; Tursun Bey 2007; al-Ḥallāj 2007; Suhrawardī 2008 al-Qazwīnī 2008; *Il Corano* 2010.

³ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī, 1379h.sh./2000.

⁴ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 1915.

⁵ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 1958.

⁶ Woods 1987: 81-108.

un'opera molto complessa, incoraggiandomi con consigli stilistici e rivedendo metodicamente la mia versione con utili consigli. La sua capacità come editore e come promotore dello studio era notevole e io ne ricavai molti vantaggi, cosa di cui ancor oggi gli sono profondamente grato. Grazie alla pubblicazione del volume nella serie "Islamica" diedi poi alle stampe altri due libri in cui il testo di Ghiyāsoddīn ebbe un peso non secondario, il primo dedicato alla storiografia timuride,⁷ il secondo alla figura stessa di Tamerlano apparso in anni più recenti.⁸

2 *La baṣīra*

Nell'affrontare le *Gazavāt-e Hendūstān*, un giorno mi sono imbattuto nel termine arabo *baṣīra* (nella sua forma persianizzata *baṣīrat*) ricorrente nell'opera di Ghiyāsoddīn. L'autore lo impiegava per giustificare le azioni del conquistatore centroasiatico, non senza forse un certo imbarazzo. Si trattava infatti di una specie di espediente per giustificare alcune delle imprese più efferate di Tamerlano, ed era usato con quella piaggeria che caratterizza le opere degli autori persiani del tempo, obbligati a celebrare gli orrendi massacri e gli arbitrî degli invasori turcomanni e mongoli. Non mancavano esempi precedenti di termini coranici impiegati ad arte da storici ben più celebri di Ghiyāsoddīn, come Joveynī, Vaṣṣāf e Ibn Bibī, per limitarci ad alcuni esempi, autori che tra il XIII e gli inizi del XIV secolo, scrissero per la dinastia ilkhanide e quella dei Selgiuchidi di Rum a loro soggetta.

Innanzitutto al termine *baṣīra* mi sembrò inevitabile chiedere ad Alberto il senso religioso della parola e con molta sicurezza mi disse subito che si trattava della "Visione profonda", un concetto che ha almeno due occorrenze in questa forma nel Corano, nella *sura di Giuseppe* (12:108) e nella *sura della Resurrezione* (75:14). Alessandro Bausani traduceva così i due versetti (12: 108) "Di': 'Questa è la mia via, io chiamo a Dio fondandomi su visibile prova [*baṣīra*], io e quei che mi seguono. Sia gloria a Dio, io non sono uno dei pagani' "; (75:14) "Anzi l'uomo sarà, contro a sé, prova [*baṣīra*]". Dunque ciò che Alberto traduceva con "visione profonda" veniva reso

⁷ Bernardini 2008.

⁸ Bernardini 2022.

da Bausani come “prova”, o “prova visibile”. Sfogliando i dizionari arabi, cominciando da quello di Renato Traini, si deduceva che il significato della radice BṢR indicava il concetto di “vedere, scorgere, guardare, comprendere”. Nel dizionario la parola *baṣīra* ricopriva con numerosi significati “discernimento, penetrazione, percezione; facoltà percettiva; conoscenza; prova), in Yemen poteva ricoprire il senso di “documento”. ‘*Alā baṣīra*, aveva il senso di “per certa scienza; consapevolmente”, e spesso il termine era associato alla lungimiranza e alla perspicacia.⁹

Più tardi identifichiai una certa letteratura sul tema, in particolare mi colpì un saggio di Raoul Villano, “Ascoltare per vedere. Nota su una coppia di termini coranici” dove era espresso il potenziale esoterico e teologico del termine con un’osservazione interessante tratta dalle parole di Gianroberto Scarcia a proposito di tale terminologia che rientrava nel novero delle c.d. “metafore parola luce” per riprendere un’espressione di Alessandro Bausani:¹⁰

Etichettabili genericamente come «metafore parola luce», tali forme esprimono, in questo contesto, il tabù della visione del sacro, o meglio la risoluzione, in ambiente islamico, di questo stesso tabù «attraverso l’escamotage della trasformazione (non epifania) del divino in legge divina»: ciò che ci permette di «ascoltare il sacro e, rinarrandone, farlo ascoltare ad altri».¹¹

Al di là delle interessantissime trasposizioni di *cronaca dell’occhio e visione dell’orecchio*, che Villano propone e del suo ragionamento, mi sembra molto importante ritornare sul concetto che si annida dietro due “Nomi di Dio”, *al-Samī* ‘l’Ascoltante” e *al-Baṣīr* “il Veggente”, che si ritrovano in numerosi passi coranici.¹² Al-Aṣṣārī, rifuggendo le letture antropomorfe e materialiste, vedeva piuttosto pragmaticamente la necessità di interpretare in senso figurato questi due termini, adottando l’assunto che a essi si deve credere “senza domandarsi come” (*bi-lā kayfa*).¹³ Mi fermo qui nella mia

⁹ Traini 2018: 76-77.

¹⁰ Villano 2007: 47-68. Villano riprendeva in esordio del proprio articolo quanto detto da Bausani in due contributi importanti: Bausani 1953-54 e *Id.* 1957.

¹¹ Villano 2007: 47, la citazione finale è tratta da Scarcia 2003: 140.

¹² Villano 2007: 52.

¹³ *Ibid.*: 52-53.

disamina dell'articolo di Villano, il quale comunque lascia intendere quanto questo tipo di considerazioni abbia condizionato la lingua di certo sufismo, quello appunto che permea l'impiego del termine *baṣīra* nell'opera di Ghiyāsoddīn attribuendone la pratica a Tamerlano.

3 *La baṣīra di Tamerlano*

Si è spesso affermato che Tamerlano (1330 ca.-1405), fosse circondato da “bonari e innocui” sufi che assecondavano le sue imprese anche per iscritto. Pur semplificatorio questo giudizio si può porre in relazione con la figura di Ghiyāsoddīn, un *monšī*, ovvero un “segretario di corte”, che servì in un primo tempo Šāh Manṣūr, ultimo regnante mozaffaride ucciso in battaglia nel 1393 da alcuni soldati di Tamerlano. Ghiyāsoddīn passò perciò al servizio di Tamerlano che sembrava apprezzarne la cultura e al quale propose, come s'è detto, di descrivere la guerra santa del sovrano centro-asiatico in India. Non dev'essersi trattato di un'impresa semplice per Ghiyāsoddīn che risultava affezionato al suo antico padrone e anzi lo esaltò in alcune sue pagine dedicate alla fine del sovrano persiano per poi declinare la sua narrazione, in fatalistica rassegnazione. Descrivendo lo scontro con Tamerlano, Ghiyāsoddīn descrive così il sovrano mozaffaride:

In questo scontro Šāh Manṣūr mostrò le sue arti della guerra e del coraggio a un tale grado che porterebbero all'oblio le imprese dell'epica di Rustam. Tuttavia, siccome maggior gloria era stata promessa, nella pagina della sua vita fu posto il sigillo finale.¹⁴

Il nuovo padrone imponeva una scelta importante: la campagna indiana necessitava di un grande sostegno sul piano della legittimazione politica e religiosa. Concepita come azione parallela alle grandi imprese del sovrano ottomano Bāyazīd I (r. 1389-1402) che trionfante a Nicopoli aveva sbaragliato una coalizione delle potenze europee, quella campagna richiedeva motivazioni forti e certamente l'impresa contro Šāh Manṣūr diventava un momento imbarazzante che il nostro Ghiyāsoddīn, non rinunciò però a

¹⁴ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 49; Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2009: 65.

narrare. Omesso nelle cronache posteriori il passaggio dedicato a Šāh Manšūr compare in una lunga premessa il *Sa'ādatnāme*, posta prima delle *Ġazavāt* vero e proprio cuore dell'opera. Nel *Sa'ādatnāme* Ghiyāsoddīn dice quello che pensa, ma lo fa in modo da non compromettere la propria posizione acquisita che gli permette in definitiva di sopravvivere in tempi non facilissimi. Quanto alle *Ġazavāt* riprendono alcune precedenti versioni come quella del giurisperito e devoto musulmano Nāṣeroddīn 'Omar autore di un suo *Rūznāme-ye Fotūhat-e Hendūstān*, oggi perduto, nel quale aveva riversato la propria esperienza diretta della conquista dell'India.¹⁵ Ghiyāsoddīn dimostra semmai che lo stile forse ridondante delle fonti timuridi non ne fa necessariamente un insieme omogeneo e privo di differenze. Al contrario, esse mostrano versatilità e una certa indipendenza intellettuale di personalità capaci di esprimere le proprie idee in quel complesso e drammatico momento, anche attraverso l'uso dei migliori espedienti che la retorica post-mongola offriva. Era una tecnica consolidata, che vedeva dei sovrani turchi e mongoli, assistiti da ministri e funzionari persiani, secondo una tipologia già consolidata in epoca selgiuchide e poi definitivamente confermata nel periodo mongolo: non sono mancate le riflessioni su questa convivenza.¹⁶

Nel caso delle *Ġazavāt*, scritte per descrivere in sostanza un'ulteriore campagna di islamizzazione dell'India, l'uso di una terminologia complessa, ispirata all'esegesi coranica si prestava perfettamente: Tamerlano non conosceva l'arabo, anche se sapeva bene il persiano, lingua ampiamente parlata in Transoxiana, oltre al turco ciagataico e al mongolo. Così ce lo descrive Ibn 'Arabāšāh che comunque precisa che era un illetterato.¹⁷ Sicuramente Tamerlano era poco portato per le divagazioni teologiche e filologiche sul dettato coranico: quindi bisognava cristallizzare quei dettami del pensiero degli asceti a lui contemporanei, in qualcosa di pragmatico e funzionale. Ed è qui che emerge la personalità di Ghiyāsoddīn che non si fa remore di estrapolare un termine molto delicato di quel mondo per attribuirlo al modo di ragionare di

¹⁵ Woods 1987: 95.

¹⁶ Si prendano ad esempio Aubin 1995 e Durand 2010.

¹⁷ Ibn 'Arabāšāh 1407/1987: 455.

Tamerlano, il quale altrove è dotato del sostegno divino, il *ta'yid-e elāhī*, spesso ribadito dalle cronache. Sebbene anche questo sostegno divino dovesse essere un motivo di imbarazzo, il modo migliore per farlo risaltare era proprio quello di attribuire a Tamerlano una sua “visione profonda”, la *baṣīra*, in cui si dimostravano al contempo una superiore e arcana percezione delle cose del mondo insieme a quella profonda percezione e consapevolezza, nonché lungimiranza che potevano essere appannaggio solo di una creatura superiore che aveva ricevuto un’investitura divina.

4 Visita al *Jahānnomā*

La *baṣīra* compare esplicitamente nella narrazione della visita di un complesso palaziale alle porte di Delhi, costruito da Fīrūzshāh (r. 1351-1388), sovrano Tughluq, che godeva dell’ammirazione di Tamerlano per le sue imprese non eguagliate evidentemente dal signore tughluq che regnava invece al tempo della campagna indiana del condottiero centroasiatico, Šāh Maḥmūd (r. 1394-1413). Il Grande Emiro visitò quell’insieme di palazzi e giardini nel 1398, durante la sua avanzata in India. Il complesso era denominato *Jahānnomā* (“Mondorama”) e permetteva di avere una visuale straordinaria: era da un lato, espressione della presenza umana, ma dall’altro mostrava anche l’universo intero in un’unica espressione dell’Unità di Dio.

Tutto il mondo è testimoniato da un palazzo e tutto il popolo della Terra contempla una sola essenza. In un’ora, si contempla la Visione profonda (*baṣīrat*), che attraversa i tempi delle ere della rotazione terrestre, fino all’annientamento della vita umana. È necessario con industria e diligenza che nessun difetto sia imputato alla contemplazione di questo significato, poiché Iddio altissimo nel Glorioso Corano ha consegnato ad Abramo, l’Amico – *Sia su di lui salvezza misericordiosa* – la comunità dei credenti e ha preso una persona [allusione anche a Tamerlano] per la gloria e la nobiltà di tutti.¹⁸

Uscito ispirato dal *Mondorama* il “Gran Signore Protettore del Califfato” conoscitore dei segreti più arcani, dotato di un intelletto splendente, “specchio della fabbrica divina”, iniziò un pubblico

¹⁸ Ghiyāsoddīn ‘Alī Yazdī 2000: 102-103.

discorso intriso di parole “che si addicono all’anima”, descrivendo lo spirito delle sue imprese belliche sulla base della *tūra* e della *yāsāq*, rispettivamente la legge consuetudinaria mongola e il canone giuridico gengiskhanide. In quel frangente si accorse di avere centomila prigionieri indiani che costituivano un problema per l’esercito timuride e le sue capacità di movimento e temendo una loro ribellione decise che dovevano essere eliminate. Insomma, la *Visione profonda* che era maturata nel suo pensiero visitando il *Ja-hānnomā*, con il contraddittorio incrocio delle leggi mongole col diritto islamico, fu il pretesto per una terribile strage: migliaia di esseri umani vennero messi a morte e il *mowlānā* Nāṣeroddīn ‘Omar, non avendo ancora mai sacrificato un montone, sgozzò come vittime sacrificali numerosi schiavi prigionieri, mentre altri compivano analoghe efferatezze.¹⁹ Sarà lo stesso Nāṣeroddīn ‘Omar a pronunciare dopo la battaglia la *ḥuṭba* che sanciva la vittoria dei timuridi con un riferimento esplicito anche a Fīrūzšāh posto in netta contrapposizione al debole Šāh Maḥmūd che aveva dirazzato dai nobili propositi jihadisti del suo predecessore nel casato dei Tughluq.²⁰

La disinvoltura con la quale viene indicato questo abominevole eccidio contro persone inermi, considerate alla stregua di animali, non poteva essere giustificato altrimenti che con una misteriosofica percezione delle cose. L’autore timuride risolve così un dilemma interiore. Stando a Ghiyāsoddīn, la battaglia tra Tamerlano e l’esercito tughluq fu preceduta da pronostici ricavati da una lettura casuale del Corano, inutile dire che il decreto divino ricavato da Timur gli era pienamente favorevole, mentre quello scelto dai suoi avversari prevedeva la loro sconfitta.²¹ Insomma, ancora una volta, i disegni celesti travalicavano le regole più banali dell’umano agire e confermavano quel sostegno divino che era stato così chiaramente definito dalla “Visione profonda” del condottiero centroasiatico.

5 *La baṣīra strumento del ḡihād (minore e maggiore)*

Più tardi, avvicinandosi alle foci del Gange, nel sito di “Kupila” (Haridwar) Timur compì una spedizione contro un tempio de-

¹⁹ *Ibid.*: 108-109.

²⁰ *Ibid.*: 118-119.

²¹ *Ibid.*: 110-111.

dicato a Shiva che conteneva al suo interno una statua del toro Nandi, sormontata presumibilmente da un *lingam*, che venne ridotta in pezzi insieme al simulacro fallico dall'esercito timuride.²² Ghiyāsoddīn fa ricorso anche in questo caso alla "Visione profonda", riprendendo opere che circolavano all'epoca sulle eresie nel mondo islamico. Dopo aver descritto nel dettaglio tutte le forme di idolatria esistenti, ivi inclusi il cristianesimo e lo sciismo, considerati culti della figura umana,²³ afferma:

Infine, vi sono coloro che hanno cercato Dio – sia glorificato ed esaltato – attraverso la Visione profonda (*baṣīrat*). Tra di loro non v'è discordia alcuna e la differenza dei gradi di questo santo partito si fa in considerazione della Visione profonda (*baṣīrat*). In tutto ciò che vedono, riconoscono il Maestro edificatore antico e il Creatore sapiente.²⁴

Naturalmente la distruzione dell'idolo e l'eccidio di tutti quelli che tentarono di difendere il tempio è descritta come una nobile impresa, una *ğazve*, per usare il termine impiegato da Ghiyāsoddīn. Ecco dunque una spiegazione teologica ed eresiografica puntuale della missione di Timur, ricavata da opere correnti all'epoca (e forse ancor oggi) nel mondo islamico.

La *baṣīra* ricompare in un'ulteriore circostanza, questa volta menzionata da un altro autore, Šarafoddīn 'Alī Yazdī quando descrive la morte dell'amatissimo nipote di Tamerlano Moḥammad Solṭān alla fine della campagna anatolica.²⁵ Qui il riferimento è a un momento di intima sofferenza del condottiero per la morte improvvisa della persona che probabilmente amò di più in tutta la sua esistenza: è un atroce combattimento interiore che impone la necessità di superare il tragico lutto. Stando a Ghiyāsoddīn il sovrano centroasiatico ottiene ancora una volta l'assistenza divina, facendo ricorso alla *baṣīra* unico strumento utile per darsi una giustificazione di un evento tanto sconvolgente quanto repentino in una vita di successi. Ispirato da questa chiamata interiore, Tamerlano trasforma perciò

²² Si veda in proposito Bernardini 2022: 220-223. Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 144-149.

²³ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 147. Si veda a proposito di questo tipo di letteratura eresiografica, Algieri 2003: 33-81.

²⁴ Ghiyāsoddīn 'Alī Yazdī 2000: 148.

²⁵ Šarafoddīn 'Alī Yazdī 1336/1958: II, 364.

il lutto in un'occasione virtuosa per compiere un'elemosina rituale insieme a un banchetto funebre nel quale vengono invitati i poveri che partecipano al cordoglio del proprio sovrano.

6 *Le contraddizioni di un'epoca*

È forse inutile sottolineare ulteriormente l'uso strumentale del termine *baṣīra* da parte dei cronachisti che si dedicarono a Tamerlano. Nel quadro generale della polemistica dell'epoca si potranno qui sottolineare invece le invettive che durante il suo regno furono espresse da un accanito rivale che, sicuramente, Tamerlano temette, non solo per il suo potere politico e militare, ma soprattutto per il suo carisma morale. Si tratta del signore di Sivas, il *qādī* Borhāneddīn (r. 1381-1398), il quale si espresse senza mezzi termini contro Tamerlano descrivendone la profonda deviazione dalla *ṣarī'a*, la corruzione morale e materiale e la negazione dei principi basilari della *muruwwa* ('virilità') e della *futuwwa* ('nobiltà d'animo').²⁶ Uomo di profonda dottrina, Borhāneddīn aveva espresso il proprio pensiero politico in un'opera ispirata al pensiero di Ibn 'Arabī, l'*Iksīr al-Sa'ādat*, oggi riscoperto grazie agli studi di Andrew Peacock.²⁷ I tempi prevedevano un'ampia riflessione sul sufismo, forse il migliore strumento per un buon governo e al contempo oggetto di usi arbitrari in un mondo dove il pensiero giuridico contemplava l'impiego molto contraddittorio delle leggi gengiskhanidi e di quelle islamiche. E non è un caso che Borhāneddīn faccia un esplicito riferimento alla *ṣarī'a*.

Parlammo spesso con Alberto di questo modo di strumentalizzare la religione e lui mi invitava spesso a non esagerare nella storicizzazione dei fenomeni religiosi. A distanza di molti anni mi rendo conto che aveva ragione e che, come al solito le cose sono più complesse di come le si vuole leggere basandosi solo sulle proprie esperienze di studio personali. Tamerlano non era stato solo un incidente della storia, visto da molti come una punizione divina aveva finito col condizionare anche coloro che aveva sottomesso con la forza. Costoro finirono col doversi architettare per trovare una giustificazione per ciò che vivevano. Si trattava piuttosto dell'inevitabile instabilità di

²⁶ Astarābādī 1928: 450-451. Si veda su di lui Bernardini 2022: 152-154.

²⁷ Peacock 2016: 101-36.

“un rapporto comunicativo fra due soggetti ontologicamente così distanti come Dio e l’uomo”²⁸ che pervade il pensiero islamico, dove è la divinità a essere impenetrabile, anche per le stesse persone che si considerano da Dio investite di poteri superiori.

Bibliografia

Fonti

Astarābādī, ‘Azīz b. Ardašīr
1928 *Bazm-o-Razm*. A cura di K. Rifat e M. Fuad Köprülü. İstanbul: Evkaf Matbaası.

Il Corano
2010 A cura di A. Ventura, trad. di I. Zilio-Grandi. Milano: Mondadori.

Ghiyāsoddīn ‘Alī Yazdī,
1915 *Ketāb-e Rūz-nāme-ye Ghazavāt-e Hendūstān*. A cura di L. Zimin e V. Bartol’d. Pietrogrado: Maṭba‘at-e Dār al-‘Olūm.

1958 *Dnevnik pohoda Timūra v Indju*. Trad. A. A. Semenov. Mosca: Izdatel’stvo Vostočnoj Literatury.

2000 *Sa‘ādatnāme yā Rūznāme-ye Ghazavāt-e Hendūstān*. A cura di Īraj Afšār, Teheran, Merās-e Maktūb, 1379h.š.

2009 *Le gesta di Tamerlano*. A cura di M. Bernardini. Milano: Mondadori.

al-Ḥallāj, al-Manšūr
2007 *Il Cristo dell’Islam*. A cura di A. Ventura. Milano: Mondadori 2007.

Ibn ‘Arabšāh, Abī’l-‘Abbās Šihāb al-Dīn Aḥmad bn. Muḥammad al-Dimašqī
1407/1987 *‘Ajā’ib al-maḡdūr fī nawā’ib Taymūr*. A cura di A. F. al-Ḥimšī, Beirut, Mu’assasa al-Risāla.

al-Qazwīnī, Zakariyyā’ ibn Muḥammad
2008 *Le meraviglie del creato*. A cura di S. von Hees, trad. di F. Bellino. Milano: Mondadori.

Šarafoddīn ‘Alī Yazdī
1336/1958 *Ẓafarnāme*. A cura di M. ‘Abbāsī. Teheran: Amīr Kabīr 2 voll.

Suhrawardī, Šihāb al-Dīn Yaḥyā
2008 *Il fruscio delle ali di Gabriele*. A cura di N. Pourjavady e di S. Foti. Milano: Mondadori 2008.

Tursun Bey
2007 *La conquista di Costantinopoli*. A cura di M. Bernardini e J.-L. Bacqué-Grammont, trad. di L. Berardi. Milano: Mondadori.

²⁸ Riprendo qui le parole di Villano 2007: 64.

Vite antiche di Maometto

2007 *Vite antiche di Maometto*. A cura di Micael Lecker, testi scelti e tradotti da Roberto Tottoli. Milano: Mondadori.

Studi

Algieri, Giuseppe

2003 "Il libro delle credenze delle fazioni dei musulmani e degli associatori di Fahr al-Dīn Rāzī (1149-1210)." In *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 63: 33-81.

Aubin, Jean

1995 *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*. Parigi: Association pour l'avancement des études Iraniennes.

Bausani, Alessandro

1953-54 "Appunti sulle origini religiose delle metafore «parola-luce»." In *Studi e materiali di storia delle religioni*: 24-25; 26-35.

1957 "Ancora su parola = luce." In *Studi e materiali di storia delle religioni* 28, I: 145-148.

Bernardini, Michele

2008 *Mémoire et propagande à l'époque timouride*. Parigi: Peeters.

2022 *Tamerlano*. Roma: Salerno Editrice.

Durand-Guédy, David

2010 *Iranian Elites and Turkish Rulers. A History of Isfahān in the Saljūq period*. Londra-New York: Routledge.

Peacock, Andrew, C.S.

2016 "Metaphysics and Rulership in Late Fourteenth-Century Central Anatolia: Qadi Burhān al-Dīn of Sivas and His 'Iksir al-Sa'adāt'." In *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. by A.C.S. Peacock and S.N. Yıldız. Würzburg: Ergon: 101-36.

Scarcia, Gianroberto

2003 "Immaginario artistico e immaginario letterario." In B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. II: *La cultura arabo-islamica*. Roma: Salerno Editrice: 137-158.

[Traini, Renato]

2018 *Vocabolario Arabo-Italiano*. Roma ristampa anastatica.

Villano, Raoul

2007 "Ascoltare per vedere. Nota su una coppia di termini coranici." *Annali di Ca' Foscari* 46: 47-68.

Woods, John E.

1987 "The Rise of Tīmūrid Historiography." *Journal of the Near Eastern Studies* 46: 81-108.

*The Material Culture of Sufism:
A preliminary catalog of Data Collected
in Sehwan Sharif (Sindh, Pakistan)*

Michel Boivin

Centre d'Études Sud-Asiatiques et Himalayennes – Aubervilliers

Introduction

The issue of objects and materiality is a familiar one in Social Sciences. The French scholar Marcel Mauss (1872-1950) claimed that objects of varied nature are the main instrument for expanding exchanges between different categories of people (Mauss 1925). More recently, in her book *Vibrant Matter*, published in 2010, Jane Bennett, a specialist in political philosophy, challenges the traditional representation of matter as something passive, inactive, and inert. She states that objects are alive because of their efficacy. Furthermore, Bennett introduces the concept of 'distributive agency,' claiming that "this understanding of agency does not deny the existence of intentionality, but it does see it as less definitive of outcomes." She also explains that through what she calls 'assemblages,' which are ad hoc groups of diverse elements of vibrant materials, the objects are not governed by any central head.

As far as the Muslim world is concerned, Omar Kasmani and Stefan Maneval published an innovative book titled *Muslim Matter*. In his chapter, Omar Kasmani explains the matter is comprised of

digital and analog photographs, physical objects, and texts, “all material that, among other things, bespeaks of scholars’ coming into contact with the field” (Kasmani 2016: 47). The burgeoning field of material culture and Islam was reinforced by the creation of an academic journal in 2020, titled *Journal of Material Cultures in the Muslim Worlds*, edited by Stéphane Pradines, and published by Brill, The Aga Khan University and the Aga Khan University and Museum. A special issue was devoted to the field of Shi‘a Studies, with the title “Bodies and Artefacts: Relics and Other Devotional Supports in Shi‘a Societies in the Indic and Iranian Worlds” (Collinet, Parsapajouh, with Boivin 2020). In 2021, Anna Bigelow edited a book devoted to the objects in Islam, explaining: “What makes these objects Islamic is not necessarily their expression of any theological principle, but rather their embeddedness in particular Islamic Cultures.” She added: “(...) certainly, these material objects help us to grasp the labor involved in navigating multiple authorizing regimes” (Bigelow 2021: 8).

Still, in 2021, Karen Ruffle published a new book titled *Everyday Shi‘ism in South Asia*, in which she delimits the field of material culture: “At the most basic level, we might define material culture as “things” made by human beings, which in the context of religion may refer to objects, images, architectures, sacred space, ritual implements, and relics” (Ruffle 2021: 168). For other scholars, the category of objects includes texts, printed or not (Jacobsen, Aktor, and Myrvold 2015). In this chapter, the material culture doesn’t focus on this or that category of objects but on a space: a holy city, Sehwan Sharif, a prominent pilgrimage place in Pakistan and one of the most popular in South Asia. Consequently, the material culture is made of the objects found there. They can be summarized in three elements: the space as framed by built components, the different categories of built structures, and finally, the objects proper and their “assemblage,” to quote Jane Bennett. It assumes that it can be the assemblage of material things that gives a specific power to a place.

In Sehwan Sharif’s case, material culture’s contribution is essential because it allows the disentanglement of the power relations between several social and political actors. It is capital because it makes up for the lack of historical sources on the city, which would help to understand how it all came about.

Consequently, the primary purpose is to deal with the material culture of Sufism in Sehwan Sharif involving the main actors and agents of the place. As for all the famous religious sites, the tomb of a Persian Sufi known as Lal Shahbaz Qalandar (d. 1274) attracted the State's interest very early. About half a century after his death, the sultan of Delhi, Muhammad Tughluq (d. 1351), was buried in the precincts of his tomb. Later on, most of the dynasties whose members ruled Sindh wanted to embellish the place. From the 14th century onwards, a shrine was built; since then, it has been constantly refreshed, renovated, or rebuilt. Although Sehwan Sharif is not a big city, it hosts numerous religious places, all in the *mazār* orbit, the name given to Lal Shahbaz Qalandar's mausoleum. Beyond reflecting the competition of the local dominant classes, the Sayyids are also the witness of other competitors, for example, between different Sufi brotherhoods (*ṭarīqas*), Muslim schools of law (*madhabs*), or religions, especially Buddhism, Hinduism, and Islam.¹

It is not to be forgotten that the very name of Sehwan, known as Sewestan in the Middle Ages, comes from “Shiv-*āstāna*,” or the “place of Shiva.” The organization of the urban space, which is the topic of the first section, is significant of the city as a pile of different religious legacies since the urban structure still reflects a Hindu cosmogony. However, the Hindus are very few in present-day Sehwan. The second section focuses on the built catalog, and through the study of the characters who are praised, the location of the sacred buildings in Sehwan aims to restore the competition among the Sufi *ṭarīqas* and between different religious persuasions. The third and last section deals with the objects, which are divided into two categories: the relics and the everyday sacred objects.

Finally, the chapter aims to show how the perspective of material culture can provide new alleys for analyzing how Sufism frames in this area the social organization, namely the invention, legitimization,

¹ I dealt with such issues in two previous publications, see Boivin 2011 and Boivin 2015. This chapter proposes an updated version of these works, that takes into account the numerous changes that have occurred, as well as a refreshed perspective on the issue of the material culture of Sufism. Also, since I started to visit Sehwan Sharif for over 20 years, other works have been completed, including PhDs. See, for example, Kasmani 2022.

and perpetuation of authority in a Sufi context, and the narratives that rely upon a local figure, here Lal Shahbaz Qalandar, to different components of the local legacy, Islamic as well as non-Islamic.

1. The mazār and the distribution of space as reflecting multidimensional power relations

Sehwan Sharif belongs to the category of the complex holy sites.² This section will show that the broad frame of space organization is still based on a Hindu infrastructure. A second point to be highlighted is the multiple polarities that are at work in Sehwan to finally concentrate on what is the central pole in the city, be it at the space, devotional, ritual, or power competition level: the sanctuary where Lal Shahbaz Qalandar is buried, mostly known as the *mazār*.

1.1 A Hindu space infrastructure

The holy city of Sehwan Sharif is located in central Sindh near the Indus River. Usman Marvandi, alias Lal Shahbaz Qalandar, was originally from Iran and, after travelling through the Middle East, settled in the Indus valley, where he died in 1274. Hindus venerate him under two different Hindu identities: Raja Bharthari, an identity whose historical construction is difficult to trace and which is virtually forgotten today, and Jhule Lal, to which I'll return later. As his *laqab* indicates, Lal Shahbaz belonged to the Qalandariyya *ṭarīqa*, the wandering dervishes who visited the tombs of Sufi masters without ever settling down. Therefore, at the end of his life, he decided to go to Sehwan. He is said to have converted the population to Islam, knowing that the town had previously been a Buddhist center but, above all, a Shivaite and Ismaili center.

According to the Chinese pilgrim Huiyen Tsang, who visited Sehwan in the mid-7th century, i.e., before the Muslim conquest, the city was a flourishing center of the Shivaite sect of the Pashupatas. Later on, another Shivaite sect, the Nathpanthis, founded around the 12th century by Gorakhnath, developed.

² The category of complex holy sites includes holy sites frequented by devotees belonging to different religious persuasions (Boivin 2015: 150).

It's no coincidence that Lal Shahbaz was eventually assimilated into one of their figures, Raja Bharthari. Locally, he is also known as Raja Virnath or Prithvi. Later, the Hindu presence was reinforced by the regional Daryapanthi sect, founded in the 10th century by Udero Lal, whom Gorakhnath, the founder of the Nathpanthis, had initiated. The priestly caste of the Daryapanth, the Thakurs, were very influential in Sehwan, as indicated by the town's archives and ancient toponymy. After 1947, they all emigrated to India, mainly to Bombay. The city of Sehwan, whose existence has been attested by archaeologists since the 3rd century B.C., developed in three phases, corresponding to three different areas distributed from north to south: the hill, known as the *qilla* (fort), the lower city or old town, and the modern city, which corresponds to the ancient city of the dead. Archaeological research indicates that the town remained confined to the fort until the 13th century (Kervran 2005). A first east-west cleavage divided the city. Most of today's sanctuaries are located west of this north-south axis, except Juman Jati's *dargāh*, Shah Madar's, and an ancient Shiva temple (*shivalo*), which has now disappeared.

The location of the *shivalo* at the north-east of the city corresponds to traditional Hindu cosmology, where northeast is Shiva's orientation, known as *īshā* or *īshāna* (Gaborieau 1993: 30). The northwest is the orientation of Varuna, of whom Udero Lal is an avatar, and this was the site of Udero Lal's temple, which has now disappeared, near the shrine of Bodlo Bahar, a foremost disciple of Lal Shahbaz. This Hindu orientation, therefore, marked the city, and it is interesting to note that while these two cardinal temples have now disappeared, two crucial Sufi shrines remain just a few meters away but are heterodox. A second north-south divide operates along the east-west axis. This north-south divide is the traditional Hindu divide. It is the opposite of the conventional Muslim divide, where the north is nefarious, contrary to Hinduism, where the south is nefarious. In Hinduism, the south is the kingdom of death, while the north is that of the gods (Gaborieau 1993: 29). The north and northeast are the most prosperous parts. Among the Arab world, and in Islam, the north is nefarious and usually associated with the left side, while the south is auspicious (Chelhod 1986: 221).

1.2 A holy city with multiple and hierarchized polarities

An assortment of polarities also marks the city of Sehwan Sharif narratives from Lal Shahbaz's tradition reinforce this Islamic construction of symbolic space on three levels. The first polarity is the *qibla*, the niche in the wall that points toward Mecca. The saint's body is supposed to be buried at a tangent to Mecca, with the head resting to the north, where the *tāj*, the turban symbolizing a crown, is located so that at the resurrection, Lal Shahbaz can stand up, turn to the right and walk towards the holy city (Sehwan is almost on the same latitude as Mecca). Pilgrims circumambulate (*ṭawāf*), as they do in Mecca, where they turn to the correct seven times around the Ka'ba. Among the Hindus of Sindh, the domestic temple (*pūjā room*) faces northwest. The stone hanging at the fence of the tomb, the *gulūband*, is sometimes considered as a piece of the black stone of the Ka'ba, which was initially white, thus reinforcing the first polarity with Mekka. The sacred standard of Abbas, the half-brother of Imām Husain, who was also killed at Karbala, shows a second polarity with Karbala. And like many Sufis, Lal Shahbaz realized a mystical flight, the *quds parvāz*, a replica of the Prophet's *mi'rāğ*, establishing Jerusalem as a third polarity in the holy place.

The diversity of these polarities indicates a superimposition of references. Still, it is not possible to identify a genuine cosmological construction of the sanctuary space, as is the case in Multan and Utch (Khan 2016). However, before the expansion of the new city, which occurred after partition (1947), Lal Shahbaz Qalandar's *mazār* was standing on the edge of the old town and the limes of the city of the dead. As is well known in their antinomian ideology, the Qalandars preferred to live with the dead rather than the living. Hasan Ali Khan has identified several cosmological clues in the Sohrawardi cluster relying on Jalaluddin's *khānaqāh* with the Bibi Jaiwandi complex at Utch (Khan 2016: 224).

In Sehwan, a pentagram can be deciphered if one relies upon the five leading saints associated with Lal Shahbaz Qalandar. They are from east to west and north to south: Juman Jati (1), Bodlo Bahar (2), Sakhi Pan Sultan (3), Chotu Pir Umrani (4) and Sakhi Sarwar (5, whose *dargāh* is today known as Pathan Kāfi). These five saints belong to two categories of Sufis: 1. Sufi characters relied

on Sindh's local history, and 2. Sufis, who belonged to well-known Sufi orders of South Asia and the Middle East. Bodlo Bahar and Chotu Pir Umrani are two characters involved in the history of Sindh. The first was the favorite disciple of Lal Shahbaz Qalandar, but his hagiography has some features that relate him to pre-Islamic times. The next part will be devoted to him, his *dargāh*, and his *silsila*. The second is the main character of a legend, where he saved a Muslim girl from the claws of a Brahmin. Sakhi Sarwar is a Sohrawardi Sufi from Punjab. Sakhi Pan Sultan is, in fact, Abd al-Rezaq al-Qadiri, a grand-son of Abd al-Qadir al-Ġilani (1083–1166)), and Juman Jati is a leading figure of the Madariyya *ṭarīqa*, whose main center is located in India.³

As Khan argues, for a perfect pentagram to exist geometrically, the distance between any two adjacent points on it should equal the radius of the circle inscribing it (Khan 2016: 225). Yet, the geometrical figure is loose: it is not a perfect pentagram. But if a pentagram were drawn through the location of the shrines, it would mean a Shi'a developer drew the setup in an area long under Ismaili domination, as Multan and Utch were. The pentagram would symbolize the Panjtan Pak, the five holy characters of the Prophet's family, including himself, also known as the Ahl-e Bayt: Prophet Muhammad, his daughter Fatima, Ali, first cousin and married Fatima, their sons Hasan and Husayn. Such a symbol is possible since, even today, many narratives, objects, and rituals rely on Lal Shahbaz Qalandar with Shiism. According to his official genealogy,⁴ he was himself born an Ismaili and related to Ismaili *pīrs*⁵ of South Punjab, such as Pir Shams, Pir Hasan Kabir al-Din, or Pir Sadr al-Din. But as attractive as this relationship may be, and given the elements we know, it remains, for the moment, a hypothesis that cannot be correlated.

³ On the Madariyya, see the pioneering work by Ute Falasch (Falasch 2015).

⁴ When the term "official" is used, it refers to the vulgate adopted by the Awqaf administration, resulting from a consensus between the local elites and confirmed by the State. See, for example, Solangi 1972.

⁵ The term *pīr* means a spiritual master both in Sufism and Ismailism.

1.3 *The structure of the mazār*

Concerning shaping the urban space in Sehwan, the centrality of Lal Shahbaz Qalandar's *mazār* is manifest: the core around which other sanctuaries are deployed. Moreover, the town is organized according to a diagram of concentric circles. The first circle comprises the *mazār*, the ultimate core of devotion, the source of the *baraka*,⁶ which radiates throughout the town. The second, a larger circle, is made of the *kāfis* closer to the *mazār*. This circle can include other functional elements in the devotional system that are no longer at work, such as the house of the Kanungos or Qanungos.⁷ Finally, the third circle consists of *dargāhs* located at the ends of the urban space. The third circle, therefore, would symbolize *šarī'a*, the second *ṭarīqa*, and the first *ḥaqīqa*.⁸ Another way the town's location can be interpreted is to distinguish between the northern and southern parts. The northern part, which was the old city, symbolized 'the world of the living,' while the southern region, with its numerous graveyards, was 'the world of the dead.' The *mazār* can be interpreted as a transition between the two worlds in this configuration.

Despite the scarcity of sources, three main events can be distinguished in the history of the *mazār*: the first mausoleum (*rawzā*) was built during Firuz Shah's reign in 757/1357;⁹ a second one was built around 993/1585 under Mirza Jani Beg Tarkhan,¹⁰ just before the Mughal control of Sindh, and Benazir Bhutto made

⁶ In the context of Sehwan Sharif, the *baraka* is a supernatural power that allows Lal Shahbaz Qalandar, to put his followers closer to God, and to provide them support, help and to guide them on the way to salvation.

⁷ The Qanungos were among the two Hindu families performing *mendī* rituals during the 'urs. They migrated to India after the partition.

⁸ Although there are many different representations in Sufism, a more common one is divided into three field: *šarī'a*, *ṭarīqa*, and *ḥaqīqa*. The *šarī'a* is the first step in the spiritual process, where the believer strictly follows the prescriptions of Islam, as inscribed in the Quran and other Islamic sources. The *ṭarīqa* is the second step, where the believer is initiated in a Sufi brotherhood. And the *ḥaqīqa* is the higher reality the believer can reach after the initiation.

⁹ Firuz Shah was a sultan of Delhi, and he belongs to the Tughluq dynasty, who ruled it from 1320 to 1413.

¹⁰ The Tarkhans were originated from Central Asia, and they ruled Sindh from 1554 to 1591.

the last one in 1994 after the dome collapsed.¹¹ Nonetheless, in the 2010s, this dome was removed because there was the fear it would collapse, and a new one was installed. The present mausoleum of Lal Shahbaz Qalandar was built recently. It is enshrined in a complex that includes several elements, but far less than what was initially planned: the eastern entrance, the *dhamāl* court, the northern entrance, the *kāfi*¹² of Kacheri (reduced to a graveyard), the *kāfi* of Jeti Seti (which has almost deteriorated, except for the tomb of Jeti Seti himself), the southern entrance with the so-called Golden Gate (*sono darwāzo*), and to the southwest of the mausoleum, the Awqaf building with a museum, a library and several offices. The Golden Gate was a gift from the Shah of Iran, Muhammad Reza Pahlavi (1919-1980). Like the Golden Gate of the al-Aqsa Mosque in Jerusalem, it is kept closed (Grabar 1996: 143).

The mausoleum has a square plan with a dome on an octagonal drum whose faces are dressed with turquoise faience tiles. Four sides have *īwāns*¹³ as adornments, inserted between horizontal bands bordered with stuccoes. The *šahāda* is inscribed on the external band, framed in two rectangular and distinct parts in Kufic style. The internal band has Quranic abstracts. The western façade is shaped by a high portal (*pīshṭāq*), whose decoration is in blue, while the previous one was decorated in blue and ochre. The size of the *pīshṭāq* was also reduced when the parallel-sided faces were enlarged. The four towers (*minārs*), on which 'Allah' is written numerous times in calligraphy, have been almost identical. Moreover, the present dome was recovered in the late 1990s with golden leaves, while the pinnacle has a crescent-shaped moon. Due to its size and brightness, the dome can be seen from a distance when approaching Sehwan.

The structure implies a solid Iranian influence, and the architects were inspired by the Maydan-e Shah in Isfahan and, to a lesser extent, by the mausoleum of Imām Khomeini in Tehran. The Iranian-like

¹¹ Benazir Bhutto (1953-2007), herself a Sindhi and daughter of Zulfiqar Ali Bhutto (1928-1979), who himself ruled Pakistan from 1971 to 1977, was twice Prime Minister of Pakistan, from 1988 to 1990, and 1993 to 1996. She was assassinated in 2007.

¹² The *kāfi* is the local term name for the Sufi lodge, known also as *khānaqāh*.

¹³ An *īwān* is a single vaulted hall walled on three sides and opening directly to the outside on the fourth (Koch 1991: 139).

entrance was kept with some minor changes. The previous shrine had two arches overlooking the primary access to the east. The new one is higher but has only one arc. Thus, the main entrance opens to a substantial single vaulted hall (*īwān*). Situated under the dome is the catafalque, whose elements shed further light on devotion. It is oriented to the north like the cenotaph. Although the drum is square, the room is octagonal, and in the eastern part, on either side of the main entrance, there are two secondary rooms where two sets of stairs provide access to a gallery. On the western side are the *qibla* and two Sunni mosques. The northern one is for men, and the southern is for women. The *qibla*, located outside the two mosques, is decorated with silver-colored calligraphy of the names of God, the Prophet, and the Shi'a *imāms*. The tomb has a north-south orientation, and the head of Lal Shahbaz, symbolized by the crown (*tāj*), is designed to be oriented to the north. The tomb is surrounded by a silver-looking canopy carved with floral motifs. The apex is covered with a large black brocade reminiscent of the Ka'aba. On the north-eastern side of the canopy are some precious relics, which supposedly belonged to the saint. The tomb is always covered with different kinds of cloth, primarily red rose petals.

1.4 Ornament

Unlike its relatively sober interior, the *mazār* is decorated mainly on the exterior. The tomb is enshrined in an eight-pointed star, a motif drawn on the floor, integrated into a more significant star motif. Such a symbol was used to adorn the *dargāh* of the Ismaili *pīr*, Hasan Kabir al-Din, in Utch (Khan 2009: fig. 82, p. 238). A significant shift from the previous mausoleum is the removal of two inscriptions. Two main Shi'a calligraphy pieces on the primary entrance side were reminiscent of the Ismaili origin of Lal Shahbaz Qalandar, although their provenance and dating are unknown. The first one was set on the eastern side of the *īwān*. It was a stone about 20 cm squared and was inserted in a vegetal motif. The word Allah appeared in the center with an interlacing of the word Ali drawn four times in a slender and square shape. It is unclear whether it was removed after the dome collapsed or by the Awqaf when it took control of the shrine, but the calligraphy has disappeared.

The second Shi'a inscription, which was removed, was a metalwork piece above the old wooden door of the same eastern entrance. It is presently kept in the Awqaf Museum in Sehwan. The band is decorated with incrustated gems, and the Shi'a affiliation is strongly expressed. On the top, two medallions surrounding the word Allah are inscribed with the *šahādah* on the right side, followed on the left side by the Shi'a counterpart, *ʿAlī walī Allāh*, followed once again by the second part of the *šahādah*, *Muḥammad rasūl Allāh*. Underneath the *šahādah* are four pentagrams  (5) in *nastaʿlīq*¹⁴ and *nashī*¹⁵ scripts. It is unknown why the number twenty, 4x5, is thus exhibited. Some years back, it was not uncommon to see people in Sehwan waving a banner with the inscription *ʿAlī Allāh*, "Ali is God," which could be tagged as *ḡulāt*, the expression used in classical Islam for the "those who exaggerate" the cult of ʿAlī, which may imply a kind of divinization of ʿAlī.

Once again, the motif of the pentagram is also displayed in the *dargāh* of Hasan Kabir al-Din. Most probably borrowed from the Ismailis, the same symbol  is found in the shrine of Rukn al-Din Alam, the great son of Shaykh Baha al-Din Zakariyya, in Multan.¹⁶ In the metal calligraphy, their names are given above the symbolic 5. It is worth mentioning that this symbol was commonly carved in the Fatimid mausoleums, built in the eleventh and twelfth centuries in Cairo, Egypt (Williams 1983). The Shi'a genealogy of Lal Shahbaz Qalandar is painted under the central arch of the eastern entrance. Furthermore, an inscription was recently added on the gate entrance of the *dhamāl* court, which precedes the *mazār*: *Labayk Husayn!* (At the service of Husayn!). Here again, the assemblage is reminiscent of the Maydan-e Shah, where the names of the Shi'a *imāms* are painted under the central arch of the eastern entrance on a hidden panel (Grabar 1996: 142). Six names are drawn in golden: *lāh*, *Muḥammad*, *ʿAlī*, *Fāṭima*, *Ḥasan*, and *Ḥusayn*. The Shi'a connection is also well-attested through the inscriptions on the clothes on the tomb inside the mausoleum.

¹⁴ The *nastaʿlīq* scripture appeared in the fourteenth century in Iran, characterized by steady curves.

¹⁵ A cursive style of writing which appeared in the ninth century.

¹⁶ According to Hasan Ali Khan, the pentagram is an Ismaili symbol, and he claims the Sohrawardis in Multan reemployed the Ismaili esotericism in their architecture (Khan 2009: 212).

Notwithstanding, the foremost recent changes are related to the inscriptions adorning the *mazār*'s exterior. Previously, there were two types of inscriptions: Quranic verses or words, for instance, the different names of Allah, and excerpts from Lal Shahbaz Qalandar's *ghazals*.¹⁷ The second category has been removed. There were excerpts of *ghazals* alluding to the concepts of esoteric Sufism, such as *zāhir* and *bāṭin*, the four worlds which are *nāsūtī* (human beings), *malakūtī* (angels), *jabarūtī* (omnipotence of God), and *lāhūtī* (essence of God), the final Sufi stage of *fanā'* (annihilation) and *baqā'* (sustainability), as well as the Ismaili-originated concept of *nūr-e aḥmad* (the pre-eternal light of the Prophet Muhammad), or the calligraphied *ghazals* related to *šarī'a*, *ṭarīqa* and *ḥaqīqa*, as the three hierarchical levels of Sufi spirituality.

Three adornment elements can finally be found: 1. those of the *mazār* before Benazir (called old *mazār*), which are kept in the Sehwan Museum; 2. Benazir's one (called new *mazār*), and 3. the new one, updated in the 2010s (called current *mazār*). It provides an overview of the *mazār* evolution over the last 30 or 40 years, which allows us to observe the many changes that have occurred. Generally, it can be said the development was led toward a lot more sober adornment, characterized by a "Quranisation" of the inscriptions. The main change over those years is a decrease in Sufi references, not only in the inscriptions but also in the symbolism. Turning back to calligraphy, one can observe that the calligraphy of the old *mazār* was very diverse, with several types of calligraphy. The inscriptions of the old *mazār*, which are kept in the Awqaf Museum, included different styles: some *nasta'liq* specimens were reminiscent of the work carried out by Abd al-Ghafur, the calligrapher of Thatta, who also adorned the Badshahi Masjid in 1057/1647. Others can be compared to inscriptions from the tomb of Yar Muhammad Kalhora,¹⁸ carved in 1131/1718. The latter is in interlaced *nash*, and the vowels are not regular and mostly decorative (Ghaffur 1978: 69 & 72).

¹⁷ Verses of Persian poetry are attributed to Lal Shahbaz Qalandar. The oldest manuscripts date from the 19th century and the poetry is provided through several publications (Lal Shahbaz Qalandar 1998).

¹⁸ Yar Muhammad Kalhora belonged to the Kalhora dynasty who ruled Sindh from 1701 to 1783.

Opposite the modern inscriptions of the new *mazār*, the inscriptions of the old *mazār* also involve an ancient Sufi symbolism, for example, the eight-pointed star. This motif appears to be typical of Sehwan since it was also carved on numerous shards found on the Purana Qilla. According to Laleh Bakhtiar, the eight-pointed star symbolizes the eight qualities of the macrocosm and the microcosm. These shared qualities are: cold/dry, cold/wet, hot/wet, hot/dry. The symbolic correspondences of the number eight were systematized by the Iḥwān al-Ṣafā', a famous Ismaili brotherhood, who wrote the first encyclopedia at the end of the ninth century (Bakhtiar 1976: 105). On the other hand, the number eight could also be reminiscent of the seventh Ismaili *imām*, Ismail, and Lal Shahbaz. This would provide a new clue for the Ismaili influence on the sacred city of Sehwan Sharif.

To point out how the decoration of the new *mazār* moves away from the local motifs and patterns, it is necessary to look at the prominent motifs of the ceramics in Sehwan. In Islamic architecture, ceramics are a decisive element in the decoration of the mausoleums. The decoration of the outside walls comprises decorated (*kashī*) tiles with blue and white colors. Most consist of a central pattern radiating into eight identical floral branches. The compositions sometimes involve a geometric element—as the eight-pointed star—and the sets are composed of exceptional floral designs—rosette, jewel, and lotus-flowered decorations adorn the composition. According to Audrey Peli, the tiles of Sehwan were made of Hindu–Buddhist local repertoire, a Timurid vocabulary, and Mughal motifs (Péli 2002). It isn't easy to find continuity in the calligraphy and the ceramics from the old to the new *mazār*. The new tile work is not the result of craftwork but instead of industrial work, unlike in the old *mazār*. Other minor decorative elements are in wood and metal. As noted previously, the metalwork above the main gate was removed and replaced by tiles. The last remaining metal element is now the fence (*kathero*) surrounding the grave of Lal Shahbaz Qalandar. It is said that the *kathero* was a gift offered in 1822 by two Talpur princes, Mir Karam Ali Khan and Mir Ghulam Ali Khan.¹⁹ The *kathero* was made of sandalwood, covered in silver.

¹⁹ The Talpur dynasty ruled Sindh from 1783 to the British conquest in 1843.

2. The Circles of Devotion: integrating Sufi sects and other religious persuasions

For the devotees, the *mazār* of Lal Shahbaz Qalandar is the sacred place from where his *baraka* radiates: this is the source of his spiritual power (*ḡalāl*). The *baraka* is not only spread from the *mazār*, which is the place where he finally stayed and where he was buried but also from other places which he visited so that his followers can be blessed in other sites located in or around Sehwan. On the other hand, his *jalāl* attracted several Sufis, and a network of related places was built all over the town. Each location embodied a narrative related to Lal Shahbaz, but these narratives are in a realm not of the mundane world. They are located in the spiritual realm in which space and time are not the basic dimensions. The Sufi schools have given this world different names, but from Lal Shahbaz Qalandar's *ghazals*, we shall call it the world of *ḥaqīqa*, the spiritual and symbolic knowledge. According to the local tradition, all the saints buried in Sehwan were simply *murīds* of Lal Shahbaz. However, some lived centuries before his birth, while others lived several centuries after his death. Thus, the *ḥaqīqa* is structured by other categories, such as mystical affiliation. Turning back to the metaphor of concentric circles which map the 'mystical town,' the *mazār* is surrounded by circles of devotion drawn by the spatial distribution of the *dargāhs* of Lal Shahbaz Qalandar's followers, knowing that the *mazār* forms its core and at the same time the first circle of devotion. The sanctuaries of the Qalandar's direct disciples define the second circle. In this circle, the type of sanctuary is mainly the *kāfī*, but as we shall see, the designation can be flexible.

2.1 The kāfīs system: Negotiations between Sayyid khāndāns

The definition of the *kāfīs* of the second circle is very straightforward: they are those *kāfīs* who were physically in touch with the *mazār*. They are: (1) Awladi Amir, (2) Kacheri, (3) Ibrahim Jetti Seti, (4) Bura Badl Sher, and (5) Abdal Kāfī. The local tradition of Lal Shahbaz states that the *kāfīs* were founded by, or in memory of, the direct followers of Lal Shahbaz Qalandar. It means that these figures are unknown outside of Sehwan. They were first mentioned in written sources very recently, and they are the result of official oral versions uttered by the *saḡḡāda*

našīn of the *kāfīs* (Solangi 1972). The role played by the second circle, that of the *kāfīs* is manifest in the document produced by the Awqaf Department, which organizes the yearly processions for the *‘urs*. The *‘urs*, a wedding in Arabic, is the annual festival commemorating Lal Shahbaz Qalandar’s death, interpreted as his union with God, on the 19th, 20th, and 21st of the Islamic month of Shaban. The *saḡḡāda našīns*²⁰ come to the *mazār* to pay homage to the saint in the company of their *faqīrs*. There are only four *kāfīs* that the Awqaf officially recognize, and they all belong to the second circle: Abdal Kāfī, Kacheri, Awladi Amir, and Badl Sher.

Nevertheless, it is not easy to know if one of these *kāfīs* is the *hānqāh*, possibly founded by Lal Shahbaz but referred to by the Arabic word *zāwiya* by Ibn Battuta, who himself became a follower of Shaykh al-Baghdadi (d. 1289). According to the local tradition, the Shaykh was the second successor of Lal Shahbaz Qalandar. However, these *kāfīs* were all founded by the direct disciples of Lal Shahbaz Qalandar in places where he used to perform meditation or meet with his leading disciples.

This is the case for the Abdal Kāfī, founded by Abdallah Shah Abdal, who is said to have come to Sehwan with Lal Shahbaz Qalandar after traveling in the Middle East. This means he was a follower before coming to Sehwan, giving him an anteriority compared to other followers. Moreover, the word *abdāl* has acquired a specific meaning in the lexicon of classical Sufism. It is the plural of the Arabic word *badal*, which designates one of the highest ranks of the spiritual hierarchy. According to Sufism, the *abdāl*s succeed through permutation (Arabic *badal*), and they are the pillars without which the world would collapse. They were considered forty, a traditional number denoting expiation and penance (Massignon 1999: 132–3). Kacheri Wari Kāfī, another *kāfī* of the second circle, was founded by Sayyid Abd al-Wahab, one of the most prominent followers, who founded a place for meditation (*takiyo*) where Lal Shahbaz used to talk with his *faqīrs*. It corresponds to the northwestern angle of the present *mazār*. The *kāfī* was partly destroyed during its rebuilding by the Awqaf Department. It was shifted closer to the *haveli* of the *saḡḡāda našīn*,

²⁰ A *saḡḡāda našīn*, “the one who stays on the carpet”, is the head of a Sufi lodge.

Alidino Lakkiyari. The old location of the *kāfi* was transformed into a graveyard.

The *kāfis*' shapes vary in size, architecture, and decoration. They are usually composed of several parts, which can be framed in a unique space or in different places in Sehwan, where the *saḡḡāda našīns* can host their *faqīrs* and *murīds*.²¹ Moreover, a *kāfi* is mainly built around ancestors' tombs and can sometimes accommodate a Lal Shahbaz Qalandar construction relic. For example, the *kāfi* of Abdal has a *chillāgāh*, or *chillāh*,²² of Lal Shahbaz Qalandar.

Despite the diversity of the *kāfis*, one element of construction is noteworthy. Concerning classifying the different devotional structures, a decisive argument is that the dome (*gunbad* or *gumbad*) is significant. By a metonymical process, the cupola, *qubba* in Arabic and *gunbad* in Persian, refers to the sanctuary itself (Grabar 1996: 125). The role played by the dome in the spiritual realm should not be undervalued. In Sufi architecture, the dome represents heaven; by extension, the person buried in the tomb under the dome has achieved a high spiritual position.

Moreover, in the sacred mapping of the city, the dome gives the tomb concrete visibility; it is a landmark in a town full of sacred spaces. Near the *mazār*, the first visible *gunbad* belongs to the *kāfi* of Awladi Amir. Awladi Amir is the *laqab* of Salah al-Din, the ancestor of the Lakkiyari extended family (*khāndān*). Salah al-Din was said to be the son of Shah Sadr from Lakki,²³ the saint who had authority on a given territory, known as a *wilāyat*. Lal Shahbaz Qalandar paid homage to him when he came and requested his permission to stay in Sehwan. The dominant Sayyid lineage of the Lakkiyaris is made of Shah Sadr's descendants. According to archives, they have played the leading role in the Sehwan setup since, before the Awqaf took control of the *mazār*,

²¹ The *faqīr* is a renunciant; he should be unmarried and devote his life to the Sufi master, serving in the Sufi shrine. A *murīd* is the follower of a Sufi master, but his life is that of a householder. It means he is working, married, and has a family. Finally, a *ziyāratī* is the one who performs *ziyāra*, the visitation of Sufi tombs, who is generally not affiliated with any Sufi brotherhood.

²² The *chillāh* is a forty-day retreat devoted to meditation.

²³ Shah Sadr was a descendant of Sayyid Ali Makki, who came to settle in Lakki. Their genealogical tree returns to *imām* Ali Reza, the eighth Shi'a *imām* (Burriro 2009: 64).

they were granted two-thirds of the income, while the Sabzwari received only one-third.²⁴

2.2 *The dargāhs of the third circle: Negotiations between Sufi ṭarīqas*

In this category, all the saints supposedly buried in this circle are also known outside the context of Sehwan, save Bodlo Bahar. This circle originates many networks which, although converging toward the *mazār*, draw and legitimate the hierarchy of relations between the main actors of the rituals. The spatial configuration of the *dargāhs* of the third circle can be represented by several geometrical figures, including the pentagram, which is the five-pointed star. These *dargāhs* are as follows: Bodlo Bahar, Juman Jati, Sakhi Pan Sultan, Chotu Pir Umrani, and Sakhi Sarwar, currently known as the Pathan Kāfi.

The *dargāh* of Chotu Pir Umrani is located in the southwest of Sehwan, in the ancient city of the dead. Chotu Pir Umrani lived in the tenth century, a few centuries before the birth of Lal Shahbaz Qalandar. His *dargāh* was a pilgrimage center. Chotu Pir is the only saint, along with Lal Shahbaz, mentioned by the seventeenth-century author Yusuf Mirak (Mirak 1970: 164). Born in Brahmanabad, Sindh, Chotu Pir was the brother of Dilorai, a Brahman who was then king of Alor. Mir Tahir Muhammad Nasyani narrates in his *Tarikh-i Tahiri*, completed in 1621, that the Brahman reigned his kingdom with terror and did not acquiesce with his brother's conversion to Islam (Nasyani 1985: 256–7). Despite this, Chotu Pir Umrani decided to perform the *ḥaḡḡ* in

²⁴ The income of the *mazār* is provided mostly by the devotees' donations. The archives were provided by the Sindh Archives, Clifton (Karachi), and they collected from the 1920s onward different requests made by the heads of the two competing Sayyid lineages, Lakkiyaris and Sabzwari, each claiming to be the genuine *saḡḡāda naṣīn* of Lal Shahbaz Qalandar's *mazār*. There is an exchange of letters concerning the donation of land, the income from which would be used to finance the upkeep of the *mazār*. In a letter dated 19 January 1924, the head of the Lakkiyaris, Sayyid Wali Muhammad, explains to the Commissioner in Sindh, J. L. Rieu, that he is the only *saḡḡāda naṣīn*, as the owner of the keys, and the sole to be involved in the management. He added that there is another sharer, but who is not at all involved in the maintenance of the shrine. See Sind Government Record Office, file N°212 B-21206, "Seri-Grant Sehwan Taluka – Management of Lal Shahbaz", Sind Record Office.

Makka. He met a young lady named Fatima, whom he finally married. When he returned to Sindh, his brother heard about the beauty of his young wife and planned to get her in his bed. Chotu thus decided to settle in Sehwan, where he led a pious life with his wife. He acquired spiritual powers and, consequently, diverted the River Indus, thus ensuring that Alor was ruined.

The burial complex of Chotu Pir Umrani includes four elements, encompassed in a rectangular courtyard whose entrance is through a door to the north. One can distinguish Chotu Umrani's mausoleum, his sister or wife Bibi Fatima's mausoleum, a monumental *pīshṭāq*,²⁵ and a small mosque. A tradition states that Bibi Fatima used to wander about almost naked before the arrival of Lal Shahbaz. When people asked her why, she answered that there was no real man in Sehwan. However, when Lal Shahbaz came to the town, she began to wear clothes. Nakedness can be interpreted as a metaphor for ignorance, which can be found also about Adam and Eve as depicted in the Quran (7: 27). The *īwān* is perpendicular to the mausoleum's entrance and seems to have been built later. A bench welcomes the pilgrims, the guardian, and the wandering musicians. The access to Bibi Fatima's tomb, a small room covered with a low groined vault, is restricted to women. A small clay mosque, recently built, precedes the courtyard, the mausoleum, and the *īwān*. Chotu Pir's tomb would have been made in the twelfth or thirteenth century, but his sister's tomb, the *īwān*, and the small mosque abutting the shrine would have been added in the seventeenth century (Péli 2002).

Northwest of the *mazār* is another architectural complex named Sakhi Pan Sultan. There are two small *dargāhs*, a court, and several buildings. The main *dargāh* is said to be the tomb of Abd al-Rezaq al-Qadiri, otherwise known as Sakhi Pan Sultan. The inscription claims that he was one of the numerous sons of Abd al-Qadir al-Ğilani, although Abd al-Rezaq was his grandson. However, it is interesting to observe the connection with the Qadiriyya. In Sehwan, the role played by the Qadiriyya is attested to by another *dargāh*, devoted to Pir Potas, otherwise known as Masum Pak,

²⁵ The *pīshṭāq* is a monumental arched niche usually associated with the *īwān* and enclosed by a rectangular frame in the shape of an inverted U (Koch 1991: 141).

whose names were Pir Sayyid Muhammad and Pir Sayyid Ahmad. Since they are said to be Abd al-Rezaq's sons, they are Abd al-Qadir Jilani's great-grandsons. In the smaller *dargāh* of Sakhi Pan Sultan, the inscription refers to 'Shahid Hazrat Sayyid Mushtaq Ahmad Chishti Faridi Qalandari.' The name 'Faridi' relates him to the Chishti branch of Farid al-Din Ganj-i Shakar (d. 1265), the famous *shaykh* of Pakpattan in Punjab. He was a contemporary of Lal Shahbaz Qalandar, and in the story of the four friends, Farid al-Din is always mentioned with Lal Shahbaz.²⁶ A tradition claims that Farid al-Din gave the nickname of *Shahbaz* to him.

Not very far from Sakhi Pan Sultan, close to the central south-north axis going from the *mazār* to the Qilla, is the complex of Bodlo Bahar. Bodlo Bahar is the most famous follower of Lal Shahbaz Qalandar. He is said to have been his favorite disciple (*maḥbūb*), and his complete name is Sakhi Sikandar Bodlo Bahar. According to the legend, Bodlo Bahar was established in Sehwan before his arrival. Local tradition states that when Bodlo heard about Lal Shahbaz's arrival, he cleaned up the town with his beard, which was very long. However, the drought caused a chronic shortage of livestock and meat. A butcher called Anod Kasai decided to seize Bodlo Bahar. He captured and cut him into several pieces, which he put in a large pot. Soon after, Lal Shahbaz Qalandar noticed Bodlo's disappearance and began to look for him. He ran through the streets shouting his name: 'Bodlo! Bodlo!' When he reached the butcher's shop, the pieces began to dance before the gathering: Bodlo resurfaced singing 'Mast Qalandar! Mast Qalandar!'²⁷ Here, we encounter a case of resurrection performed by the Qalandar.

Like Lal Shahbaz, Bodlo Bahar remained unmarried and died before Lal Shahbaz, who became his *saḡḡāda naṣīm*. Interestingly, it seems that from a follower, Bodlo Bahar became, to some extent, the master of Lal Shahbaz. Moreover, the Bodlo tradition claims that there is no '*urs*' in Bodlo Bahar since there is Lal Shahbaz Qalandar's '*urs*'. The *faqīrs* of Bodlo Bahar play a role in

²⁶ There are different versions of the story of the four friends. See Kincaid 2000: 8-9.

²⁷ The term *mast* means drunk. At a metaphorical level, it means Lal Shahbaz Qalandar was intoxicated with divine knowledge.

the ceremony of *bhuḳṭ*²⁸ performed on the 21st of Rajab, which is observed as the first ceremony of the ‘urs of Lal Shahbaz. The *faq̣irs* of Bodlo Bahar are the only *faq̣irs* in Sehwan to wear the red robe. According to their tradition, Lal Shahbaz wore the same robe. And finally, they are the only *faq̣irs* to perform Lal Shahbaz’s authentic mystical dance (*raqs*), the whirling dance known as *lāl pherī* (the whirling of the Red).

The complex of Bodlo Bahar comprises several buildings. The *saḡḡāda naṣ̣īn* built a new *dargāh* in the 2010s, and later on, an *imāmbārā*²⁹ just behind the new *dargāh*. The *imāmbārā* is provided with a green dome, smaller than the one on the *dargāh*, but it means that the Bodlo complex is granted two domes. Furthermore, recently, a small golden dome was added to the gate, looking like a miniature replica of the *mazār*. The entrance has itself been rebuilt. In addition to the new dome, all the bells of various shapes to be rung have been removed. The *dargāh* consists of a small green dome built on a square drum. It is located in an old neighborhood in which a Hindu temple devoted to Udero Lal was built initially nearby. The architectural style owes nothing to Iran and differs significantly from Lal Shahbaz Qalandar’s complex.

On the right side, the northern orientation is a huge banner (‘*alam*). The *dargāh* is modest despite being higher than the previous one. The traditional Sindhi architectural style has been removed, but it isn’t easy to label the architectural style used instead. The two or three graves inside leave only a tiny space to move around. On every side of the sanctuary, there are other buildings. Near the south side, there is a small space where, according to tradition, Bodlo Bahar meditated. On the other side, two rooms allow *faq̣irs* to store their ceremonial garments and the *dhamāl*,³⁰ namely the brig drum used for ecstatic dance. Aside

²⁸ The ceremony of *bhuḳṭ* is the first part of the traditional Sindhi wedding when the bridegroom’s family comes to ask the bride’s family for a date for the wedding.

²⁹ The *imāmbārā* is the building for the performance of Shi’a religious activities, especially during the first ten days of Moharam, and where devotional objects are kept.

³⁰ The term *dhamāl* is polysemic. First, it refers to the ecstatic dance performed by the Sufis and the followers in the court facing the *mazār*, and through a metonymic process, the drums used for the dance are named after it also.

from the tombs of Bodlo Bahar's disciples, which are out, there is a large hostel for pilgrims (*musāfarkhāna*), *takiyos* for the *faqīrs*, an apartment for the *saḡḡāda naṣīn* when he stays in Sehwan, and an enclosure where a *faqīr* cares for horses which are paraded during the Moharram processions. There is also a sheltered space, known as the *mazār*, between the sanctuary and *musāfarkhāna*— where the *faqīrs* like to rest and take their meals there. The place (*āstāno*) is dedicated to Faqir Ashiq Ali, who was the *ḥalīfa* of the *saḡḡāda naṣīn*. One can find the picture of the *faqīr*, his hearth, and his pitchfork. A fire is maintained continuously. Another feature of the *dargāh* of Bodlo Bahar is that it includes several other affiliated buildings, each hosting at least a *faqīr*. There was one close to the *qilla*, which was destroyed after Alexander's Fort was started to be rebuilt. The *faqīrs*, however, participate in ceremonies held in the main *dargāh*.

Another *dargāh* is located close to a Hindu temple: the *dargāh* of Juman Jati. It was built in the eastern part of Sehwan, close to the old course of the Indus River, but in a position of town where there are but a few *kāfīs* or *dargāhs*. Juman Jati was a follower of Shah Madar. He was also the alleged founder of the *ṭarīqa* of the Malangs, often depicted as a sub-order of the Madariyya. The Madariyya was close to the Qalandariyya, and both members were antinomian Sufis. The *dargāh* of Juman Jati is controlled by a Lakkiyari Sayyid, who owns one of the two begging bowls (*kishtīs*), which are said to have belonged to Lal Shahbaz Qalandar. A flood of the Indus River destroyed the dome of the *dargāh* and the wall that supported it. In the words of one *faqīr*, it resulted from a fight between Juman Jati and Khwaja Khizr. Juman Jati prevailed, but Khwaja Khizr destroyed the dome of the *dargāh*, and it was not rebuilt for years. Recently, a much smaller dome was rebuilt with a golden painting and put on a green structure with a calligraphy of Allah at the top. Very close to the *dargāh*, there is a gigantic black '*alam* named the Panjtan Pak, which is a stop during the processions organized for Moharram. Until the 1990s, a Hindu temple devoted to Shiva faced the *dargāh*.

The last of the five *dargāhs* is not far from the *mazār*. Currently known as Pathan Kāfī, meaning the *kāfī* of the Pathans, it was previously named Sakhi Sarwar. Located in the Sabzwari *mohallah*, it was under the control of this Sayyid *khāndān* before a clash

occurred between the *sarkar* of the Pathan sweepers (*jhārudār*) and the *saḡḡāda našin* from the Sabzwari family. Amazingly, although it is impossible to trace when and why the dispute began, Sakhi Sarwar's memory is now almost lost in Sehwan. Yet Sakhi Sarwar is an interesting character whose main *dargāh* is located in the Punjab, near Dera Ghazi Khan. According to Hasan Ali Khan, Sakhi Sarwar (d. 1174) was the first Suhrawardi Sufi who reached the Indo-Pakistan subcontinent before Baha al-Din Zakariyya (d. 1268). His shrine in Punjab is closely related to the shrine of Pir Shams Tabrizi in Multan (Khan 2009: 89). Some ceremonies begin in the first and are completed in the second. Sakhi Sarwar could belong to the category of the 'appropriate' saints of Sehwan, but it might also express a loose connection with the Suhrawardiyya.³¹

The *dargāh* is relatively new and is the biggest one after the *mazār* of Lal Shahbaz Qalandar. It was under the control of the Sabzwari Sayyids until Nadir Ali Shah, the head of the Pathan *faqīrs*, decided to take it under his control. Hitherto, the Pathan *faqīrs* were supposed to clean the *mazār*, hence their name as *jhārudārs*, under the authority of the head (*sarguruh*) of the Sabzwaris, of whom they were also the servants. The place of the Pathan Kāfī in the Sehwan system is entirely original. The *saḡḡāda našin* is excluded from all the celebrations of the 'urs, although since the *mazār* is under the Awqaf control, nobody can prevent the Pathans from performing rituals inside.

According to the Lakkiyaris, this is because the *saḡḡāda našin* of the Pathan Kāfī was a medical doctor, while he should have been a *faqīr*. He was, therefore, excluded from the rituals that the Lakkiyari Sayyids controlled. Notwithstanding, the *saḡḡāda našin* of the Pathan Kāfī is still influential in Sehwan. Firstly, he holds the *mazār* of the Pir Potas, where two descendants of Abd al-Qadir Jilani are said to be buried. The *ḥalīfas*³² of the Pathan Kāfī are usually buried at Pir Potas. Secondly, the Pathan Kāfī owns the biggest *langar*³³ of Sehwan, which gives it a particular popularity.

³¹ H. A. Khan claimed that Lal Shahbaz Qalandar was a Sohrawardi Sufi, arguing that the fourteenth-century historian, Barani, narrates his meeting with Shah Rukn Alam, the great son of Baha al-Din Zakariyya in Multan (Khan 2009: 44).

³² In the Sufi context, the *ḥalīfa* is the Sufi who assists the master.

³³ In Sufi sites, the *langar* distributes free food.

The main chamber shelters the tombs of the previous Pathan *saġġāda našīn*, and there are four floors with huge windows opening onto a small dome and four *minārs*. The interior is adorned with mirrors and cheap industrial ceramics.

2.3 *The peripheral sites*

Two other areas of interest exist on the outskirts of Sehwan. Coming from the south, there are natural rocks on the left side above the sandy hills to which some buildings have been added. This place, known as Yek Tonbi (One Pillar) or Cho Tonbi (Four Pillars), is revered because it is believed that Lal Shahbaz Qalandar stayed here before entering Sehwan. Moreover, the main *chillāgāh*, where he used to pray and meditate, is here, and it is from here that he performed his 'sacred flight' (*quds parwaz*).³⁴ Just above the cave, there is a platform known as the throne (*takht*) of Lal Shahbaz. According to tradition, it was here that he used to meet with his *khalīfas* and *faqīrs*, and several miracles are also said to have been performed from the *takht*.

Regarding one of the miracles, it is believed that Lal Shahbaz was attacked by a cobra (*nanga*), and the struggle lasted for some time. Still, finally, Lal Shahbaz overcame the *nanga* by performing a miracle: he turned the *nanga* into stone, and the snake was thus petrified. A memorial was built to mark this event. An upright stone, reminiscent of a stele with no inscription, symbolizes the *nanga*. The stele is placed near a circular hole, and both the stele and the hole are in the middle of another greater circle. Knowing that Sehwan was an essential center for several Shivaite sects, it is tempting to see remnants of Shivaism in this memorial. Both items could also be seen as remains of the *ling* and the *yoni*, two attributes associated with Shiva.³⁵ Moreover, the narrative of Lal Shahbaz petrifying the *nanga*, the symbol of Shiva, can be understood as a metaphorical narrative of the victory of Sufism over Shivaism. The *nanga* is worshipped by some Hindu castes from Sindh under the name of Guga (Thakur 1959: 112). Previously, the *nanga* was in

³⁴ Close to the *chillāgāh* is a place devoted to the footprints of Ali, known as a *qadamgāh*.

³⁵ The *ling* or *lingam* and the *yoni* are the male and female genitalia respectively.

open air, and recently, a built structure has been arranged upon him. Close to it is a cradle and many Shi'a inscriptions.

Lal Bagh (the Garden of the Red), located 2 or 3 km south of Sehwan, has a natural curative spring; its location is like an oasis in a desert. Local tradition claims that Lal Shahbaz stayed here for some time before entering Sehwan. The place was inhabited and convenient for meditation. The spring, it is believed, resulted from a miracle performed by Lal Shahbaz Qalandar and is now called 'Chashma zam zam.' Another miracle he is said to have committed included making a large bread with which thousands of people were fed. The site is vast, and several recently built buildings of different sizes are scattered throughout. Among the palm trees, a building has been constructed above the spot where Lal Shahbaz Qalandar used to perform *chillāh*. Another interesting feature is that, as per local tradition, the place was visited by Shah Abd al-Latif (d. 1757), the great Sufi poet of Sindh. At the time of the 'urs of Lal Shahbaz Qalandar, *faqīrs* come from Sehwan to perform rituals. After the 'urs it is from there that *faqīrs* start a supererogatory *ziyārat* to Lahut La Makan, a sacred place in Baluchistan. Several challenges must be overcome, after which the Sufi is awarded the title of *lāhūtī*.

Describing all the components of the building's organization, sometimes at length, provides some valuable elements. First and foremost, it allows us to distinguish between two types of authority whose legitimacies are divergent: the founding authority, of which Lal Shahbaz is the sole and unique holder, and the managerial authority, which is the object of multiple competition between different categories of actors. The latter can, in turn, be divided between state and local management authority. The intersection between both shows how these actors used space organization and built a setup to reinforce their claimed legitimacy. Still, the State has a power far more superior to that of the local actors who, despite the domination of local society they exert, could not compete with. The competition between the regional actors crystallizes on other elements of material culture: the objects of devotion.

3. Objects and the authority of devotion

This section, devoted to the objects of devotion, aims to explore new ways by which Sufism pervades local cultures, primarily by

disseminating different kinds of ‘devotional objects’ and how their ownership and use play a dominant role in preserving a social order. This will reveal how the devotional and socio-political fields are intermingled and why the system, once implemented, proposes individual room for escaping the elites’ control. The diversity of the ‘devotional objects’ category is evidence of the plural functions attributed to them. They will be distributed in two broad categories: (1) the relics of Lal Shahbaz Qalandar and (2) the favored objects of devotion, including posters, which one can buy in the bazars. Therefore, the final aim of this section will be to show that these objects of devotion can provide a fresh perspective on Sufism in terms of practices and representations, as well as networks of circulation. It will also decipher the stakes of power hidden behind a general discourse of religious tolerance.

3.1 *Shahbazi relics*

The literature devoted to Lal Shahbaz speaks about some items owned by Lal Shahbaz Qalandar. The list of relics depends on the authors. For example, the *Gulzar-e Qalandar* has listed as relics or reminiscences (*yadgāns*) the attributes of Lal Shahbaz and the places where he stayed (Solangi 1972: 191–210). In a recent book, the relics are named *tabarukāt* since they are supposed to be vehicles of Lal Shahbaz Qalandar’s *baraka* (Kazemi 2009: 31). However, one can distinguish two groups of relics from a figure like Lal Shahbaz. The Shahbazi relics are related to his genealogy. As a descendant of the Shi’a *imāms* and thus of the Prophet Muhammad, some relics could have been inherited from the Prophet through the *imāms*. The second group, the Qalandari relics, is linked to his affiliation with the Qalandariyya. According to the Shi’a tradition, the *imāms* inherited from the Prophet his sword, armor, helmet, and short spear (*ʿanazah*) (Lalani 2004: 41). The *imāms* also possessed weapons. The most famous is Ali’s sword, which was called Zulfiqar. In addition, the thirteenth-century *qalandars* used to travel with some objects, which were, for most of them, useful in their daily life. The most common things were the bowl (*kaškūl*) with which they begged for food, the razor (*ustarā*), and the sewing needle (*juwāl doz*). Some other objects were also related to the ascetic life they had chosen, such as the stone (*sang*), the belt (*maftūl*), a banner, and a drum.

The most popular relic among the *ziyaratīs* is a piece known as the *gulūband*. The *gulūband* is something tied around the neck, a necklace. The *gulūband* is also worn by other groups of wandering *faqīrs*, such as the Malangs, the followers of Juman Jati, and the Jalalis, the followers of Jalal al-Din Bukhari (d. 1374) from Utch. However, these *gulūbands* are without stone.³⁶ The *gulūband* in Sehwan Sharif is a stone hanging from the end of a chain. Since it is a stone hanging on a chain, it reminds us of the stones used by ascetics, such as the *sang-i maftul*. The *sang-i maftul* was one of the tools used by the ascetics to control their flesh. This sophisticated name, referring to Persian sources, is sometimes given to the *gulūband*.

Before the 1980s, the stone was only protected by a silver leaf-shaped covering, but a Pathan, an outsider from Sehwan, tried to break it with a pick. It is unknown who the *gulūband*'s owner was, if any before Awqaf administered the shrine. The *gulūband* is now never removed from its hanging location, and a silver shell has almost entirely covered it. The leaf is adorned with delicate vegetable motifs, but the devotees can hardly touch the sacred stone. The most common gesture is to pour water at the apex of the *gulūband* and then to take the water, which is said to have been purified by the stone. The *gulūband* is also known as *shifa ka pathar*, the curing stone. The *gulūband* is the subject of several competing narratives, but they all agree that Lal Shahbaz Qalandar always wore the *gulūband* around his neck. There are three main narratives related to the origin of the stone.

According to the first one, it originated from the Black Stone of the Ka'ba in Makkah. In 684, during the Umayyad period, the 'anti-*ḥalīfa*,' Yazīd, was in charge of the Ka'ba but was damaged by fire. It is said that *imām* Zayn al-ʿĀbidīn safeguarded a piece of the original Black Stone, passed on to one of his descendants. The second narrative purports that the piece of the stone was given to *imām* Zayn al-ʿĀbidīn after the tragic battle of Karbala. The chief of Yazīd's army ordered *imām* Zayn al-ʿĀbidīn to wear it around

³⁶ For the malangs, the *gulūband* is « the edge of a handkerchief passed under one arm and the two upper ends fastened over the opposite shoulder,» while for Jalalis, it is a neckband (Jafar Sharif 1972: 171, 291).

his neck so that when walking, he was, consequently, constantly bowing, and it was, therefore, meant to disgrace him. A third version is related to the Qalandariyya initiation of Lal Shahbaz Qalandar. The stone, here called *sang-e maqbūl*, the “stone of acceptance”, was given to him by either Ibrahim Wali or Shah Jamal Mujarrid, a *laqab* given to Jamal al-Din Savi, the alleged founder of the Qalandariyya in the Middle East (Kazemi 2009: 32). The stone (*sang*) was used by the *qalandars* as a means to control the body and the flesh, and to fight the self (*khudī*) and pride as attainment and preservation of humility was a fundamental goal for the *qalandars*.

The *gajgāh* is another relic exhibited on the northwest corner of the tomb, close to the *gulūband*. The word’s origin is unknown, although it may be derived from the Sindhi word *gajgor*, a terrible voice, a roaring, or the terrible noise of thunder. The meaning could reference the fear induced by the power (*ḡalāl*) of Lal Shahbaz Qalandar as experienced by his enemies. The sources refer to the *gajgāh* as a kind of ‘*alam*. The *gajgāh* is, in fact, more reminiscent of the *pañjah*, or *pañtan*, which is usually at the apex of the ‘*alam*, and which symbolizes the Ahl-e Bayt, otherwise known as the Panjtan Pak or the Five Holy Ones: Muhammad, Ali, Fatima, Hasan, and Husayn. This is, therefore, a Shi‘a artefact.

Another interesting point is that there are two *gajgāhs*: one is exhibited in the *mazār*, while the other is hidden and released only for specific functions performed by the two *saḡḡāda naṣīns* of Lal Shahbaz Qalandar, the heads (*sarguruh*) of the two main Sayyid lineages (*khāndāns*), the Lakkiyyaris and the Sabzwaris. The *gajgāh*, exhibited in the *mazār*, is a silver piece about six inches in diameter. It is well-adorned with vegetal motifs. According to Sayyid Mehdi Reza Shah Sabzwari, the head of the Sabzwaris, the exhibited *gajgāh* cannot be authentic since it is in silver and Lal Shahbaz was a renouncer and a *faqīr*, i.e., a poor person, and thus could not have owned a silver artefact.

Like other artefacts, the *gajgāh* is a nexus of several, sometimes antagonistic, discourses. Since it comes from a Shi‘a environment, most narratives relate it to Karbala. According to the *Gulzar-e Qalandar*, the *gajgāh* was at Karbala with Husayn. According to other versions, the *gajgāh* is a symbol of the lacerated hand of

Abbas, Husayn's half-brother, at Karbala, while some accounts claim it was found in the hand of Hazrat Abbas. Accordingly, after his death, it was kept by the local Sayyids, who then gave it to Lal Shahbaz Qalandar when he visited the place. The exhibited *gajgāh* does not have a ritualistic role. The devotees can hardly place it on the 'alam's apex and mainly devote their attention to the *gulūband*. The 'hidden' *gajgāh* performs the ritualistic role. The Awqaf Department keeps it in a closed box in a small room in the *mazār*. According to the Awqaf staff, the poet Sabit Ali Shah (1740-1810), who is buried in a small mausoleum in Sehwan, predicted that when the ground would be dug for his tomb, a magnificent *gajgāh* would be discovered, which would be the true *gajgāh*.

The true *gajgāh* is a somewhat significant artefact, said to be in silver, but most probably in brass mixed with another metal. The original design has three stems ending with buds and two symmetrical elements resembling blades above them. The true *gajgāh* reproduces the five aspects of the classical *panjtan*, the five-fingered hand representing the Ahl-e Bayt. In contrast, the exhibited *gajgāh* was circular and could hardly be reminiscent of the *panjtan*. Another striking point is that there is no inscription on the exhibited *gajgāh*, while there is one on the true *gajgāh*. Although one would expect a Shi'a inscription devoted to the Panjtan Pak, only one inscription of *Yā Allāh!* is adorned with small vegetal motifs. The most significant difference between the *gulūband* and the *gajgāh* is the ritual function performed by the latter. The Lakkiyaris and the Sabzwaris display the relic on the tenth of Moharram, according to a timing decided upon by the British before the independence. The relic is then installed on a caparisoned camel with the head of a lion. Moreover, when a male member of the Sabzwaris or Lakkiyaris passes away, the *gajgāh* is displayed while the *faqīrs* and *murīds* are involved in a procession: it is then said to be the symbol of *imām* Zayn al-Abidin.

3.2 Qalandari relics

One of the most significant attributes of the *qalandars* in the thirteenth century India was the *kaškūl*. The *kaškūl* is a bowl with which the

wandering *faqīrs* beg, mainly for food.³⁷ Between the eleventh and the thirteenth centuries, the *kaškūl* was symbolized through a series of metonymic processes such as the wine-boat, or *kishtī*, with wine being the symbol of illumination and mystical knowledge. In seventeenth-century Iran, the *kishtī* was used exclusively by the *qalandars*. Its shape gradually resembled a boat, with the enlarged hull and the two raised edges, the stern and the bow. In Persian poetry, wine, as a source of mystical knowledge, is often associated with the ruby, referred to as *lal* in Persian. Thus, the *kishtī* is a decisive factor in the Sufi initiation of the Qalandariyya. One can presume that wine has currently been replaced by *bhāṅg*, a local decoction made with *cannabis indica*, some other herbs, and sometimes, milk.

Currently, two ritual *kishtīs* in Sehwan supposedly belonged to Lal Shahbaz Qalandar. These *kishtīs* are part of the private collection of the Lakkiyari *khāndān*. One is kept by Sayyid Ajan Shah, the brother of Sayyid Murad Shah, while Amanullah Shah, the *saḡḡāda našin* of Juman Jati, holds the other. The explanation for the existence of two *kishtīs* is unclear. It is kept in the Lakkiyari *haveli* in Sehwan, close to the *mazār* of Lal Shahbaz Qalandar. Its refined decoration consists mainly of Persian verses in a cartouche on the elevated part and motifs of fish. The Persian poems are illegible. Amanullah's *kishtī* is said to be in gold. It is kept in the village of Gahera, Bubak, where Amanullah Shah once lived. The *kishtī* is not very large, measuring 6x6, 5x18 inches. It is decorated with illegible Persian inscriptions and vegetal motifs. One cannot find fish motifs, as in Ajan Shah's *kishtī*. It is, however, a beautiful artefact, undoubtedly the most beautiful among the artefacts of Sehwan because of its style and the delicacy of its craft.

Both the *kishtīs* end with raised edges known as *makaras*. The *makara* is a sea monster, a well-known adorning motif in South Asian art. In the context of Sindhi culture, the *makara* has a salient significance. A series of ivory plaques depicting *makaras* have been excavated at Brahmanabad, near Mansura (Flood 2009: 55).³⁸

³⁷ See the valuable paper published by Asadoullah S. Melikian-Chervani (Melikian-Chervani 1993). According to him, the *kishtī* is a distant descendant of Jamshid's cup. On the bowl of the dervishes, see also Frembgen 1999.

³⁸ The *makara* motif also appears in mosques, for instance, on a pillar of the Qutb Masjid in Delhi (Flood 2009: 173).

Moreover, in local Hindu mythology, the *makara* is said to be the mount of Udero Lal, itself an *avatar* of the Vedic god Varuna, the ruler of the universe, and later on, the God of the seas and rivers. Jürgen Wasim Frembgen claims that the representations of the fish, especially the river salmon (*palla*), as the mount, as found in Khwajah Khizr's iconography, is reminiscent of the *makara* (Frembgen 2006: 14). According to Sayyid Amanullah Shah Lakkiyari, the *saḡḡāda naṣīn* of Juman Jati and owner of the golden *kishtī*, Sayyid Qasim Ali Shah from Lahore gave the *kishtī* to Lal Shahbaz Qalandar, who used this artefact to eat from, using it like a plate. Nobody could poison him because the *kishtī* had the power to render the poison ineffective. Before his death, Lal Shahbaz bequeathed it to Juman Jati. Ajan Shah's *kishtī* is exhibited once a year, on the twentieth of Shaaban, the last day of the 'urs of Lal Shahbaz Qalandar. It is displayed in the *othaq* of Murad Shah Lakiyari. The *faqīrs* and all the *saḡḡāda naṣīns* of the *kāfīs* are compelled to come for the vision (*dīdār*) of the *kishtī*. Local tradition claims that the *saḡḡāda naṣīn* who does not come to pay homage to the *kishtī* can be fined by Ajan Shah or by the *kotwāl*, the one who is in charge of the organization.

The main *saḡḡāda naṣīns* and their *faqīrs* come to touch it, and Ajan Shah gives them dried fruits from the *kishtī*, as well as a small piece of a *chador* from the tomb of Lal Shahbaz Qalandar. Amanullah Shah's *kishtī* is also displayed once a year, on the same day as Ajan Shah's, the last day of the 'urs of Lal Shahbaz Qalandar, the twentieth of Shaban. It is displayed in a special *kāfī*, the *kāfī* of the *Kishtī* and the *Mendi* (*Kishtī ain mendi kāfī*). Although all are free to come and see it, it seems that it is mostly *faqīrs* who come, and is, therefore, sometimes called the 'kishtī of the faqīrs.' The ritual of display is assumed to be similar to the one associated with the *kishtī* of Ajan Shah. The case of the *kishtīs* raises many issues. It is to be noted that in the concerned literature, they are not mentioned among the relics of Lal Shahbaz. The *Gulzar-e Qalandar* did not allude to them, while other 'minor' relics, such as the spear (*nezo*), which has now disappeared, are mentioned. While speaking with the author, Murad Shah acknowledges that Ajan Shah's *kishtī* is not authentic and is more recent than the *kishtī* of Amanullah. Given this, a comparison with other Indian *kishtīs* shows that the *kishtīs*' style proves they were made around the seventeenth century when Lahore was deemed a place for good metalwork.

3.3 Other portable objects

Besides the relics, which are kept either by the Awqaf Department or by the Lakiyyari Sayyids, there are numerous other objects of devotion. By common, it means that anybody can buy one in the bazars. At first sight, they may seem unimportant, mainly because they are very cheap. But the devotees' status is not associated with the mundane world. Each devotional object is interpreted as a vehicle that works in both directions.

On the one hand, the *baraka* of Lal Shahbaz Qalandar can be obtained. There is a flow from the core of devotion, the *mazār*, to the devotee. On the other hand, the devotee, in return, can transmit his mystical love (*ʿiṣq*) to him. In other words, and at different levels, depending firstly on the devotee's mystical attainment, the object can keep the devotee permanently in touch with Lal Shahbaz Qalandar through his *baraka*. These objects, therefore, play a central role in the spiritual economy of Sehwan, and most devotees want to bring some of the objects back to their homes. Thus, they are 'portable' objects that, to some extent, function as miniature replicas of Lal Shahbaz Qalandar's *mazār*.

Objects of devotion allow the devotee to materialize the abstract spiritual reality, known as *ḥaqīqa*, for all purposes, in that the devotee has a concrete support that connects him to the figure of Lal Shahbaz Qalandar. Moreover, as a portable *mazār*, the object, when placed in his house, will help the devotee to merge into a sacralized environment that fills the prerequisites for performing the main ritual in Shahbaziyya devotion, the *dhamāl*. The dynamics of materializing the sacred connection can be achieved with different types of artefacts. Moreover, in expanding the spiritual network of Lal Shahbaz Qalandar, the bazars play a crucial role. Therefore, it is not a coincidence that the *mazār* of Lal Shahbaz Qalandar is surrounded by bazars from where everyone can buy artefacts of devotion. Since the built spaces of devotion are planned following performing official and solemn rituals, they are balanced with portable items through which the devotees can perform 'domestic' rituals at home, filling their absence from Sehwan Sharif and allowing them to maintain a suitable spiritual state until the next *ziyārat*.

Making three categories among the devotional objects seems convenient: necklaces and bangles, written *ta'wīz*, and figurative objects. It is important to reiterate that their shared function is to transfer the *baraka* from Lal Shahbaz Qalandar's tomb and, in return, to convey vows (*mannat*) from the devotees to the Sufi saint. The role played by the wristlets in Sehwan is significant, as seen by the many words attributed to them. Despite this, they can be divided into two main groups: the woolen threads and the metal bangles. The most popular name for the woolen thread is *dhāgo*. According to sources, although nowadays it is red, it was black previously, and as previously stated, red was the color of Lal Shahbaz Qalandar. The case of the *gāno*, the ritual necklace, is similar. It was black at the beginning of the twentieth century but is mainly red now. As Flood reminds us, 'the semiotic potential of color has largely escaped the attention of modern scholars who have focused on scripts and texts as bearers of meaning' (Flood 2009: 239). In the South Asian context, it is helpful to remind ourselves of the symbolic interpretation of the color red, which, in different contexts, means red or ruby and is the stone associated with the Hindu god Shiva.

Red is also a symbol of royalty and power, and it is well-known that Sufism borrowed the lexicon of kingship. The woolen threads are always made with wool, mainly by the Sehwan housewives. This is a profitable activity from which numerous families earn their living. Here is another indication of the importance of devotion to the local economy. The threads are red or black, the first being symbolic of Lal Shahbaz Qalandar and the second a reference to the martyrs of Karbala. In any case, Lal Shahbaz Qalandar's *baraka* is portable due to the *dhāgo*. Its magical power of giving luck, health, and wealth is enhanced if it has been blessed by a sacred figure, either a *pīr* or a *faqīr*, the two sole classes that can provide it to the devotees. The metal bangles are made in other cities by professional castes, such as the goldsmiths (*sonāros*) and the blacksmiths (*lohars*) of Hala and Hyderabad. The metal bangles can be iron for the *faqīrs* or silver for the *pīrs*. The *ta'wīz* is a scripture or a geometrical design par excellence. This topic is too broad to be studied exhaustively here. The written *ta'wīz* can be associated with several items, such as the footprint of Prophet Muhammad

and the essential *panjah*. The magic squares are ubiquitous. All these elements are related to old epistemological traditions such as the science of dreams, the science of letters, and all the processes of divination (*fal*). According to the Islamic occult tradition, one of the founders of these sciences was the sixth Shi'a *imām*, Jafar Sadiq (d. 750).

The devotee will require a professional to interpret the symbols. Some symbols can be readily understood, but an expert needs to decipher the symbolism of letters and numbers. The *ta'wiz* includes more than fifteen elements, such as magic squares, some of which are very common. The magic square is already published in Jafar Sharif's book. It is known as Hawwa's (Eva's) magic square of the Tulsi group, whose number is 15. The combination represented here is that of water (Jafar Sharif 1972: 248-9). As a portable object of devotion, one of the characteristics of the *ta'wiz* is to be inexpensive. It is printed on a fragile sheet of paper, and one can observe that the producer tried to save as much as possible about the drawing.

Conclusion

This chapter aimed to provide a preliminary catalog of the Sufi material culture in Sehwan Sharif. It wished to underline how Sufism settled in local society, integrating religious past legacies and allowing the negotiations between external and local actors to be reproduced. Notwithstanding, it enables to highlight four main points: 1. the continuity of urban structure, despite the change of religious affiliation; 2. the attempts made by the State, under different regimes, to keep control of the *mazār*; 3. the integration of the prominent Sufi *ṭarīqas*, local legacies embodied by local characters, and 4. the regulation of social domination between local actors to control the pilgrimage.

Historical sources inform us that Buddhists, Hindus, Sunni Muslims, and Ismaili Shi'as successively dominated Sehwan Sharif area. From this remote past, only a few remains can be found from the Hindu and Ismaili periods. These remains have been buried under strata of legacy. The Ismaili past only survived through the narrative of Lal Shahbaz Qalandar, who is said to be a descendant of Ismail, the sixth Shi'a *imām* Jafar al-Sadiq's son.

Regarding the Hindu legacy, it has survived at different levels. First is the space infrastructure of the city, and second is the ritual role, which is still ascribed to Hindu actors. However, most of the Hindu community migrated to India after the partition. The enigmatic *nanga* spot could reflect the Shivaite legacy of the city. Other remains are expressed through narratives. Recent evolution is related to the suppression of Shi'a inscriptions, which are associated with so-called "exaggerating" Shias, such as, for example, 'Alī Allāh.

Since a tomb, then a shrine was built after Lal Shahbaz Qalandar's death, it was the core of the devotion in Sehwan. From this *sanctus sanctorum*, the devotional setup was made, with concentric circles reflecting a spiritual hierarchy: the closer the Sufi buried the *mazār*, the closer his built structure was. The *mazār* itself went through many changes throughout the centuries, as well as in independent Pakistan. Regarding the architectural style, it probably started with the Sindhi style and then shifted to an Iranian style. Notwithstanding, the main evolution is characterized by two meaningful changes: the removal of Shi'a-relates expressions and Lal Shahbaz's excerpts from his Sufi poetry. Nonetheless, this is not only the case of Lal Shahbaz Qalandar's *mazār* since this normalization process could have started when the *mazār* went under State control, and the "sunnisation" could have been reinforced during Ziya ul-Haqq's regime.

The nationalization of the *mazār* in the 1960s impacted the balance of power between the two dominant Sayyid *hāndāns*, the Lakkiyarīs and the Sabzwarīs. The competition for domination could have shifted from the *mazār* as the primary site of showdown to the numerous *kāfīs* and *dargāhs* surrounding it. The balance of power can also be observed in other fields, such as the relics. Here, the Lakkiyarīs show their supremacy since they own most of them, especially the *kishtīs*. Nevertheless, this ancestral distribution of power can be challenged at every moment. Recently, a Twelver Shi'a from Lahore with numerous followers tried transforming Sehwan into a prominent Shi'a pilgrimage place, a kind of "second Karbala." But after violent episodes he created with the local population, he was banned with his followers by the local authorities, and finally, his failure illustrated the solidity of the Sehwan system.

Bibliography

Primary Sources

- Burriro, Khayr Muhammad
2009 *Sehwan sadiyan kan. Sehwan Sharif*. Murad Publications.
- Lal Shahbaz Qalandar
1998 *Dīwān-e qalandar*. Ed. Ilāhī Bakhsh Shaykh. Sukkur.
- Mirak, Yusuf
1962 *Tarikh-i Mazhar-i Shahjahani I*. Ed. by Sayyid Husam al-Din Rashdi. Hyderabad.
- Solangi (Sewestani), Muhammad Paryal
1972 *Gulzar-i Qalandar*. Hyderabad: Qalandar Shahbaz Akedemi.

Secondary Sources

- Bakhtiar, Laleh
1976 *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*. New York: Thames and Hudson.
- Bennet, Jane
2010 *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham-London: Duke University Press.
- Bigelow, Anna
2021 *Islam Through Objects*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Boivin, Michel
2011 *Artefacts of Devotion*. Karachi: Oxford University Press.
2015 "Compétition religieuse et culture partagée dans les lieux saints complexes d'Asie du sud." In *Isabelle Dépret et Guillaume Dye, Partage du sacré - Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*. Bruxelles: E. M. E.: 149-165.
- Bräunlein, Peter J.
2016 "Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion." *Method & Theory in the Study of Religion*, 28, 4/5, Special Issue: *A Matter of Perspective? Disentangling the Emic-Etic Debate in the Scientific Study of Religion*: 365-399.
- Chelhod, Joseph
1986 *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Collinet, Annabelle, Sepideh Parsapajouh, with Michel Boivin
2020 "Bodies and Artefacts: Relics and Other Devotional Supports in Shi'a Societies in the Indic and Iranian Worlds." *Journal of Material Cultures in the Muslim World*, 1, 2: 191-354.
- Dawani, Murlidhar
1986 *Hindu Architecture in Sind. Preservation, Conservation, and Restoration of Gori Temple*. Karachi: Department of Architecture, Dawood College of Engineering and Technology.

- Falasch, Ute
2015 *Heiligkeit und Mobilität. Die Madariyya Sufibruderschaft und ihr Gründer Badi' al-Din shah Madar in Indien, 15. – 19. Jahrhundert.* Münster: LIT Verlag.
- Flood, Finbarr Barry
2009 *Objects of Translation: Material Culture and Medieval 'Hindu-Muslim' Encounter.* Princeton-London: Princeton University Press.
- Frembgen, Jürgen Wasim
1999 *Keildung und Ausrüstung islamischer Gottsucher. Ein Beitrag zur Materiellen Kultur des Derwischwesens.* Wiesbaden: Harrassowitz.
2006 *The Friends of God–Sufi Saints in Islam: Popular Poster Art from Pakistan.* Karachi: Oxford University Press.
- Gaborieau, Marc
1993 “Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l’espace et classification des dieux.” In Véronique Bouillier and Gérard Toffin (eds), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du sud.* Paris: EHESS.
- Ghafur, M.A.
1978 *The Calligraphers of Thatta.* Karachi: Indus Publications/Institute of Central and West Asia, University of Karachi.
- Grabar, Oleg
1996 *Penser l’art islamique. Une esthétique de l’ornement.* Paris: Albin Michel.
- Hiuen Tsang
1906 *Si Yu Ki: Buddhist Records of the Western World.* Transl. by S. Beal. London: Kegan Paul.
- Jacobsen, Knut A., Aktor, Mikael, and Myrvold, Kristina (eds.)
2015 *Objects of Worship in South Asian Religions. Forms, practices, and meanings.* London-New York: Routledge.
- Jafar Sharif
1972 *Islam in India: The Customs of the Mussulmans of India, revised and rearranged (1st ed. 1832) by William Crooke.* New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- Kasmani, Omar
2016 *Muslim matter.* Berlin: Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universität.
- Kasmani, Omar
2022 *Queer Companions. Religion, Public Intimacy, and Saintly Affects in Pakistan.* Durham-London: Duke University Press.
- Kazemi (Lakkiyari), Sayyid Ashiq Husayn Shah
2009 *Mukhtasar sawaneh hayat va karamat.* Lahore: Asif Shahab.
- Kervran, Monique
1996 “Entre l’Inde et l’Asie centrale: Les mausolées islamiques du Sindh et du Penjab.” *Cahiers d’Asie centrale*, 1–2: 133–171.

- 2005 "Pakistan: mission archéologique française au Sud-Sindh." *Archéologies, 20 ans de recherches françaises*. Paris: Ministère des Affaires Etrangères/Maisonneuve et Larose: 595-598.
- Khan, Hasan Ali
2016 *Constructing Islam on the Indus. The Material History of the Suhrawardi Sufi Order, 1200-1500 AD*. Delhi: Cambridge University Press/Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Kincaid, C.A.
2000 *Folk Tales of Sindh and Guzarat*. New Delhi: Asian Educational Services. (1st ed. 1925)
- Koch, Ebba
1991 *Mughal Architecture. An Outline of Its History and Development (1526-1858)*. Munich: Prestel-Verlag.
- Lalani, Arzina
2000 *Early Shī'ī Thought. The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London: I.B. Tauris.
- Lory, Pierre
2004 *La science des lettres en islam*. Paris: Editions Dervy.
- Massignon, Louis
1999 *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Editions du Cerf. (1st ed. 1922)
- Mauss, Marcel
2007 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, (1^{ère} éd. Introduction de Florence Weber. Quadrige/Presses universitaires de France. 1925)
- Melikian-Chirvani, Asadullah-Souren
1993 "From the Royal Boat to the Beggar's Bowl." *Islamic Art* IV: 3-111.
- Nasyani, Mir Tahir Muhammad
1985 "Tarikh-i Tahiri." In *The History of Sindh, as told by its own historians*. Ed. from the posthumous papers of the late Sir H.M. Elliott by Professor John Dowson. Karachi: Allied Book Company.
- Péli, Audrey
2002 "Les carreaux islamiques à décor peint sous glaçure de Kalân Kot, de Lâhorî Bandar et de Schwân, Sindh (Pakistan): datation et attribution." Unpublished M. A. Thesis in Archaeology, University of Paris I Panthéon-Sorbonne.
- Ruffle, Karen
2021 *Everyday Shi'ism in South Asia*. Hoboken (N.J., USA) and Chichester (U.K.): John Wiley and Sons.
- Thakur, U. T.
1959 *Sindhi Culture*. Bombay: University of Bombay.

Welch, Antony, and Howard Crane

1983 "The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanate." *Muqarnas* 1:
123–166.

Williams, Caroline

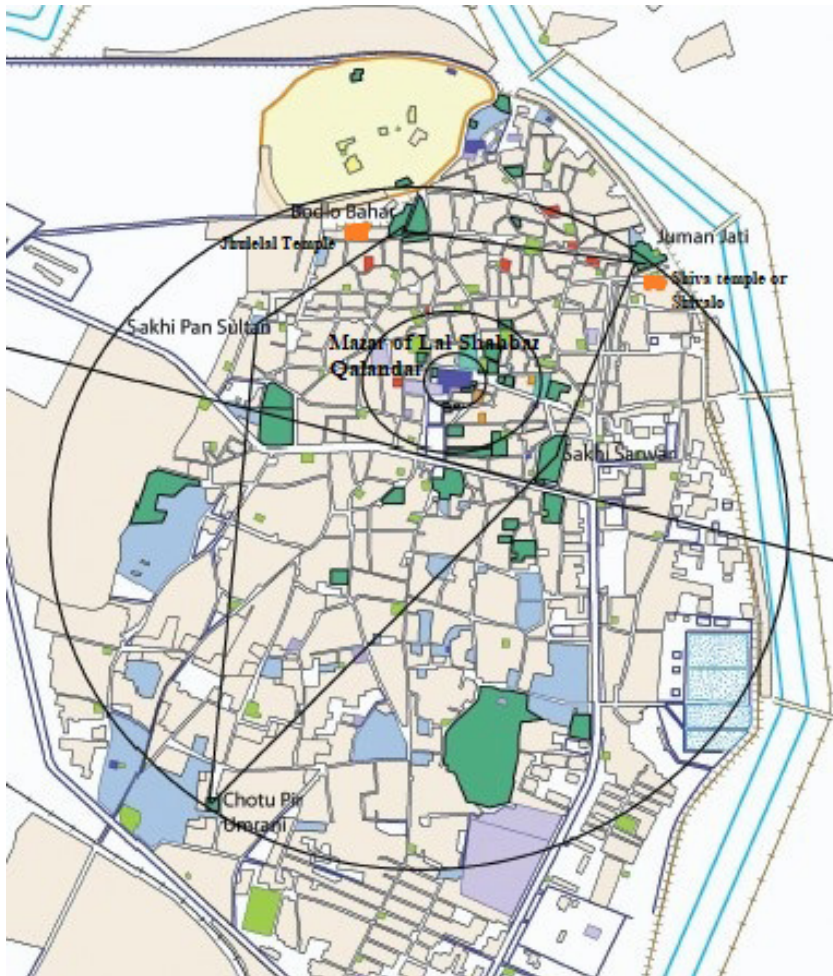
1983 "The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo Part I:
The Mosque of al-Aqmar." *Muqarnas* 1: 37–52.











*Histoire, islamologie et anthropologie chez Talal
Asad et Shahab Ahmed: convergences
et divergences épistémologiques et théoriques.*

Gianfranco Bria
Università Roma Tre

Introduction

Ce travail est inspiré d'un séminaire que j'ai présenté dans le cadre du doctorat Politique, Société et Cultures du Département de Sciences Politiques et Sociales de l'Université de Calabre, en juin 2022. Il s'agissait de ma dernière rencontre avec Alberto Ventura, mon mentor, qui a beaucoup apprécié cette présentation. Je présente ici une version remaniée de ce séminaire, en me concentrant sur les points qui avaient le plus intéressés Alberto Ventura. Ventura, en effet, était un islamologue éclectique, qui ne dédaignait pas le dialogue avec d'autres disciplines, telles que la sociologie, l'anthropologie et l'histoire. Au sein de ce séminaire de juin 2022, le débat s'est structuré autour de la dialectique entre deux auteurs, Talal Asad et Shahab Ahmed, dont les travaux ont suscité un engouement parmi les spécialistes de l'islam, aboutissant parfois à de véritables innovations épistémologiques. L'oeuvre d'Asad a marqué un véritable tournant dans les études islamiques et non seulement, modifiant radicalement la manière d'aborder l'islam, considéré comme une « tradition discursive ». Si, à certains égards, Ahmed bénéficie du tournant d'Asad, son ouvrage « What is Islam ? » a eu le mérite de susciter une série de

réflexions profondes parmi les islamologues, cherchant à trouver un dénominateur commun unique pour tous les musulmans, qu'il appelle « engagement herméneutique ».

Cet essai a donc le but d'exposer les réflexions d'Asad et de Ahmed afin de saisir leurs points de convergence ainsi que leurs différences. Enfin, il s'agira de comprendre la valeur de leurs contributions respectives aux études islamologiques. Il faut toutefois préciser que cet article s'appuie sur aussi sur une pluralité de travaux réalisés par d'autres spécialistes de l'islam, qui exploitent (ou qui commentent) les orientations épistémologiques et théoriques développés par Ahmed et Asad à différents moments en soulignant leurs convergences et divergences.

La tournant asadienne : l'anthropologie islamique

Anthropologie et Islam est un binôme apparemment naturel, puisque l'étude de l'homme dans la société implique une analyse de ce que signifie être musulman dans des sociétés islamiques ou non-islamiques. Il vaut cependant la peine de s'attarder un temps sur les implications critiques et épistémologiques de ce binôme dans une perspective historique. En fait, l'application des études anthropologiques à l'Islam est relativement récente: la naissance de l'anthropologie de l'Islam peut être fixée à l'année 1986, date de la publication du célèbre article de Talal Asad, « The idea of an anthropology of Islam », véritable jalon pour la notre discipline. Avant cette réflexion, le terme « anthropologie de l'islam » avait déjà été utilisé par un autre auteur, El-Zein (1977), qui avait proposé une forme de conceptualisation de la discipline mais avait fini par relativiser excessivement la multiplicité *des* islams, ne considérant donc pas l'islam comme une catégorie analytique. Dans son étude, El-Zein affirmait l'Islam réapprît une structure universelle, qui s'est acculturé dans des contextes spécifiques, en s'autonomisant et en changeant ses connotations normatives et symboliques. En d'autres termes, lorsqu'il rentre en contact avec une certaine culture l'islam prend une forme différente, devenant une structure spécifique et non plus, comme à l'origine, une structure universelle. C'est pour cette raison qu'El-Zein parle d'*Islams*, au pluriel. Toutefois, El-Zein (ibidem) a fini pour reproduire les mêmes clichés des premières générations

d'anthropologues qui ont jadis menées leurs recherches dans des territoires dans un contexte colonial. Des auteurs, comme Fanon (2016) et Said (1979) ont montré comment l'anthropologie a été liée à des dynamiques typiques du colonialisme, tel quel le positivisme culturel ou liées à des formes de racisme implicite. Ces dynamiques ont contribué à maintenir les peuples autochtones en un état de subalternité culturelle et politique. En fait, jusqu'aux années 1980, les anthropologues qui œuvraient au sein des milieux musulmans avaient tendance à ignorer l'Islam, l'étude du savoir, des doctrines et des textes islamiques étant une lourde tâche confiée aux historiens ou aux soi-disant orientalistes. Il y avait en fait une démarcation épistémologique les textes du savoir islamique étaient ignorés par les anthropologues, alors que les orientalistes et les historiens des religions étudiaient bien peu souvent les pratiques et la vie quotidienne des musulmans.

Lorsque les anthropologues se sont penchés sur les sociétés musulmanes, ils ont eu tendance à réifier l'Islam. Par exemple, Evans-Pritchard (1945) a abordé le cas de la confrérie sufi Sanusiyya en Libye, en montrant la capacité des institutions islamiques de créer des liens entre différentes tribus en fonction de la lutte anticoloniale, en l'occurrence contre l'État italien. Gellner (1981) a proposé un modèle de société musulmane en postulant une forme de résistance de l'Islam face aux phénomènes de sécularisation, incompatible par conséquent avec la modernité. Sur la base des hypothèses wébériennes, Gellner a soutenu l'existence d'un islam bas, rural, traditionnel, magique, et un islam haut, réformiste, scripturaire considéré compatible avec la modernité. Parmi les travaux les plus célèbres, il y a certainement celui de Geertz (1968), qui a proposé une lecture anthropologique de la culture qui varie selon le contexte musulman, de Bali jusqu'à Casablanca. Son interprétation des cultures comme textes, ou plutôt comme réseaux de significations, est depuis devenue célèbre. Geertz a proposé une double idée de la religion basée sur la conception du religieux: d'une part, la religion culturelle, immobile et locale, qui coïncide avec le soufisme et le maraboutage, et, d'autre part, une religion historiquement définie qui coïncide avec le scripturalisme islamique. Comme Gellner, Geertz pense également que la modernité s'est répandue dans le monde islamique à l'époque coloniale.

Les études de Gellner et de Geertz ont eu le mérite de souligner les aspects religieux dans des sociétés en mutation, alors qu'à l'époque, dans les sciences sociales, la théorie de la sécularisation en tant qu'élément intrinsèquement lié à la modernité était presque hégémonique. Tous deux ont examiné l'articulation entre le fait d'être un musulman moderne, c'est-à-dire réformiste ou scripturaire, les politiques nationales et leurs diverses relations avec le colonialisme. Par ailleurs, les études de Gellner et de Geertz souffraient des mêmes défauts orientalistes que celles pointées par Said (1979). Geertz proposait une vision culturaliste et existentialiste de la religion, conçue à partir du modèle occidental, l'Islam pour lui un « ensemble hétérogène de croyances, d'artefacts, de coutumes et de morales » (Geertz 1973 : 89). Alors que chez Gellner, l'Islam acquérait une structure sociale distincte, dans laquelle les pratiques des musulmanes n'étaient qu'une conséquence de cette même structure. Pour l'un comme pour l'autre, les musulmans étaient des « sujets passifs », qui ne parlaient pas, ne pensaient pas et ne faisaient qu'agir une série de clichés suivant un certain canevas colonialiste comme une partition. Ces études ont privilégié une certaine approche épistémologique positiviste qui tendait à considérer les musulmans comme des hommes passivement religieux. Peu de place était laissée aux formes orales ou écrites de transmission du savoir et aux dynamiques de pouvoir.

Talal Asad a pris en compte les critiques aux approches anthropologiques positivistes, en particulier les remarques de Geertz. De même, il a critiqué les orientalistes en les accusant de chercher l'essence de l'islam dans les seuls textes, sans tenir compte de la réalité sociale dans laquelle ils sont acculturés et immergés, qui filtre et véhicule leur lecture et interprétation. Son article «The idea of an anthropology of Islam» établit que l'islam n'est pas une structure distincte, ni un corpus informe de rituels et de croyances, mais une tradition, ou plutôt une tradition discursive. Asad (1986) cherche à considérer le texte, la pratique et le discours dans l'analyse anthropologique de l'Islam. Dans cette définition, Asad se réfère d'abord aux concepts de pouvoir et de discours de Foucault, et ensuite à la notion de tradition de MacIntyre (1983). Le philosophe écossais opposait à l'éthique aristotélicienne l'individualisme libéral

moderne, en soutenant que les individus suivent la tradition pour définir le modèle de vie idéal de l'homme et qu'ils tendent à atteindre des modèles moraux vertueux à travers la pratique et le raisonnement pratique. Asad (1986) retravaille ces notions dans le contexte islamique, en soutenant que la tradition du discours islamique renvoie à une conception de l'avenir et du passé islamique, même si elle informe une pratique islamique particulière dans le présent. Ainsi, c'est la notion de passé qui devient pertinente pour le présent et l'avenir, conférant à la pratique sa légitimation. Cependant, celle-ci n'insiste pas sur une certaine linéarité temporelle entre le passé et le futur, mais souligne les répercussions contemporaines d'une pratique perçue comme passée, et ne considère pas le présent et le futur comme des sources constantes de nouveauté.

Dans sa formulation de la tradition islamique, Asad inclut les textes, les discours et les pratiques des orateurs et des praticiens autorisés, c'est-à-dire des autorités islamiques. Selon Asad, ce qui caractérise la tradition islamique est son lien avec les textes fondateurs de l'Islam que les praticiens et les orateurs autorisés interprètent et réinterprètent continuellement.

Une tradition discursive comprend et relève de ce que nous appelons les textes fondateurs de l'islam, la sunna et le Coran, qui ne sont pas les seuls textes de l'islam faisant autorité, mais dont l'autorité ne peut jamais être remise en question (Asad 1986 : 14).

La tradition, cependant, englobe bien plus que les textes : elle englobe les discours produits et élaborés à partir de ces textes. Par conséquent, l'interprétation de ces textes par les érudits, les débats à leur sujet et, parmi les pratiquants, les discussions sur la pratique appropriée, font partie de la tradition. Enfin, la tradition inclut les pratiques qui inculquent des modèles vertueux, ou plutôt des vertus en dialectique avec la tradition, ou inspirées par la tradition. Les pratiques ne seraient pas toutes les actions humaines, mais seraient

toutes les formes cohérentes et complexes d'activité humaine coopérative socialement établie, à travers laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en essayant d'atteindre les normes d'excellence qui sont

appropriées à cette forme d'activité, et partiellement définitives, avec pour résultat que les pouvoirs humains pour atteindre l'excellence, et les conceptions humaines des fins et des biens impliqués, sont systématiquement étendus (MacIntyre 1981 : 187).

Les pratiques visent donc une cohérence interne avec la tradition, car elles permettent également aux pratiquants d'atteindre l'excellence dans leur pratique et donc d'atteindre les objectifs de la tradition. Si les textes légitiment les pratiques, ces dernières font partie de la tradition. Le concept de pratique concerne donc une dialectique entre les textes et les pratiques ; en ce sens, la tradition islamique considère à la fois l'universel et le local. Les textes ne sont pas distincts ou opposés à la pratique ; au contraire, les écritures sacrées informent et donnent de la légitimité à la pratique, qui à son tour informe l'écriture. Asad parle de l'engagement constant des pratiquants avec le texte en étendant, ainsi, l'idée d'une pratique vivante au texte.

Vingt ans plus tard, en 2006, Asad reformule sa définition initiale de «tradition islamique en tant que discours qui cherche à instruire les pratiquants sur la forme et le but corrects d'une pratique donnée» (Asad 1986 : 14). Dans un article paru en 2006, Asad a recentré son interprétation de la tradition autour des processus d'incorporation :

La tradition, bien sûr, n'est pas seulement une question d'argumentation, en fait l'argumentation est surtout périphérique. La tradition est avant tout une question de pratique, il s'agit d'apprendre le sens d'une pratique et de l'exécuter correctement, de la rendre partie intégrante de soi (Asad 2006 : 234).

À partir de cette nouvelle définition, Asad ouvre le champ à de nouvelles investigations sur la manière dont les individus se transforment en sujets dotés de certains types de désirs, de sensibilités et de choix.

La notion de tradition islamique telle que formulée par Asad a permis aux chercheurs de surmonter certains problèmes épistémologiques propres à l'anthropologie aussi bien qu'aux études islamiques afin de décrire la complexité interne, la dynamique et le polymorphisme des sociétés musulmanes.

Pour lui, ce qui rend «islamique» une pratique est le fait que les musulmans la considèrent comme telle. Au cœur de cette définition se trouve la question du pouvoir et de l'autorité, ainsi que son impact sur la pratique correcte, dans différents contextes, groupes et communautés. La tradition implique donc aussi la notion d'orthodoxie, comme un ensemble de discours qui permet de rendre une pratique correcte, c'est-à-dire légitime. Ce processus de légitimation est opéré par les autorités islamiques, qui se chargent de le rendre conforme à la tradition. Cependant, l'orthodoxie n'est pas statique mais changeante, car elle est subordonnée aux dynamiques de pouvoir du champ des autorités islamiques et des formes spécifiques de négociation et de résistance vis-à-vis de la tradition incorporées par les musulmans.

L'héritage asadien

Parmi les anthropologues qui ont étudié les communautés islamiques, Bowen (2021) et Messick (1993) ont tenté d'appliquer les concepts asadiens à leurs études de cas, en utilisant le paradigme de la tradition islamique chez une pluralité de communautés locales, en soulignant : le lien entre les textes fondateurs et les discours locaux ; la relation entre le texte faisant autorité et la pratique ; les manières dont l'autorité est reproduite dans la tradition ; la transmission du savoir ; l'incorporation des vertus et des raisons pratiques essentielles à la connaissance et à l'autorité ; et la transformation de la tradition avec la modernité. En étudiant le cas du Yémen, Messick (1993) soutient que le système culturel yéménite est fondé sur la charia, c'est-à-dire que le système politique reflète une forme d'autorité islamique basée sur la tradition textuelle. Il montre comment les textes universels acquièrent une autorité dans le local en analysant la transmission du savoir, ce qui légitime également les interprètes autorisés. Dans une série parues entre publications de 1993 à 2012, année de la parution de «The New Anthropology of Islam», Bowen fait la distinction entre un islam scripturaliste, commun à tous les musulmans, et un islam culturellement spécifique, défini par certaines pratiques réalisées par certains musulmans et pas par d'autres. Il soutient également que l'islam a une composante relativement universelle, fondée sur les textes, tandis que d'autre part, il existe une composante pratique flexible qui change en fonction des divers contextes culturels et historiques.

En réfléchissant à la relation entre les discours et les pratiques, Steven Caton (2006) a suggéré que les discours autorisés ne doivent pas nécessairement précéder ou être externes aux pratiques qu'ils autorisent, mais que les pratiques peuvent s'autoriser elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles peuvent inclure des discours qui les autorisent. Il prend pour référence la prière pour la pluie effectuée au Yémen, qui ne fait référence ni à la Sunna ni au Coran, mais qui est considérée comme islamique dans la mesure où elle est capable de produire un discours qui l'autorise à être une pratique correcte en soi.

Toutefois, les idées d'Asad dans le domaine de l'anthropologie ont ouvert un espace pour une série de travaux basés sur l'idée de la tradition islamique qui ont contribué au débat théorique plus large dans le domaine de l'anthropologie de la religion, la discipline du soi, et diverses hypothèses sur la modernité séculaire. D'une manière générale, on peut distinguer trois tendances, qu'on se contentera d'évoquer brièvement.

La première est l'introduction d'une anthropologie de l'éthique, selon laquelle l'islam, en tant que tradition sociale, définit le modèle vertueux de la vie d'un homme. On parle, à ce propos, d'un «tournant éthique» dans les études anthropologiques. Selon ce paradigme, les musulmans tenteraient de vivre conformément à ce modèle vertueux et d'acquérir les compétences et les dispositions qui leur permettent de le réaliser. Les rites comme les prières, les pratiques et même les expériences sont considérées comme une tradition qui informe un modèle de comportement éthique considéré comme vertueux.

La seconde tendance inclut également l'analyse de dynamiques d'incorporation dans l'islam, notamment l'implication du corps et de diverses expériences sensorielles (intentionnelles et non intentionnelles) dans les actions et les raisonnements humains. Marion Katz a exploré les règlements juridiques régissant les pratiques corporelles orthodoxes, en combinant l'étude des textes et l'analyse des techniques corporelles (2012). Kabir Tambar (2011) a analysé comment les Alévis de Turquie ont cherché à créer un contexte dans lequel cultiver leurs sensibilités émotionnelles intégrées par le biais de pleurs rituels lors des commémorations du martyr de Husayn. Jonathan Shannon (2004) a étudié comment le rituel de congrégation soufie appelé *dhikr*, par ses

rythmes particuliers, ses modulations musicales, ses odeurs, ses sons et sa tactilité, façonne le corps et ses perceptions sensorielles. De même, Charles Hirschkind (2007) a analysé comment l'écoute de sermons religieux, enregistrés sur audiocassette, au Caire, est un moyen de développer des dispositifs intégrés par le biais d'une agentivité dans laquelle l'écoute active d'un sermon devient un moyen de transformation et de développement du soi.

En toile de fond de cette considération, et c'est là que nous arrivons à la troisième tendance, la notion de tradition islamique a permis de réfléchir aux concepts de discipline, et plus précisément de liberté et d'agentivité dans les cadres des études de genre. Le travail de Saba Mahmood (2005) reste à cet égard mémorable car la chercheuse historicise et contextualise le concept d'agentivité, en établissant comment il a été intégré par les femmes qui prient au Caire. Elles expriment leur agentivité à travers des gestes corporels, qui sont répétés et domestiqués pour être mémorisés, afin de devenir des musulmanes vertueuses. Cette intuition de Mahmood en réappliquant la notion asadienne de tradition au corps (et à l'incorporation) musulman, a eu un grand impact sur les études en anthropologie de l'Islam, influençant Asad lui-même. Ces notions impliquent toutes les expériences sensorielles, mouvements, techniques et disciplines qui sont incorporés par les musulmans. Mahmood a également réélaboré l'idée de tradition utilisant la conception aristotélicienne de la tradition morale et la généalogie de l'éthique foucaldienne comme principaux outils d'analyse des pratiques. Mahmood établit en effet une morphologie de l'action morale qui considère «l'éthique comme toujours locale et particulière, relevant d'un ensemble spécifique de procédures» (Mahmood 2005 : 28). Elle se concentre sur l'effort que les musulmans déploient intentionnellement pour se constituer en tant qu'individus, en suivant un certain modèle de comportement. D'où un modèle de comportement rationnel et éthiquement raisonné. Dans le modèle de Mahmood, le corps revêt une importance paradigmatique car il est lié à l'engagement rationnel de l'individu à effectuer certains mouvements physiques, dont la répétition permet le développement d'une mémoire incorporée, à même d'atteindre à rejoindre certaines vertus.

Cependant, les idées théoriques d'Asad ont également fait l'objet de critiques qui se concentrent sur divers aspects de sa pensée. Le premier niveau de critique estime que l'idée de l'islam comme tradition discursive met trop l'accent sur la cohérence et la consistance des sujets musulmans. Certains critiques soutiennent que les œuvres asadiennes décrivent les personnes comme étant complètement totalement absorbées par la tradition, et ayant parfaitement intégré la tradition islamique, : en cela, ces oeuvres masqueraient les zones de conflit, la complexité des musulmans. Schielke (2009, 2010, 2013), par exemple, montre les contradictions, l'ambivalence et les luttes des musulmans qui essaient de vivre comme de bons musulmans. En essayant de vivre en tant que musulmans, ils ne parviennent cependant pas toujours au bonheur ; au contraire, leur vie est le plus souvent caractérisée par des moments de crise, de doute et de difficulté.

La deuxième ligne de critique met l'accent sur l'islam en tant que tradition pour engager les musulmans de manière cohérente et unique. En d'autres termes, la critique se concentre sur l'intentionnalité des musulmans à suivre une certaine tradition, de sorte que le modèle asadien suppose que les gens savent ce qu'ils veulent réaliser, et qu'ils ont une idée claire des objectifs à poursuivre. Ce modèle ne prend donc pas en compte la confusion, l'ambiguïté et les contradictions des désirs et des actions humaines qui peuvent être inspirés par différentes traditions. Tel qu'avancé par Vicini (2019) et Laidlaw (2013), le modèle asadien considère les sujets comme parfaitement cohérents, rationnels et séculiers, faisant ainsi abstraction de leur moi fragmenté et de leur pensée qui ne serait pas nécessairement rationnelle, voire supra-rationnelle. Le problème ici est qu'il y aurait « trop de pouvoir dans l'anthropologie de l'Islam ».

La troisième critique, étroitement liée à la précédente, découle de l'affirmation de Schizoïde (2009) selon lequel il y a trop d'islam dans l'anthropologie de l'islam. Le modèle asadien et ses épigones consacraient à l'islam une valeur totalisante dans la vie des musulmans, sans tenir dûment compte de la pertinence d'autres traditions ou épistèmes qui contribuent à la définition des subjectivités musulmanes, comme la politique, l'art ou l'économie, qui peuvent être plus ou moins pertinentes que l'islam lui-même.

Shahab Ahmed: néo ou post-asadien ?

Ahmed s'inscrit pleinement dans le champ des études post-asadiennes, ou plutôt néo-asadiennes, car son travail principal «What is Islam ?» est largement influencé par les travaux de Talal Asad. En parcourant le livre, on croise de nombreuses citations d'Asad, et ce sont principalement les chapitres III et IV qui affichent la plus grande influence asadienne. Cela étant dit, la première différence entre ces deux auteurs réside dans la façon de comprendre l'islam d'un point de vue théorique. Alors que pour Asad l'islam est une tradition discursive, pour Ahmed l'Islam est «une contradiction cohérente».

Le livre Ahmed a le mérite d'inclure plusieurs approches et auteurs, en les lisant dans une perspective holistique¹ pour proposer ses intuitions théoriques. Prenant en considération diverses preuves historiques des attitudes, pratiques et comportements apparemment contradictoires, Ahmed affirme qu'il ne s'agit là que de contradictions qui ont souvent caractérisé l'islam dans son histoire. Ce faisant, il privilégie une perspective émique, suggérant le point de vue interne (comme le fait Asad). Parmi tous les musulmans, selon Ahmed, il existerait synchroniquement et diachroniquement un fil rouge, une sorte de trait d'union, qu'il appelle «engagement herméneutique», qui présupposerait une dialectique avec la révélation prophétique, consolidée dans le Texte. Dans la théorie Ahmed (2015), cet engagement comprendrait trois notions différentes : le «Pré-texte», le «Texte» et le «Con-texte». Le Pré-texte désigne la réalité ultime qui sous-tend le texte de la révélation. Il ne s'agit pas de quelque chose qui précède chronologiquement le Texte (a fortiori pour ceux qui croient au caractère ancré du Coran), mais bien de la Réalité ultime qui se situe conceptuellement en amont de la Révélation. Par Texte, il entend évidemment le corpus de textes reconnus comme révélés. Le Con-texte, quant à lui, est le corps de la Tradition qui s'est acculturée au fil du temps à la suite de l'engagement des Musulmans à la fois avec le Texte et le Pré-Texte (Ahmed 2015 : 301-404).

¹ J'utilise le terme de perspective holistique parce que le livre utilise tantôt une approche islamologique, tantôt une approche historique, mais aussi une approche anthropologique, qui reflète en quelque sorte l'intention de l'auteur de remettre en question et de briser le cloisonnement des disciplines.

L'Islam est donc le produit de tout type d'engagement avec au moins l'un de ces trois éléments (Pré-texte, Texte ou Contexte), et souvent avec plusieurs d'entre eux. Un point important de ce schéma explicatif est que très souvent les diverses formes d'engagement avec le Prétexte ou le Contexte finissent également par se répercuter sur la relation établie avec le Texte. Ainsi, par exemple, la philosophie ou le soufisme partent d'un engagement autonome avec le Prétexte, c'est-à-dire qu'ils proposent des moyens indépendants d'accéder à la Réalité ultime d'où émane la Révélation. Cependant, ils finissent à leur tour par produire des formes originales d'herméneutique du texte de la Révélation. Au-delà de ces différences de nature théorique, les points en commun entre Asad et Ahmed sont multiples.

Il suffit de songer à la critique du travail de Clifford Geertz (1967) et à sa définition de la religion comme système culturel. Asad et Ahmed remettent en question cette définition avec des arguments similaires, presque spéculaires. Asad les a formulés en 1982 dans son célèbre article intitulé «Anthropological Conceptions of Religion : Reflections on Geertz». Pour Geertz (1973 : 89), la religion est

un système de symboles qui établit des états d'esprit puissants, envahissants et durables par la formulation de concepts relatifs à un ordre général d'existence et l'attribution à ces concepts d'une aura de réalité de sorte que les états d'esprit et les motivations sont réalistes.

Cette définition a été fortement critiquée par Asad car elle se base sur une conception christiano-centrique de la religion. Ahmed rejoint l'approche critique d'Asad notamment dans la remise en question de la conception de Geertz des symboles religieux, ce dernier suggérant la lecture sémiotique de la culture en tant que texte, une métaphore souvent utilisée par l'anthropologue américain. Geertz affirme «qu'il n'est pas nécessaire de tout savoir pour comprendre quelque chose» (Geertz 1973 : 20). Ahmed (2015 : 249) critique cette approche méthodologique, arguant qu'il n'est pas tant important de cartographier toutes ou une partie des significations, mais de comprendre comment celles-ci sont élaborées, articulées, construites, explicitées et vécues.

Et c'est la même critique qu'Asad (1983 : 240) adresse à Geertz, lorsqu'il écrit :

les symboles – que l'on pense à eux en termes de communication ou de cognition, de guidage de l'action ou d'expression des émotions – ne peuvent être compris indépendamment de leurs relations avec les symboles non religieux ou de leur articulation avec la vie sociale, dans laquelle le travail et le pouvoir sont toujours cruciaux.

Ahmad partage la critique d'Asad envers Geert, et va encore plus loin.

Il s'agit de conceptualiser comment ce continent (de symboles islamiques) est élaboré, articulé, construit, conçu et vécu comme un tout ondulant, même lorsque ses parties se présentent dans et comme des topographies locales apparemment distinctes et déconnectées. (Ahmed 2016 : 250)

Ahmed étend cette même critique au travail de Waardenburg (1974), coupable à son avis d'adopter la même approche sémiotique que Geertz, c'est-à-dire de consacrer peu d'attention au processus par lequel les significations sont produites. Nous parlons ici de significations et non de symboles, car Waardenburg (1974) conceptualise l'islam comme un système de significations, dans lequel les termes symbole, signe et signifié sont cruciaux. En plus, Ahmed ajoute que l'usage, commun à plusieurs chercheurs, des termes tels que «institution» et «système» tend à occulter l'action humaine et nous détourne de la réflexion en termes d'action humaine ; les musulmans sont donc considérés comme des sujets passifs, ce qui se traduit par la dissimulation d'un processus dialectique fondamental : l'islam fait les musulmans et les musulmans font (et continuent de faire) l'islam (Ahmed 2016 : 258).

Cette position est proposée également dans le cas des textes fondateurs de l'Islam, dont l'interprétation déterminerait, voire orienterait la tradition islamique selon Asad. Nous voyons ici un point de départ de la réflexion du savant arabe, qui souligne le rôle des textes fondateurs et de leur interprétation.

Dans le cas des textes, il y a des êtres humains qui les lisent, les interprètent et en exposent le sens", je suis également

en désaccord avec lui lorsqu'il dit cela. Le fait expérimental et psychologique de la question est également que chaque musulman ou musulmane est confronté(e) dans sa vie non pas simplement à des êtres humains exposant la signification de l'Islam, ni à la mémoire de leur Prophète bien-aimé, ni à un Dieu parlant, mais à une notion massive appelée "Islam" qui pèse lourd dans sa conscience et est présente comme un contexte de la vie du musulman ou de la musulmane. Cette notion d'Islam dépasse de loin les personnes, les voix, les actions et les agences des acteurs humains individuels et collectifs qui y sont engagés – elle existe dans la conscience et l'imaginaire dans et comme une dimension qui est bien plus que la somme de ses parties et, en tant que telle, exerce une agence et un pouvoir par le "simple" fait de sa massivité. En effet, les acteurs humains qui cherchent à expliquer sa signification cherchent précisément à exploiter le pouvoir de cette notion d'islam et à identifier leur propre création de sens avec elle " (Ahmed 2016 : 259).

Ahmed partage avec Asad la critique de l'approche théorique selon laquelle l'islam est ce que les musulmans disent être, comme le soutient l'historien Albert Hourani (1981). Pour l'un comme pour l'autre, écouter ou plutôt retracer ce que les musulmans disent que l'islam est, ainsi que savoir si les musulmans sont d'accord ou non sur ce que l'islam n'est pas, ne fournit aucune conceptualisation cohérente de l'islam, mais seulement un conglomerat d'énoncés mutuellement incohérents, qui rappelle la même indétermination heuristique du concept d'islams avancé par El-Zein (1977). « Fondamentalement, dire que l'islam est ce que les musulmans disent qu'il est ne nous aide pas à comprendre comment les musulmans conçoivent l'islam en tant qu'islam » (Ahmed 2016 : 269). Ainsi, pour Ahmed, l'idée que l'islam est ce que les musulmans disent qu'il est peut être utile en tant que description, mais elle est inadéquate en tant que concept analytique ; en effet, elle suppose un relativisme excessif, selon lequel il n'y a rien à comprendre, car il n'y a pas de cohérence dans le fait d'être musulman.

Cette conception, que l'on pourrait qualifier de *bottom-up*, s'oppose à l'idée de l'islam en tant qu'orthodoxie. Selon cette idée, l'islam est forgé par les discours des autorités qui répondent à la question : qu'est-ce que l'islam ? Ces autorités doivent avoir la

légitimité pour et le désir d'établir une orthodoxie. Cette position est celle de Talal Asad (1986 : 22), selon lequel :

L'orthodoxie est fondamentale pour toutes les traditions musulmanes [...] l'orthodoxie est [...] une relation distinctive, une relation de pouvoir. Partout où les musulmans ont le pouvoir de réglementer, de soutenir, d'exiger ou d'adapter les pratiques correctes et de condamner, d'exclure, de saper ou de remplacer les pratiques incorrectes, il y a domination de l'orthodoxie [...] Les arguments et les conflits sur la forme et la signification des pratiques sont donc une partie naturelle de toute tradition islamique.

L'idée caractéristique de l'islam en tant que tradition discursive implique son orientation vers la prescription du respect de modèles vertueux. C'est pourquoi Asad accorde une grande importance à l'autorité comme élément constitutif de l'islam. Pour lui, l'islam n'est pas ce que les musulmans disent, mais ce qu'ils disent avec autorité : l'orthodoxie est une composante essentielle pour la légitimation des autorités. L'orthodoxie est une affirmation de la vérité que les musulmans, à un moment et dans un lieu donné, instituent, réglementent et exigent par un processus d'exercice du pouvoir considéré comme autoritairement correct ; par conséquent, toutes les affirmations contradictoires sont condamnées, exclues, dépréciées et remplacées. L'autorité est sous-tendue par une contestation de la forme et du sens des pratiques islamiques, ou plutôt par une certaine contestation des prétentions à la vérité. Asad soutient donc que, lorsque nous nous penchons sur une société islamique particulière et que nous examinons ce qui, dans une société, est considéré comme étant islamique ou islamiste, nous devons tenir compte des relations de pouvoir qui contribuent à la constitution dominante de l'islam lui-même. Dans l'ensemble, Ahmed se rallie à l'approche d'Asad, mais n'accepte pas l'idée asadienne de l'omniprésence de l'orthodoxie (car, pour Asad, la tradition islamique n'est produite que par l'orthodoxie).

L'orthodoxie en elle-même sanctionne la prescription et la restriction de la vérité. Pour Ahmed, il existe différentes orthodoxies dans l'islam, comme la loi islamique, qui accepte un nombre limité de positions différentes, voire contradictoires, sur une même question juridique. Si nous positionnons l'orthodoxie

comme le résultat final de la dynamique procédurale de la tradition islamique, nous finissons, selon Ahmed (2015 : 289), par concevoir l'Islam uniquement en termes d'autorité prescriptive :

Nous finissons par considérer l'Islam comme la seule orthodoxie qui régule et administre les pratiques correctes, tout en excluant toutes celles qui sont incorrectes. Par conséquent, les discours autoritaires, prescriptifs et exclusivistes deviennent plus islamiques que les discours non autoritaires, non exclusivistes et non prescriptifs, qui tombent sous l'étiquette de l'hétérodoxie.

La conceptualisation de l'Islam comme une tradition discursive orientée vers l'orthodoxie permet de reconnaître ou de comprendre pourquoi l'Islam est une gamme historiquement composite et complexe de pratiques et de discours qui ne tendent pas à stabiliser une vérité exclusive et autoritaire. Ahmed considère, par exemple, que le soufisme akbarien, les intuitions shuravardiennes et la consommation de vin hafizienne sont des traditions discursives qui ne sont pas orthodoxes, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas définitivement orientées vers la correction et la réglementation et l'établissement d'une vérité exclusive.

Pour Ahmed, il y aurait une autre autorité, pas nécessairement prescriptive, à savoir une autorité explorative, qui aurait la légitimité d'explorer. Si les détenteurs de l'autorité prescriptive avaient la licence de prescrire et de consacrer les limites orthodoxes, ceux de l'autorité explorative auraient la permission d'explorer des nouveaux horizons. L'idée que l'exploration elle-même est le fondement de leur autorité, c'est-à-dire que l'exploration elle-même a un sens et une valeur :

Ce dernier mode d'autorité a opéré en explorant de sens et de valeur dans les projets de la philosophie et du soufisme, et dans la gamme prolifique de discours et de pratiques comme la poésie, l'art, la musique, etc. Les philosophes musulmans s'arrogent le plus haut degré d'autorité épistémologiquement productive de la vérité la plus correcte : ils se considèrent musulmans par excellence et considèrent leur conception de l'Islam comme l'Islam ; cependant, ils ne cherchent pas à prescrire une orthodoxie – une vérité singulière et correcte – sur la base de leur autorité ; ils considèrent plutôt leur mode d'autorité comme au-dessus (supérieur) de la

prescription de l'orthodoxie. Et tandis que le soufisme opère dans la société à travers l'organisation sociale des *ṭarīqah* qui sont le domaine d'exercice et de mise en œuvre de l'autorité spirituelle des shaykhs sur leurs disciples, son objectif conceptuel et expérientiel ultime est la libération de l'individu des contraintes de l'autorité prescriptive/orthodoxie (Ahmed 2015 : 289).

La caractéristique première et dominante de la tradition discursive de l'Islam n'est pas une trajectoire ou une impulsion orthodoxe – autrement dit, la préoccupation première n'est pas de discipliner la rectitude et d'instituer une valeur ou une vérité exclusive faisant autorité. Au contraire, la majeure partie de la tradition discursive normative des musulmans est non prescriptive et non orthodoxe. Le discours exploratif ne cherche pas à prescrire un sens unique orthodoxe ; il explore plutôt l'éventail des significations possibles de l'islam et vise à produire des significations ambiguës, potentielles et expansives. Pour Ahmed, historiquement, le discours normatif de la tradition musulmane est non prescriptif et non orthodoxe, il est plutôt l'exploration d'une multiplicité de vérités et de valeurs ; du moins, c'est ainsi qu'il apparaît fortement lorsque nous n'excluons pas de manière préventive de cette tradition discursive les textes qui sont, historiquement, les plus lus, récités et invoqués de l'expression musulmane, illustrés dans le canon littéraire. Pour Ahmed, conceptualiser l'islam principalement en termes de tradition discursive prescriptive revient à perdre de vue cette orientation de l'islam, c'est-à-dire une orientation consacrée à l'exploration du sens.

Le problème est que la préconceptualisation de l'islam en tant que « tradition discursive = orthodoxie » (comme celle de l'islam en tant que « loi/sharī'ah », ou en tant que « religion ») a pour effet de privilégier comme constitutifs de l'islam les textes et les pratiques dont le but est de prescrire. Cela produit et s'accompagne à la reconnaissance de la place centrale des discours non prescriptifs – textes et pratiques qui font autre chose que corriger et prescrire – dans la constitution normative de l'islam (Ahmed 2015 : 296).

Cependant, Ahmed reconnaît le mérite de l'idée asadienne de tradition discursive en tant que stratégie analytique qui aide à comprendre d'une part la relation entre la production et la communication de la connaissance, et d'autre part la constitution de la communauté

humaine. Néanmoins, il trouve plus utile la proposition de Voll (1994), qui considère l'Islam en tant que communauté discursive, en se concentrant sur la communication, c'est-à-dire la production de significations et de langage mutuellement intelligibles. Cela permettrait d'accorder beaucoup moins d'attention aux points sur lesquels les musulmans sont d'accord, et davantage au langage et aux significations mutuellement intelligibles avec lesquelles ils sont capables d'être à la fois d'accord et en désaccord de manière significative.

Sécularisation et religions

Un autre point de contact entre Asad et Ahmed réside dans la critique à la tentative d'étudier l'Islam en appliquant le modèle propre à l'étude des religions occidentales. Asad (1983, 1986, 2006) développe cette critique de l'eurocentrisme épistémologique à partir de ses premiers travaux sur le colonialisme et aussi sur Clifford Geertz. Asad conteste les travaux qui proposent une conception chrétienne/occidentale du religieux, qui serait intrinsèquement liée à la formation du sécularisme et du séculier dans l'histoire de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Il approfondit cette idée dans ses travaux ultérieurs consacrés aux généalogies du sécularisme et du séculier, que je mentionnerai brièvement ici. Ainsi, pour Asad, le sécularisme est d'abord et avant tout une doctrine politique qui a émergé en Europe et Amérique du Nord à partir du XVI^e siècle, lorsqu'une conception moderne de la religion a émergé dans le monde chrétien, basée sur le principe *cuius regio, eius religio*, selon laquelle la séparation de la religion et du pouvoir n'est pas la norme de la modernité, mais plutôt un produit historique unique de l'histoire post-réforme.

L'histoire la plus utile de la laïcité commence avec les guerres de religion du XVI^e siècle (Asad, 2006b : 497), à la suite desquelles la chrétienté occidentale a adopté le principe *cuius regio, eius religio* pour tenter de résoudre les problèmes politiques de la société chrétienne occidentale au début de la modernité. Cette généalogie de la laïcité considère la chrétienté comme un précurseur du développement des formes modernes de laïcité (Asad, 2003 : 2).

Le séculier, selon Asad, fait référence à « une variété de concepts, de pratiques et de sensibilités » qui, au fil du temps, se sont

rassemblés « pour former le ‘séculier’ » (p. 16). Le « séculier » pour Asad « n’est ni en continuité avec le religieux qui l’aurait précédé, ni en simple rupture avec lui » ; c’est « un concept qui rassemble certains comportements, connaissances et sensibilités de la vie moderne » (p. 25). Les changements dans les concepts reflètent les changements dans les pratiques (p. 25). La religion et le séculier sont étroitement liés dans la pensée et dans la façon dont ils ont émergé historiquement (p. 22). Pour Asad, il existe une distinction claire entre la catégorie épistémologique du séculier et la doctrine politique du sécularisme (Asad, 2006 : 228).

Pour Asad, le développement du sécularisme aurait influencé la conception scientifique de la religion elle-même, en particulier dans les sciences sociales, qui privilégient une approche séculariste. Dans son article « The construction of religion as an anthropological category », Asad (1993) explique comment certains anthropologues définissent la religion comme un phénomène transhistorique et transculturel, qui possède son propre espace autonome, séparé de la politique, du droit et de la science. Parmi ces anthropologues, Asad prend comme référence la définition de Geertz de la religion comme un système culturel, qui selon lui est influencé par cette conception séculariste et occidentalisée de la religion et qui à son tour a influencé directement ou indirectement les différentes études sur la religion.

Il n’existe pas de définition universelle de la religion, non seulement parce que ses éléments constitutifs et ses relations sont historiquement spécifiques, mais aussi parce que la définition même de la religion est le produit d’un processus discursif (Asad 1993 : 116).

Selon Asad, Geertz naturalise et pérennise une conception de la religion qui est clairement construite à partir d’un modèle chrétien et occidental. Une conception basée sur l’autoréférence et l’autosuffisance autoritaire des symboles religieux, qui ne tient pas en compte la manière dans laquelle ceux-ci sont historiquement construits par les dynamiques de pouvoir, voir les déterminations de l’orthodoxie par les autorités religieuses légitimées à le faire. Pour Asad (1983), il est impossible de comprendre les symboles religieux indépendamment de leurs relations historiques avec les symboles non-religieux et de leurs articulations dans et de la vie

sociale, dans laquelle les dynamiques de pouvoir sont toujours cruciales. Les discours et les pratiques religieuses sont intrinsèques au champ dans lequel les représentations religieuses acquièrent de la force et de l'identité. Par conséquent, Asad suggère d'étudier l'articulation historique et la formation généalogique des catégories de religion et de sécularisation, de religieux et de séculier (1983).

Les réflexions d'Ahmed s'inscrivent dans le sillage de la pensée asadienne, y compris en ce qui concerne la critique de la notion de religion appliquée à l'islam, qui est probablement la plus courante pour le considérer.

La conception de l'Islam en tant que religion est communément basée sur l'idée chrétienne-occidentale de religion, dans laquelle il existe une division binaire et dichotomique entre le religieux et le séculier. Les catégories binaires « religieux/religieuse et séculier », qui se définissent mutuellement, servent à ordonner et à donner un sens au monde en assignant aux objets leurs emplacements sémantiques universellement justes (c'est-à-dire leur place et ce qu'ils signifient par droit universel), réduisant ou éliminant ainsi complètement les possibilités de concevoir des arrangements locaux ou universels alternatifs de droits et de sens qui procèdent de paradigmes qui ne font pas la distinction binaire religieux-séculier où « séculier » est cet espace et ces discours où l'épistémologie du « religieux » ne s'applique pas, et « religieux » est cet espace et ces discours où l'épistémologie du « séculier » ne s'applique pas (Ahmed 2016 : 178).

Selon Ahmed, dans cette perspective, la catégorie du religieux est considérée comme évidente et se distinguerait de celle du non-religieux d'une manière autoréférentielle. En fait, cette catégorie est une réification qui s'inspire du modèle chrétien-occidental et propose quatre éléments permettant de mesurer la religion : premièrement, la religion est considérée comme une foi empiriquement invérifiable, différente de la science, qui est empiriquement vérifiable; deuxièmement, la religion est habituellement considérée comme étant liée à des institutions spécialisées et à un corps clérical spécialisé; troisièmement, la religion est habituellement définie comme sacrée par opposition à tout ce qui est profane; quatrièmement, la religion est identifiée à des actes et des performances de révérence et de vénération envers

une puissance supérieure identifiée comme l'objet de la foi et la source du sacré.

Cette dichotomie oppose le sacré et, le religieux de tout ce qui relève de la sphère du séculier, qui n'est donc ni pieux, ni spirituel, ni sacré, étant en revanche fondé sur des hypothèses rationnelles et empiriques. Cette dichotomie serait le résultat du cloisonnement de la religion (et j'ajouterais du séculier) qui s'est opéré en Europe pour un certain nombre de raisons politiques et sociales, parmi lesquelles la configuration institutionnelle même du christianisme, le rôle du clergé, et enfin certains présupposés théologiques. Ahmed affirme à juste titre que cette dynamique de cloisonnement n'a pas eu lieu dans l'Islam.

Ce que je veux dire, c'est que la production, la constitution et le fonctionnement de la vérité dans l'essentiel de l'Islam humain et historique a été conceptuellement, discursivement, socialement et spatialement non compartimentée; elle a plutôt été conceptuellement, discursivement, socialement et spatialement diffuse selon une dynamique dont le fonctionnement est critiquement différent de celui de la vérité chrétienne sur la base de l'expérience historique de laquelle est établie la catégorie moderne de religion et le binaire religieux-séculier. (Ahmed 2016 : 191).

Partant de ce postulat, il remet en cause les définitions de l'islam répandues chez les orientalistes, prenant pour exemple les définitions données de l'islam de Jonathan Berkey dans la première édition de la *Cambridge History of Islam*, où l'islam est défini comme une religion au même titre que le christianisme ; ou encore dans l'entrée *ḍīn* assimilée à la religion de Louis Gardet (1965), dans la seconde édition de l'Encyclopédie de l'islam :

L'Islam est le nom d'un phénomène humain et historique par lequel et dans lequel la vérité et le sens sont constitués et distribués de manière particulière qui ne sont pas adéquatement capturés ou appréhendés par le concept de religion, constitué et ancré, comme ce terme l'est aujourd'hui, dans l'expérience historique de la relation des Européens au christianisme. Lorsque nous concevons l'Islam comme une religion, nous entrons inéluctablement dans un ordre conceptuel – dans une taxonomie d'idées, d'actions et d'objets – qui suppose l'universalité du binaire

occidental moderne religieux-séculier. Simplement, l'adoption de la catégorie pseudo-universelle "religion" nous implique dans la catégorie pseudo-universelle «séculaire». En d'autres termes, nous sommes à la fois capables et contraints de voir, de valoriser et de donner un sens aux objets en nous concentrant sur ce que notre objectif et notre langage considèrent comme leurs caractéristiques constitutives et locatives saillantes – même lorsque ces caractéristiques ne sont pas les plus saillantes et que nous les situons mal. Il est difficile de se défaire de la force de cette habitude cognitive. Habitué que nous sommes aux divisions naturalisées reçues du religieux et du séculier, nous y avons recours comme à des concepts explicatifs évidents, séparant de manière réflexe ce que nous considérons comme un discours ou des actions religieux et séculiers – même lorsqu'il n'y a aucune indication historique que les musulmans eux-mêmes ont fait ce que nous faisons. (Ahmed 2016 : 197)

Ahmed remet en question les travaux scientifiques qui adoptent la dichotomie séculier/sacré comme catégories analytiques se référant au monde islamique, comme Goodman (2005), qui est coupable à ses yeux de considérer ces catégories comme auto-définies et évidentes et de les appliquer mécaniquement à l'Islam.

Conceptualiser l'Islam en termes de binaire religieux/sacré *versus* séculier est à la fois un anachronisme et une erreur épistémologique dont l'effet est de refaire l'objet-phénomène historique dans les termes de la modernité occidentale (Ahmed 2016 : 210).

Et c'est une erreur, selon Ahmed, qui est également commise par ceux qui sont conscients de cet anachronisme mais qui finissent inévitablement par réitérer ce même anachronisme, que l'on songe, ici, au cas d'Ira Lapidus (2014) et à son travail de synthèse de l'histoire du monde islamique traitant les catégories d'islamique, de religieux et de séculier comme des évidences naturelles. Ahmed remet également en question la définition de l'Islam donnée par Dabashi (2012) dans son livre « Being a muslim in the world », qui considère l'Islam, domaine du religieux, comme uniforme et conforme, alors que ce qui est hors de l'Islam, c'est-à-dire la culture, serait contradictoire, incohérent. Dabashi répéterait la double erreur de considérer l'Islam comme religion et la culture

comme profane.

Ahmed note cependant, de manière très perspicace, comment à l'époque moderne, cette conception de la religion moderne, basée sur un modèle historique euro-chrétien, a fini par formater la production et la reproduction de l'islam moderne.

En d'autres termes, ce n'est pas seulement l'analyste occidental moderne qui a du mal à conceptualiser l'islam historique dans des termes autres que ceux de la modernité normative ; les musulmans modernes, dans la mesure où ils sont sujets (ou agents sujets) des régimes de la modernité, ont eux aussi la même difficulté conceptuelle. Dans la mesure où ils sont contraints de penser en termes de binaire religieux-séculier – ou, d'ailleurs, en termes de paradigme juridique-supremaciste – les musulmans modernes ont le problème existentiel encore plus grand de vivre en termes d'incohérence conceptuelle avec leur passé. Ce que je veux dire ici, ce n'est pas que l'Islam historique est en quelque sorte le véritable Islam et que l'Islam moderne, dans la mesure où il a adopté le binaire religieux-séculier (ou le paradigme juridique-supremaciste), n'est en quelque sorte pas l'Islam. Il s'agit plutôt de dire que toute conceptualisation réussie de l'islam doit rendre compte de toutes ces revendications contraires en tant qu'islam, malgré le degré d'incapacité des musulmans modernes à faire de même. Je m'aventure à penser qu'une grande partie de la tension existentielle dans les sociétés modernes de musulmans provient précisément de l'incapacité des musulmans modernes à s'accorder de manière cohérente avec les normes de l'islam historique – à s'accorder avec la constitution et la signification de leur passé – et des incohérences des diverses tentatives pour résoudre cette incohérence. (Ahmed 2016 : 244-245).

Sur ce dernier point, on pourrait dire que d'autres y ont également réfléchi. Voir Olivier Roy (2008 : 187-190), qui parle de la « standardisation religieuse » dans son livre « La Sainte Ignorance ».

Conclusion

La perspective de Ahmed et Asad permet d'envisager le point de vue interne des musulmans, en surmontant certaines réifications liées à l'idée de culture, de religion et de civilisation – typiques de certains chercheurs occidentaux – qui présupposaient

souvent l'idée que les musulmans étaient des sujets passifs, non dotés d'un pouvoir d'action. En même temps, leur approche a parfois réussi à désamorcer une approche un peu trop naïve des études orientalistes qui, par exemple, ne prennent pas en compte les dynamiques de pouvoir et les contradictions internes des sociétés musulmanes, ce qui ne présuppose pas pour autant une déformation de ces dernières. Les différences entre les deux chercheurs sont certainement minimales, si ce n'est la brillante vision d'Ahmed sur l'autorité « exploratoire » et enfin le modèle théorique proposé. Les deux modèles, en fait, doivent être compris comme une invitation à la réflexion, ou plutôt comme un angle différent d'analyse et d'étude de l'Islam. Indépendamment de leurs limites en termes d'applicabilité et de rigidité systémique, ils représentent néanmoins des tentatives de proposer des réflexions qui peuvent synthétiser la tradition épistémologique occidentale avec la tradition islamique. Il faut cependant espérer que d'autres études pourront poursuivre ces pistes de recherche, en privilégiant la perspective éminemment interne, sans tomber dans un essentialisme excessif qui aplatit l'étude de l'islam d'un point de vue interne.

Bibliographie

Agrama, Hussein Ali

- 2010 "Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa." *American Ethnologist* 37/1: 2–18.
2012 *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Ahmed, Shahab

- 2016 *What is Islam? The importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.

Asad, Talal

- 1983 "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man* 18/2: 237–259.
1986 [2009] "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle* 17/2: 1–30
1993 *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
2003 *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Redwood City CA: Stanford University Press.
2006 "Responses." In David Scott, Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Redwood City CA: Stanford University Press.

- Caton, Steve
2006 "What Is an Authorizing Discourse?." In Scott, David, and Hirschkind, Charles eds. *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Redwood City CA: Stanford University Press.
- 2012 *Ordinary lives and grand schemes: An anthropology of everyday religion*. New York: Berghahn Books.
- Dabashi, Hamid
2012 *Being a Muslim in the World*. New York: Springer.
- El-Yousfi, Amin
2020 "The Anthropology of Islam in Light of the Trusteeship Paradigm." In Mohammed Hashas, Mutaz al-Khatib (eds.), *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives*. Leiden: Brill, 2020.
- El-Zein, Abdul Hamid
1977 "Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam." *Annual review of anthropology* 6/1: 227–254.
- Evans-Pritchard, Edward
1945 "The Sanusi of Cyrenaica." *Africa* 15/2: 61–79.
- Fadil, Nadia, and Mayanthi Fernando
2015 "Rediscovering the "everyday" Muslim: Notes on an anthropological divide." *HAU: journal of ethnographic theory* 5/2: 59–88.
- Fanon, Franz,
2016 *Les damnés de la terre*. Paris: A verba futuroruM.
- Gardet, Louis
1965 "Dīn." In Bernard, Lewis, Charles, Pellat and Joseph. Schacht eds. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition). Volume II*. Leiden: Brill: 293–296.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
1968 *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
- Gellner, Ernest
1981 *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge Press University.
- Gilsenan, Michael
1973 *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press.
1982 *Recognizing Islam*. London: Croom Helm.
- Goodman, Lenn
2005 *Islamic humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hammoudi, Abdellah
1980 "Segmentarity, social stratification, political power and sainthood : reflections on Gellner's theses." *Economy and Society* 9/3: 279–303.

- Hirschkind, Charles
2006 *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hourani, Albert
1981 *The Emergence of the Modern Middle East*. Los Angeles: University of California Press.
- Berkey, Jonathan
2012 "Islam." In Robert, Irwin ed. *The New Cambridge History of Islam, Volume 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University: 19–59,
- Katz, Marion Holmes
2012 *Body of text: the emergence of the Sunni law of ritual purity*. New York: State University of New York Press.
- Laidlaw, James
2013 *The subject of virtue: An anthropology of ethics and freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lapidus, Ira M.
2014 *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair
1981 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. South Bend: University of Notre Dame Press.
- Mahmood, Saba
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Marranci, Gabriele,
2008 *The Anthropology of Islam*. Oxford and New York: Berg.
- Messick, Brinkley Morris
1993 *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- Osella, Filippo, and Soares, Benjamin
2010 "Islam, politics, anthropology." In Benjamin Soares, Filippo Osella (eds.), *Islam, politics, anthropology*, Oxford: Wiley–Blackwell: 1–22.
- Roy, Olivier
2008 *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Edition du Seuil.
- Said, Edward
1979 *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. New York: Routledge.
- Schielke, Samuli
2009 "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5/1: 24–40.

- 2010 "Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life." *ZMO Working Papers* 2: 1–16.
- 2013 *The Perils of Joy: Contesting Mulid Festivals in Contemporary Egypt*. Syracuse: Syracuse University Press.
- 2012 "Being a nonbeliever in a time of Islamic revival: Trajectories of doubt and certainty in contemporary Egypt." *International Journal of Middle Eastern Studies* 44: 301–20.
- 2015 *Egypt in the future tense: Hope, frustration, and ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
- Shielke, Samuli, and Debevec, Liza
- 2012 "Introduction." In Samuli Shielke and Liza Debevec eds. *Ordinary lives and grand schemes: An anthropology of everyday religion*. New York: Berghahn Books: 1–16.
- Shannon, Jonathan H.
- 2004 "The Aesthetics of Spiritual Practice and the Creation of Moral and Musical Subjectivities in Aleppo, Syria." *Ethnology* 43/4: 381–391.
- Tambar, Kabir
- 2011 "Iterations of Lament: Anachronism and Affect in a Shi'i Islamic Revival in Turkey." *American Ethnologist* 38/3: 484–500.
- Vicini, Fabio
- 2019 *Reading Islam: life and politics of brotherhood in modern Turkey*. Leiden: Brill.
- Voll, John Obert
- 1994 "Islam as a Special World–System." *Journal of World History* 5: 213–226.
- Waardenburg, Jacques
- 1974 "Islam studied as a symbol and signification system." *Humaniora Islamica* 2: 267–285.

La “Cronaca del *Kwaki*”, una poesia in
Hausa ‘*aḡamī* di Abubakar Atiku (m. 1974)
e Balarabe Jega (m. 1956):
Una questione “di genere”

Andrea Brigaglia
Università di Napoli L'Orientale

In affettuoso e riconoscente ricordo di Alberto Ventura, finissimo traduttore di poesia sufi in lingua italiana e mentore e amico sempre in grado, trasmettendo contenuti profondi anche in toni umoristici, di tenere su il morale degli allievi e dei colleghi che lo circondavano.

1. *Generi della poesia islamica in Nigeria*

Nonostante autori provenienti dalle regioni del bacino del Lago Ciad, che comprendono il Nord dell'attuale Nigeria, siano stati attivi nella produzione di poesia arabo-islamica sin dal XII-XIII secolo,¹

¹ Il primo autore di poesia arabo-islamica proveniente dalla regione del bacino del Lago Ciad del quale si abbia notizia, Ibrāhīm b. Muḥammad al-Dakwānī al-Kānemī (cfr. Hunwick 1996, 17-19), è stato attivo nel tardo XII secolo. Con il termine “poesia arabo-islamica”, intendo componimenti poetici ispirati, per forma e/o contenuti, alla tradizione letteraria della *qaṣīda*. La gran parte di questa produzione è stata scritta, nella storia della regione in oggetto, in lingua araba, ma non mancano esempi anche frequenti di utilizzo di lingue africane in forma ‘*aḡamī* (trascritte, cioè, in carattere arabi). Gli esempi più noti di quest'ultima

tale produzione è stata spesso ignorata negli studi accademici² o, in alcuni casi, considerata trascurabile dal punto di vista estetico.³ Contro questa tendenza, una serie di studi recenti ha invece iniziato a rivalutare la ricchezza di tale tradizione letteraria –al tempo stesso pienamente “islamica” e pienamente “africana”– dal punto di vista estetico e da quello dei contenuti religiosi,⁴ nonché come fonti di storia politico-sociale.⁵

La gran parte dei versi islamici prodotti nella regione dal XIII secolo ad oggi appartiene ad uno o all’altro dei vari sottogeneri della *qaṣīda*, consolidatisi lungo secoli di pratica nella regione così come nel resto del mondo islamico.⁶ La persistenza formale di tale divisione in sottogeneri è stata etichettata da molti autori del passato –per fare un esempio noto in Italia, Francesco Gabrieli– come un puro convenzionalismo stilistico.⁷ Essa appare invece, ad uno sguardo che accosti l’analisi stilistica a quella storico-sociale, come il riflesso dello stretto legame funzionale esistente tra le intenzioni degli autori,⁸ e gli usi per i quali tali sottogeneri sono concepiti. Se gli autori appartengono sempre alle cerchia degli ‘*ulamā*’, e il pubblico di fruitori appartiene o ad essa stessa, oppure alla cerchia ben più larga dei loro studenti (*ṭalabat al-‘ilm*),⁹ uno studio della poesia arabo-islamica in Africa che voglia afferrare la logica interna dei sottogeneri adottati dagli autori e fruiti dal loro pubblico, deve partire dalle funzioni

sono quelli in hausa e fulfulde (cfr. Hiskett 1973; Mack, Boyd 1997), ma è attestato anche, sempre nell’odierna Nigeria, l’utilizzo di altre lingue come kanuri, nupe e yoruba.

² Nel noto *Geschichte der Arabischen Litteratur* di Carl Brockelmann (edizione inglese 2016-2018), gli autori dell’Africa subsahariana sono virtualmente ignorati.

³ Per John Hunwick, per esempio, la maggior parte dei versi arabi composti dai poeti della regione non è classificabile come “poesia” (Hunwick 1997, 218).

⁴ Cfr., per alcuni esempi, Camara 2017; Brigaglia 2018; Ogunnaike 2020.

⁵ Brigaglia 2017.

⁶ Per una eccellente introduzione alla *qaṣīda* nel mondo africano e asiatico non arabofono, cfr. Sperl, Shackle 1996.

⁷ Gabrieli 2007.

⁸ Per Graham Furniss e Jean Boyd, la poesia islamica in hausa e fulfulde è primariamente “purposive literature” (Furniss, Boyd 1996).

⁹ Per una panoramica della *qaṣīda* in Africa Centrale dal punto di vista funzionalistico, cfr. Brigaglia 2022. Per una riflessione su estetica e funzione nell’arte, cfr. Raskin 1983.

per le quali tali sottogeneri sono concepiti all'interno delle reti di 'ulamā'.

Per esempio, la *qaṣīda* didattica (*naẓm al-mutūn*) è chiaramente concepita come supporto all'attività principale degli 'ulamā', quella cioè di animatori di circoli di lezioni nelle quali i testi standard del curriculum islamico sono oggetto di studio costante. Essa serve come ausilio mnemonico per aiutare gli studenti nella memorizzazione di brevi ma densi testi giurisprudenziali o teologici in prosa. La bellezza (o meno) di una *qaṣīda* di questo tipo non è dunque da ricercare nella sua originalità, né necessariamente nella chiarezza espositiva, quanto nella sua capacità sintetica; nel suo essere o meno, cioè, capace di riassumere il maggior numero di riferimenti a testi e opinioni pregressi (spesso criptici per i non addetti ai lavori, ma decifrabili dal pubblico di lettori), nel minor numero di parole o versi. La *qaṣīda* elogiativa (*madiḥ*), invece, se praticata a corte e rivolta ad un sultano, funge da scambio simbolico e ha immediate implicazioni politiche;¹⁰ quando essa, invece, è praticata dai sufi e rivolta al Profeta o ad un santo, può avere funzione rituale, andando a nutrire le attività delle *zawāyā* (pl. di *zāwiya*, loggia sufi) i cui membri si riuniscono per la loro recitazione collettiva. Al contrario della *qaṣīda* didattica, dunque, quella elogiativa di stampo sufi può, e spesso deve, indulgere in ripetizioni che, a mo' di ritornello, la rendono adatta ad una recitazione corale. Quanto alla *qaṣīda* elegiaca (*riṭā'*) e a quella biografica (*tarğama; manāqib*), così come alla *qaṣīda* cronachistica (*tārīḥ*), il loro scopo precipuo è fissare nella memoria di uno specifico gruppo (una rete di 'ulamā', in genere associata ad un ordine sufi) i nomi e le gesta dei propri principali predecessori, contribuendo a dare al gruppo al quale appartengono autori e fruitori un'identità trans-storica e il senso di una continuità temporale. Una *qaṣīda* elegiaca ben riuscita, pertanto, perlomeno nel contesto al quale facciamo riferimento, non sarà quella in cui il poeta indulge nell'espressione di un intimo sentimento di nostalgia per il defunto, ma al contrario, quella nella quale le tracce dell'agire di quest'ultimo nel presente vengono messe in risalto in

¹⁰ Per un eccellente studio della *qaṣīda* panegiristica di corte in ambito medievale, cfr. Stetkevych 2002.

modo più pregnante. Per fare ancora un altro esempio, una *qaṣīda* di viaggio (*riḥla*), immortalando i nomi dei personaggi incontrati durante il percorso del suo autore (nella maggior parte dei casi, sempre associati al medesimo ordine sufi o rete di 'ulamā'), è intesa dare alla comunità alla quale appartiene l'autore un senso di continuità nello spazio, creando, attraverso lo scritto, identità trans-locali. Non ci dobbiamo aspettare, quindi, che queste poesie di viaggio esplorino le emozioni provate dall'autore nel contemplare i luoghi visitati, o che riflettano introspettivamente sugli effetti del viaggio sull'anima, come vorrebbe una critica letteraria occidentale di ispirazione romantica. Non è questo, infatti, quello che i loro lettori cercano in esse, quanto piuttosto gustose e originali assonanze tra, da un lato, i nomi dei luoghi visitati e dei personaggi incontrati, e, dall'altro, versi coranici e preghiere recitate per loro, che ne immortalano più efficacemente, ma con toni leggeri, i nomi nella memoria dei lettori. Quanto alla *qaṣīda* polemistica (*radd*), nella quale vengono attaccate, spesso con veemenza, le dottrine di gruppi religiosi opposti, essa è volta a cementare, come è ovvio, l'identità del proprio gruppo religioso di appartenenza, contrapponendolo a quello oggetto di polemica o invettiva (un ordine sufi contro un altro; oppure il sufismo in genere in opposizione al salafismo; oppure ancora il sunnismo in opposizione allo sciismo, eccetera).¹¹ Nei casi in cui essa prende la sua forma più bellicosa, quella dell'invettiva (*hiḡā'*), l'attacco si trasforma sovente in vivace vilipendio, che in linea di principio non è accetto all'etichetta convenzionale degli 'ulamā', ma che in questo caso è licenza poetica non solo permessa, ma addirittura incoraggiata per dare forza allo stile.

Non si vuole, con questa nota introduttiva, suggerire che la produzione poetica degli 'ulamā' della regione del bacino del Lago Ciad, o che la *qaṣīda* religiosa in genere, sia *riducibile* agli scopi sopra accennati. Al contrario, essa mantiene il più delle volte, a mio parere, un valore estetico considerevole. Il punto è che, a meno di non volere tradire l'autentico significato del termine "estetica", tale valore può essere apprezzato pienamente solo alla luce de-

¹¹ Per alcuni esempi nigeriani di poesia invettiva Tiḡāni, cfr. Brigaglia 2017; sull'invettiva anti-sciita nella Nigeria contemporanea, Brigaglia, Isa 2020.

gli effetti che l'autore intende produrre nel pubblico che legge ed "usa" tali testi secondo pratiche e metodi consolidati. Queste pratiche, che definiscono l'orizzonte intenzionale dell'autore e danno forma al gusto del suo pubblico, del quale costituiscono l'*habitus* culturale, in molti casi hanno una dimensione anche, se non primariamente, sociale o comunque collettiva.

Grazie alla sua intrinseca funzione nella formazione e nel consolidamento di reti di '*ulamā*' e/o comunità islamiche distintive, e al tempo stesso, alla sua capacità di restituire gran parte del gusto e dell'estetica di tali reti o comunità, la *qaṣīda* arabo-islamica offre dunque, a chi si occupa di Islam in Africa, uno spaccato preziosissimo per un'indagine che sia al tempo stesso pienamente letteraria, storico-sociale e storico-culturale.

Il presente contributo discute un esempio specifico di *qaṣīda* sufi nigeriana, moderno dal punto di vista cronologico (XX secolo) ma assolutamente classico nella forma. Prima di passare al testo, del quale si è scelto di includere l'originale hausa, la traduzione integrale e le relative annotazioni,¹² è necessario fornire alcune informazioni preliminari sulla rete islamica (nello specifico, sufi) entro la quale operavano i suoi due co-autori.

2. *La Fayḍa Tiġāniyya in Nigeria: Un revival mistico e letterario*

Presente nei territori di quella che oggi è la Nigeria sin dalla metà del XIX secolo, l'ordine sufi della Tiġāniyya vi restò a lungo minoritario, in quanto soggetto all'egemonia culturale e politica del-

¹² Si è preferito inserire nel contributo anche la trascrizione completa del testo in hausa dai caratteri arabi del manoscritto originale a quelli latini. Tale trascrizione, ovviamente, può essere tranquillamente saltata dal lettore non hausofo. Le risorse per lo studio della poesia religiosa hausa in lingua originale con traduzione italiana sono pochissime, e pertanto, includendo il testo hausa si spera che questo piccolo frammento possa iniziare a colmare questo vuoto e incoraggiare tali esperimenti. Oltre ad essere rappresentativo di un genere, inoltre, il componimento in oggetto si presta particolarmente all'uso per la didattica della lingua e cultura hausa in quanto, accanto alla presenza di contenuti di matrice sufi che saranno oggetto di analisi, esso offre anche, come si vedrà, una rassegna pressoché esaustiva di termini del lessico culinario hausa: questa rassegna può ben venire incontro agli scopi (e, ancora una volta, ai gusti!) di un gruppo di studenti italiani di lingua hausa che voglia essere introdotto alla cultura alimentare nella Nigeria del Nord.

la Qādiriyya, alla quale era appartenuto Usman Dan Fodio (m. 1817), fondatore dello stato islamico noto come il "Califfato di Sokoto".¹³ La Qādiriyya rimase pertanto, lungo tutto il XIX secolo, l'ordine dominante dell'élite politica, amministrativa e intellettuale del Califfato. Intorno alla fine del XIX secolo, la Tiḡāniyya iniziò a diffondersi prevalentemente tra le élite di emirati formalmente soggetti all'autorità politica di Sokoto, ma insofferenti ad essa a causa della loro maggiore importanza economica e storica, come Kano, Katsina e Zaria. A partire dal 1903, l'imposizione dell'ordine coloniale britannico indebolì ulteriormente l'autorità simbolica di Sokoto, che da capitale di uno stato indipendente e sovrano si trasformò in provincia, per quanto amministrata dalla legge islamica, tributaria della Corona britannica. Questo indebolimento favorì sia le spinte politicamente irredentiste degli emirati più prestigiosi del Califfato, sia la ricerca di nuove forme di appartenenza religiosa. Tra queste, quella più prettamente politico-apocalittica della Mahdiyya, e quella più prettamente mistica della Tiḡāniyya.

Negli anni 1920 Kano, l'emirato più rappresentativo (demograficamente ed economicamente) del Califfato, venne visitata da un emissario della Tiḡāniyya marocchina, Muḥammad al-ʿAlamī.¹⁴ La sua visita contribuì direttamente al consolidamento di una rete Tiḡāni revivalista, nota come i *Salgawa*, che già da qualche anno era impegnata in una polemica – prevalentemente condotta attraverso scritti di giurisprudenza mālikita, sotto forma di refutazioni (*radd*) e contro-refutazioni – che li opponeva ad una delle reti di *ʿulamāʾ* più prestigiose di Kano, anch'essa appartenente all'ordine sufi della Tiḡāniyya ma, dal punto di vista dell'interpretazione del canone giurisprudenziale, più "tradizionalista". La visita di al-ʿAlamī contribuì a diffondere anche presso i Salgawa l'idea dell'imminente manifestazione di una figura che era stata precognizzata in una serie di detti del fondatore della Tiḡāniyya, Aḥmad al-Tiḡānī (m. 1815), risalenti al secolo precedente. Secondo tali detti, un giorno sarebbe apparsa una *fayḍa* ("inondazione") grazie

¹³ Sul Califfato di Sokoto, cfr. Last 1967; per una biografia di Usman Dan Fodio, Hiskett 1973; sulla Qādiriyya nel pensiero e nell'azione di ʿDan Fodio, Brenner 1988.

¹⁴ Paden 1973, 87-89.

alla quale la Tiġāniyya avrebbe sperimentato una diffusione senza precedenti.

Qualche anno dopo, in un'altra regione dell'Africa Occidentale, il Siné Saloum in Senegal, la Tiġāniyya è attraversata da un'altra ondata revivalista, che avrà conseguenze di ben più ampia portata. Nel 1929, infatti, Ibrāhīm Niasse (m. 1975), figlio cadetto di uno dei principali maestri senegalesi della Tiġāniyya, dichiara di essere stato misticamente investito proprio del ruolo di *ṣāhib al-Fayḍa al-Tiġāniyya* ("depositario dell'inondazione Tiġāni").¹⁵ A Mecca, durante i riti del pellegrinaggio del 1937, Niasse, che fino a quel momento non aveva avuto alcun contatto con la Nigeria, incontra l'emiro di Kano, Abdullahi Bayero (m. 1953). Quest'ultimo si convince che il senegalese sia il *qutb* ("Polo spirituale"; nell'agiografia sufi, l'individuo che occupa il gradino più alto della gerarchia esoterica) e il *ḡawṭ al-zamān* ("soccorso dell'epoca"; attributo che il *qutb* assume quando, invece di restare nascosto, si fa carico di una missione esteriore).

Niasse visiterà Kano una prima volta, secondo le fonti più rigorose, nel giugno 1945.¹⁶ In quell'occasione, l'emiro Bayero lo metterà in contatto con la comunità Tiġāni di Kano, e il suo messaggio sarà recepito entusiasticamente proprio dai Salgawa. Il messaggio di Niasse consisteva essenzialmente nei punti seguenti: l'era della *fayḍa* (inondazione) profetizzata da Aḥmad al-Tiġānī è giunta; essa consiste, in concreto, in un metodo iniziatico (*tarbiya*) rinnovato, che permette il raggiungimento del *fanā'* (estinzione mistica) e della gnosi divina (*ma'rifa*) in tempi eccezionalmente brevi, e ad un numero eccezionalmente ampio di persone. È facile intuire come i Salgawa, che si erano formati in un periodo in cui gli ambienti islamici della Nigeria erano dominati una forte attesa messianica, e che si erano fatti portavoce di un messaggio di rinnovamento che li aveva già messi contro altre reti locali della stessa Tiġāniyya, potessero trovare nella *fayḍa* di Ibrāhīm Niasse un nuovo motivo di slancio che, pur riorientando il fulcro del loro attivismo dalla sfera della giurisprudenza Mālikita a quella del misticismo sufi, era in perfetta sintonia con le loro attitudini.

¹⁵ Sulla figura di Ibrāhīm Niasse, e sulla natura del suo revival sufi, cfr. Seesemann 2011.

¹⁶ Seesemann 2011, 188-191.

A partire dal 1945, i Salgawa iniziano, attraverso le loro già consolidate reti di insegnamento, e attraverso una massiccia attività letteraria (soprattutto versi in arabo e in hausa), a diffondere il messaggio che identifica in Ibrāhīm Niasse il "Polo", il "Soccorso dell'epoca", e il "Depositario dell'inondazione". Nel 1951, quando Niasse visita Kano per la terza volta, è accolto da migliaia di persone che, già all'aeroporto, e poi durante ogni sua apparizione pubblica, lo celebrano come il santo più importante dell'epoca, tramite il quale la "conoscenza divina" (*ma'rifat Allāh*), un tempo prerogativa di pochi eletti, è diventata accessibile a tutti.¹⁷ Negli anni successivi, la fama di Ibrāhīm Niasse e della sua *Fayḍa* si estenderà ben oltre i Salgawa, e nei primi anni 1960 la *Ġamā'at al-Fayḍa* (nota anche come Tiġāniyya Ibrāhīmiyya, o Tiġāniyya Niassena) diventerà il movimento religioso più popolare di tutta l'Africa Occidentale. Pur essendo fondato sulla diffusione di un metodo iniziatico che resta essenzialmente esoterico nella sua natura, il revival religioso promosso dal movimento della *Fayḍa* investe tutti i campi del sapere islamico, dal sufismo alla teologia, alla giurisprudenza, e produce un boom letterario che, solo in Nigeria, è quantificabile in un corpus di almeno 2000 scritti prodotti da 300 autori.¹⁸ Uno degli autori più prolifici, e dal gusto letterario più raffinato, del movimento della *Fayḍa* in Nigeria, è Abū Bakr al-'Atīq b. Ḥiḍr (m. 1974; noto anche come Abubakar Atiku Sanka), co-autore del componimento del quale mi occupo nelle pagine che seguono.¹⁹

Questo lavoro si inserisce in un progetto ben più ampio, volto a scrivere la storia sociale e culturale della *Fayḍa Tiġāniyya* in Nigeria. Partendo dall'assunto che l'estetica della letteratura islamica classica, e in particolare della *qaṣīda*, sia discernibile solo guardando separatamente ai suoi diversi sottogeneri e afferrandone le funzioni specifiche, il metodo alla base del mio progetto è duplice: (1) catalogare la produzione letteraria della *Fayḍa Tiġāniyya* facendo valere il principio di generi e sottogeneri come criterio

¹⁷ Seesemann 2011, 207-216.

¹⁸ Il catalogo completo è attualmente in preparazione; per una breve panoramica, cfr. Brigaglia 2014.

¹⁹ Per una brevissima nota biografica ed una lista dei suoi scritti, cfr. Hunwick 1996, 287-300.

principale di classificazione tipologica; (2) passare in rassegna, distintamente, i vari generi e sottogeneri identificati, illustrando le modalità attraverso le quali si esercitano le funzioni che sono inerenti ad essi, e, al tempo stesso, le modalità attraverso cui tali generi e sottogeneri letterari ingenerano, presso uno specifico pubblico di lettori, specifiche tipologie di gusto e di piacere estetico. Il presente contributo cerca di rispondere al problema che si verifica quando, muovendo da un modello euristico come quello appena delineato, che presuppone una solida coerenza tra forma, contenuto e funzione della *qaṣīda*, ci si imbatte in una poesia che, giocando intenzionalmente e scanzonatamente con i sottogeneri della tradizione poetica islamica, sembra spezzare o mettere in discussione tale unità. Questo inatteso rimescolamento di carte tra forma e contenuto pone non soltanto una difficoltà pratica di classificazione (entro quale “sottogenere” della *qaṣīda* catalogare il componimento in questione?), ma anche un dilemma di più ampia portata, mettendo apparentemente in discussione il presupposto (unità di forma, contenuto e funzione) che sta alla base del progetto nel suo insieme.

3. I‘ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī: *Una questione “di genere”*

I versi in questione sono uno dei tanti esempi di co-autorialità nella poesia islamica hausa, essendo stati composti da Abubakar Atiku insieme al suo discepolo Balarabe Jega (Ibrāhīm Balarabe b. Hārūn Qāḍī Jega, m. 1957).²⁰ Essi rappresentano anche un esempio piuttosto curioso (benché non unico) di ricorso al registro umoristico nella poesia degli ‘*ulamā*’. È difficile dare a questa poesia una collocazione precisa in uno dei generi letterari della poesia islamica tradizionale in arabo e hausa: un po’ panegirico, un po’ intrattenimento, un po’ cronaca storica, un po’ allusione mistica, essa si presta ad essere letta in diversi modi, ed è proprio in questo che sta il suo interesse precipuo.

L’occasione immediata per la composizione di questi versi fu la fame che colpì il Nord della Nigeria nel corso della Seconda Guerra Mondiale, in seguito ad una carestia a causa della quale il raccolto di miglio e sorgo (tradizionali *staple food* nel Nord) era

²⁰ Per una lista (incompleta) dei suoi scritti, cfr. Hunwick 1996, 244-245.

stato molto scarso, aggravata dalla difficoltà di approvvigionamento di beni alimentari dall'estero a causa del conflitto globale. Per sopperire alla mancanza di generi alimentari di prima necessità, il governo coloniale (gli inglesi che, in molteplici occasioni, vengono menzionati nei versi sottostanti) decise di inviare a Kano, dal Sud della Nigeria, carichi di *kwaki*, la farina di cassava. Già elemento tipico dell'alimentazione del Sud (e in particolare, degli Yoruba, anch'essi menzionati a più riprese dagli autori), il *kwaki* era, all'epoca, alimento praticamente sconosciuto agli hausa del Nord, dove miglio, sorgo, e (in misura crescente nei decenni più recenti) riso, facevano da padroni, tanto nei mercati quanto nelle cucine. Atiku, con l'aiuto del suo discepolo Jega (che negli anni successivi sarà autore di alcuni dei versi più noti della poesia islamica in lingua hausa), decise di immortalare lo storico evento, il prepotente ingresso, cioè, del *kwaki* nei mercati e nelle abitudini alimentari della gente del Nord, con un componimento poetico.

Dal punto di vista formale, il testo in questione si presenta come un classico panegirico (*madīḥ*) religioso, tanto a livello di struttura (in particolare i titoli di sezione, sui quali si tornerà più avanti), quanto a livello di lessico (arabismi, sotto forma sia di prestiti e calchi dal lessico della teologia dogmatica e del sufismo, che di *taḍmīn*, "inserzione" intenzionale di riferimenti obliqui a versi del Corano, a noti *ḥadīṭ*, o a testi del tradizionale curriculum religioso). Anche la prima metà del titolo (*I'ānat al-šāki*, "Il soccorso al lamento"²¹), d'altra parte, rimanda direttamente al lessico della poesia in lode al Profeta o ad un santo, la cui intercessione viene sempre richiesta dal poeta quando gli si rivolge cantando le sue lodi.

Il fatto, però, che l'oggetto delle lodi degli autori sia, in questo caso, un genere alimentare, suggerisce subito un intento giocoso, creando un immediato contrasto con lo stile formale del panegirico. Considerando soprattutto il fatto che Atiku e Jega, nella loro carriera, furono autori di panegirici religiosi in gran copia (rivolti al Profeta Muhammad, allo Ṣayḥ Aḥmad al-Tiġānī, allo Ṣayḥ Ibrāhīm Niasse, eccetera), la prima sensazione che questi versi davano al lettore era dunque, senz'altro, quella di una sorta di auto-scimmiottamento dai toni scanzonati. In base a questo ragionamento, dunque,

²¹ Letteralmente, "a chi si lamenta".

I'ānat al-šākī andrebbe classificata come una poesia umoristica, ironicamente “camuffata” da panegirico, ed è proprio questa la prima lettura che ne propongo (livello di lettura no. 1), corrispondente al primo tentativo di catalogazione che ne ho fatto.

Scritti nel pieno della Seconda Guerra Mondiale (1942), questi versi hanno però un'ulteriore ragione di interesse, che genera una ancor più problematica classificazione, a causa della presenza di numerosi riferimenti alle varie forze militari in campo all'epoca, ognuna delle quali viene, sempre burlescamente, associata ad una cibaria differente, la quale timidamente si sottrae al confronto con il *kwakī*, oppure lo sfida in battaglia illudendosi di poterlo sconfiggere. Da questa immaginaria “battaglia di ricette”, è ovviamente il *kwakī*, simbolo delle forze alleate ed in particolare degli inglesi, che si preannuncia uscire vincitore dopo che esso avrà sconfitto (come effettivamente sarebbe accaduto di lì a breve) Hitler “re della Germania”, l'Italia “affamata”, e la “pigra” Francia di Vichy. Potrebbe dunque avere senso anche intendere questa poesia come cronaca storica in versi, un sottogenere della *qaṣīda* del quale troviamo testimonianza relativamente ampia nella produzione degli ‘*ulamā*’ dell'Africa Occidentale.²² Ed effettivamente, la seconda parte del titolo (*bi-tārīḥ al-kwākī*, “Ovvero, la cronaca del *kwakī*”) allude in maniera molto esplicita proprio ad un tale intento cronachistico, che propongo quindi come livello di lettura no. 2.

Si potrebbe dunque identificare in questo secondo livello di lettura l'intento principale dell'autore, e catalogare *I'ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī* come poesia cronachistica. Anche in questo caso, però, forma (panegirico) e intento (in questo caso non umorismo, ma cronaca), continuerebbero a non coincidere, e *I'ānat al-šākī* farebbe dunque eccezione rispetto alla grande maggioranza della produzione letteraria degli ‘*ulamā*’ nigeriani ad essa coeva, che è invece caratterizzata, come sottolineato in precedenza, da una forte coesione tra componenti formali e intenti/funzioni.

Gradualmente, però, e più obliquamente, la poesia rivela un terzo, ulteriore livello di lettura. Essa può essere infatti letta come una fitta trama di allusioni alla manifestazione del “Polo della san-

²² Lo stesso Atifū compose, tra le altre cose, una cronaca della storia degli emiri di Kano, ed una degli emiri di Katsina.

tità”, figura centrale dell’agiologia sufi che, come abbiamo visto, si crede occupi in ogni epoca il grado più alto della gerarchia dei santi del sufismo. Tale “Polo della santità” si mantiene il più delle volte occulto, rivelandosi solo ad un ristretto circolo di iniziati. Egli può scegliere però, con il permesso divino, di manifestarsi pubblicamente, assumendo in questo caso anche il titolo di *Ġawt al-zamān* (“Soccorso dell’epoca”). Sarà solo tra la fine degli anni 1940 ed i primi 1950, ovvero sia diversi anni dopo la composizione di *I’ānat al-šākī*, che i Tiġāni nigeriani (Atiku e Jega inclusi) identificheranno apertamente nell’arrivo a Kano del senegalese Ibrāhīm Niasse, e nel suo annuncio della *Fayḍa Tiġāniyya*, la manifestazione di tale atteso Polo. A partire dai primi anni 1950, in pieno fermento per la manifestazione del “Polo della santità”, del “Soccorso dell’epoca”, del “Depositario dell’inondazione Tiġāni”, lo *šayḥ* Ibrāhīm Niasse, i versi apparentemente scanzonati scritti anni prima da Atiku e Jega in lode al *kwaki* suoneranno dunque come un poema dal valore quasi profetico. Come il *kwaki*, infatti, giunse a Kano nel pieno di una carestia, “l’inondazione Tiġāni” della quale era depositario Ibrāhīm Niasse si manifesterà, secondo un tema centrale della sua agiografia, quando nel mondo scarseggerà la conoscenza divina dei sufi;²³ come il *kwaki* fu cibo accessibile a tutti, così Niasse prometterà alle masse di avere accesso, senza sforzi ascetici particolarmente gravosi, ai gradi più alti della realizzazione spirituale;²⁴ come il *kwaki* fu accolto, al suo arrivo alla stazione di Kano nel 1942, dai notabili della città insieme ad una folla di giovani e anziani spinti dalla frenetica attesa di essere salvati dalla fame, così, nel 1951, le masse della città faranno ressa all’aeroporto di Kano per accogliere Niasse, accolto personalmente da rappresentanti della casa reale.²⁵

²³ Vedasi, per un esempio di altri versi simili a quelli del componimento in questione, composti da uno degli autori di esso, ma questa volta in esplicito riferimento ad Ibrāhīm Niasse e alla sua *fayḍa*, Jega (s.d.), in particolare versi come *maḍarinta ya jike du fakḳai suna ta tsiro · kwaya tana haiḳuwa ashjaru na ta dīya* (“la sua pioggia ha inzuppato ogni terra arida che adesso produce frutti · il seme dà vita, gli alberi producono frutti in copia”), oppure *yau ko ana sai ruwan dadī suke ta gudu · salka ta huta balle tulu wa-lau rijīya* (“oggi il suo fiume è straripato, dovunque scorrono dolci acque · che riposi l’oltre, tanto più la giara e così anche il pozzo”), Jega (s.d.), 2; e molti altri versi di tono simile nello stesso componimento.

²⁴ Seesemann 2011, 67-109.

²⁵ Seesemann 2011, 207-209.

Quest'ultimo senso del poema (livello di lettura no. 3) pone però un problema di natura cronologica non indifferente: nonostante un primo incontro tra Niasse e l'emiro di Kano Abdullahi Bayero fosse avvenuto a Mecca nel 1937, infatti, la maggior parte delle fonti agiografiche interne e di quelle storiografiche sono concordi nel ritenere che gli 'ulamā' Tiḡāni di Kano inizieranno ad abbracciare la dottrina che vedeva nel senegalese il "depositario della *Fayḍa*", soltanto dopo che questi farà la sua prima visita in Nigeria, vale a dire nel giugno 1945, dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale. Ora, non è del tutto impossibile immaginare che un autore come Atīku, che aveva accesso diretto alla cerchia dell'emiro Bayero, fosse stato conquistato, per il tramite di quest'ultimo, dalla figura di Niasse prima che questi mettesse piede in Nigeria per la prima volta, e che avesse però evitato, in attesa di incontrarlo personalmente e di prendere una posizione netta in merito, di descriverlo pubblicamente come "Polo della santità". Esiste, d'altronde, nell'agiografia locale, una seconda versione secondo la quale Ibrāhīm Niasse avrebbe effettuato un primo viaggio a Kano proprio nel 1942, lo stesso anno in cui Atīku e Jega composero *I'ānat al-šākī*, tenendo però il suo viaggio –per ragioni che non ci è dato conoscere– strettamente riservato, e incontrando solo, oltre all'emiro Bayero, proprio Abubakar Atīku.²⁶ Se una di queste due versioni (quella, cioè, secondo cui Atīku si fosse convinto della santità di Niasse durante conversazioni private con l'emiro Bayero avvenute tra il 1937 e il 1942; oppure quella secondo cui Niasse avrebbe incontrato Atīku a Kano nel 1942, durante un viaggio segreto) dovesse essere confermata, la poesia *I'ānat al-šākī* sarebbe da considerare come il primo esemplare in assoluto di letteratura della *Fayḍa* in Nigeria. Il fatto che essa non sia stata pubblicata dagli autori potrebbe essere dovuto, oltre che alla sua natura giocosa, che sarebbe risultata difficilmente digeribile a parte del pubblico tradizionale degli 'ulamā', anche al fatto che essa alludeva alla santità di un personaggio dal quale Atīku era già "conquistato", ma attorno al quale preferiva rimanere

²⁶ Questa versione è raccontata da Maḥmūd (Mudi) Salga (m. 2012), in un'intervista con un'emittente televisiva nigeriana (la cui registrazione video mi è stata inviata da Dahir Lawan Mu'azu, che ringrazio).

prudente in pubblico. Insomma, Atiku (aiutato da Jega) avrebbe, per il tramite di questa poesia, preso posizione per la prima volta in forma scritta in favore dell’idea che Niasse fosse il Polo della santità, ma lo avrebbe fatto attraverso un testo manoscritto dalla limitatissima circolazione, e in forma criptica, camuffata da poesia umoristica, proprio per evitare che la sua presa di posizione avesse ramificazioni più ampie del dovuto entro la sua vastissima rete di studenti e colleghi.

Una seconda, più cauta interpretazione, è che le tante allusioni al “Polo della santità” contenute in *I’ānat al-ṣākī* siano da intendersi non tanto come riferimenti diretti alla persona di Niasse, ma, più genericamente, ad una “stazione” (*maqām*) dell’agiografia sufi classica, la cui manifestazione era sicuramente oggetto all’epoca di una forte attesa condivisa da Atiku come da tanti nel suo ambiente, ma la cui identificazione nel rinnovatore senegalese della Tigāniyya non aveva ancora preso corpo in Nigeria.

4. Introduzione al testo

La “Cronaca del Kwaki” è organizzata in sezioni introdotte da titoli, convenzionalmente indicate nel manoscritto originale attraverso l’uso di un inchiostro rosso, e sottolineati nella nostra trascrizione e nella traduzione italiana per distinguerli dai versi poetici in quanto tali. Le denominazioni di questi titoli seguono le convenzioni classiche del panegirico religioso, che esse scimmiettano apertamente: “nota biografica”, “il suo viaggio”, “i suoi stati interiori e la sua natura”, “panegirico”, “richiesta di venia”, eccetera.

Nella nostra trascrizione in hausa *boko* (a caratteri latini) a partire dall’originale ‘*aḡami*’ (a caratteri arabi), i numerosi arabismi dell’originale, che contribuiscono a dare ai versi un tono apparentemente serio che, per contrasto, aumenta l’effetto umoristico del contenuto, sono trascritti in corsivo. I prestiti arabi di corrente utilizzo anche nello hausa colloquiale, al contrario, non sono distinti dal resto del testo.

Le note al testo hausa consistono prevalentemente in annotazioni di carattere formale o grammaticale, mentre le note alla traduzione spiegano il significato di parole che ho scelto di mantenere in originale, oppure illustrano le scelte fatte per tradurre alcuni termini. Si è preferito, invece, utilizzare una sezione seguente per

tutti i commenti al contenuto e in particolare, per chiarire i riferimenti storici fatti dagli autori e sciogliere le metafore sufi contenute nei versi.

Nella traduzione italiana, abbiamo scelto di mantenere nella sua forma originale hausa il termine *kwaki* (“farina di cassava”), che ricorre costantemente nel poema, spesso accompagnato dall’appellativo *šayh*, “maestro”. Allo stesso modo, i numerosissimi termini relativi a cibi hausa sono stati mantenuti in originale, illustrandoli attraverso delle note a piè di pagina: nella maggior parte dei casi, infatti, essi non hanno dei corrispettivi diretti nella lingua italiana, e sarebbero stati traducibili solo attraverso ingombranti giri di parole.

Il “Soccorso al lamento, ovvero la cronaca del *Kwaki*” non è mai stato pubblicato in lingua originale né tradotto in una lingua europea. Ringraziamo Dr Sanusi Atiku, figlio di uno degli autori, per averne messo a disposizione una copia manoscritta autografa, e Dahir Lawan Mu’azu per avere contribuito una prima bozza di traduzione di inglese che mi è stata di notevole aiuto per realizzare la presente versione italiana.

5. *Trascrizione del testo originale: I’ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī*

Daga *Baḥr al-wāfir* (cikakken wafir)

1. Fa na fara da sunan Jalla Sarki • *Tabāraka* wanda shi yab ba mu²⁷ kwaki
2. Ya sa muka zam musulmi Jalla shi ne • Ya aiko du²⁸ ma’aika mai saraki
3. Da *tawḥīd* da addini *qawīmi* • Zuwa dukkan talakka har saraki
4. *Ilāh al-‘arši* mai *qudra irāda* • *‘Alīmun Wāḥidun* Sarkin saraki

²⁷ In hausa standard, *ya ba mu* (con la “a” del pronome di terza persona soggetto aoristo, *yā*, lunga). Balarabe Jega, uno degli autori di questi versi, era della regione di Sokoto, nel cui dialetto prevale invece la forma *yab ba mu*, con abbreviamento della “a” del pronome di terza persona *ya*, e raddoppiamento della prima consonante del verbo successivo. In poesia, in ogni caso, l’uso di queste forme caratteristiche del dialetto di Sokoto è molto frequente anche da parte di autori di Kano. Esempi successivi, come *yas so* al verso 12, oppure *yaz zo* al verso 21, non saranno segnalati da note.

²⁸ = *duk, duka*; “tutto”, “tutti”. La forma *du* è molto comune in poesia.

5. Fa shi ne yai halitta *kullih̄-nta*²⁹ • *Ḥakīmūn* wanda yai³⁰
doki da jaki
6. *Ġamādun* har mala’ikku³¹ da jinnu • *Kadāka* mutum da
dukkan masu baki
7. Abin ruwa ne fa ko na cikin kasa ne • A don ikonsa yai kura
da zaki
8. Sa’annan ya buƙatashe mu mu duk • Zuwa neman abin
sawa a baki
9. Fa dabbobi ciyawa anka³² ba su • Mutane ko ya ba mu hatsi
da kwaki
10. *Ta’ālā’Llāhu* mai girman sarauta • Muna dadā godiya da ya
ba mu kwaki

Kwaki, *al-ta’rīf bihi*

11. Fa shi dai dān sarauta ne garinsu • A don haka ba shi³³
yawo shi fa kwaki
12. Idan yas so fita kuma za shi yawo • Fa sai izni fa ya zo gun
saraki
13. Su wo izni gare shi su wo rasitsi³⁴ • Shiga jirgi nufi nasa kun
ji kwaki

²⁹ L’uso di questi arabismi, che dal punto di vista stilistico consente agli autori di (auto)-scimmiettare il panegirico religioso per raggiungere un intento umoristico, in questo caso ha anche una funzione metrica, in quanto permette di “raddoppiare” il pronome (*kulli*, Ar. “tutto” + *-hi*, Ar. “di essa” + *-nta*, Ha. “di essa”) allungando il verso di una sillaba come richiesto.

³⁰ = *ya yi*, “egli ha fatto”. Tale abbreviazione, molto frequente per motivi metrici, non verrà segnalata negli esempi successive.

³¹ Hausa di Sokoto. Nello hausa di Kano (Hausa Standard), *mala’iku*.

³² = *aka*. Anche in questo caso, si tratta di una forma preferita nello hausa di Sokoto, che potrebbe riflettere la mano di Balarabe Jega oppure una scelta di carattere metrico.

³³ = *ba ya*. Forma alternativa attestata in numerose varianti dialettali della lingua hausa.

³⁴ Dall’inglese *receipt*.

Fitowarsa daga garinsu – *Rihlatuhu min bilādihi*

14. Da ya yi nufin Kano izini ya nema • Ya hau jirgi yana sukuwassa³⁵ kwaki
15. Ya zo shi Kano ya sauka wurin akawu • A can a tasha ya sauka ku san fa kwaki
16. Da Turawa da masu kuɗin gari du • Suna tarbansa can a tasha fa kwaki
17. Zuwansa Kano ku san yaki ya zo yi • Ya kawo taimako a gare mu kwaki
18. Ka zo nan zan gaya maka ɗan uwana • Fa girman kai ka daina yi wa su kwaki
19. Idan dai dukiya ce taƙamarka • Fa Ɗantatanmu yai caffa ga kwaki
20. Idan kuma don sarauta taƙamarka • Fa ga Sarkin Kano ya san da kwaki

Saukarsa a Kano – *Nuzūluhu fi Kanū*

21. A zamani na Abdullahi yaz zo • Cikin birnin Kano babban saraki
22. Cikin Hijra alif da ɗari da maitan³⁶ • Da sittin sai guda ɗaya mun ga kwaki
23. A zamanin Abbas yaz zo fa amma • A zamani na Usman babu kwaki
24. Ya sauka tasha yana *huṭba* fa kullum • Ku zo ku gare ni ni ne rogo kwaki
25. Mutane sun rijif sun je gare shi • Suna caffa suna gaishe shi kwaki
26. Da dattijai da ‘yan yara kanana • Da ‘yan mata da masu zama a ɗaki
27. Inyamuri har samari manya-manya • A nan a Kano suna ladabi ga kwaki
28. Mutan Sabon Gari da Fagge na gan su • Suna rububi wurin gaisar da kwaki

³⁵ = *sukuwarsa*, con elisione della “r” del genitivo femminile e raddoppiamento della consonante del pronome.

³⁶ Dall’Ar. *Mi’atān*, “duecento”. Forma alternativa allo hausa *ɗari biyu*, attestata soprattutto in testi letterari classici.

Halayensa da dābi’unsa – *Aḥwāluhu wa ṭabā’i’uhu*

29. Fa shi ko ya yi alfarma ga kowa • Yana fara’a ga kowa Shehu Kwaki
30. Idan ya so sarauta ne ka kan ga • Ba a daukansa sai a bisan su jaki
31. Idan ya so *tawādu’u* ko a ƙoƙo • Ana daukansa kun ji fa Shehu Kwaki
32. A don yara ƙanana mun gane su • Da ‘yan mata suna daukansa kwaki
33. Samari ma suna daukansa kullum • Suna tallansa garin rogo kwaki
34. Mutan ƙauye suna ta jidarsa kullum • Bisan jaki su ɗan ƙunsa a raki

Yadda ake sarrafa shi

35. Fa shi dai *walla* sauƙin kai gare shi • Fa ba ya ja da kowa kun ji kwaki
36. Fa domin ko talakka sayo ya ci shi • Da sauƙi za ya ci shi halinsa kwaki
37. A kan sa mai³⁷ ruwa fa kaɗan a ci shi • Ana ma hanfuda shi kaɗai a baki
38. Idan kuwa anka³⁸ so wahala gare shi • Fa sai ya zamo abincin ‘yan sarakin
39. Akan³⁹ teba da shi da miya ta ƙwaɓo • Da man shanu da nama kan⁴⁰ ci kwaki
40. Akwai ajabi cikin gari na rogo • Abincin ‘yan mutanen yamma kwaki
41. Fa ya yi *mušāraka* da hatsin ƙasarmu • Kamar gero da dawa har da wake
42. *Kaɗālika* har da shinkafa haka nan • Kama fa da alkama du ya yi kwaki
43. Ana waina da alkaki da shi har • A kan yi wasa-wasa da na rogo kwaki

³⁷ = *masa*, “a lui”, “ad esso”.

³⁸ = *aka*.

³⁹ = *akan yi*, “si fa”, con verbo “fare” sottinteso.

⁴⁰ = *akan*.

44. Idan an rabka taushe anka⁴¹ sa mai⁴² • Da nama ya zamo sai ‘yan saraki
45. Idan an so fura nono akan sa • A dama ko da sukkar an ci kwaki
46. Akan yi tuwo da shi a gama da gari • A tuƙe sai ta ci da miya fa kwaki
47. Akan yi tuwo na shinkafa a tuƙe • A sa taushe fa sai shagali da kwaki
48. Ana dambu da shi a gama da ganye • Akwai shi da marta-bobi Shehu Kwaki
49. Yakan yi fushi idan an bata ransa • Barin ladabi ka motsa fushin saraki
50. Idan ka jiƙa shi tun ba ka dakata ba • Ya kumbura wanga shi ka fusata kwaki
51. Idan ka sha shi lallai zai yi illa • Cikin ciki sai ya kumbura yai na jiki
52. Su kwaki ai saraki ne haƙiƙa • Fa wa ke⁴³ yin irin mulkinsa kwaki
53. A don hakanan da zamaninsa yaz zo • Fa ba motsi gurin sauran saraki
54. Su gero sun fake hakanan su dawa • A don sababin zuwan babansu kwaki
55. Su wake ba mu jin motsinsu su du • Su masara sun fake sun tsoraci kwaki
56. Su rogo har su dankali sunka buya • Fa ba a ganinsu don tsoronsa kwaki
57. Su zogale sai ka bar su maƙaryata ne • Su tafsa du ka zam⁴⁴ ladabi ga kwaki
58. Rama ma ta yi ƙarya tun a bara • A don haka sai ta buya da ta ji kwaki

⁴¹ = *aka*.

⁴² *Mai*, che grammaticalmente potrebbe essere anche una contrazione del pronome indiretto *masa* (“ad esso”), è da leggersi come sostantivo: “olio”, “burro”.

⁴³ = *wa yake*.

⁴⁴ = *zama*, “diventare”. Contrazione molto comune non solo nei componimenti in versi, ma anche nel parlato.

59. Sarautar tasa ba *qāḍī* da joji⁴⁵ • A don yaƙi ya zo shi Shehu Kwaki
60. *Wa-lākin* dai akwai ofis gare shi • Cikin kwano yake mulkin-sa kwaki
61. Kuli-kuli shi kaḍai ya tsaya wa daga • Gurin sarkinsa shi ne madawaki
62. Idan an nemi sulke sai fa mansa • A kan yafa su gishiri ne dawaki
63. Su barkono ku san su ne mabusa • Gurin yaƙi suke zuga Shehu Kwaki
64. Takobi cokali ne babu shakka • Da yatsu ne kibau gun Shehu Kwaki
65. Idan ḍamarunsa sun haḍu da na yaƙi • Nufinsa shiga cikin kofa ta baki
66. Idan aka sa ruwa bayan hakanan • Fa bom kenan na garin rogo kwaki
67. Cikin *mi'da* yake daga da yunwa • Ya karkashe rundunu nata⁴⁶ har dawaki
68. Kabewa ja na tattasai tumatur • Su albasa kun ji sojojinsa kwaki
69. Su tattasai baki ‘yan gadi ke nan • Fa ba su da fus wurin yaƙi na kwaki
70. Fa madalla mazajen Ingilishi • Waḍanda suke taya wa Shehu Kwaki
71. Su wanene? Ku ce waina da kosai • Mazan jiya masu yaƙi su da kwaki
72. Su man ja Saja-Manja su yakuwa ai • Waḍannan su fa ne Kofur na kwaki
73. Ana⁴⁷ ka ga kamfanin taushe gaya mas⁴⁸ • Ya yo ḍamara zuwa yaƙi na kwaki

⁴⁵ *Qāḍī* e *joji* sono due sinonimi (= “giudice”, “magistrato”), il primo arabo, il secondo di origine inglese (< *judge*). L'uso di entrambi non è una semplice ridondanza che permette di riempire l'emistichio, ma una strategia per fare riferimento a due sistemi legali, quello di origine islamica e quello di origine britannica, entrambi presenti nello Hausaland coloniale.

⁴⁶ = *rundumunta*. La forma allungata del genitivo, utilizzata in questo verso, è molto più rara in hausa rispetto alla forma contratta. Essa permette però di porre maggiore enfasi sul sostantivo; in più, in poesia, permette di avere un'opzione metrica diversa.

⁴⁷ = *a ina*, “dove” (int.).

⁴⁸ = *masa*, “a lui”, “ad esso”.

Sojojinsa da mataimakansa

74. Mutanen amrikawa sun *i'āna*⁴⁹ • Su shinkafa suna taya Shehu Kwaki
75. Mu kyale su taliya su ne Faransi • Malalata da sun ki taya wa kwaki
76. Da an cinye garinsu bugu na farko • Fa ba dama gare su su zo ga kwaki
77. Wasa-wasa ce mutanen Hindu su ne • Suke neman fa tawaye ga kwaki
78. Su funkasonmu Istanbul garinsu • Da labarinsu yai nisa ga kwaki
79. Su dānwake tubani mutan Iraķi • Suna nan sun shiru don sun ji kwaki
80. Mutan birnin Masar sune gurasa • Suna nan sun kurum ka ce tumaki
81. Ana ta harin garinsu da bam da komai • Fa su ko sun shiru ka ce awaki
82. Idan ka cinye Tilyan Shehu Kwaki • Ka je wa Misra ka ba su aron dawaki
83. Kunu koko mutanen Rasha kenan • Mazan yaķi da sunka tsaya wa kwaki

Yabonsa – *Madḥuhu*

84. *A-yā* kwaki *a-yā ibn al-kirāmi* • A sarkin taimako ya Shehu Kwaki
85. A dān Sarkin Ilori da can Agege • Na Bekuta Ikko Badum rogo kwaki
86. Ka san kai ne ka taimaki zamanin • Zuwanka Kano *i'āna* ce fa kwaki
87. Fa ba don ka tafo ba gare mu lallai • Fa da mun sha wuya ya Shehu Kwaki
88. A don da ka zo fa an yi rijif gare ka • *Ġaniyyi* har *faqīri* har masaki
89. A adalcinka ka yi na'am da kowa • Fa duk ba ka rarrabe ba na rogo kwaki

⁴⁹ = *sun yi i'āna* (Ar. “aiuto”, “assistenza”), con verbo *yi* (“fare”) sottinteso.

90. Kakan rika murmushi a wurin zamanka • Sakin fuskarka ta isa rogo kwaki
91. Kamar zinariya fuskarka ko ma • Azurfa ko tagulla rogo kwaki
92. Idan talaka ya ce ya rogo kwaki • Kana je mas *wa-law* ya dāura raki
93. Muna *šukra* ga Allah shi ya yi ka • Muna dadā godiya da ya yo ka kwaki
94. Mutan birnin Kano duka mun *du'ā'i*⁵⁰ • Ka sam⁵¹ nasara bisa maƙiyanka kwaki
95. Ka cinye Hitlan Sarki na Jamus • Ka mulki ƙasarsa duk ya Shehu Kwaki
96. Ka mulki Faransa har Tilyan na yunwa • Ka zam kai ne kaɗai Sarkin saraki
97. Ka sa sukari waziri ya zam a dama • Ka sanya gyada a hagin ita ce turaki
98. Su man shanu da yaji ne ciroma • A ofis shi ka ture ma-dawaki
99. Muna roƙon ka samu zaman amana • Cikin daularka kai dai Shehu Kwaki

Uzuri ga 'yan uwa cewa yabommu gare shi sakayya ce bisa kyautatawa – *Al-i'tidār li'l-iḥwān 'alā anna madḥanā lahu mukāfa'atun 'alā iḥsānihi*

100. A-yā dangi ku bar zargi gare ni • Cikin waƙar da nai wa Shehu Kwaki
101. Alu Dan Sidi sarki ne jalili • *Fa-kam* da yawa yakan yi yabon dawaki
102. Da waƙoƙi irin wannan gare shi • Nishaɗi ne irin na wurin saraki
103. Bare ni wanda ke ta yabon abinci • Fa wa zai ce a daina yabon sa kwaki?
104. Bare kuma ga nufina *ḡā'izī* ne • Na tarihin zamanin nasa kwaki
105. A domin kar a manta ya yi Daula • Ta adalci a zamaninsa kwaki

⁵⁰ = *mun yi du'ā'i*, con verbo *yi* ("fare") sottinteso.

⁵¹ = *ka sami*.

106. Yabon nan namu sakayya mukai mas⁵² • Ga *ihsāni* da yai
mana Shehu Kwaki
107. Fa nai horo wurin almajirina • Ya yo waƙa ta tarihi na kwaki
108. Ya fara sai na zo fa na taimaka mas • Mukai waƙa “*I’āna* du
ga *šāki*”
109. Idan yunwa ta zo aka rinka ƙara • Ka ɗau waƙa ta “Yaƙin
Shehu Kwaki”
110. Idan ka biya ta sai fa ta taimake ka • A domin za ka rinka
biɗarsa kwaki
111. *Fa-tammāt* wagga⁵³ waƙa ta taƙaita • *Bi-ḥamdi’llāhi* wanda ya
ba mu kwaki
112. Muna yin *aṣ-salātu* dubun dubunnai • Da *taslīma* bisa saba-
bi na kwaki
113. Da Alai har Sahabbai *ağma’ina* • Muna shukura ga ko Sar-
kin saraki
114. *Ta’ālā* wanda yai buɗi gare mu • Mukai waƙa cikin zancen
sa kwaki
115. Muna roko ya yaye wanga ƙunci • Gare mu da taimako ya fi
har na kwaki
116. Ya yo yalwa gare mu dukan musulmi • Da adalci ya ba
dukkān saraki
117. A ran Asubut⁵⁴ mukai waƙag ga⁵⁵ tamu • Dayan *Ramaḍān*
da yad dace da kwaki
118. Alif da ukun ɗari ɗaya bis ga sittin • A lissafi na Hijra an ci
kwaki

6. Traduzione italiana: *Il Soccorso al lamento, ovvero la cronaca del kwaki*
In metro *wāfir* pieno

1. In nome del Re Altissimo dò inizio • Benedetto sia Colui
che fece il *kwaki*
2. Musulmani l’Altissimo ci ha fatti • Re dei re, che messi suoi
spedisce

⁵² = *muka yi masa*.

⁵³ = *wannan*, “questo”, “questa”. Forma dialettale di Sokoto.

⁵⁴ Variante di *asabar*, “sabato”, più prossima all’originale arabo (*al-sabt*) e dunque più letteraria.

⁵⁵ = *wakar nan*. Forma dialettale di Sokoto.

3. Col retto credo e con la via diritta • Ai Suoi sudditi tutti, re compresi
4. Re del Trono, Lui può Lui vuole • Lui sa, è l'Uno, il Re dei re
5. È Lui che alle creature ha dato vita • Il Saggio, cavallo ed asino creò
6. Corpi solidi, angeli e poi ġinn⁵⁶ • E l'uomo e ogn'animal ch'ha bocca
7. Entità del mare e della ferma terra • Pe'l Suo Potere c'è la iena e c'è il leone
8. E poi, a tutti noi fece comando • Che in bocca un qualche cosa ci ficchiamo
9. Agl'animal, dell'erba ha fatto cibo • Ed agli umani, cereali e *kwaki*
10. All'Alto Iddìo, che il Regno ha più solenne • Grazie rendiam, ché ci ha donato il *kwaki*

Il *kwaki*, nota biografica

11. Principe è di certo al suo Paese • Perciò solo di rado è in giro il *kwaki*
12. E se poi, per caso, uscir vorrà • Con il permesso dei sultani lo farà
13. Fanno una firma e comprano il biglietto • Ché giunga alla sua mèta questo *kwaki*

Il viaggio del *kwaki*

14. Consenso chiese quando a Kano volle andare • Saltò sul tren, che si mise a trottare
15. E giunto a Kano dal capostazione • Il *kwaki* poi discese alla stazione
16. Gli inglesi e tutti i ricchi qui in città • Corrono a lui, in grande quantità
17. A Kano venne, invero, a far la guerra • Per dare a noi soccorso venne il *kwaki*

⁵⁶ Esseri normalmente invisibili, i ġinn nell'immaginario islamico sono stati creati da Dio a partire dal fuoco e, come gli umani, possono essere tanto benevoli quanto malevoli. Essi interagiscono regolarmente con il mondo visibile causando, quando sono di natura malevola, malattie o sfortuna.

18. Vieni perciò fratello e ti racconto • L'altèro non far più dinanzi al *kwaki*
19. Se ricco sei, e se di ciò vanto ti fai • Dantata stesso fece omaggio al *kwaki*
20. Se nobil sei, e se di ciò vanto ti fai • l'Emir di Kano riconobbe il *kwaki*

Il suo arrivo a Kano

21. E giunse proprio al tempo di Abdullahi • Il grande Emiro della nostra Kano
22. Nell'anno mille e cento e ancora due • Sessanta ed uno ancor vedemmo il *kwaki*⁵⁷
23. Noto era già, dall'epoca di Abbas • E invece sotto Usman non v'era *kwaki*
24. Dalla stazione già faceva arringa • “Venite a me che son cassava, *kwaki!*”
25. Correvano le genti tutte quante • Ad omaggiarlo, a salutare il *kwaki*
26. Anziani sì, ma anche i più piccini • Donne illibate ed anche maritate
27. Perfino gl'ibo e i giovani cresciuti • A Kano fan la riverenza al *kwaki*
28. Perfin da Sabon Gari e fin da Fagge • A frotte vanno ad omaggiare il *kwaki*

I suoi stati interiori e la sua natura

29. Prodigio è, sempre e con tutti lui • Sorride sempre allegro lo Šayḥ *Kwaki*
30. E se per caso a re vuole atteggiarsi • Lo fa, però sul dorso di un somaro
31. Se invece in umiltà si vuol mostrare • In ciotola si adagia lo Šayḥ *Kwaki*
32. Bambini di ogni età li abbiamo visti • E ragazzine, tutti a prender *kwaki*

⁵⁷ Overosia nell'anno 1361 dell'Egira, corrispondente all'anno 1942-1943 dell'era cristiana.

33. I giovani ambulanti dan l'annuncio • "per voi eccoli qui cassava e *kwaki*"
34. In giro se lo portano i paesani • Su di un somaro, messo dentro un sacco

Come lo si cucina

35. Facile è, vi giuro, proprio assai • Giammai si negherà ad alcuno il *kwaki*
36. Non se ne astien nemmeno l'accattone • Ché poco costa ed in un niente si fa il *kwaki*
37. Aggiungi un poco d'acqua e mandi giù • Oppure a secco, polvere, lo ingoi
38. Volendo poi, con qualche sforzo in più • Tosto ne fai piatto goloso per i re
39. *Teba*⁵⁸ ne fai se con un sugo lo combini • Di burro e carne, e poi ti mangi il *kwaki*
40. Portento è questa farina di cassava • Ricetta di Ponente⁵⁹ questo *kwaki*
41. È un po' come i nostrani cereali • Intendo miglio e sorgo o ancor fagioli⁶⁰
42. Così somiglia al riso parimenti • Ed al frumento tale e quale il *kwaki*
43. Farne si può, volendo, anche *waina*⁶¹ • Cassava in *wasa-wasa*⁶² ovvero *kwaki*

⁵⁸ *Teba*, nome di origine yoruba, indica in hausa il piatto composto dalla farina di cassava mescolata ad un sugo.

⁵⁹ In quanto è arrivato allo Hausaland a partire dallo Yorubaland, ovvero la regione sud-occidentale della Nigeria.

⁶⁰ Miglio, sorgo e fagioli, che erano i cibi base dell'alimentazione della Nigeria del Nord, sono, così come la farina di cassava, molto versatili, in quanto si prestano ad essere consumati in svariate ricette.

⁶¹ Crepes o *pancakes*, solitamente di riso (*wainar shinkafa*) o di farina di frumento (*wainar filawa*).

⁶² Le crepes di farina di cassava vengono chiamate *wainar rogo* oppure semplicemente *wasa-wasa*.

44. Se salsa di *taushe*⁶³ tu fai con burro • E carne, una delizia fai da re
45. Unirlo puoi se vuoi con *fura* e *nono*⁶⁴ • Con zucchero rimesti e mangi il *kwaki*
46. Puoi farne *tuwo*⁶⁵ mischiando con farina • Impasti e con un sugo mangi il *kwaki*
47. O unirlo, se lo vuoi, con *tuwo* di riso • Aggiungi un po' di sugo e godi il *kwaki*
48. O *dambu*⁶⁶ farne e aggiungere verdure • Di santità i gradini di *Šayh Kwaki!*
49. Se manchi in cortesia si muove all'ira • Ché accetto non è al Re l'esser villano
50. Se annacqui e poi di fretta te ne ingozzi • Gonfio si fa: così s'infuria il *kwaki*
51. In modo tal, farà per forza male • La pancia gonfierà come a un somaro
52. Di stirpe nobiliare questo *kwaki* • Chi altri mai sarà Signor del *kwaki?*
53. Pertanto mo' che il tempo suo è arrivato • Si ferman tutti i re come sospesi
54. Celato il miglio sta, si occulta il sorgo • Adesso, al germogliar di Papà *Kwaki!*
55. Un passo più non fanno anche i fagioli • E il mais, pensando al *kwaki*, al chiuso sta

⁶³ Sugo a base prevalentemente di zucca, può essere preparato in svariate ricette, che solitamente includono cipolla, pomodoro, peperoni, peperoncini e spinaci. Il burro chiarificato, prodotto dai nomadi fulani, viene sempre aggiunto a crudo.

⁶⁴ *Fura* (palle di miglio o sorgo bollito e unito a spezie), consumato con *nono* (latte fermentato), è il cibo base dei nomadi fulani. In contesti urbani, gli hausa lo consumano prevalentemente come snack, aggiungendo dello zucchero per temperarne l'acidità.

⁶⁵ Il *tuwo* (polenta), sempre condito con un sugo di verdure, è il cibo base dell'alimentazione hausa. In passato, veniva consumato prevalentemente il *tuwo* di miglio o di sorgo; oggi, in contesto urbano, vengono preferiti il *tuwo* di farina di semola ed il *tuwo* di riso.

⁶⁶ Preparazione hausa cotta al vapore, simile al cuscus, può essere fatta con grani di miglio, palline di semola o riso spezzato.

56. Più non vediam cassava⁶⁷ né patate • Si celan pe'l timore
ch'han del *kwaki*
57. Moringa⁶⁸ fu mendace, puoi scordarla • Così la senna fu,
tu va' col *kwaki*
58. E falsa fu altresì l'acetosella • Perciò nascosta è, ch'ormai
c'è il *kwaki*
59. Nel regno suo non vi son magistrati • A far la guerra venne
questo *kwaki*
60. Ufficio ha lui però, con impiegata • La ciotola, su cui so-
vran sta il *kwaki*
61. Il *kuli-kuli*⁶⁹ resta sull'attenti • Innanzi al Re del quale è
Ciambellano⁷⁰
62. La sua corazza è d'olio una spruzzata • E per cavallo un
pizzico di sale
63. La paprika gli fa da trombettiere • In guerra fa da sprone
allo *Šayh Kwaki*
64. Spada gli è il cucchiaino senza dubbio • E frecce son le
dita⁷¹ per *Šayh Kwaki*
65. E quando parte lesto a guerreggiare • Diritto farà breccia
per la bocca
66. Con acqua poi, se aggiunta tu ne fai • Cassava e *kwaki* in
bomba muterai
67. La fame ad assalir per le budella • A sbaragliarne armate e
cavalieri

⁶⁷ In questo caso la cassava, intesa come alimento indipendente, è contrapposta al *kwaki*. In altre numerose occasioni nel poema, invece, la cassava è utilizzata come sinonimo di *kwaki* in quanto da essa quest'ultimo deriva.

⁶⁸ La foglia di moringa, oggi utilizzata nell'erboristeria di tutto il mondo, è facilmente reperibile nella savana del Sahel, ed è da sempre un ingrediente molto usato nella cucina hausa per la preparazione di condimenti e sughi, così come le foglie di senna e di acetosella menzionate nei versi successivi. Gli aggettivi "mendaci" e "false" si riferiscono al fatto che, pur potendo essere consumate come alimento, queste erbe non sono in grado di sfamare.

⁶⁹ I residui della spremitura delle arachidi, che mescolati a spezie, sono considerati uno dei condimenti più nobili della cucina hausa. Vengono utilizzati per condire gli spiedini di carne, oppure per arricchire e insaporire piatti più semplici come il *kwaki* mangiato a crudo.

⁷⁰ Letteralmente, "comandante in capo della cavalleria".

⁷¹ Per mangiare con le mani, nella tradizione hausa si usano tre dita: pollice, indice e medio della mano destra.

68. La zucca, il peperone e il pomodoro • Guerrieri son del *kwaki*, e la cipolla
69. Il pepe nero a far da sentinella • Ché ceder non si può di fianco al *kwaki*
70. Il nostro urrà sia pure ai prodi inglesi • Che giunti son per aiutar *Šayh Kwaki*
71. Di chi si tratta mai? *Waina*⁷² e *Kosai*⁷³ • Eroi di ieri in guerra assieme al *kwaki*
72. Di palma l'olio a fare da Sergente⁷⁴ • La *yakuwa*⁷⁵ Tenente fa del *kwaki*
73. Se del *taushe*⁷⁶ in pattuglia poi t'imbatti • Che venga a far battaglia insieme al *kwaki*!

I suoi soldati e aiutanti

74. L'America ci venne in grande aiuto • A fianco a fianco il riso con *Šayh Kwaki*
75. Rinuncia agli spaghetti, quei francesi • Quei pigri che non danno aiuto al *kwaki*
76. Sconfitto in un sol colpo è quel Paese • Man forte più non dà, al nobile *kwaki*
77. Gli indiani sono come *wasawa*⁷⁷ • Ribelli vanno fieri incontro al *kwaki*
78. Il *punkaso*⁷⁸ la terra d'Istanbul • Sembravan forti assai, poi venne il *kwaki*!

⁷² Crepes o *pancakes* di vario tipo. Particolarmente diffuse nella cucina hausa sono quelle di riso.

⁷³ Frittelle di fagioli, consumate soprattutto a colazione.

⁷⁴ Nella cucina hausa si usano prevalentemente due olii: di arachidi e di palma. Quest'ultimo, in hausa *man ja* (lett., "olio rosso"), crea una comica assonanza con il termine, di derivazione inglese, *Saja-Manja*, "sergente maggiore".

⁷⁵ La foglia di acetosa rossa, utilizzata come condimento nella cucina hausa.

⁷⁶ Sugo a base di zucca.

⁷⁷ Crepes di farina di cassava.

⁷⁸ Pizza di farina frita, condita in genere con sugo *taushe*, viene consumata per lo più nelle occasioni festive.

79. *Danwake*⁷⁹ e poi *tubani*⁸⁰ gli iracheni • Ammutoliti stan perché c'è il *kwaki*
80. Le genti dell'Egitto son *gurasa*⁸¹ • Di pecore son gregge ammutolito
81. La terra lor che pena per le bombe • Ed essi al par di capre restan zitti
82. Gli italici sbaraglia, mio *Šayh Kwaki* • E poi in Egitto passa a dar man forte⁸²
83. Il *kunu*⁸³ ed anche il *koko*⁸⁴ sono i russi • I veri eroi che dan man forte al *kwaki*

⁷⁹ Una specie di gnocchi di farina, potassio e foglia di baobab in polvere, si mangiano di solito conditi con olio di arachidi o di palma e spezie. Originariamente, si preparavano con farina di fagioli, e a questo devono il loro nome, che deriva per l'appunto da *wake*, fagioli.

⁸⁰ Simile al *danwake*, si prepara con la farina di fagioli che viene cotta al vapore dopo essere stata avvolta all'interno di una foglia di mais o, più comunemente oggi, all'interno di alluminio.

⁸¹ Prodotto tipico della città di Kano, e in particolare del quartiere Sanka, dove è stato introdotto dalle comunità nordafricane, il *gurasa* è un pane che, come il *naan* indiano, viene cotto sulle pareti di forni in terracotta. Il termine deriva dall'arabo libico *garrāsa*, con lo stesso significato. A Kano, il *gurasa* viene consumato con sugo di *taushe* in sostituzione della più classica polenta, oppure, dopo essere stato imbevuto in olio e condito con *kuli-kuli* (residuo della spremitura dell'olio di arachidi) speziato, viene usato per accompagnare preparazioni a base di carne.

⁸² Letteralmente, "presta agli egiziani i tuoi cavalli".

⁸³ Un *porridge* che viene consumato prevalentemente a colazione. È fatto di grani di miglio ammollati con acqua, tritati e poi passati al setaccio per derivarne un denso liquido (un po' come si fa per il latte di mandorla), che poi viene cotto aggiungendo spezie e un pizzico di potassio. Prima di consumarlo, si aggiunge un ingrediente aspro (succo di tamarindo o di limone) e dello zucchero. Oggi, in ambiente urbano, si tende a consumare anche il *kunu* di riso, oppure quello di arachidi, che ha una consistenza molto meno densa e che viene consumato a freddo, come bevanda dissetante, proprio come il nostro latte di mandorla.

⁸⁴ Simile al *kunu*, ma in questo caso il miglio viene trattato con un procedimento diverso che lo rende più liscio, e non vengono aggiunti ingredienti aspri come tamarindo o limone.

Panegirico

84. Oh *kwaki* mio di nobil sangue figlio • Soccorritor sovrano,
mio Šayh Kwaki
85. Oh principe di Ilorin e di Agege • D'Ibadan e di Lagos,
d'Abeokuta⁸⁵
86. Soccorso sei per noi di questo tempo • A Kano provviden-
za sei tu Kwaki
87. Se giunto tu non fossi a noi si sa • Che tragico per noi sa-
rebbe, Kwaki
88. Al giunger tuo gran folla sopravvenne • I ricchi e così i
poveri e gli storpi
89. E tu per tua giustizia tutti accetti • Nessun distinguo fai,
cassava, *kwaki*!
90. Il riso tuo stampato sul tuo volto • Che viso hai tu seren,
cassava, *kwaki*!
91. La faccia hai tu lucente come d'oro • Argento e bronzo tu,
cassava, *kwaki*!
92. Se un povero dirà "cassava, *kwaki*!" • A lui, seppur straccio-
ne, volgerai
93. Sia lode a Dio, Colui che ti ha creato • E ancor sia lode,
ché ha creato il *kwaki*
94. Noi tutti quanti a Kano abbiam pregato • Ché vinto ogni
rival fosse del *kwaki*
95. Che Hitler, Re Tedesco, sconfiggessi • Prendessi le sue ter-
re tutte, *kwaki*
96. Così la Francia e l'affamata Italia • E Massimo ti ergessi sui re tutti
97. Lo zucchero ministro alla tua destra • Le arachidi a sini-
stra cancelliere⁸⁶
98. Con spezie il burro a far da viceré⁸⁷ • Più in alto del
Granduca di un gradino⁸⁸
99. Preghiam che tu rimanga nella pace • A far da re tu sol,
Maestro *Kwaki*

⁸⁵ Tutte città dello Yorubaland, terra nel quale veniva prodotta la cassava che arrivava a Kano.

⁸⁶ *Turaki*, uno dei titoli dell'aristocrazia degli emirati hausa.

⁸⁷ *Ciroma*, un altro titolo aristocratico.

⁸⁸ Letteralmente, "possono rimuovere il *madawaki* (altro titolo aristocratico) dal suo ufficio", perché stanno più in alto di lui nella gerarchia nobiliare.

Richiesta di venia ai fratelli per il mio panegirico, ch     giusto premio per la sua generosit  

100. Fratelli, non facciate a me condanna • Pe'l canto ch'ho intonato allo *Šayh Kwaki*
101. Alu Dan Sidi inver, che fu gran Re • Diletto aveva a scriver di cavalli
102. Valore dava a versi come quelli • Di gioco e passatempo per un re
103. E allora a me che lodi canto al cibo • Chi mai pu   dir "non far la lode al *kwaki*"?
104. L'intento mio si sa non   che puro • La cronaca dell'era far del *kwaki*
105. Ch   non si scordi mai che lui fu re • Che giusto fu a suo tempo il nostro *kwaki*
106. Altro non son che un grazie questi versi • Pe'l bene che ci ha fatto lo *Šayh Kwaki*
107. Cos   fu che disposi al mio studente⁸⁹ • La cronaca di scrivere del *kwaki*
108. E poi sul suo bozzetto misi mano • E scritto fu il "Conforto del lamento"
109. Se fame con gran pianto vi attanaglia • Cantate "Di *Šayh Kwaki* la Battaglia"
110. La canti, ed un aiuto giunger   • Purch   un eterno amor tu giuri al *kwaki*
111. E termino il mio canto che fu breve • Lodando Iddio, Colui che ha dato il *kwaki*
112. Ed invocando grazia, a pi   milioni • E pace su chi causa fu del *kwaki*
113. Sui suoi congiunti e sui compagni tutti • E ringraziando il Re di tutti i re
114. L'Altissimo, che illuminato m'ha • Ch   canto io facessi in lode al *kwaki*
115. L'imploro ch   conforti nostre pene • Ch'assista noi con pi   ancora che il *kwaki*

⁸⁹ Qui   Abubakar Atiku che parla, riferendosi al suo studente e co-autore, Balarabe Jega.

116. Ché in abbondanza doni alla sua Umma⁹⁰ • Ché dia
giustizia in dono a tutti i re
117. Di sabato finimmo di comporlo • Il prim di Ramadan,
mese del *kwaki*
118. Nell'anno mil trecento e un'e sessanta • Dell'Ègira, ci pap-
pavamo il *kwaki*.⁹¹

7. *Commento alla traduzione*

Il titolo della prima sezione, “in metro *wāfir* pieno”, potrebbe essere un primo doppio senso inteso dagli autori. La parola che in arabo indica il metro prosodico, è infatti la stessa che ha anche il significato di “mare”, “oceano”. Il termine *wāfir*, che indica il metro in cui sono composti questi versi, invece, significa letteralmente “sovrabbondante”. L'espressione “in metro *wāfir*” può dunque essere letta anche come “da un oceano sovrabbondante”, che è una delle immagini più comuni usate nel sufismo per indicare il riversarsi della conoscenza mistica dal “Polo della santità” ai suoi discepoli. In seguito, troveremo altri titoli di sezione come “il *kwaki*, nota biografica”; “il viaggio del *kwaki*”; “panegirico”; eccetera, tutti tipici della poesia panegiristica islamica che il poema umoristicamente scimmiotta.

Ai vv. 4-5, le espressioni “Colui che può”, “Colui che vuole”, “il Sapiente”, “l'Uno”, tutti termini in arabo nell'originale, indicano alcuni dei venti attributi divini secondo la teologia della scuola *aṣ'arīta*, che è quella seguita da tutti gli *'ulamā'* sufi della regione.

Al v. 6, la menzione della “bocca” nella dossologia di apertura serve a suggerire allusivamente il tema della composizione, cioè il cibo, e ad introdurre il tono giocoso e ironico. Le dossologie della poesia arabo-islamica classica, apparentemente ripetitive in quanto devono sempre contenere un ringraziamento a Dio e un'invocazione di benedizioni sul Profeta, contengono spesso allusioni indirette al contenuto dei versi che seguono.

Al v. 14, il “permesso” che il *kwaki* riceve prima di manifestarsi, potrebbe essere un riferimento al fatto che, secondo l'agiologia

⁹⁰ La comunità dei musulmani. Nell'originale, semplicemente “noi musulmani tutti”. Il termine “Umma” è stato scelto nella traduzione italiana per questioni di ritmo.

⁹¹ Il primo agosto del mese di Ramadan dell'anno 1361 del calendario dell'Ègira, corrispondente al 12 settembre 1942.

sufi, il “Polo della santità” resta di solito in occultamento, e si manifesta solo dopo aver ricevuto permesso divino, per esempio attraverso una visione del Profeta.

I vv. 19-20 contengono riferimenti a due personaggi arcinoti nella Kano degli anni 1940. La famiglia Dantata era a capo dell’impresa commerciale di più grande successo della Nigeria del Nord. Negli anni in cui furono scritti questi versi, Alhassan Dantata (m. 1955) era uno degli uomini più ricchi di Kano. Originariamente, si occupava di commercio di noci di kola dal Ghana, e poi, in epoca coloniale, dovette la sua fortuna agli investimenti nella distribuzione nei mercati del Nord di beni di origine europea importati attraverso il porto di Lagos, e nell’esportazione di arachidi attraverso il percorso inverso. Sebbene Alhassan Dantata non fu discepolo di Ibrāhīm Niasse, uno dei suoi figli, Mahmoud, ne fu entusiasta sostenitore. Seguendo l’interpretazione che vede questa poesia come un riferimento criptico al sufi senegalese, questo è pertanto uno dei versi che suonerebbero profetici. Quanto alla menzione dell’Emiro di Kano che “riconobbe il *kwaki*”, il riferimento è ovviamente ad Abdullahi Bayero, che regnò dal 1926 al 1953, e che nel 1937, durante un incontro a Mecca, fu il primo nigeriano a riconoscere in Niasse il “Polo della santità”.

Al v. 23, i riferimenti sono all’emiro Abbas, che regnò a Kano dal 1903 al 1919, e al suo successore Usman II, che regnò dal 1919 al 1926. Il significato letterale di questo verso è piuttosto chiaro, ma la cronologia alla quale si riferisce è incerta. Perché il *kwaki* esisteva nei primi del Novecento, sotto Abbas, ma era “assente” negli anni 1920, sotto Usman II? Se questa poesia fosse riferita ad Ibrāhīm Niasse, però, l’allusione potrebbe essere spiegata in questo modo: Niasse nacque nell’anno 1900, dunque esisteva all’epoca di Abbas, ma si annuncerà come “Polo della santità” solo nell’anno 1929, dunque era “occultato” durante il regno di Usman II.

I vv. 25-28 sono molto simili a quelli con cui, anni dopo e in un altro componimento, questa volta esplicitamente riferito ad Ibrāhīm Niasse, uno degli autori racconterà la visita del sufi senegalese a Kano nel 1951.⁹² L’accessibilità del *kwaki* a tutte le tasche, in particolare, sembra rimandare direttamente all’accessibilità

⁹² Cfr. infra, nota 23.

della gnosi divina a tutti gli aspiranti con minimo sforzo, che è il tema centrale dell'agiografia della *fayḍa* niassena.

Al v. 27, gli ibo (o igbo) sono un gruppo linguistico originario della Nigeria sud-orientale che a Kano è in minoranza e che, in quanto quasi esclusivamente cristiano, è simbolo di assenza di etichetta islamica. Il verso potrebbe dunque intendere che “perfino” gli ibo, cristiani, vanno ad omaggiare il “Polo della santità” islamica. Al verso seguente, Sabon Gari e Fagge sono i nomi di due quartieri di Kano (il primo, in particolare, abitato principalmente da non-Hausa e non-musulmani), che all'epoca in cui venivano scritti questi versi avevano cattiva fama per la supposta scarsa moralità dei loro abitanti. Per questo, potrebbero intendere gli autori, “perfino” da quartieri malfamati come Sabon Gari e da Fagge, si va ad omaggiare il “Polo della santità”.

Al v. 29, per la prima in volta, la menzione del *kwaki* viene accompagnata dall'appellativo *ṣayḥ*, “maestro”, delineando sullo sfondo del poema la metafora *kwaki* = “Polo della santità”. L'espressione “sorride sempre allegro” sembra anch'essa rimandare ad Ibrāhīm Niase, il quale compare con il volto sorridente nella maggior parte delle foto che lo ritraggono, aspetto che è spesso sottolineato nell'agiografia Tiḡāni.

Al v. 30, “sul dorso di un somaro” si riferisce al fatto che la farina di cassava, dopo essere arrivata alla stazione di Kano, veniva trasportata nei mercati a dorso d'asino. In riferimento allusivo al “Polo della santità”, è da leggersi probabilmente come allusione alla natura semplice e poco pretenziosa di quest'ultimo, a dispetto della sua nobiltà spirituale.

Al v. 31, la ciotola del mendicante è simbolo di povertà. Ancora una volta, però, l'allusione sembra essere al fatto che, così come tutti possono permettersi la farina di cassava, così la conoscenza mistica che viene garantita dal “Polo della santità” è accessibile a tutti. Il titolo della poesia hausa più nota in lode ad Ibrāhīm Niase, composta proprio da Jega, uno dei due co-autori dei versi presenti, è *Goran Faila*, ovvero “La ciotola della *fayḍa*”.⁹³

Vv. 35-48. La farina di cassava non ha bisogno di essere cucinata. Basta ammorbidirla con un po' d'acqua per poterla consumare. La facilità del metodo di preparazione del *kwaki*, e i modi molteplici

⁹³ Jega (s.d.).

in cui può essere consumata, sembrano rimandare ancora una volta al facile accesso alla gnosi divina che, secondo l'agiografia della *fayda*, sarebbe garantito dal metodo iniziatico trasmesso da Niasse, e alla flessibilità di quest'ultimo. La metafora cibo / gnosi, e gusto / conoscenza mistica, d'altronde, è un *topos* molto comune nel sufismo, bel al di là del caso della Tiġāniyya e della *fayda*.

Al v. 48, la menzione dei "gradi di santità dello *Šayh Kwaki*", sembra rimandare all'idea del sufismo secondo cui la santità ha diverse stazioni o gradi organizzati gerarchicamente, e ad ogni epoca esiste un "Polo" che li comprende tutti. Similmente il *kwaki*, con la sua versatilità, riunisce in sé i "gradi" di tutte le pietanze.

Ai vv. 49-51, il riferimento all'ira del *kwaki*, e all'etichetta necessaria per consumarlo, è basato sul fatto che la farina di cassava, se viene consumata immediatamente dopo essere stata bagnata con acqua, senza aspettare che si ammorbida, si gonfia nello stomaco causando dolori. Similmente, la gnosi mistica dei sufi va consumata quando l'aspirante è pronto, altrimenti produce conseguenze indesiderate. Benché sia normalmente fonte di grazia, infatti, il santo, secondo il sufismo, va trattato con cautela e con il giusto *adab*, "etichetta". Il riferimento allusivo, qui, sembra essere alle tendenze antinomiche che sono occasionalmente emerse nella Tiġāniyya così come, più in genere, nella storia del sufismo. Per gli autori, tali tendenze sono il frutto di una gnosi consumata senza la necessaria etichetta.

Ai vv. 53-58 troviamo una probabile allusione al fatto che, secondo l'agiologia sufi, il manifestarsi del "Polo della santità" attenua la luce degli altri santi. Così il *kwaki*, al suo manifestarsi, rende irrilevanti le altre cibarie. È in questo senso che vanno interpretate allusioni come "celato il miglio sta", "si occulta il sorgo", "un passo più non fanno anche i fagioli", eccetera.

Al v. 60, la ciotola è il "regno" della farina di cassava. La ciotola però è anche, nella poesia sufi, uno dei simboli preferiti per il "cuore degli gnostici" sui quali regna il "Polo della santità."

Al v. 74 la menzione del riso, associato agli Stati Uniti, consente di dare avvio ad una serie di riferimenti alle parti in guerra durante la Seconda Guerra Mondiale, ognuna delle quali viene assimilata ad una cibaria. In questa sezione, il *kwaki* sembra essere simbolo dell'Inghilterra, che nonostante sia la potenza coloniale occupante in Nigeria, l'autore si augura esca vincente dalla guerra affinché

termini la carestia. Al v. 75, i francesi sono “pigri, che non danno aiuto al *kwaki*” (cioè all’Inghilterra) in quanto, al momento in cui venivano composti questi versi, erano sotto la Repubblica di Vichy; “pigri”, dunque, in quanto incapaci di scuotere il giogo dell’occupazione tedesca. Al v. 78, le crepes di farina di cassava (*wasawa*) si “ribellano” al *kwaki*, dal quale derivano, in quanto si propongono sulla tavola degli astanti come un cibo a sé stante. Così gli indiani, pur arruolandosi in gran numero nelle truppe inglesi durante la guerra, iniziano a ribellarsi al giogo coloniale sulla loro terra.

Al v. 86, gli autori chiamano il *kwaki* “soccorso dell’era”. In arabo *ḡawt al-zamān*, “soccorso dell’era”, è, dei titoli con i quali è noto il “Polo della santità”, quello più usato nell’agiografia Tiḡāni in riferimento ad Ibrāhīm Niasse. In questo caso, così come nei versi precedenti che utilizzavano il titolo *ṣayḥ* in riferimento al *kwaki*, il simbolismo sufi che è sotteso al poema si fa più esplicito.

La sezione conclusiva (vv. 100-118), “Richiesta di venia”, ha un titolo che è tipico del panegirico arabo classico, così come anche della poesia amorosa. In questa sezione, il poeta si giustifica sempre dal potenziale biasimo di chi, non conoscendo il valore della persona in lode alla quale sono stati composti i versi (o la bellezza della donna oggetto della lirica), oppure mosso da malcelata gelosia, è incline ad accusare il poeta di avere esagerato. Al v. 101, il riferimento è ad Aliyu Dan Sidi,⁹⁴ che fu emiro di Zaria dal 1903 al 1920 ed uno dei poeti hausa più noti della sua epoca, diventando simbolo di eloquenza per le generazioni successive. Egli morì nel 1924 a Lokoja (Nigeria Centrale), dove gli inglesi lo avevano posto in esilio dopo averlo rimosso dal trono.

Caratteristica dei panegirici in lode a personalità religiose e santi, è che quando vengono recitati essi servono da intercessione, mobilitando un aiuto invisibile ma efficace per il credente. Così, gli autori sostengono tra il serio e il faceto ai vv. 109-110, anche questa giocosa “Ode al *kwaki*” servirà da intercessione per chi è colpito dalla fame. L’espressione “su chi causa fu del *kwaki*”, al v. 112, si riferisce al Profeta Muhammad, che secondo la dottrina dei sufi, è causa della creazione divina, e quindi anche del *kwaki*. È convenzione della poesia religiosa islamica iniziare e concludere

⁹⁴ Per una lista (incompleta) dei suoi scritti, cfr. Hunwick 1996, 360-361.

con una dossologia che comprende un ringraziamento a Dio e una invocazione di benedizioni sul Profeta Muhammad, la sua famiglia e i suoi compagni. Al v. 115 la preghiera finale, nella quale gli autori chiedono a Dio di essere assistiti "con più ancora che il *kwaki*", potrebbe essere un'ulteriore allusione al fatto che il vero intento degli autori, con i loro versi, è chiedere l'assistenza del "Polo della santità", Ibrāhīm Niasse.

Conclusione

Come accennato in precedenza, la probabile presenza, in *I'ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī*, di molteplici allusioni dirette ad Ibrāhīm Niasse, pone un problema storiografico, in quanto secondo la versione più accreditata, gli autori si sarebbero affiliati al movimento di revival Tiġāni guidato dal sufi senegalese solo diversi anni dopo la composizione di questo componimento del 1942. Indipendentemente dal fatto che il "Polo della santità" cui gli autori alludono nel poema sia o meno inteso come Niasse, la presenza di un terzo livello di lettura (poesia in lode al "Polo della santità") è difficilmente negabile. Tale presenza, non solo permette di considerare *I'ānat al-šākī* una poesia di stampo pienamente sufi, ma impone anche una riconsiderazione delle modalità attraverso le quali il componimento vada considerato dal punto di vista dell'unità tra forma e intento: esso infatti, dopo avere apparentemente spezzato tale unità, la ricomponne in modo sorprendente. *I'ānat al-šākī* sembra quindi una poesia volutamente intesa a guidare il lettore lungo un percorso circolare tra diversi intenti e significati che si avviluppano l'uno sull'altro. Essa appare, ad una prima lettura, come una cronaca storica (livello di lettura no. 2) – camuffata da poesia umoristica (livello di lettura no. 1) – camuffata a sua volta da panegirico religioso (aspetti formali e stilistici). Si rivela invece progressivamente come un panegirico religioso (livello di lettura no. 3) – camuffato da cronaca storica (livello di lettura no. 2) – camuffata a sua volta da poesia umoristica (livello di lettura no. 1) – camuffata a sua volta ancora da panegirico religioso (aspetti formali e stilistici). Forma e intento, genere e funzione della poesia, così, dopo una serie di apparenti contrasti, sono reintegrati allo schiudersi del terzo livello di lettura. Tale schiudersi di senso permette al cerchio forma/intento di chiudersi, rivelando che l'intento più profondo del componimento è quello del *madīḥ* di stampo sufi,

proprio come la sua forma suggeriva inizialmente, e nonostante gli autori avessero fatto di tutto, investendo il lettore con la carica umoristica dei versi, perché tale intento fosse dissimulato.

Bibliografia

Fonti primarie

Al-ʿAtīq, Abū Bakr, e Ibrāhīm Balarabe b. Hārūn Qāḍī Jega, *Iʿānat al-ṣāki bi-tārīḥ al-kwāki*. Manoscritto copiato in data 1 Ramadan 1361 (ca. 12 Settembre 1942) da Balarabe Jega, 111 vv., conservato presso la biblioteca privata di Abubakar Atiku (Sanka, Kano).

Jega, Ibrāhīm Balarabe b. Hārūn Qāḍī, *Goran Faila*, pubbl. s.d., Kano.

Fonti secondarie

Brenner, Louis

1988 "Concepts of *tariqa* in West Africa: The Case of the Qadiriyya." In Donald B. Cruise O'Brien e Christian Coulon (a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press: 33-52.

Brigaglia, Andrea

2014 "Sufi Revival and Islamic Literacy: Tijani Writings in Twentieth-Century Nigeria." *Annual Review of Islam in Africa* 12, 1: 102-111.

2017 "The 'Outburst of Rage' and the 'Divine Dagger': Invective Poetry and Inter-Tariqa Conflict in Northern Nigeria, 1949." *Journal for Islamic Studies* 36: 101-139.

2018 "Sufi Poetry in Twentieth-Century Nigeria: A *Khamriyya* and a *Ghazal* by Shaykh Abū Bakr al-ʿAtīq (1909-1974)." *Journal of Sufi Studies* 6: 190-232.

2020 "Note di viaggio della qasida nel Sudan centrale (*Greater Lake Chad Basin*)," in Alessandro Gori e Fabio Viti (a cura di), *L'Africa nel mondo, il mondo in Africa*. Milano: Accademia Ambrosiana: 249-273.

Brigaglia, Andrea e Kabiru, Haruna Isa

2020 "Islamic Zambo: Hausa Anti-Shi'a Songs in Kano." *Journal for Islamic Studies* 38, 2:166-216.

Brockelmann, Carl

2016-2018 *History of the Arabic Written Tradition*. Leiden: Brill.

Camara, Sana

2017 (a cura di) *Sheikh Ahmadu Bamba: Selected Poems*. Leiden: Brill.

Furniss, Graham e Boyd, Jean

1996 "Mobilise the people: the qasida in Fulfulde and Hausa as purposive literature." In: Stefan Sperl e Christopher Shackle (a cura di), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa, Vol. 1: Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden: Brill: 429-449.

- Gabrieli, Francesco
1962 *Storia della letteratura araba*. Milano: Nuova accademia.
- Hiskett, Mervyn
1973 *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. New York-Londra: Oxford University Press.
- Hunwick, John O.
1996 (a cura di) *Arabic Literature of Africa, vol. 2: The Writings of Central Sudanic Africa*. Leida: Brill.
1997 "The Arabic Literary Tradition of Nigeria." *Research in African Literatures* 28, 3: 210-223.
- Last, Murray
1967 *The Sokoto Caliphate*. Londra: Longmans.
- Mack, Beverly, e Boyd, Jean
1997 (a cura di) *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman dan Fodiyo (1793-1864)*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Ogunnaike, Oludamini
2020 *Poetry in Praise of Prophetic Perfection: A Study of West African Arabic Madiḥ Poetry and its Precedents*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Paden, John
1973 *Religion and Political Culture in Kano*. Berkeley: University of California Press.
- Raskin, Richard
1983 *The Functional Analysis of Art: An Approach to the Social and Psychological Functions of Literature, Painting and Film*. Aarhus: Arkona.
- Seesemann, Rüdiger
2011 *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Sperl, Stefan, e Shackle, Christopher
1996 (a cura di) *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa (2 vols.)*. Leida: Brill.
- Stetkevych, Suzanne
2002 *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington: Indiana University Press: 2002.

*Authorial Intention and the Birth of a Religious
Phenomenon in a 19th-century Shi‘i Sufi Tafsīr:
Solṭān ‘Alī Shāh’s (1835-1909)
Bayān al-sa‘āda and the Intellectual History
of Early Modern Shi‘ism.*

Alessandro Cancian
The Institute of Ismaili Studies – London

1 Introduction

In a recent study of the Qur’anic commentary *Bayān al-sa‘āda fī maqāmāt al-‘ibāda*, redacted in the late nineteenth century by the eponymous master of the Gonābādī branch of the Ni‘matullāhī order Solṭān ‘Alī Shāh Gonābādī (d. 1909), I have argued that the work marks the beginning of a new phenomenon in the religious history of Islam: organised Twelver Shi‘i Sufism, hence the title of the monograph (Cancian 2023). In that work as well as in others (Cancian 2021; Cancian 2021b), I have made a case for this claim by explaining that, before Solṭān ‘Alī Shāh, no fully-fledged Sufi *ṭarīqa* had so unequivocally claimed its belonging to Twelver Shi‘ism in its Uṣūlī form, nor, for that matter, any form of Twelver Shi‘i mysticism had unambiguously declared its place within the tradition of organised Sufism. In this chapter, I will reflect further on that assertion and, by problematising it, I will argue that what we may call, for lack of better definition, “group formation” in

religious history depends on the way we look at it, our projection of what a religion (or a phenomenon within a given religion) is and what is not, and ultimately on how we define and where we set boundaries, much as on the intention of the “founder” or the eponymous of a movement. Religious phenomena do not have clear-cut moments of birth and the complexity of group identity formation in the world of Islam has been long acknowledged (Wood 2021). Scripture-centric religions, of course, arise through the emergence of a book. However, since the canonisation of any given scripture is inherently a process, pinpointing a specific moment when “a religion” is born is more about providing scholars with conceptual categories that facilitate discourse. At the same time, it also serves as a means for the faithful to anchor their beliefs in the certainty of divine finalism. The etic and the emic perspectives share a degree of epistemological uncertainty that needs to be fixed, or at least acknowledged.

Identifying the “act of birth” not even of a religion, but of a religious phenomenon, or a identity-bearing group, appears even more speculative. However, in yielding to a certain degree of classificatory obsession, I have identified the a late nineteenth century Qur’an commentary as the act of birth of a new phenomenon within Twelver Shi‘ism, and its author as the founder of that phenomenon. To support my argument, I had to steep in the mental world of Solṭān ‘Alī Shāh and try to tap into the issue of authorial intention, first and foremost. Secondly, I have looked at Qur’anic exegesis as a privileged locus for the observation of dynamics in the intellectual history, of Shi‘i Islam in this case. I will develop this argument here and attempt to demonstrate how combining the author’s intention and the reader’s intention can provide a coherent theory of religious group formation. Before examining the case at hand, however, I will reflect on the issues of confessional boundaries, ambiguity, and the role of the locale in modern Shi‘ism.

2 Duality, orthodoxy and heterodoxy.

I owe to the late Hamid Reza Baharloo, my first Persian language teacher at Venice University, the knowledge of the common Persian saying *enshallāh boz ast* (God willing, it’s a goat), and the story behind

it. In fact, the stories are two, the most accredited of which is not the one that was transmitted to me via Baharloo. Furthermore, the goat is sometimes replaced by a cat, resulting in four potential variant readings of the story. As my version of the story goes, a novice student at a madrasa becomes the victim of a prank orchestrated by his fellow senior fellow *ṭullāb*. One day, while he is away, they allow a wet dog (a ritually impure animal according to *fiqh* laws of purity) to roam free in his sleeping room. On his way back to the room, the young man spots the dog running out through the roof of the madrasa. He recognises it as a dog and knows that this will require a meticulous ritual purification of the room and everything in it: books, clothes, rugs – everything. As the dog runs away, the young man turns his head just enough to avoid seeing it properly and says to himself “God willing, it’s a goat” (as the goat is not impure - *naḡīs*). In the other, more common version, a dog jumps out of a river, runs across a man and shakes the water off his fur, soaking the man’s robes. The man, who was late for his ritual prayer, turns around his head saying, “God willing, it’s a goat (or a cat)”. I mention this story here because, as facetious as it may seem, it strikes me as a fitting metaphor for an attitude that runs through much of the ethos of what we may call “classical Islam”, that is a positive appreciation of ambiguity. A recent work (Bauer, 2011) has shown how this attitude is ubiquitous at different levels from the emergence of Islam onwards. For Bauer, most of the epistemic domains of classical Islam resulted from a compromise between discourses that were originally in mutual opposition and conflict, such as for example Shāfi‘ī’s integration of rational processes in a *ḥadīth*-oriented jurisprudence, al-‘Asharī’s synthesis of the rational methods of Greek philosophy and scripture-based theology, al-Ghazālī’s apology of Sufism etc. In that work, among other things, Bauer highlights how, to modern rationality, the existence of positive laws that are not intended to be applied may seem abominable, whereas in classical Islamic philosophy of law, such a concept was commonplace. This paradigm in some way is succinctly reflected in the young religious student’s attitude toward his personal belongings’ *ṭahāra*.

What is of relevance for our discourse here, however, is a specific level of that ambiguity: confessional ambiguity. On this matter, I shall begin by reporting some reflections by the late Iranologist Gianroberto Scarcia, which I find particularly pertinent here

perhaps also thanks to Scarcia's positive embrace of ambiguity in highlighting the unruliness of the matter at hand. Judging by his record of publications (Favaro, Cristoforetti and Comparesi 2004), at the dawn of his scholarly career, Scarcia seemed to have a peculiar interest in addressing issues of orthodoxy and heterodoxy in Persia. Some of his studies on the Shaykhīs (Scarcia 1958a and 1963) and their social and doctrinal outlook remain important references for scholars in the field. However, it is on a minor note (Scarcia 1958) that I want to focus here. The note consists of a short polemical article on Henry Corbin's representation of Iran as a grand category that manifests itself in Islam, typically in Shi'ism and its "gnostic" expressions. That Scarcia's reconstruction of Corbin's thought is, at best, approximate, is of little importance here. That the young Scarcia's piece was going to be polemical is evident right from the subtitle ("Spunti di una polemica sul metodo"). What concerns us more here, however, are Scarcia's reflections on Persia's contribution to Islam, particularly in the form of a marked attitude toward philosophical speculation, and the implication this has for delineating the boundaries of religious phenomena within it.

The argument is subtle, in typical Scarcian fashion, but can be condensed with reasonable accuracy. To be sure, Corbin's *magnum opus*, *En Islam Iranien* (Corbin 1971-72), had not yet been published when Scarcia was writing. However, Corbin's principles had already been delineated by that time and they remained remarkably stable until the end of his life. The specific work Scarcia references is unknown, aristocratically parsimonious as he was with bestowing references, but we may reasonably infer that, because of his focus on Corbinian angelology, he had in mind a series of essays published between 1946 and 1957 (Corbin 1946, especially pp. 14-35; 1946a; 1950; 1954; 1954a), which summarise the state of Corbin's research on the theosophical traditions of Islamic Iran up to that time. Scarcia's line of argument is intricate, as was his lifelong habit ("this pupil of mine, so skilful, writes such original and complex things that even I do not understand what he says", his mentor Alessandro Bausani is reported to have remarked about the young Scarcia; Pistoso 2019), but I am here attempting to summarise its main points. While crediting Corbin with reviving the study of "the Muslim heresy of the Shi'ite type", Scarcia blames the French Iranologist for misrepresenting the spirit of Iran within

Islam (Scarcia 1958, 112). Alongside this recognition, however, Scarcia decries Corbin's alleged misrepresentation of the role and function of, for lack of better expression, the spirit of Iran within Islam. In Scarcian terms, Corbin is understood to identify the "heretical element" (i.e., "Shi'ī" for Scarcia) as the "metaphysical category of the anti-Islam" (p. 113). Scarcia's sophisticated *istidlāl* here obscures what may be a somewhat simplistic postulate: namely, that there exists a "true Islam" against which Corbin contrasts a heresy—a "dry ideology" (*scarna ideologia*) opposed to the flamboyant, philosophical and imaginative religiosity of a Shi'ism that would be the form taken by the spirit of Iran after the Muslim conquest. A sophisticated scholar with a flair for lyrical flights of prose, Scarcia is surprisingly reductive, however, in ax-cutting the representation of Shi'ism as a heresy. One might excuse this as stemming from his philological awareness, which may have brought him to use the term in its original meaning of "choice". Yet there are reasons to believe that – in the parlance of someone who taught us that the word "metaphor" means *metaphor*, and that it can mean transport as well as metaphor only to a Greek – by the word "eresia", he precisely meant *heresy*. Be that as it may, this aspect of Scarcia's long-standing and one-directional polemic against Corbin taps into broader themes of ambiguity and vagueness along the boundaries of Iran/Shi'ism and Islam.

For Scarcia, what Corbin referred to and was mainly concerned with was gnosis ("lo gnosticismo"), which he considered to correspond almost entirely with Iran. So there would be, for Scarcia, no real divide between the Corbinian gnosis, Mazdeism, and Iran: Iran is simultaneously the esoteric essence of Shi'ism as well as quintessential Mazdeism. Even though Scarcia seems to abandon the heresy/orthodoxy dichotomy in his late writings (Scarcia 1999), other elements of his direct research on Shi'ism provide further (problematic) material for our reflection. Twelver Shi'ism is defined there as "moderate", and identified as a "sect". But it is also characterised as being more appropriately defined as "Persian Islam", because it coincides with that Islam which was established as "official" religion by the Qajar (p. 214). For good measure, the Shaykhī school (the subject of that study) is defined as a sub-heresy ("sub-eresia").

Now, this veering between fixed categories and blurredness – this irreducible tension between analysis and synthesis, to which the etic

element adds a further layer of complexity— is, is what we intend to reflect on in the following paragraphs through our remarks on the *Bayān al-sa'āda*. All the more so because this confessional instability, or the irrelevance of confessional stability, is typical of so much individuals in classical Islam and in Shi'i Islam specifically, to the point of leaving our statement about group identity formation on a precarious epistemological terrain. The case of Nāṣir al-Dīn Ṭūsī, just to mention a famous instance, is emblematic: Twelver Shi'i, then Nizari Ismaili, then philosopher with Mu'tazilī traits, then Twelver theologian, then Ḥallāḡān, or even a Sufi with Ash'arī traits in his *Awṣāf al-ashrāf* (Madelung 2012) – Modern rationality might wonder: was he confused? Was he an opportunist? Did he frequently change his beliefs? His cases till puzzles scholars. In the aftermath of the Mongol invasion, Ṭūsī earned his reputation as the greatest philosopher of his time and supreme Twelver Shi'i sage (*ustādh al-bashar*). In the Mamluk west he was reviled as a malicious enabler of the killing of the last caliph of Baghdad, while in the (Sunni) Mongol east biographers treated him with respect, and Sunni theologian and scholars continued studying his works for decades. Wilferd Madelung suggests that Ṭūsī may have seen Sufism as a force capable of break down barriers and create bridges. While he changed identities according to circumstances and times, he he may have remained coherent and consistent beneath beneath the surface of confessional instability. Perhaps some of his works were intended to legitimise his approach in potentially hostile environments—a concept not dissimilar to what we argue about Soltān 'Alī Shāh.

3 The In and the Out in Shi'ism and Sufism.

Shi'ism and Sufism have complex and articulated histories that have intersected in various ways since the first centuries of Islam. Drawing distinctions, correspondences and fixed divides is often more a necessity for the modern scholar (or for the guardian of the orthodoxy) than a reflection of the a reality on the field. How to define them adds to the complication, since the defining parameters vary according to the ways in which we understand them. Asking the basic questions ('what is Sufism?' 'what is Shi'ism?') is a crucial epistemological effort in the first place, but expecting a definitive answer would be futile.

My working hypothesis is that an organised Twelver Shi'i Sufi order emerges for the first time in history in the late eighteenth century (Cancian 2023), as a result of a long-developing strand of pro-Sufi discourse within the generally anti-Sufi Safavid religious establishment, as a realignment of the Ni'matullāhī order. This Sufi order eventually adhered to an Uṣūlī (or neo-Uṣūlī: Heern 2015, 15-24) Twelver Shi'ism claiming continuity with a long tradition of figures who had clear connections with esoteric and initiatic networks. I employ here the term 'network' to depict broader, informal intellectual systems where Sufis played a significant role (Binbaş, 2016) or as an apparatus in the Foucauldian sense (Rizvi 2019). Whether or not the prominent figures of these networks were initiated in any of the Sufi orders available at their time is probably a speculative question: the longstanding dichotomy between 'Sufi doctrine' and 'Sufi orders,' a central theme in studies of Islamic mysticism influenced by both orientalism and Muslim modernism, has been extensively contested and deconstructed in contemporary scholarship (Papaz 2021, 3-4). In the case of Twelver Shi'ism, these masters were part of that wider network of scholars that later gave impetus to the intellectual tradition, in Iran, known as *'erfān* (Anzali 2017), literally "gnosis". Wider definitions of both phenomena enable a more nuanced exploration of their boundaries, short of which the analysis would remain obscure. The socio-religious manifestation of the Sufi order (*ṭarīqa*) is here recognised (following Knysh 2017, 142-144) as a primary, though not exclusive, context in which the spiritual aspirations of mystically inclined Shi'a negotiate their identities.

According to a definition by Noor Ali Tabandeh (d. 2019), a modern master of the Ni'matullāhī-Gonābādī Sufi order, Shi'ism and Sufism "are two names for the same truth" (Tābande 1380 Sh./2001, 1). While this definition illustrates the self-identification of modern Gonābādīs (Algar 2002) as the heirs of the inner truth of Shi'i Islam, it is only useful to the intellectual historian if read against the broader backdrop of the flux of identities taking place within both Shi'ism and Sufism. The idea that Shi'ism is an essentially esoteric religion (Corbin 1971-73 I, 34-5; 186-99; III, 182-8; IV, 207ff.), results in an essentialist stance that oversimplifies the complex history of the intellectual networks in the Islamic world. While general studies of Sufism and Shi'ism recognise the commonality of some key concepts (for example, Nasr 1970; Taylor

1966; Shah-Kazemi 2011, 21; Masterton 2014; Ghofrani 2023; Dakake 2016), they tend to treat the two phenomena as separate (Momen 1985, 208; Haider 2014, 10) or in need of harmonisation (Terrier 2022). The very possibility of the existence of Twelver Shi'i Sufism has been left largely unexplored, for reasons that are not entirely far-fetched (persecution being one of them) but that tend to neglect the complexity of entangled histories (Cancian 2023, 14).

Despite the Sunni-centrism of some conventional portrayals of early Sufism (Ja'fariyān 1379 Sh./2000, 19; balanced, however, by the acknowledgement of the ninth- and tenth-century developments in Khorasan, where Imāmī and Ismaili Shi'ism developed some crucial elements of their identity and spirituality; see Arjomand 2020), the shared characteristics are widely recognised: the veneration of 'Alī b. Abī Ṭālib, the tradition of wearing and passing on the cloak, the belief in the doctrine of the Muhammadan light, the adherence to an ascetic form of piety (Ja'fariyān 1379 Sh./2000, 18), and the concept of a spiritual journey involving successive stations (*maqāmāt*). These commonalities, along with attested early connections (Molé 1961, Shaibi 1991, 69–77, Mourad 2006, Lalani 2000, 67ff., Algar 1990, Dakake 2016, Madelung 2012, Corbin 1979 III, 149–213, Eboo Jamal 2002, among many others) have led some scholars to argue that Sufism could be viewed as a form of Shi'ism without the Imams (Nasr 1970, 230–6). Especially in the two centuries following the Mongol invasions (13th–15th centuries), within the mystical and speculative traditions, the distinctions between Sunnis and Shi'a became, to some extent less significant (Mir-Kasimov 2015, 398). This diminished relevance contributed to a convergence of Sufi and Shi'i mystical knowledge, which in turn profoundly influenced Safavid intellectual life in diverse ways. This convergence remains foundational to the conceptual frameworks of present-day Shi'i Sufism (Cancian 2023).

4 Shi'i Mysticisms From Safavid Roots to modern times

Debates on the legitimacy of Sufism within the Twelver Shi'i tradition became a distinctive feature of the Safavid period, during which the extreme esotericism of the Ṣafawīyya, a mystical order originally of loose Sunni affiliation (Karakaya-Stump 2020, 220–55), turned Twelver Shi'ism in Persia into a mass religion whose

esotericism survived only in some circles or morphed into something else, which eventually led to waves of hostility towards Sufism. The Sufi tradition survived mainly in the form of wandering dervishes, Qalandars, storytellers and preachers (Ridgeon 2017) or within familial dynasties devoid of intellectual and spiritual energy, while organised networks were pushed to the margins of the spiritual landscape, even in the absence of systematic persecution of the Sufis (Anzali 2017, 25-26). With the notable exception of the Kubrawiyya, which compromised with Twelver Shi'ism, the most influential Sufi networks drifted to the periphery of the plateau or further away. In the late Safavid times, the post-Kubrawī Dhahabiyya underwent a complex process that eventually led to the formulation of the most popular mystical concept of modern Shi'ism, i.e. *'erfān* (Anzali 2013). As a result, the network dispensed with the social mechanics of organised Sufism, avoiding much hostility and generating a hybrid form of mystical order which is still active in the intellectual and cultural landscape of Iran (Lewisohn 1999, 46, as opposed to Algar 1993; Anzali 2013, 150).

In contrast, Ni'matullāhī Sufis, whose pīrs returned to Persia from India in the late eighteenth century in the midst of the Zand-Qajar conflict for power, claimed the full legitimacy of classical *ṭarīqa* Sufism within a Twelver Shi'i context, after beginning their Shi'i phase in the Deccan, under the rule of a the Qutbshāhī (1518–1687) and the Nizāms (1724–1948) of Golconda/Hyderabad, building on elements well existent when the Bahmanids (1347–1527) had invited to their polity the masters from Iran to lend spiritual legitimacy to their rule (Siddiqi 1990). The connective tissue uniting these apparently disparate spiritual and intellectual legacies – a penchant for the metaphysics of Ibn 'Arabī, a connection with the tradition of classical Persian mystical poetry (Pourjavady 2004), elements of 'Alid loyalism evident in the work of the eponym master Shāh Ni'matullāh Walī (Pourjavady and Lamborn Wilson 1978, 44-7), all elements that are essential to the identity of the order in its various branches from the eighteenth century onwards (Tabandeh 2022) – was a mystical hermeneutics in which the Sufi and the Shi'i *walāya* conflated and assumed a central relevance (Cancian 2023, 179-96). This hermeneutics brought to fruition a process initiated by 'Imād al-Dīn Maḥmūd al-Ḥusaynī, known as Mīr Maḥmūd (d. 1689), a Shi'i mystic who had migrated to India from Najaf and

inherited the Ni‘matullahī leadership (Speziale 2013). The return of the masters of the order to Iran in late eighteenth century ignited a revival (Lewisohn 1998), marked by the production of a distinctive corpus of writings. The first generation involved in the revival faced an environment where their physical existence was often at risk (Lewisohn 1998). As a result, they gradually transitioned towards adherence to post-Safavid Twelver Shi‘ism, although stories of martyrdom and persecution stayed with the order to this day as part of a foundational narrative. The simple fact that a ‘foundational narrative’ exists, points to a conceptual distinctiveness, beyond the hierarchical and organisational ones. The generations of masters emerging after this foundation sought accommodation over confrontation (Tabandeh, 2021). Masters flourished, like Ḥusayn ‘Alī Shāh (d. 1818) (Tabandeh 2021) who, in their ‘*ulamā*’ garb, comfortably mingled with the people of the madrasa, keeping their Sufi identity hidden from their peers (Lewisohn 1998, 445-6; Tabandeh 2021, 89). This facilitated a phase of relatively calm expansion of the Ni‘matullahī order, before a series of splits (Gramlich 1965, 43-50; Lewisohn 1998) contributed to a redefinition of the Sufi authority vis-à-vis the ‘*ulamā*’ and the new challenge posed by the irruption of modern epistemologies and political reforms. Strategies of coexistence adopted by the masters differed and resulted in varied identities, profoundly dependent on the individual masters’ charisma. Besides the other two main branches, the Dhū‘l-Riyāsatayn (later renamed as Nimatullahi Sufi Order, the name under which it is still known) and the Ṣafī‘alishāhī (Lewisohn 1998), the branch that serves as the basis for our reflection here is the Gonābādī. This branch emerged from the second split occurred in the main branch led by Zayn al ‘Ābedīn Shīrvānī “Mast ‘Alī Shāh” (d. 1837), and was defined by the personality of the successor of Moḥammad Kāẓem Tanbakū-forūsh “Sa‘ādat ‘Alī Shāh” (d. 1872), Solṭān ‘Alī Shāh Gonābādī.

A protean, charismatic personality and original author (Pazouki n.d), Solṭān ‘Alī Shāh combined the charisma of the first generation with prestigious juridical, philosophical and theosophical credentials, placing himself in the intellectual lineage of Ibn ‘Arabī, via its dissemination in the Eastern lands of the Muslim world, in the Shi‘i theosophical circles, and among the

followers and commentators of the Ṣadrian ‘philosophy of Being’ (Cancian 2021). Solṭān ‘Alī Shāh’s foundational role manifests in an environment and at a time ebullient with movements and schools of thought gravitating around Twelver Shi‘ism, all characterised by notable confessional flexibility. Whether this confessional adaptability is intrinsically Iranian or part of a broader Persianate phenomenon remains an open question. However, for the purposes of this discussion, it is useful to analyse these dynamics in light of the Scarcian-Corbinian paradox outlined earlier. Whereas Khāksār mysticism (one of these movements) is often mentioned alongside the Ni‘matullāhiyya and the Dhahabiyya (which correspond to two rather different ways of being Sufi as well as of being Shi‘i) among the main Shi‘i Sufi orders (Gramlich 1981) or at least defined as such (Papas 2020), its denominational ambiguity has hardly gone unnoticed by scholarship (Taheri 2012). The group is one of the many manifestations of ‘Alid loyalist esotericism whose roots are shared also by the Ahl-e Ḥaqq-Yāresān and Bektashi-Alevi networks, as well as by other smaller groups such as the Shabak, the Sarliyya, the Bajewan, and the Mawliyya (see Shaybī 1967). These networks reflect elements of philo-‘Alidism that emerged between the twelfth and the fifteenth century in different areas of the Muslim east after the end of Fatimid rule and the establishment of post-Mongol polities in the Turkophone and Persophone lands of the eastern Muslim ecumene, where Shi‘i groups sought legitimisation by promoting the devotion for the Ahl al-bayt (Pfeiffer 2014). The wandering, non-conformist mystics of Anatolia and the Balkans underwent a rapid process of Shi‘itisation in the late fifteenth century (Antov 2022). Examining these environments without rigidly constraining them within religious classifications enables the observer to circumvent terminological distortions. Such distortions could otherwise hinder the comprehension of these phenomena and their subjective aspects, which inherit a broad array of intellectual and mystical traditions. These traditions originated and evolved prior to the imposition of categorical boundaries by the ambiguity-averse Western episteme. Indeed, concepts like gnosticism, syncretism, extremism, antinomianism, and the like are frequently employed to explain the beliefs and practices of these networks, serving as evidence of their elusive religious nature. The depiction of an interconnected network operating across

various levels –historical, individual, organizational, ritualistic– is functional to address the categorisation challenge, offering a versatile analytical framework. In this context, three extensive networks are commonly linked with both Sufism and Shi‘ism: the Khāksāriyya, the Ahl-e Ḥaqq/Yāresān, and the Alevi-Bektashī on one side, and the informal network of Twelver Shi‘i *‘irfān* on the other. This distinction, somewhat functional for our discussion, is based on the formal rejection of a Sufi identity by the latter group. The urban, madrasa-centric, and formally Uṣūlī-Twelver Shi‘i style of its teachings, contrasts with the unruly spirituality the disruptive socio-religious make-up of the former groups, which retain traits of the disorderly legacy of ‘Alid dervish groups that emerged between the thirteenth and sixteenth centuries across Anatolia, the Balkans, Kurdistan, and northwestern Iran (Karamustafa 1994).

Among the distinctive elements that set apart different groups such as the Yāresān, the Qizilbash-Alevi communities of Anatolia, and the Bektashi networks from the wider socioreligious context and at the same time connects them among themselves and Shi‘ism in its multiple manifestations, is the veneration for ‘Alī. The lines are blurred, as illustrated by links between the Qizilbash-Alevi and the Ahl-e Ḥaqq (Van Bruinessen 2017). On the practical level, while ‘Alī, and in some cases the canonical twelve Imams (Yıldırım 2020), constitutes the bridge towards modern Twelver Shi‘ism, a personal ecstatic connection with the divine sphere facilitated by certain rituals and the master-disciple relationship are the elements that make these communities akin to Sufism. Despite the distinct developments and the differences between the networks, almost all of the communities share some patterns that show that 1) Shi‘i Sufism has been concerned with seeking integration and recognition; 2) the intellectual and religious landscapes of the relevant regions in the nineteenth century were extremely vibrant; 3) the nature of the confessional identity remained characterised by a high degree of fluidity, despite 4) a tendency to confessional homogenisation with Usuli Twelver Shi‘ism. Points 1) and 4) are tied to the dynamics of legitimisation activated within the networks themselves and within the societal fabric in which they flourish. Points 2) and 3) are more about the classification needs of the observers. I argue that my contention –that Twelver Shi‘i Sufism emerges as an identifiable and distinctive phenomenon in the second half of the eighteenth

century– becomes intelligible if placed at the intersections of these two dynamics. Analysing the strategies of coeval and cognate groups and their later developments helps us do this.

Testimony to the confessional porosity and the variable nature of this quality, the Khāksāriyya and the Ahl-e Ḥaqq hold initiatic and ritual connections among some communities that have varied over the last century (Ivanow 1953). The same remark could be formulated about the Nizari Ismaili Imams' intimate ties with the Ni'matullāhī masters from the nineteenth to the mid-twentieth centuries (Mohammad Poor and Beben 2018; Algar 1969). The modern rejection of the positive appreciation of ambiguity seems to have a role in the lack of enthusiasm, within the contemporary Khāksāriyya, for that connection, as Ahl-e Ḥaqq's belonging to Islam is perceived as dubious. The Yāresān, on the other hand, seem less likely to submit to recent attempts of reorientation towards Twelver Shi'ism (Lewisohn 1998, 438-9), despite state pressure under the Islamic Republic of Iran. This pressure is one of the main reasons behind the recent Jayḥūnābādī Yāresān's realignment with Twelver Shi'i 'erfān (Mir-Hoseini 1994; Vatanpour 2021, 5), a tendency that has been noticed also among the 'Ajam branch of the Khāksāriyya, who disowned many *ghuluww* elements such as the superiority of *walāya* over prophecy (Ridgeon 2020). Examples of this trend are too many to mention here in detail, from the tendencies towards Twelver Shi'itisation among the Shabak of Iraq (Vinogradov 1974) to the Ṣūfiyya Imāmiyya-Nūrbakhshiyya and Ṣūfiyya-Nūrbakhshiyya split within the Nūrbakhshīs of Baltistan (Bashir 2003; Rieck 1995, 179-188). The pattern of gradual rejection of confessional ambiguity and polyvalence is evident.

5 *The Bayān al-sa'āda and tafsīr as performative action*

The *Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda* is an important but until recently overlooked Qur'anic commentary written and published in Iran in the late nineteenth century (Cancian 2023). Despite its finesse as a literary work and its wide yet unacknowledging readership, its relevance went unrecognised until very recently. To affirm now that the work is crucial to the intellectual history of modern Shi'i mysticism sounds obvious, but its role in it is precisely one of the reasons for its century-long oblivion. Among Shi'i

religious circles, there has been a denial, if not of its existence, at least of its value – a denial that reverberated into academic scholarship. Among those who did not fall into this delusion was Henry Corbin (Corbin 1972 III, 175-6). This commentary has two characteristics that are relevant to our argument here. The first is that it has obliquely influenced much of subsequent Qur’anic exegesis in Shi’i contexts and has been among the protagonists of the contextual revival of sorts in *tafsīr* writing. The second is its role as an authoritative reference for the claim of Sufism to a legitimate place within what was seen at the time as the Twelver Shi’i orthodoxy. Gonābādī Sufism had then just reshaped from an order with loose adherence to Usūlī Shi’ism, to an organised order whose masters were men of the madrasa.

Because the *Bayān al-sa’āda* appears at a time when *tafsīr* writing mimics, and in some ways signals, the pattern illustrated in the preceding section of this essay, its nature as a commentary that is almost entirely oriented towards the classical tradition of Qur’anic exegesis is particularly significant, and supports my contention that it can be read as the act of birth of a specific religious phenomenon. A common conception in Islamic studies has it that classical Islam was very open and appreciative of ambiguity, at different levels, and that the encounter with Western modern epistemologies, and the needs of the modern state, has led to a solidification of the epistemological horizons (Bauer 2011; Hallaq 2009 for the juridical level). Applied to *tafsīr*, even though this approach has been recently challenged and subjected to a nuanced analysis (Coppens 2021), this claim for polyvalence in premodern exegetical traditions has been convincingly argued for (Calder 1993). This idea of polyvalence and plurality is of special relevance to my argument that one specific Qur’an commentary may be identified as the moment a new intellectual religious tradition comes to light. In my monographic work on the *Bayān al-sa’āda* (Cancian 2003) I have looked at it not just as a work of Qur’anic exegesis, but as a document attesting the foundation of a hitherto vague religious phenomenon. One cannot speak about “Shi’i Sufism” before the re-establishment of the Ni’matullāhī Sufi order in Iran in the late 18th century, but I have identified in

this specific commentary the moment when a specific Twelver Shi‘i Sufi tradition reaches maturation, and can be called that. The *Bayān* is a vocal token of a claim for legitimacy and belonging.

To explore authorial intention, I have relied on Northrop Frye’s categorisation of text analysis into centripetal – towards the text – and centrifugal – moving from the text to the intellectual world of which it represents an expression (Frye 1950). Positioning Solṭān ‘Alī Shāh as the author in his context (social, spiritual, intellectual, and genealogical) helps construct a consistent theory of the author and his intention. For words, as famously put by Wittgenstein (Wittgenstein 2001), are acts, and by looking at the *Bayān* as a text that performs an action, we can confidently move from the text to its performance, for the performativity of a text can “validly be treated as a property of the texts in themselves”, treating them in conversation with other related texts and with the context-as-text. Texts can be thought of as answers to questions, and contexts as the source of those questions (Skinner 2006). Because *tafsīr* is a genealogical genre *par excellence* (Saleh 2004), we may attempt to interrogate the tradition with which Solṭān ‘Alī Šāh is engaged in conversation with, along with its social context, through questions regarding the place and role of Sufi mystical exegesis in late Qajar Iran, its strategies of adaptation, and its approach to solving apparent contradictions between different intellectual traditions. Modern rationality seems irrelevant to Solṭān ‘Alī Šāh, as his dialogue unfolds entirely within the classical tradition. Among the actions that the *Bayān* performs, is the affirmation of Sufism’s legitimacy within Twelver Shi‘ism for the circles of the madrasa. Squarely positioned within the grand tradition of Sufism, and holding firm roots in some of the main philosophical and juridical lines of Islam and Shi‘ism, he does not beg for authority: he affirms it. However, given the record of persecution that Ni‘matullāhī Sufis had endured a few generations before him, he was also aware of the necessity of providing his Gonābādī dervishes with some form of recognition by the Twelver Shi‘i ‘ulamā’. We are now in the domain of intention, so we have to tread the path of entering the mind of a writer who is no longer among us with certain caveats (Rowe 1992). Because intentions are not mental events, they are

amenable to being at least partially recovered “by intertextual comparisons and the inferences that can be drawn from them” (Li 2006, 127). Benedetto Croce’s conceptualisation of “aesthetic intention” partially corresponds to what Quentin Skinner has called “perlocutionary intention” - what the author intended by writing the work – and his “mundane intention” corresponds to Skinner’s “illocutionary intention” - what he intended by writing in the way he did (Croce 1994; Skinner 1972). Drawing on Croce’s subdivision, my working hypothesis is that one can identify a mundane intention in Solṭān ‘Alī Šāh’s writing of the *Bayān*, singling it out from his aesthetic/exegetical intention, which he has explicitly spelled out as the need to record his own spiritual insights, visions and intuitions about the Qur’an, for the benefit of those treading the mystical path (Solṭān ‘Alī Šāh Gonābādī 1965: I, 1-3), I have looked for intentions in the way Benedetto Croce might have looked at the poet’s *intenzioni mondane* and, even if there is no sensible compelling reason or right to affirm that any of his statements is not genuine, the declared intention is of only limited use for the intellectual historian. It is at this turn that the performative force with which Solṭān ‘Alī Šāh expresses himself in his *tafsīr*, read in the context of a particularly delicate crossroads of the history of Shi‘ism and Iran, encounters the gaze of the scholar exploring the text in context: the *intentio operis* meets the intention of the reader (Eco 2016, 33-36). Entering the writer’s mental world and belief system serves as an antidote to abstract contextualism. The fact that the *Bayān* is not only a Sufi *tafsīr* but also a Shi‘i one adds a further dimension to the matter, which an enquiry into intentionality helps disentangle. Motivations behind writing a *tafsīr* can vary (Elias 2010, 47). In the case of the *Bayān*, its author was also perfectly aware of the performative function it served in the realm of authority. My contention is that the *Bayān* can be understood as a textual act foundational to Twelver Shi‘i Sufism, independent of the intentions of the author. Not because a foundational intention was beyond Solṭān ‘Alī Šāh’s intentions, but more accurately because of his specific way of looking at Sufism and Shi‘i Islam, which he regarded as an inseparable reality. The identification of the birth of Twelver Shi‘i Sufism, albeit not devoid of a degree of reality, is therefore more of a heuristic concern for the modern scholar.

6 Conclusion

Soltān ‘Alī Šāh was an authorised *muḡtahid*, who followed one generation of other masters whose primary referent was the *madrassa* rather than the *ḥānqāh* (the Sufi lodge). He was also a philosopher in the Akbarian/illuminationist tradition who studied under the celebrated master Mullā Ḥādī Sabzawārī (d. 1873). To some extent, his education, vocabulary and frame of reference audience were quintessentially the same as those of the Qajar intellectual elite of the Naṣirī era (1948-1896) era. He was a Sufi master, but it was his qualification as a madrasa trained jurist that gave him the credibility to address his fellow *foqahā’*, even though jurisprudence rarely surfaces in his works, the *Bayān* being no exception. These intellectual streams, along with his constant engagement with the main figures of Persianate Sufism, converge in his commentary. Nonetheless, Soltān ‘Alī Šāh’s engagement with the class of the ‘*ulamā*’ is sophisticated and nuanced. The literature produced by the Ni‘matullāhī masters and their principal disciples in the decades before his leadership exhibits occasional invectives against the ignorance and arrogance of the “exoteric scholars” (‘*olamā-ye zāher*). While our master does take up that literature, he transforms and processes it into a system that aims to integrate what may otherwise seem an oversimplified binarism (Cancian 2021b), by suggesting a structure of religious authority according to which legal scholars would be the legitimate custodians of only one aspect of the spiritual authority of Shi‘ism, at the same time preserving the authority of the Sufi master and the *walāya* of the Hidden Imam. However, the history of the persecutions endured by the Ni‘matullāhīs attests to a relationship that has never reached the clear waters of definitive reconciliation, even after the positive act of affirmation deployed by Soltān ‘Alī Shāh in his commentary.

We have now come full-circle with our preliminary remarks on the blurred lines that divide confessional identities in a Shi‘i context, and with its Iranian and Sufi specificity. When the eminent historian of Persian Sufism Abdol-Hosein Zarrinkub asserted, in the 1960s, that “Sufism has gradually lost its significance and intellectual force in modern Persia” (Zarrinkub 1970, 209), he was echoing a trite orientalist trope of rise, decline, and fall. While

acknowledging the importance of great masters of the modern time such as Solṭān ‘Alī Šāh or Šafī ‘Alī Šāh, Zarrinkub bemoaned the absence of the originality and intellectual vitality of classical Persian mysticism. Sufism in Persia had succumbed to persecution and factionalism, and what remained of the grand lineages of a Rūmī, a Ghazālī or a Ḥāfeẓ was reduced to the much maligned borderline charlatan wandering dervish. Even though Zarrinkub’s concern was more with classical Persian Sufism than with Shi‘ism, the Iranian scholar seemed oblivious to a far different reality. Sufi networks and mystical schools, negotiating their boundaries with and belonging to Twelver Shi‘ism in a variegated array of ways, had been an integral part of the spiritual life of Twelver Shi‘ism all along. Even without considering the *‘irfān* tradition, mystical practices associated with Sufism or quasi-Sufi ideologies continue to play a significant role in the socio-religious landscape of present-day Iran. The recent persecution of the Gonābādī dervishes (Cancian 2024) serves as just one illustration of the relevance of organised Sufism in a Twelver Shi‘i context. Other Sufi networks also experience various forms of pressure. During the era of the Islamic Republic, instances of Sufi repression have followed a recurring pattern, akin to tidal waves. For instance, the lodges of the other two branches of the Ni‘matullāhiyya were either closed or taken over by revolutionary committees (Van den Bos 2002b, 160-8). The ever-changing strategies of adaptation employed by these different lineages bear witness testify to the challenges they face. The Ni‘matullāhiyya’s strategies differ across the various branches. Among the Gonābādīs, the trend of inclusively integrating a broad spectrum of personalities within the network’s intellectual genealogies, ranging from classical Sufis to early modern *muḡtahids* (Cancian 2021b), allows the masters of the order to defuse pressure by deferring exoteric authority to the *‘ulamā’* (Golestaneh 2022). Other networks have relocated their centres outside of Iran, readapting in turn by adopting a less traditional and more ecumenical veneer, such as in the case of the Nimatullahi Sufi Order/Dhū’l-Riyāsatayn Ni‘matullāhiyya, but also of the Safī‘alīšāhiyya and the Dhahabiyya (Van den Bos 2007).

The proliferation of new alternative spiritualities that emerged following the establishment of the Islamic Republic, especially during the two presidential terms of reformist Mohammad Khatami

(1997–2005), might appear contradictory given the State’s assertion of universal religious authority. Nevertheless, these quasi-religious movements, often informal in nature, such as New Age, Scientology, and loosely affiliated groups drawing from various mystic traditions, sidestep the issue of authority and generally manage to operate discreetly, evading censorship (except when they gain too much popularity, as in the case of *‘Erfān-e Kayhānī*, or Cosmic Mysticism; see Landerapport 2019). What unifies them is a universalist and non-confessional approach to mysticism coupled with a reliance on classical Persian mystical traditions. A notable example is the US-based Maktab Tariqat Uwaysi Shahmaqsoudi, overseeing its Iranian affiliates remotely (<http://mtoshahmaghsoudi.com>). One of its branches, known as the International Association of Sufism (<https://ias.org/>), presents itself as a “humanitarian movement” advocating for human rights, inter-religious dialogue, and Sufism as a spiritually compatible practice with modern science. Both entities diverge significantly from traditional Sufism (Van den Bos 2007, 67-8).

Considering these instances, when examining Shi‘i Sufism, it is crucial to acknowledge the intricate interactions between the two major intellectual traditions of Sufism and Shi‘ism. These interactions manifest in numerous movements, networks, and chains of transmission that exhibit distinct Shi‘i and Sufi characteristics. In simpler terms, Sufism within a Shi‘i context, shaped by a Shi‘i influence, was not a novel development prior to the early modern period. There are numerous examples of Twelver Shi‘i individuals being initiated into one or more Sufi orders or operating within the intellectual and spiritual traditions of Sufism. It can indeed be asserted that Twelver Shi‘i organised Sufism as a distinctive phenomenon took shape between the eighteenth and nineteenth centuries, and is marked by the return of the Ni‘matullāhiyya to Iran from India (along with the Dhahabī rediscovery of its Sufi roots). It is therefore reasonable to assert that we can identify the “birth of Twelver Shi‘i Sufism” in a specific piece of work. However, this assertion must be balanced by a thorough appreciation of the limitations of the historical approach, be it intellectual history or religious history. The combination of the “intention of the author” and the “intention of the reader” is functional to make those limitations stand out. Once we have established this, we can better understand how that

process reached its maturity in the nineteenth century through deliberate efforts by the leaders of these orders to solidify their legitimacy as Sufis within the intellectual and religious landscape of Twelver Shi‘ism. The effort also involved the production of specific pieces of work, imbued with illocutionary force. This positioning process, when viewed comprehensively and compared with examples from other quasi-Sufi, quasi-Twelver Shi‘i networks, was only partially successful. This can be attributed, in part, to the nature of Sufism itself, which historically and presently embraces a positive, transcendent ambiguity concerning confessional identity, and partly due to external pressures such as societal, cultural, and political influences. To comprehend the various forms of Twelver Shi‘i Sufism, maintaining an appropriate degree of epistemological flexibility is both necessary and desirable.

Bibliography

- Algar, Hamid
1969 “The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā‘īlī Imamate to India.” *Studia Islamica* XXIX: 51-81.
1990 “Imam Musa Al-Kazim and Sufi Tradition.” *Islamic Culture* 64: 1-14.
1993 “Dahabiya”, *EP* VI, Fasc. 6: 578-81.
2002 “Gonābādī Order”, *EP* XI, Fasc. 2: 122-126.
- Antov, Nikolay
2022 “The Abdals of Rum and thre Development of Competing Muslim Confessional Identities in the Early Modern Eastern Balkans.” In Tijana Krstić, Derin Terzioğlu (eds.), *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th centuries*. Piscataway: Gorgias Press: 313-334.
- Anzali, Ata
2017 “*Mysticism in Iran: The Safavid Roots of a Modern Concept*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
2013 “The Emergence of the Ṣahabiyya in Safavid Iran.” *Journal of Sufi Studies* 2, 2: 149-75.
- Arjomand, Saïd Amir
2020 “The Emergence and Development of Persianate Sufism: Khorasan, Ninth to Twelfth Centuries.” *Journal of Persianate Studies* 13: 1-35.
- Asghari, Seyedamirhossein
2021 “The Bektashi Order, Sufism, and Shi‘ism in the Work of Baba Rexheb, a Bektashi Sufi of 20th Century.” *Turkish Journal of Shi‘ite Studies* 3, 1: 51-74.

- Aubin, Jean
1991 "De Kūhbanān à Bidar: La famille ni‘matullāhi." *Studia Iranica* 20, 2: 233–61.
- Bashir, Shahzad,
2003 *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakshīya Between Medieval and Modern Islam*. Columbia SC: The University of North Carolina Press.
2011 *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press.
- Bauer, Thomas
2011 *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Beben, Daniel and Mohammad Poor, Daryoush (eds.)
2018 *The First Aga Khan: Memoirs of the 46th Ismaili Imam: A Persian Edition and English Translation of Muḥammad Ḥasan al-Ḥusaynī's 'Ibrat-afzā*. London: I.B. Tauris.
- Binbaş, İlker Evrim
2016 *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonaud, Christian
1997 *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle : métaphysique et théologie dans les oeuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*. Beirut: al-Bouraq.
- Boylston, Nicholas
2019 "Speaking the Secrets of Sanctity in the tafsīr of Ṣafī 'Alī Shāh." In Alessandro Cancian (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran*. Oxford: Oxford University Press: 243–70.
- Calder, Norman
1993 "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham." In G. R. Hawting, Abdul-Kader A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge: 101-140.
- Cancian, Alessandro
2024 "Uncompromising Accommodation: Some Remarks on Modern Iranian Shi'i Sufism's Attitude to Resistance." *Kervan: International Journal of African and Asiatic Studies* 28, 1: 257-272.
2023 *The Emergence of Shi'i Sufism: Sulṭān 'Alī Shāh Gunābādī and His Commentary on the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
2021 "L'esegesi coranica, il Sufismo sciita e la metafisica di Ibn 'Arabī: considerazioni sulla storia intellettuale del Sufismo sciita nel XIX secolo." *El Azufre Rojo* 9: 131-155.
2021b "Sufi Mysticism and Usuli Shi'ism: Practical Authority in Modern Iranian Shi'i Sufism." In Edmund Hayes, Rodrigo Adem (eds.), *Reason, Esotericism and Authority in Shi'i Islam*. Leiden: Brill 2021: 242–58.

Chahārdahī, Nūroddīn Modarresi

1361/1982-3 *Sayrī dar tasavvuf*. Tehran: Enteshārāt-e Eshrāqī.

Connell, Michael

2004 "The Nimatullahi Sayyids in Taft: A Study of the Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tariqah." Unpublished PhD dissertation, Harvard University.

Coppens, Pieter

2021 "Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni *tafsīr*." *Journal of Qur'anic Studies* 23, 1: 36-70.

Corbin, Henry

1946 *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, Shaykh ol-Ishrāq (ob. 587-1181)*. Tehran: Editions du Courrier.

1946a "L'Iran, patrie des philosophes et des poètes." *Réforme* 19: 4-12. (reprinted in René Grousset et alia, *L'Âme de l'Iran*, Paris: Albin Michel 1990: 25-32).

1950 "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angélogologique)." *Eranos-Jahrbuch* XVII: 121-187.

1954 "Soufisme et sophiologie." *Table ronde* 97: 34-44.

1954a "Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes (Mazdéisme, Ishrāq, Shaykhisme)." *Eranos-Jahrbuch* XXII: 97-194.

1971-72 *En Islam Iranien: aspect spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris: Gallimard.

1986 *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.

Dabashi, Hamid

2011 *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Croce, Benedetto

1994 *La poesia*. Milano: Adelphi.

Dakake, Maria M.

2016 "Conceptions of a Spiritual Elect in Shiite and Sufi Thought: Early Sources and Connection." In Mohammad Ali Amir-Moezzi, Maria De Cillis, Daniel De Smet, and Orkhan Mir-Kasimov (eds.), *L'Ésotérisme shi'ite: ses racines et ses prolongements/Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*. Paris: Brepols: 327-44.

De Miras, Michel

1973 *La méthode spirituelle d'un maître du Soufisme iranien: Nur Ali-Shah*. Paris: Sirac.

DeWeese, Devin

1988 "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia." *Iranian Studies* 21, 1-2: 62-69.

Doostdar, Alireza

2018 *The Iranian Metaphysicals: Explorations in Science, Islam, and the Uncanny*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

- Eboo Jamal, Nadia
2002 *Surviving the Mongols: Nizārī Qūhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London: I.B. Tauris.
- Eco, Umberto
2016 *I limiti dell'interpretazione*. Milano: La Nave di Teseo.
- Elias, Jamal
2010 "Sufi *tafsīr* Reconsidered: Exploring the Development of a Genre." *Journal of Qur'anic Studies* 12: 41–55.
- Favaro, Rudy, Cristoforetti, Simone e Compareti, Matteo (eds.)
2004 *L'onagro maestro: Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del suo LXX sadè*. Venezia: Cafoscarina.
- Fozi, Navid
2007 "The hallowed summoning of tradition: body techniques in construction of the sacred tanbur of Western Iran." *Anthropological Quarterly* 80, 1: 173-205.
- Frye, Northrop
1950 "Levels of Meaning in Literature." *The Kenyon Review* 12, 2: 246-262.
- Geoffroy, Éric
2013 *Le soufisme: histoire, fondements, pratiques*. Paris: Eyrolles.
- Ghofrani, Shayesteh
2023 *Walāya in the Formative Period of Shī'ism and Sufism: A Comparative Analysis*. London: Routledge.
- Gobineau, Joseph Arthur, Comte de
1905 *Trois ans en Asie*. Paris: Leroux.
- Golestaneh, Seema
2023 *Unknowing and the Everyday: Sufism and Knowledge in Iran*. Durham and London: Duke University Press.
2022 "And the Master Answered?: Deferrals of Authority in Contemporary Sufism in Iran." *Iranian Studies*, published online <https://doi.org/10.1017/irn.2022.63>: 1-22 (accessed 17/04/2023).
- Graham, Terry
1999 "The Ni'matu'llāhī Order Under Safavid Suppression and Indian Exile." In Leonard Lewisohn, David Morgan (eds.), *The Heritage of Sufism III: Late Classical Persianate Sufism (1501–1750)*. Oxford: Oneworld: 165–200.
- Gramlich, Richard
1965 *Die schiitischen Derwischorden Persiens, erster Teil: Die Affiliationen*. Wiesbaden: Franz Steiner.
1976 *Die schiitischen Derwischorden Persiens, zweiter Teil: Glaube und Lehre*. Wiesbaden: Franz Steiner.
1981 *Die schiitischen Derwischorden Persiens, dritter Teil: Brauchtum und Riten*. Wiesbaden: Franz Steiner.

- Ḥāfeẓ al-Kotob, Mirzā Abo'l-Ḥasan
1338 “Mokhtaṣarī dar sharḥ-e ḥāl-e Ḥaḍrat Waḥīd al-Awliyā' wa asāmī-e aqṭāb-e selsele-ye mobārake-ye dhahabī va sho'bāt-e ān.” *Mardomshenāsī va farhāng-e 'amme-ye Īrān* 3 1: 74-83.
- Haider, Najam
2014 *Shī'ī Islam: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B.
2009 *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halm, Heinz
1982 “Ahl-e Ḥaqq.” *Encyclopaedia Iranica*. I 6: 635-637, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/ahl-e-haqq-people> (accessed on 02/04/2023).
- Hamzeh'ee, M. Reza
1990 *The Yaresan: a Sociological, Historical, and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Hedāyat, Reḍā Qolī Khān
1344Sh./ 1965 *Riyāḍ al-'areḥ*. Tehran: Ketābforūshi-ye Maḥmūdī.
- Heern, Zachery M.
2015 *The Emergence of Modern Shī'ism: Islamic Reform in Iraq and Iran*. London: Oneworld.
- Ḥekmat-e Eslāmī
1397Sh./ 2018 “Naqd o bar-rasyī-e 'erfān-hā-ye kādheb.” <http://hekmateislami.com/?p=5434> (accessed 12/04/2023).
- Hermann, Denis and Rezai, Omid
2008 “Constitution en Vaqf D'une “Mosquée Sanctuaire” Ni'matullāhī à Téhéran à L'Époque Pahlavī.” *Iran* 46 no. 1: 293-306.
- Ja'fariyān, Rasūl
1379 Sh./ 2000 *Şafaviyya dar 'arṣa-ye dīn va farhang va siyāsat*. Vol II, Qom: Pazhūheshkada Ḥawza va Dāneshgāh.
- Ivanow, Wladimir
1953 *The Truth-Worshippers of Kurdistan*. Leiden: Brill.
- Kanakis, Yannis
2017 “Some Thoughts on Yāresān, Shiite and Qizilbash/Bektashi Sources and Symbolism.” In Shahrokh Raei (ed.), *Islamic Alternatives: Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*. Wiesbaden: Harrassowitz: 95-108.
- Karakaya-Stump, Ayfer
2020 *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Karamustafa, Ahmet T.
1994 *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kars, Aydogan
2019 *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*. New York: Oxford University Press.
- Khāvarī, Asadollāh
1383 Sh./ 2004-5 *Dhahabiyya: taṣavvof-e 'elmī – āthār-e adabī*. Tehran: Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān.
- Knysh, Alexander
2017 *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kreyenbroek, Philip G., and Kanakis, Yannis
2020 *"God First and Last": Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran. Volume 1: Religious Traditions, by Philip G. Kreyenbroek*. Wiesbaden: Harassowitz.
- Landerapport, Country Origin Report (COI)
2019 *Iran: Erfane-Halgheh*. Copenhagen: The Danish Immigration Service.
- Leccese, Francesco Alfonso
2017 *Sufi network: Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*. Milano: Jouvence.
- Lewisohn, Leonard
1999 "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day." *BSOAS* 62, 1: 36-59.
1998 "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism." *BSOAS* 61, 3: 437-464.
2010 "The *Qawā'im Al-anwār* of Rāz-i Širāzī and Shi'i Sufism in Qajar Persia." In Denis Hermann, Fabrizio Speziale (eds.), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World During the Early-modern and Modern Periods*. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran: 247-71.
- Li, Hansong
2006 "Ideas in context: conversation with Quentin Skinner." *Chicago Journal of History* 7: 119-127.
- Madelung Wilferd
2012 "Nasir al-Din Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism and Sufism." In Wilfred Madelung, Sabine Schmidtke, eds., *Studies in Medieval Muslim Thought and History*. Farnham: Ashgate Variorum 2013: 85-101.
- Masterton, Rebecca
2014 "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: 49-74.

- Melvin-Koushki, Matthew
 2014 “‘Mysticism’ in Iran, 17-21c: A review of *Safavid Shi‘ism, the Eclipse of Sufism and the Emergence of ‘Irfān*, by Ata Anzali.” *Dissertation Reviews* (<http://dissertationreviews.org/mysticism-iran-17th-21st-c/>).
- Membrado, Mojan
 2014 “Ahl-i Haqq Consecrated Families (*khāndān*).” In Catherine Mayeur-Jaouen, Alexandre Papas, eds. *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*. Berlin: Klaus Schwarz: 220-224.
 2020 “Jeyhūnābādī.” *Encyclopædia Iranica*, XIV/6: 641-643, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/jeyhunabadi> (accessed on 05/04/2023).
- Mikā’ilī, ‘Azīz
 1380Sh./ 2001-2 “‘Orafā-ye mo‘āṣer-e selsele-ye Jūlā.” *Hekmat-e raḍavī* 1: 46-54.
- Mirdamadi, Yaser and Arabestani, Mehrdad
 2020 “Two Khāksār Treatises of the 19th Century: The Fourteen Families (*Chahārdah khānawādah*) and the Booklet of Poverty (*Risāla-yi faqrīyya*).” In *Shi‘i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*, edited by Denis Hermann, Mathieu Terrier. London: I.B. Tauris: 325-343.
- Mir-Hosseini, Ziba
 1996 “Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq.” In Philip G. Kreyenbroek, Christine Allison (eds.), *Kurdish Culture and Identity*. London: Zed Books: 111-134.
 2014 “Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, 2: 211-228.
- Mitchell, Colin P.
 2008 “Provincial Chancelleries and Local Lines of Authority in Sixteenth Century Safavid Iran.” *Oriente Moderno* 88, 2: 483-507.
- Mir-Kasimov, Orkhan
 2015 *Words of Power: Hurūfī Teachings between Shi‘ism and Sufism in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris.
- Molé, Marjan
 1961 “Les Kubrawīya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l’hégire.” *Revue des Etudes Islamiques* 29: 61-142.
- Modarresī Čahārdahī, Nūr al-Dīn
 1979 *Khāksār va Ahl-e Haqq*. Tehran: Eshraqī.
 1369 Sh./ 1990-1 *Selsele-hā-ye sūfīyye-ye Īrān*. Tehran: Botūnak.
- Momen, Moojan
 1985 *An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*. New Haven and Oxford: Yale University Press.

- Monajjemī, Ḥosayn
1379Sh./ 1979 *Mabānī-ye Solūk dar Selsele Khāksār-e Jalālī va Taṣavvof*. Tehran: Tābān and Shahrvār
- Mourad, Suleiman
2006 *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein
1970 “Shi‘ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History.” *Religious Studies* 6, 3: 229–242.
- Nikitine, Basile
1960 “Ṭāwūsiyya.” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
- Overton, Keelan, ed.
2020 *Iran and the Deccan: Persianate Art, Culture, and Talent in Circulation, 1400–1700*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nimatullahi Sufi Order
2019 “Our Order.” <https://www.nimatullahi.org/our-order/>
- Papas, Alexandre
2008 “No Sufism without Sufi Order: Rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kāsānī Dahbidī (1461-1542).” *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 2, 1: 4-22.
2020 “The Khāksār Shi‘i Sufi Order: An Updated Introduction.” In *Shi‘i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives* (eds.), Denis Hermann, Mathieu Terrier. London: I.B. Tauris: 291-304.
2021 “Introduction: What is a Sūfī Institution?.” In Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions*. Leiden: Brill: 1-24.
- Pazouki, Shahram
n.d. “Solṭān ‘Alishāh Gonābādī: The Renewer of the Ni‘matullāhī Order in Iran.” In *Celebrating a Sufi Master: A Collection of Works on the Occasion of the Second International Symposium on Shah Nematollah Vali*. N.: 69–83.
- Pfeiffer, Judith
2014 “Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious boundaries in the Ilkhanate.” In Judith Pfeiffer (ed.) *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz*. Leiden: Brill: 129-168.
- Pistoso, Maurizio
1919 “Ricordo di Gianroberto Scarcia.” *Quaderni di Meykhane* 9 (http://meykhane.altervista.org/QMEY-9_Pistoso_GR_Scarcia.pdf).
- Pourjavady, Nasrollah
2004 “Shah Nematollah Vali: An Heir to Two Mystical Literary Traditions.” In *Celebrating a Sufi master: A collection of works on the occasion of the second international symposium on Shah Nematollah Vali*. New York: Simorgh Sufi Society: 84-91.

- Pourjavady, Nasrollah and Lamborn Wilson, Peter
 1978 *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullāhī Sufī Order*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Raei, Shahrokh
 2014 "Khāksār Order in Kurdistan." In Khamma Omarkhali (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Wiesbaden: Harrassowitz: 235-246.
 2017 "Some Recent Issues and Challenges in the Khāksār Order." In Shahrokh Raei, ed., *Islamic Alternatives: Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*. Wiesbaden: Harrassowitz: 167-9.
- Ridgeon, Lloyd
 2010 "Revolution and a High-Ranking Sufi: Zahir al-Dowleh's Contribution to the Constitutional Movement." In Houchang E. Chehabi, Vanessa Martin (eds.), *The Iranian Constitutional Revolution*. London: I.B. Tauris: 143-162.
 2017 "Were the Qalandars of Late Safavid Iran Domesticated?." *Journal of Sufi Studies* 6, 1: 82-115.
 2020 "Ājam Sufis and Shi'i Spirituality in 19th-Century Iran." In Denis Hermann, Mathieu Terrier (eds.), *Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*. London: I.B. Tauris: 305-324.
- Rieck, Andreas
 1995 "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community." *Die Welt des Islams*, 35, 2: 159-188.
- Rizvi, Sajjad
 2004 "Being (*Wujūd*) and Sanctity (*Wilāya*): Two Poles of Intellectual and Mystical Enquiry in Qajar Iran." In Robert Gleave (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*. London: Routledge: 113-26.
 2019 "Striving Beyond the Balance (*al-Mizān*): Spiritual Practice and the Qur'an in the Ṭabāṭabā'i *Ṭarīqa*." In Alessandro Cancian (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Iran*. Oxford: Oxford University Press: 41-76.
- Rowe, Christopher
 1992 "On Reading Plato." *Méthexis* 5: 53-68.
- Saleh, Walid
 2004 *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: the Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*. Leiden: Brill.
- Samawi-Hamid, Idris
 forthcoming "The Theory and Practice of Hermeneutics according to Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'i." Unpublished draft, forthcoming in Georges Tamer *Handbook of Qur'anic Hermeneutics*. Berlin: De Gruyter.
- Scarcia, Gianroberto
 1958 "Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin (spunti di una polemica sul metodo)." *Studi e materiali di storia delle religioni* 29: 112-127.
 1958a "Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli Shaikhī in Persia." *Studi e materiali di storia delle religioni* 29: 216-241.

- 1963 “Kermān 1905: la guerra tra Šeiḫī e Bālāsarī.” *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 13: 195-238.
- Shahbāzi, ‘Abdollāh
1393 Sh./ *Mariyamiyye: az Frītiyūf Showān tā Sayyed Hosayn Naṣr*. Tehran: Tisā.
2014-5
- Shah-Kazemi, Reza
2011 *Spiritual Quest: Reflections on Qur’ānic Prayer According to the Teachings of Imam ‘Alī*. London: I.B. Tauris.
- Shaybī, Kāmil Muṣṭafā
1967 *Al-ṭarīqa al-ṣafawiyya wa rawāsibuha fī l-‘Irāq al-mu‘ašir*. Baghdad: Al-Nahḍa.
- Shirāzī, Moḥammad Ma‘šūm ‘Ma‘šūm ‘Alī Shāh’
1382 Sh./ *Ṭarā‘eq al-ḥaqā‘eq*. Ed. Muḥammad Ja‘far Maḥjūb, 3 vols. Tehran: Sanā‘ī.
2003-4
- Shīrvānī ‘Mast ‘Alī Shāh’, Zayn al-‘Ābidīn
1388 Sh./ *Bostān al-siyāḥe*. Ed. Monshire Maḥmūdī, 3 vols. Tehran: Enteshārāt-e
2009-10 Ḥaqīqat.
- Skinner, Quentin
1972 “Motives, Intentions and the Interpretation of Texts.” *New Literary History* 3, 2: 393-408.
2002 “Interpretation and understanding of speech acts.” In Quentin Skinner, *Visions of Politics, vol. 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press: 103-127.
- Soltān ‘Alī Shāh Gonābādī, Soltān Muḥammad
1965 *Bayān al-sa‘āda fī maqāmāt al-‘ibāda*. Ed. ‘Alī Akbar ‘Āref Kāshānī, Faḍl Allāh Dāneshvar, 4 vols. Tehran, Maṭba‘e Dāneshgāhe Tehrān.
- Soltānī Gonābādī, Mīrzā Moḥammad Bāqer
1379 Sh./ *Rahbarān-e ṭarīqat va ‘erfān*. Tehran: Ḥaqīqat.
2000-1
- Speziale, Fabrizio
2013 “À propos du renouveau Ni‘matullāhī: Le centre de Hyderabad au cours de la première modernité.” *Studia Iranica* 42, 1: 91-118.
- Stoyanov, Yuri
2016 “Gnosis and ‘Gnosticism.’ In Alevi and Bektāšī Syncretism: Disputed Origins and New Directions for Research.” In Mohammad Ali Amir-Moezzi, Maria De Cillis, Daniel De Smet, and Orkhan Mir-Kasimov (eds.), *L’Ésotérisme shī‘ite: ses racines et ses prolongements/Shi‘i Esotericism: Its Roots and Developments*. Paris: Brepols: 723-742.
- Tābanda Gonābādī ‘Reḍā ‘Alī Shāh’, Soltān Ḥosayn
1384 Sh./ *Nābegha-ye ‘elm va ‘erfān dar qarn-e chahārdahom: Sharḥ-e ḥāl-e marḥūm ḥājj mollā Soltān Moḥammad Gonābādī Soltān ‘Alī Shāh*. Tehran: Ḥaqīqat.

- Tābande, Nūr ‘Alī (Noor Ali Tabandeh)
1380 Sh./ *Āshnā’i bā taṣawwuf va ‘erfān*. Tehran: Ḥaḡīqat.
2001
- Tabandeh, Reza
2021 *The Rise of the Ni‘matullāhī Order: Shi‘ite Sufi Masters against Islamic Fundamentalism in 19th-Century Persia*. Leiden: Leiden University Press.
2019 “A Sufi Defence of the Qur’an: Ḥusayn ‘Alī Shāh’s Rebuttal of Henry Martyn” In Alessandro Cancian (ed.), *Approaches to the Qur’an in Contemporary Iran*. Oxford: Oxford University Press: 185-224.
2017 “Mirzā Muḥammad Mas’ūm Shirāzī: A Sufi and a Constitutionalist.” *Studia Islamica* 112: 99-130.
- Taheri, Zahra
2012 “Khāksār.” In Ehsan Yarshater and Ahmad Ashraf (eds.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. XV, fasc. 4, 359 Columbia University Press: 356-359 (available online: <https://www.iranicaonline.org/articles/kaksar>, last accessed 2/03/2023).
- Taylor, John B.
1966 “Ja‘far al-Sadiq, Spiritual Forebear of the Sufis.” *Islamic Culture* 40: 97-113.
- Terrier, Mathieu
2022 “A Symphonia of Shi‘ism, Philosophy and Sufism from the Late Safavid Period: Quṭb al-Dīn Ashkivārī’s Epistle on the Imaginal World (written in 1077/1667).” In Farhad Daftary, Ianis Esots (eds.), *The Reinassance of Shi‘i Islam: Facets of Thought and Practice*. London: I.B. Tauris: 342-368.
2020 “The Defence of Sufism among Twelver Shi‘i Scholars of Early Modern and Modern Times: Topics and Arguments.” In Denis Hermann, Mathieu Terrier (eds.), *Shi‘i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*. London: I.B. Tauris: 27-64.
- Terzioğlu, Derin
2022 “Confessional Ambiguity in the Age of Confession-Building: Philo-Alidism, Sufism, and Sunni Islam in the Ottoman Empire 1400-1700.” In Tijana Krstić, Derin Terzioğlu (eds.), *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th centuries*. Piscataway: Gorgias Press: 563-624.
- Van Bruinessen, Martin
1995 “When Haji Bektash still Bore the Name of Sultan Sahak. Notes on the *Ahl-i Haqq* of the Guran District.” In Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (eds.), *Bektachiyya: études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis: 117-138.
2017 “Between Dersim and Dālahū: Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq religion.” In Shahrokh Raei (ed.), *Islamic Alternatives: Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*. Wiesbaden: Harrassowitz: 65-93.

- Van Den Bos, Matthijs
2013 "Gonābādiyya." *Encyclopaedia of Islam Three*.
2002 "Sufi Authority in Khatami's Iran: Dome Fieldwork Notes." *Oriente Moderno* 82, 2: 351-378.
2007 "Elements of Neo-Traditional Sufism in Iran." In Martin Van Bruinessen, Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London and New York: I. B. Tauris: 61-75.
2002b *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic*. Leiden: Brill.
- Vatanpour, Azadeh
2021 "Taxonomies of mysticism in Iran and their role in the Minoritization of the Yārsān Ethnoreligious group." Unpublished draft.
- Vinogradov, Amal
1974 "Ethnicity, Cultural Discontinuity and Power Brokers in Northern Iraq: The Case of the Shabak." *American Ethnologist* 1, 1: 217-218.
- Wittgenstein, Ludwig
2001 *Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Philip
2021 "Introduction: Group Formation and Maintenance in the 'Abbāsīd and Fāṭimid Caliphates, 750–1000." *Al-Masāq* 33, 2: 107-116.
- Yıldırım, Rıza
2015 "In the Name of Hosayn's Blood: The Memory of Karbala as Ideological Stimulus to the Safavid Revolution." *Journal of Persianate Studies* 8: 127–54.
2020 "Red Sulphur, the Great Remedy and the Supreme Name: Faith in the Twelve Imams and Shi'i Aspects of Alevi-Bektashi Piety." In Denis Hermann, Mathieu Terrier (eds.), *Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*. London: I.B. Tauris: 255-289.
- Zarcone, Thierry,
2016 "La Mort initiatique dans l'alévisme et le bektachisme: de la "résurrection" de 'Alī à la pendaison de Ḥallāj." In Mohammad Ali Amir-Moezzi, Maria De Cillis, Daniel De Smet, and Orkhan Mir-Kasimov (eds.), *L'Ésotérisme shi'ite: ses racines et ses prolongements/Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*. Paris: Brepols: 781-806.
- Zarrinkub, Abdol-Hosein ('Abd al-Ḥusayn Zarrīnkūb)
1970 "Persian Sufism in its Historical Perspective." *Iranian Studies* 3, 3/4: 139-220.

La musica dell'Herat timuride e i suoi echi

Giovanni De Zorzi
Università Ca' Foscari Venezia

Con l'avvento al trono di Šāhruḥ (1377-1447), succeduto al padre Tīmūr (1336-1405), la capitale dell'impero timuride venne spostata da Samarcanda a Herat - allora centro del Khorāsān storico, oggi capoluogo dell'Afghanistan occidentale - che divenne così il nuovo polo di attrazione per gli artisti e gli intellettuali della vasta area. Nel tempo la città divenne il fulcro di un'eccezionale stagione di fioritura culturale che gli studiosi definiscono complessivamente "Rinascimento timuride", il cui apogeo si ebbe tra il 1470 e il 1506, quando Herat venne retta da Sultan Ḥusayn Bāyqarā (1438-1506).

Nelle prossime pagine si prenderà in esame la musica di questo "Rinascimento": l'impresa non sarà condotta con i metodi della musicologia storica occidentale, che si basa soprattutto su fonti musicali scritte, perché come si sa nel mondo islamico la musica non veniva scritta ma veniva trasmessa oralmente/auralmente¹. Per ricostruire lo stato della musica, le concezioni musicali,

¹ Nel panorama medio-orientale e centroasiatico improntato alla trasmissione orale fa eccezione il caso del mondo ottomano, ricchissimo di testimonianze scritte e di varie autonome forme di notazione sviluppatesi nel tempo: da quella originaria bizantina, alla notazione alfabetica arabo-persiana (*abğad*), alle trascrizioni in notazione occidentale fatte dal giovane Bobowski (1610?-1675?) nel XVII secolo, ai sistemi di notazione inventati da alcuni dervisci *mevlevi*, al sistema alfanumerico del principe Demetrius Cantemir (1673-1723), al *corpus* di musiche

gli strumenti e i loro maestri si seguiranno, piuttosto, i metodi dell'etnomusicologia storica², che prende in esame fonti di diversa natura quali sono i trattati musicologici/musicografici composti nel periodo; gli accenni alla musica che troviamo nelle opere poetiche e letterarie, composte spesso da poeti e letterati che erano anche musicisti; le descrizioni della corte timuride che contengono accenni alla sua vita musicale; le testimonianze iconografiche dell'epoca che raffigurano strumenti e scene di musica. Oltre a queste, però, le nostre fonti saranno anche le registrazioni audio e video e quei fenomeni di "revival", tipici dell'epoca mediatica contemporanea, che danno vita ad altri "echi", presi in esame verso la fine di queste pagine.

Non si è i primi ad occuparsi della musica che risuonava a Herat³ e ad avvertirne il fascino: di là dalle *rêveries*, sostare su questo momento culturale/musicale permette di capire gli sviluppi successivi della musica d'arte islamica (*maqām*), poiché Herat, come si vedrà, influenzò nettamente le nascenti culture musicali ottomana, centroasiatica e Moghul. Le risonanze, gli "echi" dell'elusiva musica timuride hanno, però, saputo ancora affascinare e ispirare alcuni artisti contemporanei dimostrando come la sua storia culturale non sia, forse, così conclusa come spero di dimostrare.

Scrivo queste pagine pensando con molto affetto ad Alberto e alle conversazioni che abbiamo avuto sui contatti interculturali tra mondo persiano - o islamico tout court - e mondo indiano; scrivo anche come una sorta di risposta ideale, o di "eco", ad una sua profonda introduzione che onorò un mio lavoro⁴ e che immagino sia uno dei suoi ultimi scritti in questa dimensione; immagino

trascritte dal *mevlevî* Kevserî nel XVIII secolo, usando un sistema personale, per arrivare alla cosiddetta *Hamparsum Notası* usata dal monaco armeno Baba Hampartsum Limonciyan (1768-1839), usata correntemente sino alla fine del 1800, quando si impose la notazione occidentale su pentagramma. Di là dall'eccezione ottomana, tra la fine del 1800 e nel corso di tutto il 1900 in molti centri del mondo islamico vennero fondati dei Conservatori musicali di stampo occidentale e si ebbero varie operazioni (talora discutibili) di trascrizione in notazione occidentale del vasto repertorio orale che ci viene, così, trasmesso *anche* in forma scritta.

² Si veda AA. VV., 2014.

³ Cfr. Baily 2018; Feldman 1996; Malkeyeva 1997; Sarmast 2004; Sumits 2012; Wright 1996.

⁴ De Zorzi 2021a.

anche che le sue idee e le sue illuminazioni non abbiano più bisogno di passare sulla carta ma volino e balenino come lampi, libere da revisioni di bozze.

Note sulla trattatistica musicale nel mondo islamico

Le testimonianze per ricostruire l'ambiente della musica d'arte ad Herat provengono dunque, in primo luogo, da quei trattati che gli studiosi definiscono musicologici/musicografici. I trattati nati nell'ambiente di Herat sono, però, solo una parte di quei molti scritti dedicati alla musica composti nel vasto mondo islamico. Non mi sembra inutile ripercorrerne qui brevemente la storia e l'intelaiatura compositiva generale che vedremo ritornare più volte nelle nostre pagine. Complessivamente, essi appaiono tra l'VIII e il IX secolo e si occupano di definire note e altezze, di elencare modi musicali e cicli ritmici concependoli tutti in senso astratto, intendendo la musica come una scienza matematica, un po' come accadeva per le scienze del *Quadrivium* nella Scolastica occidentale⁵. Da qui i vari trattati passavano poi ad intessere una rete di relazioni che i musicologi definiscono extra-musicali, di norma tra l'essere umano, un dato modo musicale e il suo *ethos* (ἦθος), ossia il "carattere"⁶ tipico di quel modo. Questi tre fattori venivano poi messi in relazione con il dato pianeta, segno zodiacale, temperamento, stagione e momento del giorno che gli corrispondono. Troviamo tracce di questo atteggiamento complessivo sin da al-Kindī (IX sec. d.C.), ma almeno dal XIII secolo in poi questa rete di relazioni venne espressa in trattati detti *adwār* ("cerchi, circoli, cicli, sfere") sorti sulla scia del *kitāb al-adwār* di Šafī al-Dīn al-Urmawī (1230-1294), considerato il fondatore della cosiddetta scuola musicologica "Sistemata" che, come vedremo, sarà alla base dei trattati composti ad Herat. Da

⁵ Anche la contemporanea filosofia Scolastica medioevale inseriva la musica tra le arti liberali del *Quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia e musica). Una simile concezione della musica come scienza "numerica" sembra arrivare alla Scolastica dall'antichità greco-classica rimeditata poi dalla cultura romana. È ampiamente dimostrato come la nascente cultura arabo-islamica abbia recepito diversi elementi della tradizione filosofica greco-ellenistica in quel crogiuolo che fu Baghdad.

⁶ Così si esprime Platone, ma gli Arabi parlano piuttosto di *dawq*, di "gusto" di un dato modo musicale, mentre nella tradizione indiana si parla piuttosto di *rāsa*, "tinta, colore, emozione".

un punto di vista strettamente letterario, un *adwār* era composto da una prima parte introduttiva, detta *muqaddima*, che di norma si apriva con un'invocazione di tono religioso seguita da una o più leggende che raccontavano le origini e i poteri sovranaturali della musica, spesso dimostrati dalla figura di grandi musicisti leggendari (Pitagora, David o altri) che dimostravano la capacità miracolosa della musica di attrarre, ammansire o eccitare gli animali. Alla *muqaddima* seguivano due sezioni, rispettivamente dedicate ai singoli modi musicali (*maqām*) e ai cicli ritmici *īqā'* (plurale *īqā'āt*), retti dallo stesso principio del sistema metrico (*arūz*) che si usa in poesia, basato sulla quantità delle sillabe, e si elencavano così i cicli ritmici in uso⁷. Da qui si passava a mettere in relazione la scienza della musica con altre "scienze dei cicli", come l'astrologia o la medicina. "Come vedremo tra poco, lo schema degli *adwār* sarà di riferimento nella scuola musicologica di Herat."

L'opera e l'influsso di 'Abd al-Qādir ibn Ġaybī Marāḡī

La musica di Herat è segnata dal genio di 'Abd al-Qādir ibn Ġaybī Marāḡī (Marāḡa, 1360? – Herat, 1435), che vi abitò per circa vent'anni. Egli fu allo stesso tempo un polistrumentista, un cantore, un compositore e un grande musicologo della tradizione arabo-islamica, rappresentante della cosiddetta scuola Sistematista.

La storia della sua vita può forse far intuire la vastità dello spazio culturale nel quale si muoveva un artista all'epoca. Egli nacque nella seconda metà del XIV secolo, forse nel 1360, nella città di Marāḡa, nell'attuale Azerbaigian, all'epoca sotto la dominazione turco-mongola dei Gialayridi. In giovane età si trasferì a Tabriz, presso il sultano gialayride Uways: qui egli divenne celebre per aver composto un'opera, la *nūbat-i murattib*, che comprendeva una *suīte* (*nūba*) per ogni giorno del mese lunare islamico di *ramadān*. La pace a Tabriz non durò a lungo e la città fu conquistata da Tīmūr, meglio noto in Occidente come Tamerlano (1336-1405): per sfuggire all'attacco, Marāḡī si rifugiò allora a Baghdad insieme al sultano Aḥmad. La loro fuga, però, durò ben poco perché Baghdad cadde nelle mani di Tīmūr nel 1393. Nei massacri che seguirono la presa della città Marāḡī fu risparmiato, così come lo furono tutti gli altri

⁷ Si veda AA. VV. 2017.

artisti e intellettuali (tratto che ritroveremo nel mondo ottomano) e venne inviato a Samarcanda, la capitale di Tīmūr. Qui Marāgī fu ricevuto con grande rispetto e durante la sua vita a corte fu sempre trattato con tutti gli onori, prima da Tīmūr e poi dai suoi figli.

Nel 1407, come si diceva più sopra, il figlio di Tīmūr, Šāhruḥ (1377-1447), prese il posto del padre alla guida dell'impero e spostò la capitale da Samarcanda a Herat e anche questa volta Marāgī fu trasferito nella nuova capitale insieme a tutta la cerchia di artisti e intellettuali che vivevano a corte. Qui egli compose il suo *Ġāmi' al-alḥān* ("Raccolta di melodie") che dedicò al sultano Šāhruḥ. Nel 1435, infine, Marāgī fu vittima della peste che colpì la città di Herat.

Nei suoi scritti, interamente composti in persiano e che qui non prenderò in esame in dettaglio, Marāgī consolidò l'uso del termine *maqām*, introdotto da Quṭb al-Dīn Šīrāzī, sistematizzandone la teoria e ripartendo i modi musicali in tre categorie principali: dodici *maqām*, sei *āvāz* e ventiquattro *šu'ab* (sing. *šu'ba*: "ramo, sezione"), e va notato di sfuggita come la classificazione dei modi rimarrà un tema di tutti i trattati composti sino al XVII secolo.

Oltre che per la sua attività di compositore, musicista e musicologo Marāgī rimane fondamentale per la sua opera di organologo: nel suo *Ġā-mi' al-alḥān* egli si sofferma sugli strumenti musicali e, da uomo di grande apertura intellettuale all'incrocio delle vie della seta, descrive allo stesso modo la cetra su tavola a ponticelli mobili *čatghan* dell'area sud siberiana, così come la ghironda europea, strumenti che giungevano nella metropoli Samarcanda come bagaglio a seguito di carovane commerciali oppure di ambasciate diplomatiche.

L'ambiente musicale di Herat tra XV e XVI secolo

Ḥusayn Bāyqarā (1438-1506), discendente di Šāhruḥ, resse Herat fra il 1470 e il 1506 circondandosi di numerosi artisti, seguendo in questo l'esempio dello stesso Tīmūr a Samarcanda e continuando così il tipico fenomeno del mecenatismo culturale timuride. Egli stesso sarebbe stato calligrafo e musicista. Nella prospettiva musicologica di queste pagine, tra i moltissimi che operavano a Herat vanno ricordati almeno tre grandi artisti: il poeta di lingua persiana, autorità spirituale della via sufi *naqšbandī*, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ġāmī (1414-1492), considerato l'ultimo grande esponente della poesia classica medioevale; con lui il più giovane 'Alī

Šīr Navā'ī (1441-1501), ministro (*vizīr*), compagno di studi e amico personale di Bāyqarā, autore di molte opere composte prevalentemente in turco *čagatay* ma anche in persiano con lo pseudonimo di Fani⁸. Insieme a loro Kamāl al-Dīn Šīr-Ālī Banā'ī (anche Bannā'ī o Binā'ī, 1453-1512), anch'egli poeta, musicista e musicologo.

Tra i trattati strettamente musicologici/musicografici composti in quel periodo svetta la *Risālat-i Mūsīqī* ("Epistola sulla musica") di Ġāmī che si articola in ventitré capitoli: i primi tre servono da introduzione (*tamhīd*) e trattano dell'origine della musica, mentre il resto è organizzato in due sezioni (*qism*) principali seguite da una conclusione. Nella prima sezione principale (capitoli 4-18) intitolata *Dar 'ilm-i tālif* ("sulla scienza della composizione") vengono prese in esame le altezze, gli intervalli, la loro relazione e i modi musicali che ne derivano. Nella seconda sezione principale (capitoli 19-22), intitolata *Dar 'ilm-i iqā* ("sulla scienza del ritmo"), vengono presentati in modo approfondito i principali cicli ritmici e le loro articolazioni. Nella conclusione (*ḥātima*) viene preso in esame l'effetto sull'animo delle scale e dei modi (*dawā'ir*)⁹.

Alla *Risālat-i Mūsīqī* di Ġāmī va affiancato il trattato composto dal citato Banā'ī, intitolato anch'esso *Risālat-i Mūsīqī* e articolato in un'introduzione (*muqaddima*), due saggi (*maqala*) e una conclusione (*ḥātima*). Il primo saggio è diviso in undici capitoli e il secondo in quattro. Entrambi trattano rispettivamente la scienza delle scale e dei modi (*'ilm-i-i adwār*) e la scienza del ritmo e dei cicli ritmici (*'ilm-i iqā*). Nella conclusione vengono presentate brevi descrizioni di diciassette generi vocali e strumentali¹⁰.

Le fonti scritte non prettamente musicologiche/musicografiche, composte tutte intorno alla prima metà del XVI secolo, ci aiutano a ricostruire la vita musicale nell'Herat timuride. Tra esse il *Badāye' al-waqāye'* di Zayn al-Dīn Maḥmūdī Vāsefi (anche Wāsefi, 1485-ca.1551/1566), un'opera ampia e dai contenuti svariati, che può essere definita un libro di memorie, poiché è un insieme di ricordi dei luoghi in cui visse, delle persone che incontrò e degli eventi di

⁸ Come *vizīr* egli sovrintese all'edificazione di numerose opere pubbliche, tra le quali va ricordata la costruzione a Nīšāpūr del mausoleo del grande poeta di lingua persiana Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (1140-1230).

⁹ Sarmast 2004: 87.

¹⁰ Sarmast 2004: 87.

cui fu testimone nei primi decenni del XVI secolo. In quest'opera troviamo la descrizione di una sfarzosa riunione conviviale con musica (*mağlis*) che includeva tra gli invitati non meno di dieci cantanti e otto strumentisti, accuratamente citati per nome. Il musicologo Owen Wright¹¹ nota come i due gruppi siano elencati separatamente, dando la precedenza ai cantanti. Due di questi sono detti *hananda* ("cantori") mentre i restanti otto hanno il titolo di *hāfīz* ("preservatore") attribuito a chi conosce il Corano a memoria e sa cantillarlo, tratto che dimostra di per sé come gli esecutori di generi religiosi fossero a loro agio anche in quelli più secolari, caratteristica tipica di diverse altre culture musicali del mondo islamico, come, ad esempio, quella ottomana. Gli strumentisti hanno il titolo di *ustād* ("maestro") ed è notevole che non compaiano strumenti a percussione: secondo Wright la loro assenza, parallela all'assenza delle percussioni dai trattati musicologici/musicografici, potrebbe significare che questi strumenti avessero uno status inferiore.

Insieme al *Badāye' al-waqāye'* vanno poi ricordate la *Tohfe-ye Sāmī* (*Tuhfa-yi Sāmī*) composta dal principe Safavide Sām Mirzā (1517-1566), la *Tārīḥ-e Rašīdī* di Mīrzā Muḥammad Ḥaydar Duğlat Begh (1499/1500-1551), la *Tazkerat-e Šo'arā* di Dowlatšāh Samarqandī e la più tarda *Tuhfat al-Surūr* di Darvīš 'Alī Čangī (fine XVI-inizi XVII), sulla quale avremo modo di ritornare. Sembra però importante notare, con William Sumits, come molti musicisti e cantori che operavano a corte, i cui nomi compaiono ripetutamente nelle opere citate, non ebbero il riconoscimento che meritavano:

Se poeti come Navā'ī e Jāmī erano inevitabilmente legati alle attività musicali del tempo, i nomi di molti cantanti e strumentisti meno noti dell'epoca sono stati conservati in dizionari biografici, storie politiche, opere poetiche e trattati musicali successivi. Molti di questi musicisti svolsero un ruolo importante nella vita musicale della tarda corte timuride di Ḥusayn Bāyqarā e non hanno ancora ricevuto il credito che meritano. Musicisti come Khoja Yusuf Burhān, Ustād Shādī, Zayn al-Ābidīn Husaynī, Pahlivān Muhammad e Sāhib Balkhī¹² sono alcuni dei nomi di musicisti che

¹¹ Wright, 1996: 671.

¹² Rispetto qui e in tutti i prossimi passaggi citati, le traslitterazioni fatte dai rispettivi autori.

si distinguono per essere stati indispensabili alla vita musicale della corte di Husayn Bāyqarā: questi musicisti della corte di Bāyqarā furono i trasmettitori del sapere musicale, consegnando la scienza e la pratica della musica alle generazioni successive di musicisti.¹³

Tra questi musicisti che non ebbero il credito che meritavano, va ricordato, a titolo di esempio, Šihabiddīn ‘Abdullāh Marvārīd citato nel *Bāburnāma* (vedi oltre) e nel *Tārīḫ-e Rašīdī* di Mīrzā Muḥammad Ḥaydar Duġlat Begh, dove troviamo su di lui questo significativo passaggio:

Khoja ‘Abdullāh Marvārīd è già stato menzionato tra i *mawlana* per la sua erudizione; con Hilālī e Ahlī per la sua poesia; con Mīr Hayy e Mulla Darvīsh per la sua calligrafia *ta’liq*, e dopo Sultān Muhammad Nūr per la sua calligrafia *naksh-ta’liq*, ma non si può dire che fosse senza pari in queste arti.

Era invece impareggiabile sul *qānūn*. Lo stile esecutivo detto *girift*¹⁴ fu una sua invenzione. In passato il *qānūn* era uno strumento che un suonatore non avrebbe adottato, potendo scegliere altri strumenti, perché è così insipido. Khoja ‘Abdullah, tuttavia, fece in modo che nessuno pensasse ad altri strumenti quando veniva suonato il suo *qānūn* e poiché era un maestro in questo strumento, ed era suo il risultato più importante, è elencato alla testa del gruppo¹⁵.

Di tono analogo il giudizio che di lui dà Bābur nel suo *Bāburnāma* (“Il libro di Bābur”):

Khoja ‘Abdullāh Murvārīd era ministro delle finanze, prima di diventare un *ičkī*¹⁶, un cortigiano e un *beg*¹⁷. Era un uomo molto colto. Nessuno sapeva suonare il *qānūn* come lui: la tecnica esecu-

¹³ Sumits 2012: 51-52. (T.d.A.).

¹⁴ Secondo Sumits (2012: 54) il *girift* sarebbe uno stile di esecuzione considerato un’innovazione di ‘Abdullāh Marvārīd anche da Darvīsh ‘Alī Changī (metà del XVII secolo), secondo il quale il *girift* prevedeva lo sfregamento del plettro contro le corde in modo da produrre un suono piacevole.

¹⁵ Dughlāt, 1996, volume II: 131 in Sumits 2012: 54. (T.d.A.).

¹⁶ Termine turco che indica l’appartenenza alla casa reale e o alla Guardia.

¹⁷ *Beg* è in turco *çagatay* un titolo onorifico, forse più noto con il turco ottomano *bey*, per designare un “capo”, termine applicato anche a persone con un lignaggio speciale o ai governanti di aree di varie dimensioni nei numerosi regni, emirati, sultanati e imperi turchi.

tiva del *girift* sullo strumento è sua invenzione. Era anche bravo nella calligrafia, specialmente nel *ta'liq*. Il suo stile epistolare era notevole, era un conversatore brillante e compose poesia con il nome d'arte di Bayani. In quest'arte era un po' inferiore ma conosceva bene la poesia¹⁸.

Questo passaggio ci porta con molta naturalezza alla prossima sezione, interamente dedicata proprio al *Bāburnāma*.

Le osservazioni di Bābur (1483-1530)

Ẓahīruddīn Muḥammad Bābur nacque nel 1483 nel Fergana, regione oggi frammentata tra Uzbekistan, Tajikistan e Kyrgyzstan, allora governata dal padre Omar Šayḥ Mīrzā¹⁹ (m. 1494) diretto discendente di Timūr. Alla morte del padre, ancora dodicenne, Bābur fu nominato re e da allora iniziò una vita fatta soprattutto di campagne militari che dal Fergana lo spinsero sempre più a sud, giungendo nell'attuale Afghanistan, dove fece di Kabul, presa nel 1504, la base dalla quale partire per conquistare ampie zone dell'India settentrionale. Divenuto *pādīšāh* di Kabul e dell'Hindustan, egli fondò nel 1526 quello che sarebbe diventato l'Impero Moghul che, con alterne vicende, sarebbe durato sino al 1858, quando l'ultimo sovrano lasciò Delhi. Il suo *Bāburnāma* può essere definito come un libro di memorie – genere letterario inedito all'epoca, e poco praticato tra le letterature del mondo islamico tout court. L'opera è composta in turco *čagatay*, la lingua che veniva parlata nei territori timuridi e che ebbe una fioritura di poca durata verso la fine del XV secolo, mentre la lingua letteraria rimase sempre il persiano. L'opera ripercorre una vita di battaglie, marce a tappe forzate, imboscate e assedi, alternati a momenti di svago animati dal vino e dal *maj'un*, cannabis pressata in panetti edibili, ma è ricchissima di accurate e sensibili osservazioni di carattere geografico, botanico, letterario, artistico che la rendono una fonte d'importanza primaria. Nella prospettiva di queste pagine

¹⁸ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 208. (T.d.A.)

¹⁹ Come nota Thackston, il titolo onorifico *mīrzā* è una contrazione di *amīr zada* e designava i discendenti di *amīr* Timūr. In seguito, nell'Herat degli anni 1970, il termine *mīrzā* indicava un impiegato alfabetizzato così come un letterato, lasciando perplesso John Baily che non capiva come un illustre discendente di Tamerlano potesse essere considerato un mero "impiegato". Cfr. Baily 2018: 213.

va notato un tratto che ritroveremo tra i sultani ottomani: durante questi momenti di svago il marzialissimo Bābur fu occasionalmente poeta e compositore musicale²⁰. Il *Bāburnāma* venne poi tradotto in persiano nel XVI secolo e ne esistono diverse copie riccamente miniate alle quali è dedicato un articolo di Aygul Malkeyeva (1996).

Gli accenni alla musica compaiono in vari punti dell'opera ma il primo sul quale vorrei sostare riguarda un festino al quale Bābur venne invitato da Muzaffar Mirza, a Kabul, nel suo *bagh-i safed* ("giardino bianco/candido/luminoso"). Il giovane Bābur non aveva ancora mai bevuto del vino, essendo sin dalla morte del padre sotto la tutela di 'Abdullāh Khwāja Qazi, derviscio *naqšbandī* formatosi con 'Ubaydullāh Ahrar (1404-1490); sapendo questo, tutti si guardavano bene dall'invitare il giovane sovrano a bere del vino, pratica illecita per i musulmani osservanti, né tantomeno a bere in sua presenza. Bābur matura però una certa curiosità per il vino e la possibile ebbrezza, e Muzaffar Mirza, rompendo gli indugi, invita Bābur in un padiglione che sorge nel suo giardino detto, significativamente, *tarābkhāna* ("luogo del piacere"). Bābur lo descrive²¹ come un padiglione a due piani posto nel centro del giardino: al piano superiore, in ognuno dei quattro angoli vi era una alcova e in ognuna di esse un *šahnisin*, sorta di piattaforma rialzata da terra protetta su tre lati. Bābur viene fatto accomodare nel posto d'onore e un coppiere inizia a far circolare la coppa tra gli invitati ma egli declina l'invito per ragioni di etichetta, invito che accetterà più tardi²². Meglio tacere e lasciare la parola a Bābur:

Gli animatori di questa festa erano Ḥāfiẓ Hağğī, il flautista Ğalāl ud-Dīn Maḥmūd e il fratello di Ghulam Shadi²³, Shadi Bachcha, che suonava l'arpa (*čang*). Ḥāfiẓ Hağğī, come tutti quelli di Herat,

²⁰ Bābur accenna ad un'aria da lui composta in modo musicale (*maqām*) *čahargāh* in *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 303.

²¹ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 226.

²² Bābur aveva declinato in precedenza l'invito del fratello maggiore di Muzaffar Mirza, Badī' al-Zamān Mīrzā, e non poteva accettare, quindi, l'invito del fratello minore. L'*impasse* verrà risolto da un invito congiunto rivolto a Bābur da parte dei due fratelli, Muzaffar e Badī' al-Zamān Mīrzā. Nel frattempo, nell'attesa dell'invito congiunto, a Bābur non viene offerto vino in questa prima occasione.

²³ Si veda la descrizione dei musicisti attivi alla corte di Herat fatta da Bābur tra poche righe.

recitava/cantillava meravigliosamente, a basso volume, delicatamente e uniformemente. Ġahāngīr Mīrā aveva però portato con sé uno dei suoi cantori, uno di Samarcanda di nome Mir Jan, che cantava a voce alta, in maniera grossolana e non uniformemente. Al culmine del piacere Ġahāngīr Mīrā gli ordinò di cantare, e fu terribile. Le genti del Khorasan vivono tutti una vita fatta di eleganza: uno di loro si tappò le orecchie al suo canto, mentre un altro fece una smorfia, ma poiché Ġahāngīr era un principe, nessuno osava dirgli di farlo smettere. Più tardi nella sera lasciammo il *tarābkhāna* e ci recammo nei nuovi quartieri invernali di Muzaffar Mirza: qui Yusuf Ali Kūkāldash, su di giri come un aquilone, si alzò e danzò, bene e con molta eleganza²⁴.

Come notava più sopra Owen Wright, commentando un passaggio del *Badāye' al-waqāye'* di Zayn al-Dīn Maḥmūdī Vāsefi, anche qui il cantore è un *ḥāfiz*, termine attribuito a chi conosce il Corano a memoria e sa cantillarlo. L'aggiunta del titolo *ḥaġġī*, attribuito a chi abbia compiuto il pellegrinaggio (*ḥaġġ*) a Mecca, rafforza la dimensione “religiosa” del cantore. A prescindere dagli strumenti citati, il flauto *nay* e l'arpa *čang*, sui quali ci si soffermerà tra poco, dal passaggio emergono nettamente i gusti di Bābur e una certa estetica vocale dell'epoca che sembra prediligere della “delicatezza” nel canto. È prezioso l'accento alla danza e al danzatore, il ben poco civettuolo guerriero Yusuf Ali Kūkāldash, citato altrove nell'opera, e va notato come la danza, fatta da e tra uomini, arrivi sino al presente dell'Afghanistan. Ma è soprattutto un termine complessivo come *tarābkhāna*, indicato per il padiglione dove si fa musica, si danza e si beve vino, a far drizzare le orecchie a chiunque si occupi di musica in area islamica: il termine arabo *tarāb* (“piacere, piacere estatico”) sembra derivare dal greco *therapeia* (θεραπεία) e compare di frequente già nell'opera del musicologo/musicografo al-Fārābī (?-950), che lo impiega come sinonimo di “musica” nel suo fondamentale *Kitāb al-mūsīqī al-kabīr* (“Grande libro sulla musica”). Sembra importante notare come sia stato proprio l'ellenizzante al-Fārābī ad introdurre in arabo il termine *mūsīqī*, prestito linguistico dal greco *mousiké* (μουσική τέχνη) e come egli lo alterni disinvoltamente con *tarāb*. Nelle varie

²⁴ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 228.

tradizioni dell'area, il musico viene detto *mutrīb*, ("colui che ha il *tarāb*"), ossia quella sorta di forte emozione estatica che egli/ella sa comunicare a chi ascolta. In questo senso sembra altrettanto significativo il termine persiano d'epoca preislamica *rāmešgār* ("produttore di gioia") dato al musicista. Nella successiva tradizione araba il concetto di *tarāb* assunse poi un'importanza estetica fondamentale ad indicare l'emozione estatica che produce la musica, e di *saltāna tarāb*, ossia la concentrazione e l'elevazione del *tarāb*. In Egitto, sino alla Prima Guerra Mondiale, si usavano due termini per designare due particolari genere musicali: *mağna* ("canto") e *tarāb* ("emozione, piacere"). Secondo la musicologa Salwa El-Shawan Castelo Branco, il fatto che la suite della musica d'arte egiziana (*waşla*) fosse incardinata in un unico, dato, *maqām*, era per l'interprete la condizione necessaria per il progressivo raggiungimento da parte sua del *saltāna*, ossia quel particolare stato di profonda immersione emotiva nell'atmosfera, nell'ethos, nel colore, di un dato *maqām*, che egli sapeva tramutare in quel *tarāb* che invadeva allo stesso modo egli/ella stesso/a così come gli interpreti e gli ascoltatori²⁵.

Il "piacere" che si prova nel *tarābkhāna* visitato da Bābur sembra di tipo meramente edonistico, legato com'è al vino, alla danza e ai piaceri dei sensi, ma è anche la riprova della presenza della musica in questi contesti di *débauche* (persiano *rendī*), tratto che spiega il sospetto verso quest'arte nutrito dall'ortodossia islamica, e le prese di posizione dei dervisci che sottolineano come un *samā'* ("ascolto, concerto spirituale") non vada affatto inteso come "musica".

Di là dal piacere, per i musicologi è soprattutto fondamentale la descrizione della corte di Herat che Bābur visita nel 1506, subito dopo la morte del sultano Ḥusayn Bāyqarā, quando andò ad incontrare i suoi cugini, ritraendo così la corte poco prima della caduta dei timuridi in seguito alle incursioni degli uzbeki guidati dall'eterno rivale Šaybani Ḥān (1451-1510). Complessivamente Bābur trascorse solo venti giorni a Herat, uscendo a cavallo ogni giorno con i suoi parenti per visitare le attrazioni locali, come Ga-

²⁵ El-Shawan Castelo Branco 2001/2002: 9. Sul *tarāb* e sulla sua estetica sono fondamentali Racy 1998 e 2003.

zargāh, Takht-e Safar, la tomba di Ġāmī, il complesso fatto edificare da Šāhruḥ per la moglie Gowharšād Begum, così come Pul-e Malan e molti altri luoghi²⁶, al punto che c'è da domandarsi, con il musicista e musicologo John Baily, se Bābur abbia *davvero* osservato in prima persona quanto descritto o non abbia piuttosto utilizzato descrizioni raccolte in seguito da timuridi rifugiatosi a Kabul, da lui governata, dopo la presa šaibanide di Herat²⁷. Bābur nel passaggio si sofferma sui prìncipi (*amīr*), i ministri (*vizīr*), gli studiosi, i poeti e gli artisti della corte di Herat, a proposito dei quali egli complessivamente sostiene:

L'epoca del sultano Hussain Mirza (ossia Ḥusayn Bāyqarā) fu certamente un'epoca meravigliosa. Il Khorasan, e in particolare la città di Herat, abbondava di uomini straordinari e di talento. Ognuno che avesse un'occupazione si prefiggeva l'obiettivo di portare alla massima perfezione l'arte a cui si era dedicato²⁸.

Dopo aver elencato, e giudicato da fine conoscitore, i sapienti che vivevano a corte, Bābur giunge ai poeti, che più sopra abbiamo visto essere spesso anche musicisti²⁹. Quando tra questi passa a prendere in esame Banā'ī, Bābur riporta due aneddoti preziosi che hanno per protagonisti lo stesso Banā'ī e il suo rivale 'Alī Šīr Navā'ī. Il primo è di argomento più squisitamente musicale:

All'inizio della sua carriera (sogg. Banā'ī) non conosceva la scienza della musica e 'Alī Šīr Beg (sogg. Navā'ī) lo aveva deriso per la sua ignoranza. Un anno il Mirza (sogg. Ḥusayn Bāyqarā) trascorse l'inverno a Merv, dove era stato accompagnato da 'Alī Šīr Beg, mentre Banā'ī rimase invece a Heri, dove si dedicò allo studio della musica facendo progressi così rapidi che, prima dell'estate, fu persino in grado di comporre alcuni brani. In estate, quando il Mirza tornò a Heri, Banā'ī gli presentò una

²⁶ Sulle sue escursioni nei dintorni, *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 229-231.

²⁷ Baily 2018: 201.

²⁸ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 212. (T.d.A.)

²⁹ Ad esempio, dopo aver elencato le molte opere poetiche ed epistolari composte in *čagatay* e in *farsi* da 'Alī Šīr Navā'ī, Bābur nota anche che: "Egli compose anche eccellenti melodie musicali, dei buoni *naqš* e dei preludi." Thackston 2002: 203 (T.d.A.).

composizione vocale e strumentale di sua fattura. 'Alī Šīr Beg ne fu stupefatto e si complimentò con lui. Banā'ī compose diversi brani musicali, uno dei quali è un *naqš* intitolato *Nūh-Rang* ("nove colori") in modo musicale *rāst* nel quale è esposto un tema con nove variazioni.³⁰

Bābur accenna qui ad un preciso genere musicale: il termine persiano *naqš* significa letteralmente "disegno, ricamo, abbellimento". Secondo la musicologa Angelika Jung, nel XV secolo il *naqš* era un'introduzione ad un brano vocale³¹. Il genere scomparve nel mondo persiano mentre rimase nel mondo musicale ottomano, dove *nakış* indica una composizione vocale nella quale il testo proviene da una quartina messa in musica secondo questo procedimento: A + B, *terennüm* ("ritornello") che, con melodia identica, si ripete in C + D, *terennüm*. I versi C e D, pur se melodicamente identici, vanno variati nell'esecuzione rispetto ad A e B ed è qui che entra in gioco il procedimento dell'abbellimento (*nakış*) musicale³². Quanto al modo musicale detto *rāst* ("retto, giusto, diritto") il commento potrebbe durare pagine perché sin dagli albori della musicologia/musicografia islamica viene riportato un modo musicale con questo nome. Se il nome resta identico, la sostanza melodica e intervallistica del modo musicale cambia però radicalmente tra mondo arabo, persiano, ottomano e centroasiatico.

Il secondo episodio dimostra in modo esplicito come la corte di Herat fosse zeppa di poeti:

Un giorno, durante una partita di scacchi, 'Alī Šīr Beg, allungando una gamba, toccò con il piede le parti posteriori di Banā'ī; al che 'Alī Šīr Beg disse: "Che triste stato è questo di Herat, dove uno non può stendere una gamba senza toccare il culo di un poeta!". "Già!" gli rispose per le rime Banā'ī "e se la sua gamba potesse ritirarsi, ne toccherebbe un altro!"³³

³⁰ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 214. (T.d.A.)

³¹ Jung, 1989: 210.

³² De Zorzi 2019: 160.

³³ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 214-215. (T.d.A.)

Bābur giunge infine ai musicisti e ai cantori³⁴, a proposito dei quali osserva:

Un altro (musicista) era Qul Muhammad ‘ūdī. Suonava bene anche la viella *ghiççäk* e aggiunse tre corde allo strumento. Tra i cantori (*ahl-i naghmah*) e gli strumentisti (*ahl-i saz*) nessuno compose tanti e tali *pešhrāv*. Un altro ancora era Šayixī Nāyi, che suonava bene anche l’‘ūd e il *ghiççäk* ma che sembra suonasse bene il flauto *nay* già a dodici o tredici anni. Di lui si dice che un tempo all’assemblea (*suhbāt*) di Badiuzzāman Mirza egli suonò un *kār* meravigliosamente. Qul Muhammad, invece, non fu capace di eseguirlo sul *ghiççäk* perché, a suo dire, questo era uno strumento difettoso. Šayixī, allora, prese lo strumento dalle mani di Qul Muhammad e lo suonò perfettamente sul *ghiççäk*. Di lui raccontano anche che era così esperto nelle melodie (*naghmahāt*) che ogniqualevolta ascoltava una melodia (*naghmah*) qualsiasi riconosceva: “questo è il tale brano nel tale modo” (*fālānīn fālan pārdāsī munga āhāngdur*). Ciononostante, non compose molti *kār* mentre gli si attribuiscono un paio di *nāqs*.

Un altro (musicista) era Šāh Kulu Ghiççākī (“suonatore di *ghiççäk*”). Era nativo d’Iraq. Giunse nel Khorasan per studiare lo strumento (*saz mäsş qilib*) e divenne piuttosto bravo. Egli compose molti *nāqs*, *pešhrāv* e *iş*.

Un altro era Husein ‘Ūdī. Sapeva suonare squisitamente il liuto a manico corto ‘ūdī e far cantare le sue corde come se fossero una. Il suo difetto consisteva nell’esibirsi in modo troppo civettuolo. Una volta combinò un gran pasticcio quando Shaybani Hān gli ordinò di suonare e non solo suonò male, ma lo fece anche su uno strumento inferiore, invece che sul suo. Shaybani Hān se ne accorse e ordinò che fosse picchiato duramente nell’assemblea stessa. Questa fu la buona azione che Shaybani Hān compì in questo mondo. I tipi caratteriali meritano una simile punizione.

Un altro dei compositori (*musānnif*) era Ghulām Šādī. Era figlio di Šādī il cantante (*xānandā*). Benché suonasse diversi strumenti (*ägār saz çalur edī*) non suonava al livello degli strumentisti (*sazāndā*) di cui sopra. Sono rimasti pregevoli *sāv*t e *nāqs* composti da lui. A quel tempo nessuno sapeva comporne di simili.

³⁴ Per questo passaggio si adotta versione tradotta direttamente dal *çagatay* dal turcologo e musicologo Walter Zev Feldman (Feldman 1996: 41) integrandola con due passaggi tradotti da Thackston (Thackston 2002: 219) che vengono tralasciati da Feldman.

Un altro era Mīr Arzū: non suonava alcun strumento (*saz çalmās edī*) ma era un compositore (*musānnif*). Benché abbia composto pochi *kār*, questi sono squisiti.

Banna'i, il poeta, era anche musicista e compose buone composizioni vocali e strumentali.

Un altro, incomparabile, era Pahlawan Muhammad bu-Said, un lottatore eccezionale che compose anche poesia e musica vocale e strumentale oltre ad un meraviglioso *naqš* in modo *çahārgāh*. Stupisce che abbia prodotto simili lavori artistici e che sia stato allo stesso tempo un lottatore. Era una buona compagnia³⁵.

L'autore impiega alcuni termini sui quali sembra necessario soffermarsi: lo 'ūd è un liuto a manico corto che risuona in tutte le principali musiche d'arte (*maqām*) del mondo islamico³⁶ con un ruolo centrale nella tradizione della musica d'arte araba. Dal XIV secolo la sua presenza nel mondo ottomano e persiano è testimoniata da numerosissime miniature ma va notato, però, come nell'attuale Iran lo 'ūd venga considerato come una sorta di "copia" araba dell'originario *barbāb*³⁷ persiano già diffuso in epoca preislamica. In Asia centrale e tra gli uiguri lo 'ūd non ha affatto una posizione centrale negli ensemble, posizione occupata piuttosto dal liuto a manico lungo *tanbūr*: in questo senso ritrovare lo 'ūd a Herat può forse essere inteso come il segno di una circolazione di idee e di una koiné musicale ed artistica. Il termine *ghiççāk*, con le varianti *qijak*, *gheijak*, *ğizak* è ancor oggi diffuso in Asia centrale per indicare una viella ad arco che nel mondo persiano viene detta *kamānčah* (*kemençe* in turco ottomano: lett. "piccolo arco"). Il termine *naghmāh* ha diversi significati ("melodia, canto") ma qui indica i cantori, "le genti del canto", che vengono così distinti dagli strumentisti, definiti *ahl-i saz* ("le genti dello strumento"). Il flauto *nay* (persiano e ottomano *ney*) è un flauto di canna (*Arundo Donax*) che gli organologi definiscono "obliquely-held, rim blown", divenuto nei secoli lo strumento a fiato centrale nella musica d'arte così come nelle tradizioni sufi. Bābur, da conoscitore, elenca poi alcune forme musicali: *kār*, *naqš*, *pešrav* e *iš*. Non ritorno sul *naqš*,

³⁵ Feldman 1996: 41 e *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 219.

³⁶ Maggiori dettagli sullo strumento in De Zorzi 2019: 211-213 e De Zorzi 2021: 56-57.

³⁷ Sul *barbāt*, De Zorzi 2019: 210-211 e De Zorzi 2023: 18.

già preso in esame più sopra; il *kār* (“opera, lavoro”) è un genere vocale e strumentale cantato in lingua persiana, che in questo passaggio viene, però eseguito su di uno strumento. Formalmente un *kār* si articola in diverse *hāne* (“stanza”). Il termine *iš* è semplicemente la dizione *čagatay* di *kār* e indica lo stesso genere formale musicale. Quanto al termine che Feldman traslittera all’inglese *pešrāv*, esso deriva dal termine persiano antico *pišrow* (“preludio, preambolo”) che ha avuto diversi esiti: nella musica persiano/iraniana il *pišdarāmad*, preludio strumentale misurato che può essere suonato dal gruppo, o dal solista, accompagnato o meno da uno strumento a percussione. Nella tradizione ottomano turca, invece, il *peşrev* (“preludio”) ebbe due esiti identici nella forma ma diversi nel genere, spirituale l’uno e secolare l’altro: nella sua accezione spirituale esso è il lento, solenne, “preludio” della cerimonia (*āyin*) dei dervisci *mevlevī*, nella sua accezione secolare, di tempo più sostenuto, esso è il “preludio” della suite (*fasıl*) sviluppata a corte. Da testimonianze presenti in Şafī al-Dīn e in Marāgī, un *pešrāv* poteva essere articolato in un gran numero di stanze (*hāne*) sino a quarantadue. Il termine *sāvt* ci conduce agli albori della musicologia arabo-islamica, ad al-Fārābī (?-950) e al suo monumentale *kitāb al-mūsīqī al-kabīr* (“Grande libro sulla musica”). Come si scriveva più sopra, a lui si attribuisce l’introduzione del termine *mūsīqī*, calco dal greco *mousikè téchne*, fondamentalmente estraneo alla cultura originaria dell’area: il musicologo Amnon Shiloah nota, infatti, come i termini adoperati dai primi trattatisti di lingua araba fossero piuttosto *ṣawt* e *ğinā*. Il primo, *ṣawt*, indica tutta la vasta gamma di espressioni vocali, che vanno dal suono inarticolato, al rumore, al suono articolato, alla voce stessa, al fonema, al parlato sino al canto propriamente detto, inteso come possibilità di fondere espressione poetica e musicale, mentre il secondo termine, *ğinā*, indica esclusivamente il canto che combina musica e poesia, ed è, in questo senso, il vertice dell’estetica araba. Il termine *sut*, *ṣawt* (“suono, voce”) è ancor oggi molto usato tra le culture musicali di lingua araba a designare generi vocali diversi.

Termini e concetti musicali emergono ancora a proposito di Şayixī Nāyī “(...) che ogniquale volta ascoltava una melodia (*naghmāh*) qualsiasi riconosceva: ‘questo è il tale brano nel tale modo’ (*fālāninin fālan pārdāsi munga āhāngdur*).” Qui mi sembra il caso di mettere in luce un termine come *pārdā* (persiano, *pardā*;

ottomano, *perde*) che significa letteralmente “velo, tenda, sipario” ma che in musica designa una nota e la sua altezza, spesso segnalata impiegando nomi differenti da un’ottava all’altra. Per esteso il termine nei trattati musicologici/musicografici può significare anche “modo musicale”. Portando alle sue conseguenze il concetto immanente nel termine, il m.o Kudsi Erguner mi faceva notare come l’atto di suonare, o di ascoltare musica, sia dunque uno “svelamento” progressivo. Il termine *āhāng* può essere tradotto con “modo musicale”; esso diviene in turco moderno *ahenk* e viene oggi tradotto con “armonia”, mentre nell’attuale Uzbekistan, durante una mia ricerca sul campo, veniva usato dagli intervistati per indicare il suono, il timbro, il *sound* dello *zīkr ḡahrī*, implicando così un concetto un po’ distante da quello Occidentale.

L’osservazione finale di Bābur su Mīr Arzū, un compositore che può persino permettersi di *non* suonare uno strumento, sarà di primaria importanza per la successiva estetica ottomana e centroasiatica.

Di là dalle osservazioni di Bābur, la connessione tra la corte di Herat e la Costantinopoli ottomana è evidente nelle concrete vicende umane di un musicista: quel viellista Ṣāh Kulu descritto da Bābur più sopra, ricompare, infatti, nel *Cema’at-i mutribān* (“L’assemblea dei musicisti”), registro dei musicisti stipendiati alla corte di Costantinopoli, datato 1525, come “suonatore di *kemānčē*”. Il musicologo e turcologo Walter Zev Feldman nota come il documento precisi come egli fosse giunto a corte dopo la presa di Tabriz del 22 agosto 1514, al seguito del trionfante sultano Selim I (1470-1520), noto anche come Yavuz Selim³⁸. Sembra il caso di notare come Tabriz, in buona parte turcofona, accolse di buon grado il nuovo vincitore e che, a differenza di altri casi nei quali gli artisti venivano fatti prigionieri e *obbligati* a seguire il vincitore, gli artisti di Tabriz abbiano seguito di loro volontà Selim I a Costantinopoli.

Modulazione: musicisti maltrattati

Come in un brano, o in una suite, è buona norma fare una modulazione in un modo musicale (*maqām*) vicino, così ci si consenta qui una deviazione condotta alla luce della Sociologia della musica. L’atteggiamento di Ṣaybani Ḥān verso un musicista, osservato

³⁸ Feldman 1996: 111.

con sincera approvazione da Bābur, è molto significativo: se da un lato dimostra la competenza e l'attenzione del sovrano musicofilo verso uno strumento stonato e di cattiva qualità, dall'altro ribadisce lo status servile del musicista, dimostrato da tre altri aneddoti sui quali vorrei sostare insieme al lettore. Il primo ha per protagonista lo stesso Timūr/Tamerlano, e si svolge pochi anni prima. L'orientalista Michele Bernardini riporta una scena tratta dalla cronaca araba di 'Arabšāh che ha per protagonista Timūr, rientrato in fretta a Samarcanda per riportarvi l'ordine dopo una serie di azioni nefaste compiute dal folle figlio Mirān Šāh Mirza (1366-1408), che viene esautorato da ogni funzione, ma:

Altri non subirono lo stesso destino: in quei giorni di resa dei conti, erano stati inviati a Tabriz diversi emiri che catturarono molti luogotenenti e funzionari (*navvāb va 'ammāl*) e requisirono i registri del *dīvān* con le operazioni contabili compiute negli ultimi anni, che furono subito scrutinati minuziosamente, e si riscontrarono ammanchi e cancellazioni arbitrarie. Furono arrestati anche tutti i musicisti (*arbāb-i sās*), colpevoli di avere irretito il loro padrone, che furono immediatamente impiccati, in modo da dare l'esempio agli altri. Šaraf al-Dīn lamenta anche vittime innocenti in questo frangente, come Muḥammad Quhistānī, votato alle scienze e alla letteratura, e i musicisti Quṭb al-Dīn il *na'yī* ("suonatore di flauto *na'y*") e Ḥabīb lo '*ūdī* ("suonatore di liuto '*ūd*'), che insieme a diversi altri furono giustiziati con una penosa esecuzione, durante la quale il *mawlānā* Muḥammad recitò dei versi laconici e orgogliosi sul proprio destino, prima di morire.
(...)

Ibn 'Arabšāh però aggiunge anche lui che Mirānshāh era stato consigliato da cattivi compagni ed era devoto in modo smodato a un musico, Quṭb di Mossul, che sembra essere lo stesso citato da Sharaf al-Dīn³⁹.

Ritorna qui una concezione di ascendenza platonica diffusa allora come oggi nel mondo islamico, secondo la quale la musica può rammollire l'animo dell'essere umano e, a maggior ragione, quello dei guerrieri e dei giovani⁴⁰. I dottori della legge dell'Islam medio-

³⁹ Bernardini 2022: 240.

⁴⁰ "Ma chi non smette di dedicarsi e anzi se ne lascia incantare, alla fine si consuma e si liquefa fino ad esaurire tutta la sua energia e a tagliare, per così dire, i nervi dell'animo diventando un 'guerriero senza forza'." Platone, *Repubbli-*

evale erano preoccupati dagli effetti inebrianti che la musica produceva e che portavano all'intemperanza sensuale, oppure, come avrebbe detto qualche secolo dopo l'*imām* Khomeini (1902-1989), che portavano l'uomo a condurre una vita "come sotto l'effetto dell'oppio". In un suo discorso pubblico egli sosteneva, infatti:

Tra le cose che intorpidiscono il cervello della nostra gioventù, c'è la musica. (...) La musica è una cosa che, beninteso, è piacevole per ognuno, tramite i suoi sensi (*bar hess-e tab*'), e tuttavia essa distrae l'uomo dalle cose serie e lo tramuta in una creatura futile e vana. (...) il giovane che passa il suo tempo con la musica diviene totalmente incosciente dei problemi dell'esistenza e dei problemi seri, così come accade con l'assuefazione alle droghe. (...) non si deve lasciare che l'istituzione della radiotelevisione diffonda musica dieci ore al giorno, e che la nostra forte gioventù subisca un indebolimento. La musica non è diversa dall'oppio. L'oppio induce una specie di fatica e di apatia, la musica altrettanto⁴¹.

Il secondo episodio ci porta alla corte ottomana nella prima metà del XVII secolo. Nella descrizione del *Serraglio* che ci dà Wojchiech 'Alī Ufukī Bobowski (1610-ca. 1675) nel suo *Seray-i Enderūn* ("L'interno del palazzo"), tradotto in italiano da Cornelio Magni (1638-1692), leggiamo:

Ogni martedì, che il Gran Signore si rade il capo, i musici di camera vanno a cantare in sua presenza, & talvolta il Gran Signore fa venire in camera Dame. All'ora i musici s'inuoltano un drappo intorno al capo, restando così priui di lume, & così bendati cantano, & sonano, anche di più col capo chino, & se alcuno mostra alzarlo, gli Eunucchi li danno un pugno sul collo, stando due di quelli con arco teso in atto di scoccare in caso, che qualcuno volesse mirare le sopradette Dame.⁴²

Il terzo episodio ha luogo nella vicina Khiva, capitale della regione storica del Khwarezm, nell'attuale Uzbekistan: si narra che Muham-

ca, libro III, XVIII. Riporto qui il passaggio nella traduzione italiana di Giuseppe Lozza, in Platone 1990: 257.

⁴¹ Khomeini, *La Radio-Televisione deve dare forza alla gioventù*, discorso riportato sul quotidiano "Keyhân", 1 Mordād 1358/1979, in Daring 2005: 84.

⁴² Magni 1679: 554

mad Rahim Hān II (1845-1910), emiro musicofilo della città, avesse fatto demolire la casa di un cantore il quale, durante un concerto a corte, aveva sputato con discrezione per liberarsi la gola dal catarro. Per non perdere la faccia di fronte agli invitati l'emiro non aveva detto niente e aveva addirittura ricompensato generosamente il cantore per essersi sorpassato. La notte stessa, però, egli avrebbe fatto demolire la sua casa. Al cantore, che non capiva le ragioni di una simile demolizione avrebbe detto: "Tu ti comporti da cafone, sporchi il mio palazzo sputando per terra, e io ti copro d'oro; allora, a mia volta, tocca a me di distruggerti la casa e a te di tacere."⁴³

Comportamenti simili chiariscono i motivi per i quali nel mondo islamico intellettuali e dervisci, come ad esempio Ğāmī, abbiano sempre preferito *comporre* trattati sulla scienza della musica e magari suonare eccellentemente da nobili dilettanti, ma *non* fare di essa la propria occupazione principale. Verso la fine del XVIII secolo, uno "straniero" come il mio concittadino, l'abate veneziano Giambattista Toderini (1728-1799), mentre risiedeva nella Costantinopoli ottomana al seguito del *bailo* Agostino Garzoni, osservava acutamente:

Nella sua Repubblica determinava Platone, che s'applicassero i giovani tre anni a questa scienza (sogg. la musica). I Turchi coltivavla lungamente, e i più cogl'istromenti a corde e col Neì. (...) Disdegnano però i Signori d'alto stato di farsi udire nelle pubbliche adunanze (...)⁴⁴

Insomma, la dimensione del compositore/improvvisatore/esecutore nel mondo islamico viveva – e per certi versi vive ancora – tra gli amatori, tra gli appassionati illuminati, tra i nobili dilettanti (liberi) che non facevano della pratica musicale la loro professione e che nel mondo culturale persiano venivano detti *'arīf*, ("gnostici, conoscitori").

Per correttezza va detto che un simile atteggiamento verso i musicisti percorre la stessa storia dell'arte Occidentale, perlomeno prima della "riabilitazione" della musica e del musicista fatta dal Romanticismo, e va ricordata la significativa distinzione tra *musico teorico* e *musico pratico*. Conviene, però, lasciare ora questa

⁴³ During 1998: 43-44.

⁴⁴ Toderini 1787: 228.

modulazione, che ci porterebbe davvero troppo lontano, e tornare al *maqām* principale.

Ascoltando le miniature

La capitale timuride attirava gli artisti figurativi (*naqqāš*) di tutto il vasto Khorasan, e ad Herat erano presenti numerosi *kitabkhāna*, atelier, laboratori o *botteghe*, nel senso italiano del termine⁴⁵, dove si “facevano” i libri e dove operavano calligrafi e miniaturisti. Le commissioni più frequenti riguardavano Corani da abbellire e opere di poesia in lingua persiana o *čagatay* da illustrare. In ognuna di queste opere poetiche si ha, prima o poi nel corso della narrazione, almeno una scena di convivio (*mağlis*, *suhbāt*) con musica e vino, spesso in un giardino appartato o in un padiglione. Negli anni si consolidarono così alcuni schemi ricorrenti nel ritrarre musicisti e strumenti musicali durante incontri conviviali secolari (*mağlis*, *suhbāt*) o di dervisci (*samāʿ*, *mehfil-i samāʿ*, *mağlis-i ʿuns*) e va notato come anche in questo caso l'arte timuride fu di riferimento per le successive opere miniatistiche del mondo persiano Safavide, Ottomano e Moghul.

Generalmente i musicisti, detti *mutrib* / *motreb*, vengono posti in primo piano in basso a destra oppure a sinistra e, se affianchiamo idealmente tra loro le miniature che troviamo in opere diverse, notiamo, con Owen Wright⁴⁶, che in genere si hanno tre o quattro strumenti (uno o due cordofoni, un aerofono, uno o due percussionisti) con un cantante e, occasionalmente, un danzatore. Tra i cordofoni svetta il liuto a manico corto *ʿūd*, a volte nella sua tipologia all'ottava bassa (*šahrūd*)⁴⁷. A questo può affiancarsi un secondo liuto a pizzico, però a manico lungo, detto *qūpūz*, o *qopuz*, antenato dei successivi liuti d'Asia centrale e d'Afghanistan detti *rubab* o *robab*. Talora compare un liuto a manico lungo a doppia cassa simile al *tār* persiano. Ancora tra i cordofoni compare la viella ad arco detta più sopra da Bābur *ghiççäk* (*qijak*, *gheijak*, *ğīžak*) che nel mondo persiano viene detta *kamānčah* (lett. “piccolo arco”). Talora

⁴⁵ Penso alle quasi contemporanee botteghe di librai/editori a Venezia che, tra la seconda metà del XV e la prima metà del XVI si concentravano tutte, secondo le consuetudini di un *bazār*, in *Marzarie San Zulian*.

⁴⁶ Wright 1996: 676-677.

⁴⁷ L'attento Marāgī, nel suo *Ġāmiʿ al-Alhān* sostiene che lo *šahrūd* è il doppio di un *ʿūd* e suona all'ottava più bassa.

compare l'arpa aperta detta *čang*. Meno frequentemente appare la cetra su tavola percossa *santūr* e il liuto piriforme a manico lungo *setār* che appaiono, invece, più di frequente nelle successive miniature persiane d'epoca Safavide. L'aerofono è invariabilmente il già incontrato flauto *nay*, spesso ritratto in maniera accurata, le dita che chiudono i fori con la seconda falange. I percussionisti ritratti suonano quasi esclusivamente il tamburo circolare a cornice *daf*, o *daire*, con cinque cembali, tenuto verticalmente con la mano sinistra che tiene lo strumento e la destra che lo suona. Spesso negli ensembles notiamo musiciste donne e gli strumenti vengono ritratti in maniera accurata⁴⁸. Complessivamente la composizione di questo tipo di ensemble standard fa ipotizzare che questo specifico organico fosse proprio quello ricorrente nelle *mağlis* a corte o nelle dimore nobiliari. Il repertorio suonato da questi musicisti, uomini o donne che fossero, è però scomparso e va ribadito come i musicologi/musicografi dell'epoca fossero più interessati a descrivere le forme musicali piuttosto che a fissare la musica suonata.

Tra gli artisti della scuola miniaturistica di Herat svetta Kamāl al-Dīn Behzād (Herat, 1450 ca. – ivi 1535 ca.), che fu di riferimento, proprio come per la musica *heratī*, sia per l'arte miniaturistica della Costantinopoli ottomana che dell'India Moghul. La figura di Behzād ha ispirato autori contemporanei: penso al Behzād evocato, insieme alla scuola miniaturistica di Herat, nel romanzo del 1998 dello scrittore turco Orhan Pamuk (Istanbul, 1952 -) intitolato *Benim adım Kırmızı* (in italiano *Il mio nome è Rosso*, traduzione di Marta Bertolini e Sema Gezin, Torino, Einaudi, 2001) interamente ambientato tra i laboratori miniaturistici della Costantinopoli ottomana. Behzād ispira poi il romanzo dello scrittore indiano di lingua inglese Kunal Basu (Kolkata, 1956 -), *The Miniaturist* (London, Phoenix, 2003) tradotto in diverse lingue. Di là dalle ispirazioni moderne, secondo la studiosa Priscilla Soucek⁴⁹ le fonti di più affidabili per ricostruire la sua biografia sono probabilmente le persone direttamente collegate a Herat, come lo

⁴⁸ La studiosa Aygul Malkeyeva prende in esame gli strumenti che compaiono in scene musicali del *Bāburnāma*, miniate in quelle edizioni tradotte in persiano a partire dal XVI secolo che si trovano oggi in biblioteche distanti tra loro (Il Cairo, Mosca, Teheran). L'articolo non aggiunge molto a quanto sopra.

⁴⁹ Soucek 1989: 114-116.

storico ʔvāndamīr, il sovrano moghul Bābur e il già incontrato storico Mīrzā Ḥaydar Dūglāt. Meno credibili sono le affermazioni di autori ottomani o moghul, la cui valutazione di Behzād sarebbe stata distorta dalla “mitologia” sviluppatasi già allora intorno a lui e alla sua opera. Bābur, sempre severo nei suoi giudizi, poco prima di passare a descrivere i musicisti di Herat, di lui scrive:

Behzād era uno dei pittori. Dipingeva con estrema delicatezza ma rendeva male i volti senza barba, facendogli un doppio mento troppo grande. Dipingeva piuttosto bene i volti con barba⁵⁰.

Nessun autore scrive una biografia affidabile di Behzād, ma alcuni eventi della sua vita possono essere desunti dagli autori di cui sopra, secondo i quali Behzād fu assunto prima da Mīr ‘Alī-Šīr Navā’ī e poi dal sultano Ḥusayn Bāyqarā. In entrambi i casi Behzād lavorò alle dipendenze di Rūḥ-Allāh Mīrak Naqqāš, che diresse prima il laboratorio di Mīr ‘Alī-Šīr e poi quello del sultano Ḥusayn. Dopo la morte del sultano Ḥusayn Bāyqarā nel 1506 e la presa di Herat ad opera di Moḥammad Šaybānī Ḥān (1451-1510), Behzād divenne uno degli artisti dell’*entourage* del nuovo conquistatore. Bābur descrive con disgusto l’ignoranza e la presunzione del rivale Šaybānī Ḥān nei confronti dei sapienti e degli artisti dell’ormai ex-capitale timuride:

Nonostante il suo analfabetismo, pretendeva di dare lezioni di interpretazione coranica a Qazi Ikhtyar e Muhammad Mir Yusuf, che erano tra i rinomati *mulla* di Herat. Prendeva la penna e apportava correzioni alla calligrafia di Sultan Ali Mashadi e alla pittura di Behzād⁵¹.

L’artista trascorse probabilmente gli ultimi anni della sua vita a Tabrīz, dove operò alla corte safavide. Non si conoscono, però, la data e le circostanze del trasferimento di Behzād a Tabrīz. Un decreto a nome dello *šāh* Esmā‘īl, datato 1522, che nomina Behzād a capo del suo laboratorio di manoscritti, viene spesso citato, secondo la Soucek, come prova del legame di Behzād con quel sovrano. E poco si sa anche delle attività di Behzād a Tabrīz mentre un cro-

⁵⁰ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 218.

⁵¹ *Bāburnāma* tr. Thackston 2002: 249.

nogramma riporta come data di morte di Behzād il 935/1535-36.

La fama di Behzād è un fenomeno postumo che inizia già durante il periodo Safavide e, nella prospettiva di queste pagine, sembra importante sottolineare come, al pari della vagheggiata musica di Herat, anche le miniature firmate o attribuite a Behzād furono fonte di ispirazione per gli artisti dell'India Moghul. Anche se Bābur, fondatore della dinastia, non dimostrò, come s'è visto, un grande entusiasmo per l'opera di Behzād, tuttavia i suoi successori videro in quest'ultimo l'epitome della tradizione persiana ed è significativo che molti dei manoscritti che oggi si ritiene contengano miniature di Behzād fossero di proprietà degli imperatori moghul Akbar, Ġahāngīr e Šāh-Jahān. Allo stesso modo, un esame delle opere moghul dimostra, secondo la Soucek, che alcune composizioni di Behzād furono utilizzate come modelli dagli artisti di corte. Piace poter allegare a queste pagine una scelta di miniature attribuite a Behzād che ritraggono scene di musica e che si spera comunichino in altro modo, e senza tante parole, con il lettore.

Gli echi di Herat: l'eredità ottomana di Marāġī

Marāġī visse l'ultima parte della sua vita ad Herat e da qui la sua opera influì sul mondo musicale centroasiatico (vedi oltre) così come su quello ottomano: nel 1422, infatti, il suo trattato *Maqāṣid al-Alhān* ("I significati delle melodie") venne portato dal più giovane dei suoi figli, Abdūlaziz, al sultano Murad II con una carovana che da Herat raggiunse Edirne, allora la sede della corte ottomana: ebbene, questo omaggio viene considerato come l' "atto fondatore", l'inizio simbolico della propria musica d'arte. Una simile interpretazione è data già dagli esponenti della tradizione musicale ottomana incontrati, o intervistati, dal principe moldavo musicista e musicologo Dimitrie Cantemir (1673-1723), dal diplomatico francese Charles Fonton (1725-1793) e dall'abate veneziano Giambattista Toderini (1728-1799).

Secondo uno schema ricorrente all'epoca, ad Oriente come ad Occidente, un musicista/musicologo componeva un trattato che dedicava ad un mecenate e questi lo ricompensava: il giovane figlio Abdūlaziz, giunto da Herat, resterà poi alla corte di Mehmed II "Fetih" (r. 1451-1481) per il quale comporrà il *Neqāvat al-Advār* ("La purezza dei Circoli") mentre suo figlio, Derviş Mahmūd bin Ab-

dūlkadirzāde, nipote, quindi, di nonno ‘Abd ul-Qādir, fu anch’egli musicista e musicologo e avrebbe donato il suo trattato, *al-Maqāṣid al-Advār* (“Il significato dei Circoli”) al sultano Beyazid II (1467-1512). Entrambi vengono considerati da Owen Wright⁵² come “poco più che delle epitomi” degli scritti di Marāgī, padre e nonno.

Per quanto riguarda la delicata questione della sua eredità musicale e della trasmissione delle sue composizioni va notato come l’opera di Marāgī fosse soprattutto teorica e come non esistano brani *scritti* da lui. Nonostante ciò, nel mondo ottomano-turco si trasmise un nocciolo di brani *attribuiti* a Marāgī composti soprattutto nel genere vocale e strumentale detto *kār* (“opera, lavoro, capolavoro”), un genere “alto”, “solenne” cantato in lingua persiana, che vennero trascritti da fonti orali in notazione occidentale da dei musicologi turchi, su tutti Rauf Yektā Bey (1871-1935), intorno agli anni 1920/1930. Queste trascrizioni moderne, pur se dubbie, non sono mai state apertamente dichiarate “false” dai musicologi turchi e sono la fonte di riferimento per ogni rivisitazione della sua opera, anche di parte persiano/iraniana come si vedrà meglio verso la fine di queste pagine. I brani potrebbero essere ricondotti a figli, allievi o compositori anonimi che attribuirono un dato brano a Marāgī come forma di stima e rispetto per il maestro, secondo una consuetudine assai diffusa in area orientale.

Un raggio di luce in questa situazione confusa viene dalla scoperta fatta di recente dal musicista e musicologo greco Kyriakos Kalaitzidis di un brano trascritto nel XVI secolo in notazione bizantina dallo ieromonaco Gabriel che egli stesso ascrive a Marāgī⁵³ e che avrebbe, quindi, maggiori titoli di autenticità rispetto alle trascrizioni fatte dai musicologi turchi Novecenteschi, ribadendo ancora una volta l’aura acquisita dal maestro già nel XVI secolo.

Di là dalle trascrizioni, va ribadito come la musica d’arte ottomana, nella “narrazione” che essa fa di sé, si auto-ricolleggi a Herat e come, ancora nel XVII secolo, lo storico ottomano Evliyā Çelebi (1611-1684), quando intendeva lodare una performance

⁵² Wright 1996: 670.

⁵³ Kalaitzidis 2012: 343. MS Leimonos 259, ff. 184r-185v, trascritto dallo ieromonaco Gabriel, con dicitura “Tasnif Persikon di ‘Abd ul-Qādir Marāgī”. Si veda anche: Apostolopoulos, Kalaitzidis, 2019: 30-31; trascrizione d’una sezione della composizione alle pagine 61-63.

di musicisti persiani⁵⁴, accenni a una “*fasıl*”⁵⁵ di Ḥusayn Bāyqarā” (*Hüseyn Baykara Faslı*), ossia una suite da concerto che sarebbe stata adatta/gradita a Ḥusayn Bāyqarā. E a ribadire una comune circolazione di idee nell’area va notato come ancor oggi in Turchia venga attribuita a Bāyqarā una composizione in *maqām Nevā* intitolata *Nol’d Bu Gönüm* che egli avrebbe composto, presumibilmente ad Herat, sul testo del grande poeta sufi Hacı Bayram Veli (1352-1429), vissuto ad Angora, l’attuale Ankara⁵⁶.

Più in generale, secondo Walter Zev Feldman, Herat fu per gli artisti ottomani una sorta di centro mitico verso il quale ci si volgeva quando si trattava di indicare le radici della propria arte. Per la miniatura era di riferimento l’opera del grande Kamāl al-Dīn Behzād, mentre per la poesia il modello era l’opera in lingua turca *čagatay* di ‘Alī Šīr Navā’ī. In particolare, il rapporto che legava Navā’ī e Bāyqarā, maestro il primo e allievo il secondo, sarà di riferimento nel mondo ottomano nel quale molti sultani, spesso sotto pseudonimi, si dilettarono nelle arti sotto la guida di un noto artista dell’epoca, valga per tutti l’esempio di Selim III (1789-1808), mecenate che si dilettò di poesia, di musica (fu compositore, suonatore di flauto *ney* e di liuto a manico lungo *tanbūr*), derviscio della confraternita sufi *mevlevīye* e che fu, allo stesso tempo, allievo spirituale e studente di poesia del grande poeta mistico Şeyh Ghalib Dede (1757-1799).

Gli echi di Herat: l’influenza sul maqom di Bukhara/Samarcanda

Oltre che per il mondo ottomano, la scuola di Herat fu di riferimento anche per la nascente tradizione di quello che diverrà lo *šaš maqom* centroasiatico, sviluppatasi tra Bukhara e Samarcanda: secondo il musicologo uzbeko Alexander Djumaev, uno dei musicisti di

⁵⁴ Feldman 1996: 39.

⁵⁵ Il termine *fasıl* può essere tradotto con “suite” e indica un genere che collega tra loro brani vocali e strumentali.

⁵⁶ Si ascolti il brano 8 del CD 1 da *Bîrûn, Musiche delle corti da Herat a Istanbul / Music of the Courts from Herat to Istanbul*, Udine, Nota Edizioni 2017: 2 CD. Libretto scientifico bilingue a cura di Giovanni De Zorzi; testi di Kudsi Erguner, Giovanni De Zorzi, Giovanni Giuriati. Testi cantati tradotti da Giampiero Bellingeri dal turco-ottomano e da Stefano Pellò dal persiano. Collana “intersezioni musicali”, nota Edizioni, Udine. (2 CD book).

spicco nella corte di Bāyqarā, Ḥwāḡe Yūsef Borhān, sarebbe stato un allievo diretto di Marāḡī. In questo senso Djumaev intende e traduce un significativo passaggio dal manoscritto *Ḥadaʿiq al-naḡamāt* (“I giardini dei toni musicali”)⁵⁷: “Non è certo un segreto che il nobiluomo di Bukhara, Mawlānā Kawkabī sia stato un allievo di Khoja Yūsuf Burhān, che a sua volta si formò con Khoja ‘Abd al-Qādir”⁵⁸.

Ḥwāḡe Yūsef Borhān, formatosi con Marāḡī, sarebbe stato quindi l’insegnante del musicista e musicologo bukhariota Kawkabī (? – m. 1531? 1535?), autore di una fondamentale *Risālat-e Mūsīqī* (“Epistola sulla musica”)⁵⁹ articolata in dodici capitoli e una conclusione. Il primo capitolo è dedicato al concetto di musica. Nel secondo capitolo viene data la definizione di musica. I capitoli dal terzo al quinto prendono in esame le altezze, gli intervalli e le scale. Nei capitoli dal sesto all’undicesimo si discute il principio del ritmo (*ʿiqā*) mentre il capitolo dodicesimo è una disamina sui principali generi musicali. Nella conclusione, si discute la connotazione emotiva delle scale e dei modi e la loro attribuzione a particolari momenti della giornata⁶⁰.

Il collegamento tra i tre maestri, Marāḡī > Yūsef Borhān > Kawkabī implica un passaggio di consegne musicali tra la Herat timuride e il khanato di Bukhara che porta in primo piano il collegamento geo-culturale tra Herat e Bukhara lungo la millenaria rete di vie attraversate da popolazioni indoarie che collegavano Transoxiana e India. Secondo Alexandre Djumaev:

Nel XVI secolo, Bukhara divenne il centro della cultura musicale, ereditando le tradizioni della scuola scientifica e pratica di Herat del XV secolo, nella quale musicisti che erano anche studiosi componevano trattati teorici sulla musica. Bukhara divenne il centro dove si formò nel XVIII secolo lo *shashmaqām*. Il fondatore della scuola del *maqām* bukhariota fu Mevlana Naḡm al-Dīn Kawkabī Buḡārī (morto nel 1531), un illustre musicista, poeta e scienziato e autore di trattati sulla musica. I trattati scientifici composti a Bukhara e le raccolte di poesie (*bayāz*) per esecutori di *shashmaqām* influenzarono notevolmente lo sviluppo della musica in

⁵⁷ MS Vve 114, Bursa.

⁵⁸ Djumaev 1997: 29. (T.d.A.)

⁵⁹ In edizione moderna cfr. Kawkabi 1985.

⁶⁰ Sarmast 2004: 87.

India, Iran, Khorasan e altri Paesi dell'Oriente musulmano tra il XVI e il XVIII secolo. A dimostrazione della sua importanza, Bukhara rimase sino agli anni Trenta del Novecento un centro di primaria importanza per il *maqām*.⁶¹

Restando nell'ambiente di Bukhara, secondo Mark Slobin e Alexandre Djumaev:

Le prime tracce scritte dello *shashmaqām* sono i *bayāz*, raccolte di poesie per interpreti di *shashmaqām*, che risalgono all'epoca del sovrano Naṣrullāh Ḥān (1826-60). La cristallizzazione del ciclo si basava sul sistema dei dodici *maqām* (*duvazdah maqām*), che aveva una sua scuola locale a Bukhara nel XVI e XVII secolo. Il fondatore della scuola, il poeta e musicista di corte all'epoca dei regnanti Shaibanidi, Mevlana Nağm al-Dīn Kawkabī Buḥārī (m. 1531), creò una nuova teoria del *maqām* nei suoi trattati di musica scritti in persiano-tagiko che influenzò la scienza della musica nell'India settentrionale e in Iran. Il suo successore, il musicista di corte, studioso e poeta Darvīš 'Alī Čangī, anch'egli di Bukhara, vissuto tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, compose un importante trattato storico sulla musica in persiano-tagiko."⁶²

Il passaggio di Slobin introduce uno dei più importanti trattati musicali del XVI secolo, la *Risālat-i Mūsīqī* di Darvīš 'Alī Čangī (ca.1547-post 1611)⁶³, un allievo di Nağm al-Dīn Kawkabī che compose il suo trattato a Bukhara nella seconda metà del XVI secolo. Il trattato si divide in due parti: una sezione teorica e una biografica. Dopo un'introduzione di carattere generale, i capitoli dal II al VI trattano principalmente di teoria musicale, definendo termini e concetti, enumerando i *maqām*, gli *šu'ba*, gli *āvāz*, i cicli ritmici e dando una descrizione dettagliata dei vari strumenti suonati più comunemente. Più in particolare, il termine "musica" viene affrontato nel capitolo II; nel capitolo III l'autore discute le melodie (*alḥān*) e il sistema del *maqām*; nel capitolo IV tratta il sistema dei cicli ritmici (*īqā'*, *usūl*) e nel capitolo V affronta le forme musicali. L'appendice al capitolo V, che può essere considerata come un sesto capitolo, è interamente

⁶¹ Djumaev 1997: 29. (T.d.A.)

⁶² Slobin, "Tajikistan" 2001/2002. (T.d.A.).

⁶³ Żerańska-Kominek 2009: 33.

dedicata agli strumenti musicali⁶⁴. Ovunque, secondo la musicologa Sławomira Żerańska-Kominek, sono evidenti gli influssi delle opere di Šafi al-Dīn al-Urmawī (1230-1294), Quṭb al-Dīn Širāzī, (1236-1310), Mahmud Amolī (? - 1352), Čāmī, (1414-1492), e del suo maestro Kawkabī (?- 1531), da lui frequentemente citato con rispetto e stima. La seconda parte della *Risālat-i Mūsīqī* di Darvīš Alī Čangī, molto più ampia, è interamente dedicata alle storie di persone “esperte nella musica”, cantanti, strumentisti e compositori che forniscono al lettore una quantità di informazioni su più di cento musicisti vissuti nei secoli XV-XVII, chiarendo così le catene di trasmissione maestro-allievo d'Asia centrale, ma dando anche informazioni su quali *maqām* erano più diffusi e su quali strumenti e forme di canto erano preferiti dai diversi musicisti⁶⁵. È importante notare come l'autore non faccia distinzione tra individui vissuti in un passato lontano, come Pitagora, considerato l'inventore del liuto a manico corto *barbāt*, oppure Aristotele, considerato l'inventore della viella ad arco *ghiṣṣāk* (*qijak*, *gheijak*, *gīžak*) e i maestri moderni o contemporanei: non c'è distanza critica né ordine cronologico, fatti ed eventi vivono in un presente senza tempo che è quello della tradizione orale⁶⁶.

Gli echi di Herat nel mondo Moghul

Nella “narrazione” che i Moghul facevano di sé e della loro storia, essi si ricollegavano tramite Bābur a Timūr e al mondo timuride, considerato e vagheggiato come la loro origine. Se le influenze musicali timuridi viaggiarono soprattutto verso Occidente e verso il mondo centroasiatico, secondo il musicologo Owen Wright⁶⁷ un contatto diretto, anche se sporadico, con l'eredità timuride si mantenne anche nell'India Moghul:

Un secolo dopo Ḥusayn Bāyqarā troviamo, ad esempio, riferimenti a musicisti di Herat che si esibiscono per Akbar (1556-1605)⁶⁸ e, più tardi, per il suo successore Čāhangīr (1605-1627), dimostrandone

⁶⁴ Su questi si concentra l'articolo del 2009 di Żerańska-Kominek

⁶⁵ Sarmast 2004: 88.

⁶⁶ Żerańska-Kominek 2009: 35.

⁶⁷ Wright 1996: 680.

⁶⁸ Abu'l-Fazl, *A'in-i Akbari*, tr. Blochmann, Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1927: 681-682. (Nota di Owen Wright).

do così quella che può essere descritta come una forma di nostalgia culturale⁶⁹: i termini nei quali Ġāhangīr discute di musica con Mutribī Samarqandī, durante la visita di quest'ultimo in India nel 1626, rivelano una familiarità con tutti i principali generi vocali caratteristici del periodo timuride, sostenendo di aver ascoltato le opere degli antichi compositori durante le riunioni conviviali (*maḡlis*) che si tenevano presso suo padre⁷⁰. Inoltre, le descrizioni che Mutribī fa dei vari brani cantati al suo ospite imperiale, tra cui uno di un compositore espressamente richiesto da Ġāhangīr⁷¹, sono formulate con la terminologia che incontriamo nelle precedenti raccolte di testi di canzoni⁷². È ragionevole concludere che, almeno fino alla metà del XVII secolo, gli esponenti dell'eredità timuride in visita potevano aspettarsi di essere accolti alla corte dei Moghul, ed è forse alla luce di tali contatti che si può spiegare la comparsa di una raccolta di testi di canzoni realizzata a Delhi nel 1669, copia di un'antologia precedente e ultima testimonianza esistente del repertorio generale orientale⁷³.

Allo stesso modo, rovesciando la prospettiva, secondo Richard Foltz i viaggiatori d'Asia centrale che nel XVII secolo si recavano nell'India Moghul si sarebbero potuti ancora sentire in qualche modo "a casa" in quelle terre governate da musulmani, dove cinque volte al giorno risuonava l'appello alla preghiera, il persiano era compreso ovun-

⁶⁹ Richard Foltz, "Two seventeenth-century Central Asian travellers to Mughal India." *JRAS*, third series, VI, 3 (November 1996): 367-377 (si veda soprattutto p. 373). (Nota O. W.)

⁷⁰ Mutribī Samarqandī, *Hatirat-i mutribī*. Ed. 'Abd al-Ġanī Mirzayef, Karachi 1977: 50. (Nota O. W.)

⁷¹ Ustād 'Alī Dūst Nāyī, presumibilmente da identificare con il suonatore di *nāy* 'Alī Dūst di Mashad, uno dei musicisti citati da Abu'l-Fazl. (Foltz 1996: 372, riporta Nami invece di Nayi, ma il testo a p. 50 è abbastanza chiaro). Ġāhangīr, tuttavia, non mette in relazione questo musicista con la corte di Akbar, descrivendolo piuttosto come un contemporaneo di (presumibilmente il Šaybanide) 'Abdallah Han Uzbek (1583-1598). (Nota O. W.)

⁷² È particolarmente interessante la struttura complessa del primo brano di Ustād 'Alī Dūst Nāy. Viene descritto come un '*amal* in modo (*ahang*) '*iraq* nel ciclo ritmico *nīm saqil* (sic su *taqil*), ma con la variazione ritmica (*usul andazī*) nella sezione *bāzgūy* e con una variazione modale nel *miyān hanāh*, che è in *husaynī* mentre il *bāzgūy* è in '*uzzal*, con una sezione introduttiva di sillabe nonsense. Altrettanto motivo di interesse è il raro ciclo ritmico *dawr-i šāhī*, uno dei molti inventati da Marāḡī ma non trascritti altrove nel suo repertorio. (Nota O. W.)

⁷³ Lahore University Library MS PPh III. 16, 163.6. (Nota O. W.)

que, si recitava Hāfez e si serviva il riso *pilav*⁷⁴. Per altri versi, questa dimensione indiano-centroasiatica, operativa innanzitutto in certo sufismo indiano, è molto presente nell'opera di Alberto Ventura⁷⁵.

Gli echi di Herat nel presente

Gli “echi” e le *revêries* dell'ambiente musicale di Herat hanno toccato artisti contemporanei, e nelle prossime righe verranno prese in esame, senza esautività, alcune pubblicazioni audio e video.

Dopo secoli di oblio l'opera di Marāgī ha conosciuto una recente rinascita di interesse soprattutto grazie a quei brani a lui attribuiti, trasmessi oralmente e poi trascritti nella moderna Turchia. Penso a: *Keçmiş unuldumaşın sazları. Forgotten Voices of the Past. Ancient Instruments and Music of Azerbaijan*, BMK/UNESCO, Baku, 2002, CD 2003. Va notato di sfuggita che Marāgī, essendo nato a Marāgheh (anche Marāgha), capoluogo nell'attuale Azerbaijan iraniano, viene considerato in Azerbaijan come un artista azero tout court. Qualche anno dopo nasce un gruppo italiano, l'Ensemble Marāghî, che si richiama al genio sin dal suo nome e pubblica il loro primo album intitolandolo *Anwâr. From Samargand to Constantinople on the Footsteps of Marāghî* con la voce solista della cantante iraniana Sepideh Raissadat⁷⁶. L'interesse doveva essere nell'aria perché un anno dopo, nel 2011, viene pubblicato in Iran un lussuoso doppio CD in formato A4 corredato da testi e spartiti, intitolato *Showqnâme, compositions attributed to Marāqī*, a cura di Mohammad Reza Darvishi (Teheran, 2011, Barbad Music inc.: VT1104190-92) con la voce solista di Homayun Shajarian⁷⁷. Le trascrizioni ottomano-turche sono qui eseguite con strumenti, altezze e modalità di esecuzione tipiche dell'attuale musica d'arte

⁷⁴ Foltz 1996: 377.

⁷⁵ Penso soprattutto al suo *Lo Yoga dell'Islam* cfr. Ventura 2019.

⁷⁶ *Anwâr. From Samargand to Constantinople on the Footsteps of Marāghî*, Torino, Felmay Records 2010, Fy 8172. I brani di Marāgī registrati in studio dall'Ensemble Marāghî possono essere ascoltati su Bandcamp <https://ensemblemaraghi.bandcamp.com/> (sito visitato il 29.05.2023). In rete anche la loro emozionata esecuzione del Rast Nakış Beste “Amed Nesim-i Subh Dem” di Marāgī al prestigioso International Mugham Festival 2008 di Baku, Azerbaijan, in <https://youtu.be/YZxIdv617zs> (sito visitato il 29.05.2023).

⁷⁷ Si veda l'intervista a Mohammad Reza Darvishi in <https://youtu.be/hE9P-teXQbYg> (sito visitato il 29.05.2023).

iraniana, mentre i testi, quasi interamente provenienti dal *Dīvān* del poeta persiano Hāfeẓ di Širaz (1315-1390), vengono finalmente cantati in un persiano corretto, senza le “storpiature” dell’ottomano-turco. L’intento di recuperare Marāgī nel filone della “musica d’arte iraniana”, pur se dimenticato sin dal periodo Safavide e mai eseguito dai musicisti iraniani nei loro repertori, per riportarlo nell’alveo culturale “nazionale” è forse leggibile in controtela. Nel 2011 il violista da gamba Jordi Savall, ben noto agli appassionati di musica antica, si interessa alla tradizione ottomana e inserisce diversi brani di Marāgī nel suo: *La Sublime Porte / Voix d’Istanbul* Ensemble Hespèrion XXI dir. Jordi Savall con ospiti vari Alia Vox, 2011 (CD: AVSA 9887). La pubblicazione piace agli appassionati che seguono Savall ma lascia perplessi i musicisti orientali, soprattutto per l’assenza di quei micro-intervalli caratteristici della musica d’arte (*maqām*): con i micro-toni piattati e ridotti a diesis e bemolle, l’operazione sembra rientrare nei canoni dell’Esotismo occidentale otto-novecentesco. Nel 2012 il brano intitolato *Tāsnīf Persikon*, scoperto dal suonatore di ‘ūd e musicologo greco Kyriakos Kalaitzidis, trascritto nel XVI secolo in notazione bizantina dallo ieromonaco Gabriel e transnotato in notazione eurocolta da Thomas Apostolopoulos, viene registrato dal vivo alla Salle Pleyel di Parigi e può essere ascoltato oggi in YouTube⁷⁸.

Venendo agli incontri ispirati dalla koiné persiano-indiana, va ricordato un progetto diretto dal suonatore di flauto *ney* Kudsi Erguner in un suo album intitolato *Taj Mahal* pubblicato nel 2004 (Istanbul Equinox music & Entertainment CD: 0004) nel quale interagisce con musicisti dell’India del nord alternando sue composizioni a libere improvvisazioni. Emerge il brano di apertura, una sua composizione intitolata significativamente *Babournâmeḥ*, ascoltabile oggi anche in una versione del 2013 su YouTube, eseguito da Erguner e da alcuni dei musicisti con i quali collabora da lunga data⁷⁹. Qualche anno dopo, nel dicembre 2015, lo stesso Kudsi Erguner dirige un concerto di apertura della settimana culturale afghana a Berlino al Deutsches

⁷⁸ Tāsnīf persikon by Abdülkadir Marāghi (1360-1435), echos I. From MS Leimonos 259, 184r (Lesbos Island - Greece) dated 1572. Transcription into staff notation by Prof. Thomas Apostolopoulos. “En Chordais” ensemble & Kudsi Erguner ensemble. Artistic direction: Kyriakos Kalaitzidis. Live recording at Salle Pleyel - Philharmonie de Paris, 2012. https://youtu.be/RapN_AD9vVI (ultima consultazione il 29.05.2023).

⁷⁹ <https://youtu.be/8mbfK4cIT8> (sito visitato il 29.05.2023).

Historisches Museum⁸⁰ con un ensemble misto che riunisce musicisti classici di formazione eurocolta e musicisti afgani di formazione tradizionale. Nel 2017, in qualità di direttore artistico della annuale masterclass *Bîrûn*, che si tiene presso la Fondazione Giorgio Cini di Venezia, Erguner dirige e interpreta un doppio CD-book intitolato, significativamente, *Bîrûn, Musiche delle corti da Herat a Istanbul / Music of the Courts from Herat to Istanbul* (Collana “intersezioni musicali”, Nota Edizioni, Udine, 2017: 2 CD). Il libretto scientifico bilingue, curato da chi scrive, ospita testi di Kudsi Erguner, Giovanni De Zorzi, Giovanni Giuriati. I preziosi testi cantati sono tradotti da Giampiero Bellingeri dal turco-ottomano e da Stefano Pellò dal persiano.

Passo ad un'operazione promossa dall'Aga Khan Music Initiatives in Central Asia, parte dell'Aga Khan Trust for Culture, insieme allo Smithsonian Institution Center for Folklife and Cultural Heritage. La collana, così come le iniziative dedicate alla musica in Asia Centrale, è diretta dall'etnomusicologo Theodore Levin che dedica il nono lavoro della serie “Music of Central Asia”, un CD + DVD, ai possibili incontri musicali sotto il segno di Bâbur, quasi a ricostruire una perduta koiné culturale e musicale di lingua persiana. Si tratta di: *Music of Central Asia volume 9, In the Footsteps of Babur: Musical Encounters from the Lands of the Mughals* (Washington, Smithsonian Folkways Recordings, 2010, CD + DVD). Elencare i musicisti e i loro strumenti è di per sé significativo: Hodayun Sakh, al liuto *rubab* afgano, Rahul Sharma alla cetra su tavola percossa *santûr* (nella variante della tradizione kashmira/nord-indiana), Sirojiddin Juraev ai liuti a manico lungo *dutar* e *tanbûr* (nella variante della tradizione tagika), e Muhtor Muborakqadomov al *setâr* del Badakhshan⁸¹. L'opera è di fantasia, certo, e non potrebbe che essere così, dato che non abbiamo tracce scritte della musica che si suonava, ma sono gli stessi strumenti musicali a raccontare di incontri passati e presenti, e sembra eloquente come la lingua

⁸⁰ https://youtu.be/m_e4o0B_DIw (sito visitato il 29.05.2023).

⁸¹ Segnalo su YouTube il trailer di presentazione del progetto *Music of Central Asia Vol. 9: In the Footsteps of Babur* (5 minuti): <https://youtu.be/siRS-Y5ofd4> e il più consistente video del concerto intitolato *In the Footsteps of Babur: Musical Encounters from the Lands of the Mughals*: <https://youtu.be/oqC1SOMvf6o> (entrambi i siti sono stati visitati il 29.05.2023).

franca usata dai musicisti per comunicare nel video, sia, oggi come allora, il persiano.

Su queste note ci si congeda dal gentile lettore, invitandolo a cogliere gli echi della musica di Herat che giungono ancora, chiari e melodiosi, sino a noi.

Bibliografia

- AA. VV.
2017 *Rhythmic Cycles and Structures in the Art Music of the Middle East*. Edited by Zeynep Helvacı, Jacob Olley and Ralf Martin Jäger. Würzburg: Ergon Verlag.
- AA. VV.
2014 *Theory and Method in Historical Ethnomusicology*. Jonathan McCollum, David G. Hebert (ed.). London: Lexington Books.
- Abu'l-Fazl
1927 *A 'in-i Akbari*. Tr. Henry Blochmann, Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Apostolopoulos, Thomas; Kalaitzidis, Kyriakos
2019 *Rediscovered Musical Treasures. Exegeses of Secular Oriental Music*. București: Editura Universității Naționale de Muzică București.
- Wheeler M. Thackston (Translated and edited by)
2002 *The Baburnama: Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. New York: The Modern Library.
- Baily, John
2018 "The Music of the Timurids and its Legacy in Afghanistan." *Theory and Practice in the Music of the Islamic World. Essays in Honour of Owen Wright*. London-New York: Routledge: 199-216.
- Bernardini, Michele
2022 *Tamerlano*. Roma: Salerno Editrice.
- De Zorzi, Giovanni
2019 *Maqām. Percorsi tra le musiche d'arte in area mediorientale e centroasiatica*. Roma: Squilibri.
2021 *Introduzione alle musiche del mondo islamico*. Roma: Istituto per l'Oriente "Carlo Alfonso Nallino" / Aseq.
2021a *Samā' . L'ascolto e il concerto spirituale nella tradizione sufī*. Introduzione di Alberto Ventura. Milano: Jouvence.
2022 "Ascoltando la musica d'arte persiana." *Quaderni di Meykhane*, vol. XII: 1-33.
- Djumaev, Alexander
1997 "Najm al-Din Kaukabi Bukhari and the Maqam Theory in the 16th to 18th Centuries." *The Structure and Idea of Maqam: Historical Approaches*,

Jürgen Elsner and Risto Pekka Pennanen (eds.). Tampere: University of Tampere: 27-37.

Dughlāt, Mirza Haydar

1996 *Tarikh-i Rashīdī*. Wheeler M. Thackston (ed. and trans.). Sources of Oriental Languages and Literature 37-38. Harvard University Press: Cambridge.

During, Jean

1998 *Musiques d'Asie Centrale. L'esprit d'une tradition*. Paris: Cité de la Musique/Actes Sud.

2005 *Musiche d'Iran. La tradizione in questione*. Traduzione e cura di Giovanni De Zorzi. Milano: Ricordi/BMG.

El Shawan Castelo Branco, Salwa

2001/2002 "Egypt." (II Classical and Popular Traditions, par. 1, 2, 4) In *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, edited by Stanley Sadie. London-New York: Macmillan Publishers, vol. 8: 7-17.

Feldman, Walter Zev

1996 *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*. Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Foltz, Richard

1996 "Two seventeenth-century Central Asian travellers to Mughal India." *JRAS*, third series VI, 3, November: 367-377.

Jung, Angelika

1989 *Quellen der traditionellen Kunstmusik der Usbeken und Tadschiken Mittelasiens*. Beiträge zur Ethnomusikologie 23. Hamburg: Karl Dieter Wagner.

Kalaitzidis, Kyriakos

2012 *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg: Ergon-Verlag GmbH.

Kawkabī, Najm-al-Dīn

1985 *Resāla-ye mūsīqī*. A cura di A. Rajabov e K. S. Aini. Dushanbe.

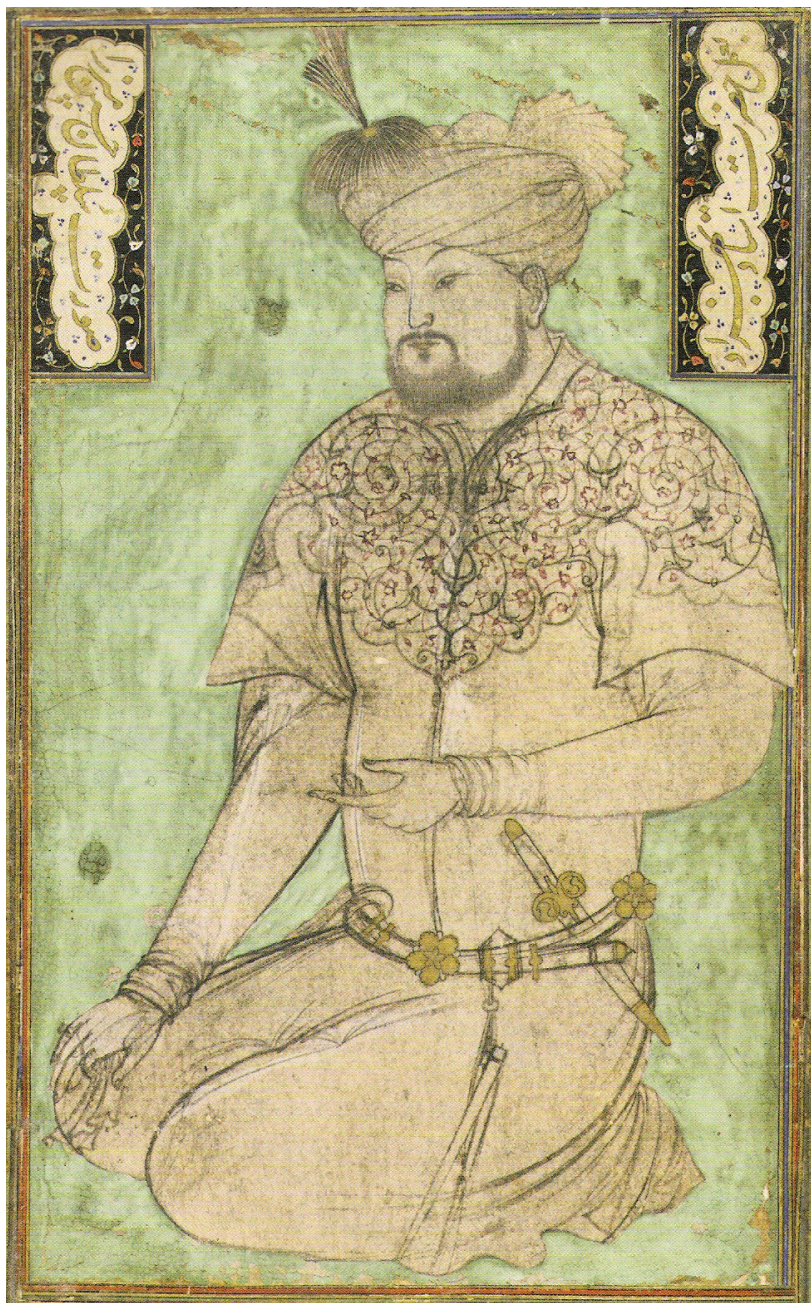
Magni, Cornelio

1679 *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccogliere Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia. Resta distribuito in questa Prima parte in varie lettere scritte in Italia, le quali principalmente includono l'esame della metropoli di Costantinopoli, de' luoghi soggiacenti e dell'esercito Ottomano, sì in marchia, come in campo. Dedicata all'inclita città di Parma sua patria. Aggiunta la relazione del Serraglio del Gran Signore, e delle parti più recondite di esso, distesa da Alberto Bobouio Leopolitano trattutosi con nome di Bey in qualità di paggio*. Parma: Rosati.

Malkeyeva, Aygul

1997 "Musical Instruments in the Text and Miniatures of the 'Bāburnāma'." *RldIM/RCMI Newsletter*, vol. 22, 1, Research Center for Music Iconography, The Graduate Center. New York: City University of New York: 12-22.

- Platone
1990 *Repubblica*. A cura di Giuseppe Lozza. Milano: Mondadori.
- Racy, Ali Jihad
1998 "Improvisation, Ecstasy and Performance Dynamics in Arabic Music." In Bruno Nettl, Melinda Russell (eds.), *In the Course of Performance: Studies in the World of Musical Improvisation*, Chicago Studies in Ethnomusicology. Chicago: The University of Chicago Press: 95-112.
2003 *Making Music in the Arab World: the Culture and Artistry of Tarab*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarmast, Ahmed Naser
2004 "A Survey of the History of Music in Afghanistan, from Ancient Times to 2000 AD, with Special Reference to Art Music from c. 1000 AD." Monash University, Unpublished PhD thesis.
- Slobin, Mark
2001/2002 "Traditional Music. 2. Shashmaqom." In Mark Slobin, Alexander Djumae, Larisa Dodhoudoyeva, "Tajikistan." *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, edited by Stanley Sadie. London-New York: Macmillan Publishers.
- Soucek, Priscilla
1989 "Behzād, Kamāl al-Dīn." *Encyclopædia Iranica*, vol. IV, fasc. 2.
- Sumits, William,
2004 "The Evolution of the maqām Tradition in Central Asia: from the Theory of 12 maqām to the Practice of *shashmaqām*." University of London, School of Oriental and African Studies (SOAS), Department of Music, Unpublished PhD Thesis.
- Toderini, Giambattista
1787 *Letteratura Turchesca*. Venezia: Storti.
- Ventura, Albert
2019 *Lo Yoga dell'Islam*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Wright, Owen
1996 "On the Concept of a 'Timurid Music'." *Oriente Moderno*, Nuova serie, Anno 15 (76), 2, "La civiltà timuride come fenomeno internazionale." A cura di Michele Bernardini, Volume II (Letteratura-Arte): 665-681.
- Żerańska-Kominek, Sławomira
2009 "Tales and Fables of the Chang (Harp) in Darvish Ali's Risalei Musiqi." *Asian Music*, 40, 2. University of Texas Press: 33-51.



1. Ritratto attribuito a Behzād di Sultan Ḥusayn Bāyqarā (1438-1506). Dominio pubblico.



2. Behzād, Ritratto di Šaybani Hān (1451-1510), Metropolitan Museum of Art, lascito di Cora Timken Burnett, 1956. Dominio pubblico.



3. Riunione conviviale (*maḡlis*) con musicisti. Miniatura di Behzād dalla raccolta (*divān*) del poeta 'Alī Šīr Navā'ī (1441-1501). In basso da sinistra, tamburo a cornice *daire*, flauto *nay* e liuto *rubab*. Dominio pubblico.



4. Il re Khusraw intrattenuto con musica e vino. Miniatura di epoca Safavide dal poema *Ferhād va Širīn* di 'Alī Šīr Navā'ī (XVI secolo) uno dei cinque poemi epici composti ad imitazione del *Khamse* di Neẓāmī Ganjavī (1141-1209). In basso da sinistra, tamburo a cornice *daire*, flauto *nay* e arpa aperta *čang*. Dominio pubblico.



5. Il sultano Ahmad Sanjar (XII secolo) sorprende nella sua tenda la poetessa Mahsati mentre intrattiene un amico con l'arpa aperta *čang*. Si notino i plettri (*mizrab*) sulle dita di Mahsati. Miniatura dal *Maḡālis al-Uṣṣāq*, manoscritto datato al 1552. Dominio pubblico.

*Convergenza culturale e compresenza religiosa.
Riflessioni sulle sfide del sufismo alla
deculturazione dell'islam europeo*

Valentina Fedele
Università degli Studi Link Campus

Introduzione

Gli studi sull'islam europeo – e diasporico in generale – si sono spesso concentrati sulle conseguenze che il processo di deculturazione ha sulle forme organizzate e non organizzate del religioso musulmano, in particolare sulle pratiche e le concezioni soggettive nel passaggio generazionale (Roy 2009). Le appartenenze religiose delle generazioni nate nei paesi di accoglienza delle famiglie sono, infatti, considerate particolarmente a rischio per la possibile essenzializzazione del religioso connessa alla sua rielaborazione al di fuori di specifici riferimenti culturali, a fronte della presenza di interlocutori del sacro multipli, oltre a quelli tradizionali, la cui legittimità dipende spesso dalla capacità di intercettare i bisogni immediati dei e delle credenti, più che da un'effettiva formazione e consapevolezza religiosa (Roy 2009; Kepel 2004; Allam 2002). Tali studi, però, pur nella presenza di approfondimenti rispetto a singole comunità etno-nazionali, all'interno delle quali le declinazioni dell'islam possono assumere caratteri diversi, spesso non problematizzano le conseguenze dell'appartenenza familiare a una *ṭarīqa* e le eventuali sfide che essa pone alla stessa decultura-

zione. Queste ultime sono il centro delle riflessioni del saggio, che si concentra sull'esperienza della diaspora senegalese in Italia, a partire dai risultati secondari di una ricerca sulle famiglie migranti presenti nella provincia di Cosenza¹. La scelta di approfondire l'articolazione tra deculturazione e resistenza culturale osservando la comunità senegalese è motivata dalle caratteristiche specifiche di quest'ultima, rilevate nella letteratura, e, in particolare, quelle attinenti al legame transnazionale tra le principali *turuq* presenti in Europa – la Tiġāniyya e la Murīdiyya – e la migrazione stessa, che si declinano in termini religiosi, ma anche etnici, culturali e nazionali (Sobczyk *et al.* 2020; Kaag 2013; Moreno 2013; Riccio 2008; Jabardo Velasco 2006; Schmidt di Friedberg 1994). Osservare questo legame e le pratiche ad esso connesse, attraverso l'esperienza di una piccola comunità in un territorio del Sud-Italia considerato spesso una periferia del mondo musulmano nazionale, ha permesso di evidenziare in modo più chiaro alcuni elementi che possono rappresentare una sfida alla deculturazione e, dunque, determinare eventuali declinazioni altre del religioso nel passaggio generazionale: da una parte la compresenza religiosa, intesa come declinazione dell'appartenenza religiosa in un universo di senso che comprende tanto il paese di origine quanto quello di accoglienza assume traiettorie peculiari in un'area parzialmente marginale; dall'altra, la convergenza etno-nazionale, che si articola a fronte di limiti alla mobilità transnazionale, è significativa in un contesto socio-economico particolarmente precario.

¹ La ricerca è stata condotta tra marzo e luglio 2023 all'interno e con la collaborazione della comunità senegalese di Cosenza con l'obiettivo di rilevare il quotidiano – ed in particolare l'articolazione tra esigenze lavorative e familiari – delle donne della comunità, una componente che in quanto numericamente meno rappresentata è spesso rimasta ai margini degli studi di caso. Essa si è accompagnata alla raccolta di testimonianze di testimoni privilegiati – gli uomini e i responsabili della comunità – fondamentale per ricostruire il contesto e facilitare l'accesso agli spazi pubblici e privati delle donne. A tale scopo sono state realizzate specifiche interviste individuali e collettive, dalle quali l'organizzazione del religioso e le sue sfide, in particolare quelle relative all'educazione religiosa dei figli sono emerse come tema rilevante, evidenziando alcune pratiche di resistenza culturale alla base delle riflessioni che seguono.

La deculturazione dell'islam europeo

Le articolazioni dell'islam europeo sono spesso analizzate a partire dalla frattura originaria che la migrazione determina tra religione e territorio: l'islam, spostandosi in diversi contesti storico-culturali, struttura differentemente i propri significati che, anche se fede e pratiche rimangono invariate, variano, in quanto «in diversi contesti sociali e culturali, tempi e luoghi, le comunità religiose, in quanto comunità immaginarie, cambiano inevitabilmente» (Eickelmann e Piscatori 1990: XVI). Una delle conseguenze più evidenti della deterritorializzazione è la mancanza di riferimenti religiosi immediatamente riconoscibili. Nella diaspora europea, la de-strutturazione delle forme organizzate dell'islam determina spesso l'eterogeneità degli interlocutori del sacro tradizionale, a fronte della mancanza di un'organizzazione centralizzata della religione, di costrizioni giuridiche, sociali o culturali al religioso, nonché di autorità legittime e legittimate da una struttura sovraordinata. Questo processo enfatizza la più ampia pluralizzazione contemporanea degli interlocutori religiosi, dove agenzie di riproduzione tradizionale – famiglia e comunità; imam locali e mufti legati a moschee dei paesi a maggioranza musulmana o a movimenti transnazionali – partecipano alla riproduzione del religioso insieme a intellettuali “laici”, *forum on line*, cyber-imam, associazioni locali (Roy 2009; Kepel 2004; Allam 2002). La perdita di riferimenti culturali specifici e diffusi si accompagna, poi, alla visibilizzazione della pluralità interna alla comunità musulmana, che, nella diaspora, vede la convivenza di comunità etno-nazionali diverse, con diverse tradizioni religiose, lingue, modi di vivere e sentire. Tale condizione, da un lato evidenzia la multiformità propria dell'islam, decostruendone l'immagine monolitica, dall'altro ingenera il confronto tra pratiche e interpretazioni diverse, volto a determinare quali di queste siano derivate dalle culture locali e quali siano propriamente religiose. Il confronto e le elaborazioni che ne derivano enfatizzano il processo di deculturazione, attraverso cui l'islam si separa dalle culture di origine, ponendosi come oggetto separato dall'attività sociale e riformulandosi in termini di puro religioso (Roy 2009), con conseguenze sia sulle forme

organizzate dell'islam (moschee, gruppi religiosi nazionali e internazionali, forme strutturate del personale di culto) che su quelle non organizzate, ovvero le esperienze quotidiane dei credenti, al di fuori di affiliazioni. Proprio queste ultime sono, secondo Jeldtoft (2011) e Bectovic (2011), indicatori particolarmente dinamici delle direzioni del processo di costruzione della comunità musulmana diasporica.

In tal senso, gli studi sottolineano la progressiva individualizzazione dell'islam, l'enfasi sul rapporto diretto con Dio e sulla spiritualità interiorizzata, l'insistenza sulla dimensione etica, estetica e comportamentale, la trasformazione dell'appartenenza in una identità possibile, da scegliere e declinare rispetto ad una realtà da immaginare e da costruire, fuori dai vincoli tradizionali (Roy 2009; Allievi 2002; Allam 2002). Anche la trasmissione generazionale risente della deculturazione: la famiglia si conferma il luogo in cui si coltiva il senso stesso dell'appartenenza religiosa (Bichi *et al.* 2018; Ricucci 2017; 2014), che si riproduce, indipendentemente dalle appartenenze soggettive, nella persistenza di pratiche e riti, come le prescrizioni alimentari, il digiuno del mese di Ramadan, l'imposizione del buon nome musulmano (Fedele 2015; Dassetto 1994). Ciononostante, essa non sembra fornire risposte specifiche alle esigenze di contrattazione socio-culturale delle generazioni successive.

Il conflitto intergenerazionale è, dunque, uno dei temi chiave degli studi sui giovani musulmani (Bossi e Marroccoli 2021; Macaluso *et al.* 2021; Marroccoli 2020; Acocella e Pepicelli 2015; Frisina 2007). Il legame con il paese di origine della prima generazione, infatti, non appartiene ai musulmani diasporici che si riconoscono nel paese dove sono cresciuti: come sottolinea Frisina (2007), il centro del conflitto generazionale è da ricercarsi proprio nel rigetto della violenza simbolica della dicotomia *noi* (musulmani) – polo positivo – e *loro* (Europei) – polo negativo. In questo contesto, l'islam, ricostruito su un diverso sfondo socio-culturale, rielaborato come puro religioso, diventa la base stessa di relazione con la famiglia e, attraverso di essa, con la comunità, offrendo un livello di confronto condiviso che va oltre i riferimenti culturali, e da la possibilità al conflitto di essere detto con parole note e riconosciute (Fedele 2012).

Nello stesso tempo la ricerca spesso disarticolata di risposte alle esigenze specifiche dei musulmani e delle musulmane delle genera-

zioni successive alla migrazione a fronte della moltiplicazione degli interlocutori del sacro è stata spesso attenzionata, mettendo in evidenza le conseguenze di eventuali conflitti di appartenenza e la possibilità che la scelta arbitraria di un interlocutore comporti percorsi devianti (Crocitti 2020; Vidino *et al.* 2017). Alcuni autori hanno osservato, infatti, la tensione verso una maggiore ortodossia e un'interpretazione più letteralista dell'islam da parte delle generazioni successive a quella della migrazione, che si giustappone a una aderenza religiosa in declino e a un approccio da "credente consumatore", che sceglie tra le prescrizioni quali abbracciare e quali marginalizzare (Voas e Fleischmann 2012; Timmerman *et al.* 2003; Cesari 2002).

A fronte della persistenza dei processi legati alla deculturazione, però, la pluralizzazione interna alla comunità musulmana rende possibile rintracciare forme di resistenza alla deculturazione, proprio perchè il carattere ummico² dell'islam diasporico non contrasta, anzi favorisce, la riproduzione di appartenenze che legano nello specifico la fede all'origine etno-nazionale. Queste rappresentano una possibile variante del processo di riformulazione dell'islam e, pluralizzando da un lato gli strumenti e le strategie di riproduzione religiosa, dall'altro le possibili forme di declinazione delle appartenenze, una sfida alla deculturazione.

Murīdiyya e Tiġāniyya nella migrazione: la diaspora senegalese in Italia

Una particolare declinazione della pluralità interna alla comunità musulmana diasporica è l'appartenenza etno-comunitaria a una *ṭarīqa*, soprattutto quando essa implica l'esistenza di una serie di legami, rafforzati da intense pratiche transnazionali, che intervengono nell'eterogeneo panorama della riproduzione del religioso. Negli studi sulle migrazioni, la diaspora senegalese è stata in questo senso spesso oggetto di approfondimenti, a conferma del ruolo che in essa svolgono le *ṭuruq*, attraversando l'intera esperienza della migrazione e dei processi a essa collegati.

² Allievi (2002) definisce carattere "ummico", un elemento originario dell'islam, che si era progressivamente affievolito nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana nel contesto degli stati nazionali e nazionalisti, e che si ripropone a seguito delle caratteristiche delle migrazioni contemporanee e del conseguente abbassamento della soglia etnica nelle comunità musulmane in Europa.

Tale ruolo, secondo molti autori, rispecchia la rilevanza che esse rivestono nel paese di origine stesso, non a caso definito da Bop (2005) il paradiso delle confraternite. L'80% della popolazione musulmana senegalese (il 95% del totale) appartiene, infatti, a una *ṭarīqah*, e in particolare alle due più diffuse: Tiġāniyya e la Murīdiyya (Piga 2013; Seck 2007; Sobczyk *et al.* 2002). La prima, fondata in Marocco dall'algerino *ṣayḥ sīdī* Aḥmad al-Tiġānī, si è diffusa in Senegal in modo sistematico in vari momenti, tra la fine del XVIII e gli anni '30 del XX secolo ed è presente in diverse regioni con le sue diverse branche. Il centro più importante è la città di Tivaouane. La Murīdiyya nasce, invece, in Senegal alla fine del XIX secolo, a seguito della predicazione di *ṣayḥ* Aḥmad b. Muḥammad Ḥabīb Allāh (Ahmadou Bamba Mbacké 1853-1927), fondatore della città di Touba, centro della *ṭarīqa* e meta di pellegrinaggio³. Entrambe le *ṭuruq* hanno svolto un ruolo fondamentale nella costruzione del Senegal post-coloniale: secondo Seck (2007), la stabilità sociale e politica del paese è stata a lungo basata sul tacito accordo tra religiosi e rappresentanti dello stato, fondato su una distinzione tra leadership spirituale e temporale, la cui convivenza generalmente pacifica ha fatto spesso parlare di "eccezionalismo Senegal" (Vil-lalon 1995). Sebbene, come sottolinea Coulon (1981), in Senegal l'appartenenza religiosa appaia precedere quella nazionale, dunque, un equilibrio è sembrato essere raggiunto tra le due sfere di potere, che spesso collaborano senza che questo metta in discussione il secolarismo di stato. Non a caso le *ṭuruq* hanno sostenuto il primo presidente senegalese, il cattolico Leopold Sedar Senghor (in carica dal 1960 al 1980) e il secondo, Abdou Diouf (1981 - 2000), per quanto godesse dell'appoggio della Murīdiyya, non ha dato nel suo governo rilievo ad una specifica *ṭarīqa*.

Questo equilibrio è stato nel tempo messo in discussione, dallo stesso governo senegalese: l'ex presidente Abdoulaye Wade (2000-

³ Nel paese sono inoltre presenti la Qādiriyya, la più antica del paese, diffusasi alla metà del XIX secolo e i Layene. Questi ultimi, nati in Senegal alla fine del XIX secolo, sebbene alcuni studi non concordino che siano da considerare a pieno titolo una *ṭarīqa*, quanto piuttosto un movimento religioso ai margini dell'Islam, sono considerati in Senegal parte del panorama sufi nazionale. Per approfondimenti si vedano Triaud e Robinson 2000; Piga 2000; Grigio, 1998; Samb 1996.

2012) ha esplicitato la sua adesione e preferenza alla Murīdiyya, criticando pubblicamente elementi della fede cattolica e suscitando preoccupazione anche nella componente murid rispetto ai rischi di una partitizzazione del religioso⁴. Queste controversie hanno raggiunto il culmine nell'elezione presidenziale del 2012, nel corso della quale Wade è stato sconfitto al ballottaggio da un altro candidato di famiglia murid, Macky Sall. Questi, una volta eletto, si è posto come obiettivo di rafforzare la distinzione tra religione e stato, dichiarando i religiosi pari ai cittadini ordinari. L'andamento delle proteste che attraversano il paese, a partire dall'*affaire* Ousmane Sonko nel 2021⁵, confermano, però, che al di là della possibile partitizzazione, le confraternite conservano un ruolo sociale, economico e culturale non scindibile dall'esperienza della cittadinanza o dall'appartenenza etnica, e rappresentano uno strumento di mediazione sociale, rispetto ai cambiamenti che il Senegal attraversa, non ultimi i processi migratori.

L'articolazione tra migrazione e religione ha attirato l'attenzione degli studi, soprattutto in relazione alla Murīdiyya (Kaag 2013; Riccio 2004; Bava 2002)⁶. In Italia, in particolare, tale posizionamento si lega anche alla maggiore presenza della componente

⁴ <https://www.reuters.com/article/us-senegal-monument-catholics-idUSTRE5BT45N20091230>

⁵ Sonko è il giovane leader del partito di opposizione Pastef, arrivato terzo alle elezioni del 2019 e accusato di violenza sessuale – accuse rigettate dall'imputato come politicamente motivate. Già nel marzo del 2021, proteste erano scoppiate nel paese dopo il suo arresto, motivato dalla deviazione dal tragitto ufficiale concordato con le autorità per arrivare in tribunale. Le proteste sono continuate anche dopo il rilascio su cauzione di Sonko, guidate dal collettivo Movimento per la Difesa della democrazia (M2D), che riunisce diversi partiti di opposizione e gruppi della società civile e sono state inizialmente interrotte solo dopo l'intervento decisivo di Serigne Mountakha Mbackè, capo della Murīdiyya. Le ragioni della rabbia sono esplose successivamente, nel 2023, a seguito della condanna di Sonko, ancorandosi ad una crisi economica determinata dalle conseguenze della pandemia da Covid-19 che ha intaccato diversi settori vitali per il paese, tra cui il turismo, e le rimesse della diaspora senegalese, che nel 2019 rappresentavano il 10% del PIL. <https://www.reuters.com/world/africa/senegal-court-acquits-opposition-leader-rape-gives-him-jail-sentence-corrupting-2023-06-01/>

⁶ Tra gli studi che invece approcciano il ruolo socio-economico della Tigāniyya, pur se non in riferimento specifico alla migrazione, si veda, per esempio, Lanza 2013.

murid sul territorio. Il paese, in effetti, ha cominciato ad accogliere un numero significativo di migranti dal Senegal negli anni '80, quando la chiusura delle frontiere a seguito allo shock petrolifero del 1973 e l'approvazione di leggi restrittive, come la legge Pasqua, relative al riconoscimento del diritto di soggiorno, avevano parzialmente svuotato la filiera migratoria verso la Francia, caratterizzata per lo più da migranti Soninkè e Pulaar della valle del fiume Senegal (Barou 2002; Timera 1996; Quimina 1991). Molti senegalesi si direzionano, dunque, nel paese più vicino, dove, in effetti, i flussi migratori non erano stati ancora propriamente normati. Questa migrazione numericamente limitata viene ben presto integrata dall'apertura di una nuova catena migratoria, proveniente dalle aree rurali del Senegal, e popolata dalla comunità wolof, di appartenenza prevalentemente murid, e determinata dalle conseguenze dei programmi di aggiustamento strutturale, dalla crisi del settore agricolo e della cultura dell'arachide, dalla siccità, dall'esodo rurale e la corrispondente urbanizzazione di massa (Ceschi e Stocchiero 2006). I primi dati ufficiali, relativi alle sanatorie del 1987 e del 1990, riportano rispettivamente la presenza di 5.719 e di 21.000 persone. Dalla metà degli anni '90, la diaspora senegalese si diversifica progressivamente, dal punto di vista delle appartenenze etniche e religiose, della distribuzione territoriale⁷, della composizione socio-economica e demografica⁸.

⁷ La comunità senegalese ha assunto all'inizio una connotazione fortemente operaia, popolando le piccole e medie imprese delle province del Piemonte, della Lombardia e del Triveneto, poi, progressivamente zone sempre più vaste dell'Emilia Romagna, della Toscana, dell'Umbria e delle Marche, per poi dirigersi, soprattutto dopo gli anni '90, anche verso il Sud-Italia, spesso una destinazione privilegiata a fronte di percorsi migratori non lineari. L'ambulantato, di frequente legato al paese di origine anche attraverso organizzazioni religiose, resta, comunque, una delle opzioni più diffuse: come primo lavoro da irregolari, in periodi di crisi industriale, oppure come scelta di autoimpiego dettata dalle possibilità commerciali o da esigenze legate al permesso di soggiorno (Ceschi, 2007). In ogni caso, all'eterogeneità della composizione della comunità fa da contraltare la radicata presenza di catene migratorie familiari, che comportano la concentrazione in uno stesso luogo di persone appartenenti alla stessa comunità, allo stesso gruppo etno-nazionale, alla stessa *ṭarīqah*.

⁸ In un contesto prevalentemente maschile, per esempio, si registrata un aumento della componente femminile, non solo e non tanto legata ai ricongiungimenti familiari, ma all'opportunità di migrare sole (Riccio 2008). Tra le rare

Così, dati ufficiali, aggiornati al primo gennaio 2022 riferiscono di 101.250 presenze regolari – 72,5% uomini, 27,5% donne – che rendono l'Italia la prima nazione per consistenza della comunità in Europa⁹.

Non è soltanto la diffusione quantitativa ad aver attratto l'attenzione sul ruolo della Murīdiyya nelle migrazioni, ma anche le caratteristiche dottrinali e le connesse dimensioni socio-economiche della confraternita, all'interno della quale il lavoro ha ruolo importante, come la meditazione e la preghiera (Bava 2003; Babou 2002; Diouf e Rendall 2000; Carter 1997; Schmidt di Friedberg, 1994) e i legami sociali, economici e religiosi sono mantenuti costanti attraverso le frontiere, enfatizzando in modo specifico i riti legati alla *ziyāra* a Touba¹⁰. Il legame religioso ha effetti specifici sull'articolazione dei percorsi migratori: l'occupazione religiosa degli spazi pubblici nei territori di accoglienza prende spesso la forma della *dā'ira*, nella quale si riunisce un gruppo di persone, che spesso fanno riferimento allo stesso *marabout*, in continuità con la cui predicazione e pratica si occupano della raccolta delle offerte e dell'organizzazione di riunioni settimanali di studio e preghiera. Tale legame, che si rafforza anche attraverso periodici ritorni in Senegal, però, non contrasta con forme di integrazione

analisi che osservano la relazione tra mobilità, ruoli di genere e pratiche religiose attraverso l'esperienza migratoria, si veda Carnassale 2021.

⁹ Per approfondimenti cfr. <https://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/studi-e-statistiche/rapporto-annuale-sulla-presenza-dei-migranti-2022-senegal>. Va sottolineato che i dati tengono solo parzialmente in conto gli arrivi irregolari, più significativi a partire dal 2010. Come sottolinea Cavatorta (2018), inoltre, un elemento rilevante è la crisi delle condizioni di lavoro e di vita in Italia che, poco prima della epidemia da COVID 19, aveva alimentato un flusso migratorio orientato al ritorno o verso altri paesi europei (Cavatorta 2018).

¹⁰ Un elemento enfatizzato in letteratura, per esempio, è il riferimento economico insito nel patto iniziatico con cui il discepolo si affida al *marabout*, mediatore fra uomo e Dio e garante sia della salvezza del discepolo che in qualche modo del suo benessere. In cambio, il discepolo si impegna alla *hidma* (servizio), a profitto sia della confraternita sia del marabutto, attraverso la quale, il discepolo realizza il suo percorso verso Dio. Questo aspetto è stato spesso interpretato come un elemento a sostegno di un possibile sfruttamento materiale da parte del *marabout*, ma Schmidt di Friedberg (1994) rileva che il rapporto ha un certo grado di reciprocità: il *marabout*, infatti, assiste il discepolo e la sua famiglia in vari modi, soprattutto nella ricerca di lavoro, anche nella migrazione.

comunitaria ben strutturate (Salzbrunn 2008; Green, Sarrasin e Maggi 2014; Grillo e Riccio 2004).¹¹ Come sottolinea Hoechner (2020), la migrazione è, infatti, percepita come un'esperienza quasi religiosa, in continuità con l'esperienza di esilio vissuta durante il periodo coloniale dello stesso Shaykh Ahmadou Bamba, un'opportunità di dimostrare la forza della fede a fronte delle sfide del quotidiano.

Così le associazioni religiose senegalesi, combinando religione, mutua assistenza e solidarietà comunitaria, riproducono il principio della *teranga* (ospitalità), che ha profonde radici culturali, ma è informato dal religioso (Riley 2019; Schmidt di Friedberg 1994; Carter 1997). Tali riflessioni forniscono un quadro interpretativo rispetto alle azioni delle reti senegalesi transnazionali nelle migrazioni, che svolgono un ruolo importante nell'orientamento, nella presa in carico e nell'integrazione dei nuovi migranti, nonché nell'organizzazione di eventi sociali e culturali religiosamente informati e simbolicamente orientati alla riproduzione stessa dell'appartenenza comunitaria e del legame, anche religioso, con il paese di origine.

Il transnazionalismo (religioso) è stato così considerato come l'elemento più significativo dell'esperienza migratoria senegalese (Glick Schiller e Faist 2010)¹². Proprio per questo, alcune analisi recenti si sono interrogate sulle conseguenze che sull'organizzazione della diaspora senegalese e sulla rielaborazione dell'islam possono avere le conseguenze di quella che Carling (2002) definisce epoca della immobilità involontaria. Barriere strutturali, normative, economiche, politiche si frappongono crescentemente alla possibilità di movimento fisico dei migranti e pur non determinando una completa esclusione dalla partecipazione alle pratiche transnazionali – che trovano nuovi percorsi e occupano nuovi spazi, come quelli virtuali – determi-

¹¹ Non esiste un'anagrafe completa delle *dā'irāt* italiane. Centri importanti sono a Pontevico (Brescia), Bovezzo (Brescia), Zingonia (Bergamo). Le *dā'ira* italiane non sono federate fra loro, ma esiste un coordinamento di realtà senegalesi non esplicitamente legate al religioso, il Coordinamento delle Associazioni Senegalesi in Italia (CASI).

¹² Seguendo una definizione generale, il transnazionalismo indica il processo attraverso il quale i migranti formano e riproducono relazioni sociali multiple, legando tra loro le società di origine e quelle di accoglienza (Vertovec 2009; Schiller *et al.* 1994).

nano la necessità di una diversa articolazione delle forme di partecipazione – religiosa e culturale – alla società di origine e di relazione con quella di accoglienza (Sobczyk *et al.* 2020; Hoechner 2020).

Convergenza nazionale e compresenza religiosa: la riproduzione culturale dell'islam senegalese

Un complesso insieme di reti transnazionali sostiene, dunque, la riproduzione di un religioso che nella sua concettualizzazione e nelle sue pratiche considera la propria declinazione in termini culturali e comunitari. Le comunità senegalesi, infatti, delocalizzano la comunità ricollocandola all'interno delle *dā'irāt* diasporiche, considerate una riproposizione delle pratiche del religioso etno-nazionale all'estero. Queste, a fronte delle barriere alla mobilità, acquisiscono un maggiore rilievo nel mantenimento del carattere culturale proprio dell'islam senegalese, cristallizzandosi come punto di riferimento sociale, culturale e religioso della comunità, organizzando visite di *ṣuyūḥ* di una o dell'altra confraternita, che uniscono gruppi di migranti dispersi in territori differenti, sostenendo la stessa percezione dell'appartenenza (Bava e Capone 2010). Le visite, così come la celebrazione collettiva delle feste religiose, diventano un momento di unione comunitaria, affermano le dimensioni etiche ed emozionali della comprensione collettiva (Hervieu-Léger 1998), preservano un "noi" comune, che incrocia e attraversa le frontiere delle appartenenze.

L'islam è esperito e concepito insieme come fonte di valori culturali, norme e modelli associati con il paese di origine, indipendentemente dalle appartenenze iniziatiche. Nell'analisi di campo, la piccola comunità si riunisce ogni settimana, la domenica e il lunedì, e per le feste, intorno alla *dā'ira*. Questa nasce come un nucleo associativo, all'interno del quale, pur nella prevalenza numerica della componente murid, si riconoscono appartenenti ad entrambe le *turuq*, occupandosi insieme delle istanze e delle necessità della comunità del territorio provinciale e talvolta regionale, oltre che di questioni di socializzazione religiosa e culturale verso l'interno e comunicazione istituzionale verso l'esterno. La relativa perifericità della comunità rispetto alle reti strutturate a livello nazionale evidenzia in modo specifico il giustapporsi della dimensione etno-nazionale a quella religiosa. All'interno della *dā'ira*, le due feste principali, il Gammu

di Tivaouane (*Mawlid al-Nabī* celebrato nella città di riferimento per la Tiġāniyya) e il Gran Maggal di Touba che ricorda l'esilio di Amadu Bamba da parte del potere coloniale, sono partecipate da tutta la comunità etno-nazionale come una forma di riproduzione religiosa della propria cultura nazionale. Rovesciando la prospettiva di Coulon (1981) rispetto alla prelazione dell'appartenenza iniziatica su quella nazionale, nel caso specifico l'appartenenza religiosa è generalizzata, mantiene il carattere di rilievo soggettivo e comunitario, ma nella dimensione diasporica si culturalizza, diventa un tratto del carattere senegalese, una parte dei valori del gruppo, indipendentemente dal legarsi ai riti specifici di una *ṭarīqa*. Si configura, dunque, una convergenza nazionale, che, però, non esprime una perdita di specificità – nei racconti delle persone incontrate si fa spesso riferimento ai tratti distintivi della Tiġāniyya e della Murīdiyya – piuttosto una collettivizzazione del momento comunitario, rappresentativo di un modo di guardare al mondo, comune a ognuno dei partecipanti.

Tale configurazione è alla base del processo di compresenza religiosa. Il concetto di compresenza è stato elaborato negli studi contemporanei sulle famiglie transnazionali, rispetto alle quali Ambrosini (2007; 2019) la considera attributo fondamentale, indispensabile a mantenere le forme base della riproduzione familiare, in ambito morale – rispetto alla disciplina e alla socializzazione –, emotivo – rispetto alla sicurezza emozionale attraverso l'espressione di affettività e cura –, e materiale – rispetto alla soddisfazione delle necessità economiche e quotidiane (Parreñas 2005). La compresenza, riprendendo Baldassar (2008), si realizza nelle famiglie transnazionali in uno spazio non materiale, in mancanza spesso anche solo della prospettiva di una presenza fisica, esercitando la sua forza nella dimensione immaginaria, ma anche risignificando pratiche e azioni del quotidiano. Nel caso dell'islam senegalese, la riproduzione morale, materiale ed emozionale, è spesso organizzata dalle *dā'irāt*, che si posizionano al centro di uno spazio transnazionale, che unisce paese di origine e paese di accoglienza, e si sostanzia nell'organizzazione di viaggi periodici, nell'invio delle rimesse, nelle feste, nell'accoglienza degli i viaggi degli *šuyūh*, nell'assistenza quotidiana ai connazionali/confratelli.

Il paese di origine rientra nell'esercizio della compresenza anche in quanto parte di un repertorio di risorse a disposizione della comunità. Questo è particolarmente evidente nella pratica, che spesso è

emersa nelle conversazioni, di mandare, per un periodo più o meno limitato, i propri figli e le proprie figlie in Senegal. Tale scelta – che si riscontra anche in altre comunità (vedi Hoechner 2020; Kea 2016; Kane 2011; Razy 2006) ha motivazioni multiple, che accompagnano ragioni di opportunità – avere più tempo per il lavoro inviando i figli nelle famiglie allargate fino alla fine del periodo di accudimento (Grysole 2018; Gasparetti 2011) – a motivazioni di tipo educativo. Esse, infatti, sono motivate, spesso esplicitamente, alla necessità di assicurare una trasmissione religiosa, culturalmente orientata, approfondendo la formazione presso la scuola coranica, frequentando le lezioni di un maestro nella famiglia allargata, o semplicemente partecipando alla routine quotidiana religiosa insieme a parenti, vicini, amici in un ambiente prevalentemente musulmano e in cui la presenza delle *turuq* è visibile e vissuta.

Tale processo è considerato come una forma di protezione ambivalente delle giovani generazioni. L'apprendimento e l'interiorizzazione di una versione culturalmente appropriata dell'islam, veicolata dalla *ṭarīqa*, proteggerebbe, infatti, dai rischi di essenzializzazione pericolosa del messaggio. Tale rischio non è esplicitamente collegato alla deculturazione, quanto alla possibile influenza negativa delle forme nell'islam organizzato dei paesi di accoglienza, spesso orientate a una lettura più normativa e, potenzialmente, facilitante l'adesione a forme radicali.

Nello stesso tempo una consapevole comprensione dell'islam propriamente senegalese, e dunque sufi, è considerata come un modo per disciplinare i giovani, proteggendoli dall'influenza delle società occidentali e assicurandosi la riproduzione dei valori morali e religiosi della società di origine (Hoechner 2020; Bledsoe e Sow 2011; Timera 2002). Alcuni comportamenti morali sono considerati esplicitamente legati a una educazione islamica: il rispetto per gli anziani, l'ospitalità, l'aiuto alla propria famiglia/comunità, il senso del lavoro, l'astensione dalla droga e dall'alcool, la morigeratezza. Tali elementi non si configurano come parte del processo di deculturazione dell'islam, nei termini dell'enfasi sulla dimensione etica-estetica-comportamentale (Dassetto 1994), ma come una riproposizione degli elementi culturali che si innestano nel religioso.

Le pratiche di allontanamento organizzato dei figli e delle figlie, non a caso, sono valutate foriere di successo solo se effettuate nei primi anni dell'età scolare (tra i 5 e gli 8 anni), nel momento stesso

in cui avviene il primo processo di inserimento pieno nelle istituzioni scolastiche, e non sono prive di critiche. Alcune persone sottolineano, per esempio, che esse comportino la sottrazione dei minori dalla scuola dell'obbligo, dunque la perdita dell'anno scolastico. Ciononostante, esse persistono, determinando anche specifiche strategie per distrarre l'attenzione delle istituzioni, aggirandone le conseguenze (come per esempio, l'iscrizione a plessi diversi in anni diversi). Piuttosto che rinunciare, anzi, i genitori vi conformano talvolta le stesse difficoltà che le barriere socio-economiche comportano per scelte di mobilità così articolate. Molti, per esempio, riferiscono di aver scelto di migrare inizialmente senza i figli, assicurandosi, dunque, una prima socializzazione culturale e religiosa nel paese di origine.

In altri casi, invece, l'impossibilità effettiva di organizzare l'allontanamento determina la riorganizzazione del tempo del religioso intorno alla necessità di eterogenizzarne i riferimenti. Un padre spiega, così, il processo messo in atto per assicurare una buona socializzazione al "giusto" islam:

per prima cosa noi [genitori] lo insegniamo [l'islam], lo pratichiamo. Loro crescono in questo ambiente e ci sono cose che gli spieghiamo meglio, perché non mangiamo maiale, perché non beviamo il vino e questa cosa gli spieghiamo che va insieme all'educazione di rispettare le persone, di non dire bugie, di parlare quando qualcosa non va, di essere rispettosi delle persone più grandi, che per noi è importante. La stessa cosa sono i principi della religione: li porto alla scuola coranica della moschea il venerdì, però la domenica nella *dā'ira* murid, che così sentono la nostra religione bene. Tutto questo per far sì che loro abbiano nella mente chiaro tutto.

La necessità di chiarezza, cui si riferisce l'intervista, è, dunque, articolata rispetto alla società di accoglienza (la proibizione del vino e della carne di maiale) e rispetto al resto della comunità musulmana non senegalese del territorio (la necessità di ribadire l'appartenenza a una parte specifica dell'islam), entrambe finalizzate a socializzare al religioso attraverso la cultura e alla cultura attraverso il religioso.

Conclusioni

La deculturazione nella comunità musulmana diasporica si articola intorno a un doppio processo: la perdita di riferimenti culturali

del religioso – un elemento che come ricorda Roy (2008) riguarda anche altre denominazioni nell'epoca contemporanea – si accompagna alla convivenza di diverse culture del religioso nello stesso spazio sociale. Queste determinano inevitabilmente risposte e forme di adattamento o resistenza alle conseguenze stesse della deculturazione, comportando risposte articolate e direzioni eterogenee di ridefinizione dell'islam.

L'esperienza della comunità senegalese, sulla quale si sono basate le nostre riflessioni, mostra una particolare resistenza delle forme culturali e etno-nazionali nella riproduzione religiosa: l'esperienza migratoria e quella religiosa si dipanano in uno spazio transnazionale in cui tanto il paese di origine, quanto quello di accoglienza rappresentano una risorsa. Tali risorse sono utilizzate principalmente per assicurare l'aderenza a un "tipo" di islam che, in quanto innestato nella cultura e nella morale comunitaria senegalese, attraverso l'appartenenza alle *turuq*, è considerato una protezione da quegli agenti esterni che rischiano di allontanare i musulmani diasporici dalla giusta prospettiva religiosa, soprattutto nel passaggio generazionale. In tal senso la comunità sostiene una serie di pratiche – di compresenza religiosa e di convergenza nazionale – che, mentre non contraddicono una buona inclusione nel paese di accoglienza, non esauriscono in esso la prospettiva comunitaria.

L'insistenza su queste pratiche mette in discussione, come sottolinea Hoechner (2020), il concetto stesso di prima e seconda generazione, che considera come determinante il luogo in cui un soggetto nasce, senza prendere in considerazione le possibilità di movimento fisico e ideale tra paesi diversi, e le forme, appunto, di compresenza che influenzano le traiettorie e gli immaginari dei musulmani diasporici (van Geel e Mazzucato 2018). La riflessione sulla comunità senegalese, evidenzia come, ad esempio, l'enfasi sulla dimensione etica e comportamentale dell'islam possa configurarsi non necessariamente come un effetto della deculturazione, e della rielaborazione dell'islam come puro religioso (Dassetto, 1994), ma come un richiamo alla cultura in cui l'appartenenza religiosa era originariamente stata elaborata. L'effetto su lungo termine delle pratiche di compresenza attivate dalle comunità senegalesi, nel passaggio generazionale, non è stato ancora sufficientemente approfondito: alcuni studi, realizzati su altre comunità musulmane diasporiche, sottolineano che gli

allontanamenti organizzati non necessariamente risultano in un avvicinamento al sentire religioso comunitario, anzi possono dare origine a sentimenti ambivalenti e a eterogenee negoziazioni di significato (Zeitlyn 2015; Bolognani 2014). Nello stesso tempo, la convergenza culturale trova un suo limite nella sua declinazione interna alla comunità musulmana: nell'analisi di campo non sono emerse considerazioni sul cattolicesimo senegalese, che nel territorio analizzato era considerato come non presente, sebbene in altri studi si rilevi come nella diaspora, i senegalesi cattolici siano coinvolti pienamente nelle feste delle *turuq* (Sobczyk *et al.* 2020).

Ciononostante, però, la considerazione dell'appartenenza sufi, come una protezione rispetto a possibili devianze legate all'essenzializzazione del religioso, arricchisce un dibattito più ampio interno alle società contemporanee intorno all'opposizione che al radicalismo viene dagli ambienti legati al mondo del sufismo che Alberto Ventura (2005: 350) definisce

ormai l'unico baluardo contro i rigorismi di ogni specie. È proprio nel Sufismo e nell'ambiente delle confraternite, infatti, che ancora sopravvive in buona parte l'Islam tradizionale, flessibile e accomodante, rispettoso dei principi ma aperto agli adattamenti, rigoroso ma non rigorista, quell'Islam che per secoli ha rappresentato l'ortodossia e che ha garantito la convivenza di molteplici punti di vista all'interno di una grande comunità sostanzialmente unitaria.

Bibliografia

- Acocella, Ivana, Pepicelli, Renata (eds.)
2018 *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico: forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Allam, Khaled Fouad
2002 *L'Islam Globale*. Milano: Rizzoli.
- Allievi, Stefano
2002 *Musulmani d'Occidente*. Roma: Carocci.
- Ambrosini, Maurizio
2019 *Famiglie nonostante. Come gli affetti sfidano i confini*. Il Mulino: Bologna.
- 2007 "Prospettive transnazionali. Un nuovo modo di pensare le migrazioni?." *Mondi Migranti* 2: 43-90.

- Babou, Cheick Anta
2002 "Brotherhood solidarity, education and migration: The role of the dahiras among the Murid Muslim community of New York." *African Affairs* 101(403): 151-170.
- Baldassar L.
2008 "Missing kin and longing to be together: emotions and the construction of co-presence in transnational relationships." *Journal of Intercultural Studies* 29 (03): 247- 266.
- Bava, Sophie
2002 "Entre Touba et Marseille: le mouride migrant et la société locale." In Momar Coumba Diop (ed.), *La société sénégalaise entre le global et le local*. Parigi: Karthala: 577-594.
2003 "De la «baraka aux affaires»: ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides." *Revue européenne des migrations internationales* 19(2): 69-84.
- Bava, Sophie, Capone, Stefania
2010 "Religions transnationales et migrations: regards croisés sur un champ en mouvement." *Autrepart* 4: 3-15.
- Barou, Jacques
2002 "Familles africaines en France: De la parenté mutilée à la parenté reconstituée." In Barou, Jacques, Segalen, Martine (eds.). Parigi: CNRS: 157-171.
- Bectovic, Safet
2011 "Studying Muslims and constructing Islamic identity." *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1120-1133.
- Bichi, Rita, Introini, Fabio, Pasqualini, Cristina
2018 *Di generazione in generazione. La trasmissione della fede nelle famiglie con background migratorio*. Milano: Vita e pensiero.
- Bledsoe, Caroline, Sow Sow
2011 "Back to Africa: Second Chances for the Children of West African Immigrants." *Journal of Marriage and Family* 73 (4): 747-62.
- Bolognani, Marta
2014 "Visits to the Country of Origin: How Second- Generation British Pakistanis Shape Transnational Identity and Maintain Power Asymmetries." *Global Networks* 14 (1): 103-20.
- Bop, Codou
2005 "Roles and the position of women in Sufi brotherhoods in Senegal." *Journal of the American Academy of Religion* 73(4): 1099-1119.
- Bossi, Luca, Marroccoli, Giulia
2021 "La trasmissione religiosa tra generazioni nelle famiglie con background migratorio. Una proposta di ricerca." *Culture e Studi del Sociale* 6(1): 65-81.

- Carling, Jørgen
2002 "Migration in the age of involuntary immobility: Theoretical reflections and Cape Verdean experiences." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28(1): 5-42.
- Carter, Donald Martin
1997 *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Carnassale, Dany
2021 "Non-heteronormative masculinities and religious attitudes of Senegalese migrants living in Italy." *Etnografia e Ricerca Qualitativa* 3: 455-475.
- Cavatorta, Giovanna
2018 *Tornare è tuo dovere. Etnografie, genere e capitali in Senegal*. Roma: Cisu.
- Ceschi, Sebastiano
2007 "Esistenze multisituate. Lavoro, condizione transnazionale e traiettorie di vita migrante." *Mondi Migranti* 2.
- Ceschi, Sebastiano e Stocchiero, Anna
2006 *Iniziative di partenariato per il co-sviluppo. La diaspora ghanese e senegalese e la ricerca-azione*, CeSPI-OIM, Strategy Paper.
- Coulon, Christian
1981 *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: Pedone.
- Crocitti, Stefania
2020 *Radicalizzazione islamica e marginalità. Una lettura criminologica*. Roma: Carocci.
- Dassetto, Felice
1994 *L'Islam in Europa*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Diouf, Mamadou and Rendall, Steven
2000 "The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism." *Public Culture* 12(3): 679-702.
- Eickelman, Dale F. and Piscatori, James (eds.)
1990 *Muslim Travellers, Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Los Angeles: University of California Press.
- Faist, Thomas and Glick Schiller, Nina
2010 "Introduction: Migration, Development and Social Transformation." In Glick Schiller, Nina, Faist Thomas (eds.), *Migration, Development and Transnationalization. A Critical Stance*. London: Bergham Books.
- Fedele, Valentina
2015 "Dietary Practices and the Bargaining of an Islamic Lifestyle Among Unorganized European Muslims: Some Reflections from French Diasporic Muslims." In Toğuşlu, Erkan (ed.), *Everyday Life Practices of Muslims in Europe*.
- 2012 *Islam mediterraneo: una via protestante?* Catania: Bonanno.

- Frisina, Annalisa
2007 *Giovani musulmani d'Italia*. Roma: Carocci.
- Gasparetti, Fedora
2011 "Relying on Teranga: Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind." *Autrepart* (57-58): 215-232.
- Green, Eva GT, Sarrasin, Oriane, Maggi, Jenny
2014 "Understanding transnational political involvement among Senegalese migrants: The role of acculturation preferences and perceived discrimination." *International Journal of Intercultural Relations* 41: 91-101.
- Grigio, Alberto
1988 "Le fonti della Tarîqa Tijâniyya." *Annali di Ca' Foscari* XXXVII 3: 155-186.
- Grillo, Ralph and Riccio, Bruno
2004 "Translocal development: Italy-Senegal." *Population, Space and Place* 10 (2): 99-111.
- Grysole, Amélie
2018 "Private School Investments and Inequalities: Negotiating the Future in Transnational Dakar." *Africa* 88 (4).
- Hervieu-Léger, Danièle
1998 "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity An Analytical Essay on the Trajectories of Identification." *International Sociology* 13(2): 213-228.
- Hoechner, Hannah
2020 "Senegalese migrants' children, homeland returns, and Islamic education in a transnational setting." *Globalization, societies and education* 18 (3): 264-276.
- Jabardo Velasco, Mercedes
2006 "Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino." In *Colección Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración* 11, Madrid.
- Jeldtoft, Nadia
2011 "Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities." *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1134-1151.
- Kaag, Maïke
2013 "Transnational Elite Formation: The Senegalese Murid Community in Italy." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39(9): 1425-1439.
- Kane, Ousmane
2011 *The Homeland Is the Arena*. Oxford: Oxford University Press.
- Kea, Pamela
2016 "Photography and Technologies of Care: Migrants in Britain and Their Children in the Gambia." In Jennifer Cole, Christian Groes (eds.), *Affective Circuits. African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regenerations*. London: University of Chicago Press: 78-100.

- Kepel, Gilles
2004 *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Cambridge: Belknap Press.
- Lanza, Nazarena
2013 "La Tijaniyya in Senegal. Il ruolo delle dahira d'impresa nello sviluppo del pellegrinaggio a Fès." In Adriana Piga (a cura di), *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale*. San Marino: AIEP Editore: 131-146.
- Macaluso, Marilena, Siino, Marianna, Tumminelli, Giuseppina
2021 "Seconde generazioni", identità e partecipazione politica. Milano: Franco Angeli.
- Marroccoli, Giulia
2020 "Associazionismo etnico e carriere professionali: alcune differenze tra generazioni." *Mondi migranti* 3:173-190.
- Moreno, Susana
2013 "Cofradías sufíes senegalesas en contextos migratorios. Espacios religiosos transnacionales para la reproducción de identidades." *Studia Africana* 22: 76-88.
- Parreñas, Rhacel Salazar
2005 *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Redwood City CA: Stanford University Press.
- Piga, Adriana
2000 *Dakar e gli Ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*. Roma: Bagatto Libri.
- Quiminal, Catherine
1991 *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations soninké et transformations villageoises*. Paris: Christian Bourgois.
- Razy, Élodie
2006 "De quelques 'Retours Soninké' aux différents Âges de la vie. Circulations entre la France et le Mali." *Journal des Anthropologues*: 106-107.
- Riccio, Bruno
2004 "Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 929-944.
2008 "West African transnationalisms compared: ghanaians and senegalese in Italy." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(2): 217-234.
- Ricucci, Roberta
2017 *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: Il Mulino.
2014 *Second Generations on the Move in Italy. Children of Immigrant Coming of Age*. Lexington: Lanham.
- Roy, Olivier
2009 *La santa ignoranza. Religioni senza Cultura*. Milano: Feltrinelli.
- Salzbrunn, Monika
2008 "L'impatto delle reti transnazionali degli emigrati sulle elezioni presidenziali in Senegal nel 2000." In Bruno Riccio (ed.), *Migrazioni transnazionali dall'Africa*. Torino: Utet.

- Samb, Amadou M.
1996 *Introduction à la Tariqah Tidjaniyya*. Parigi: Al-Bustane.
- Schiller, Nina Glick, Basch, Linda, Szanton Blanc, Cristina
1994 *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Langhorne: Gordon and Breach.
- Seck, Abdourahmane
2007 "Politique et religion au Senegal. Contribution a une actualisation de la question." In Hassane Souley (ed.), *Islam, societes et politique en Afrique subsaharienne*. Paris: Rivages des Xantons.
- Sobczyk, Rita, Soriano Miras, Rosa and Caballero Calvo, Andrés
2020 "Localized Transnationalism: The Paradoxes of Migration in the Age of Involuntary Immobility." *Migration International* 11.
- Schmidt di Friedberg, Ottavia
1994 *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*. Torino: Edizioni della Fondazione Agnelli.
- Timera, Mahamet
1996 *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*. Parigi: Karthala.
2002 "Righteous or Rebellious? Social Trajectory of Sahelian Youth in France." In Deborah Bryceson, Ulla Vuorela (eds.), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg: 147–54.
- Timmerman, Christiane, Els Vanderwaeren, and Maurice Crul
2003 "The second generation in Belgium." *International Migration Review* 37(4): 1065-1090.
- Triaud Jean-Louis, Robinson David (a cura di)
2000 *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Parigi: Karthala.
- van Geel, Joan and Mazzucato, Valentina
2018 "Conceptualising youth mobility trajectories: thinking beyond conventional categories." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (13): 2144–2162.
- Ventura, Alberto
2005 "Islam e islamismi." In Perani, Mauro (a cura di), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica islamica e cristiana*. Firenze: Giuntina: 347-363.
- Vertovec, Steven
2009 *Transnationalism*. Londra: Routledge.
- Vidino, Lorenzo, Marone, Francesco e Entenmann, Eva
2017 *Il jihadista della porta accanto: radicalizzazione e attacchi jihadisti in Occidente*. Torino: Ledizioni.

Villalón, Leonardo Alfonso

1995 *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick.*
Cambridge: Cambridge University Press.

Voas, David and Fleischmann, Fenella

2012 "Islam moves west: Religious change in the first and second generations." *Annual Review of Sociology* 38: 525-545.

Zeitlyn, Benjamin

2015 *Transnational Childhoods. British Bangladeshis, Identities and Social Change.* New York: Palgrave Macmillan.

La follia esemplare di Abū Bakr al-Šiblī (861-946)

Demetrio Giordani

Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

Il *Dikr miḥan mašāyih al-šūfiyya* (Menzione delle prove dei maestri del Sufismo) fa parte delle Sulamiyyāt, una raccolta di manoscritti conservata alla Muḥammad ibn Sa'ūd University di Riyāḍ;¹ è un breve trattato, una sorta di appendice delle opere agiografiche di Sulamī, che riporta le biografie di ventitré *šuyūḥ* sufi, in cui sono elencate le accuse e le prove che dovettero affrontare. Nel testo compaiono i nomi di Abū Sa'īd al-Ḥarrāz, Al-Ġunayd, Dū'l-Nūn al-Miṣrī, Al-Naṣrābādī, Al-Tustarī, Al-Tirmidī, Al-Biṣṭāmī, Al-Ḥallāḡ e ovviamente Abū Bakr al-Šiblī. Di quest'ultimo si dice che nonostante l'ampiezza della sua scienza, le innumerevoli pratiche spirituali e gli esercizi ascetici, l'eleganza del suo linguaggio e l'acutezza dei suoi stati spirituali, più di una volta fu accusato di miscredenza (*kufṛ*). Con l'intenzione di aiutarlo a venir fuori da quelle accuse, c'è chi testimoniò che egli era in realtà un folle, e così fu che lo rinchiusero in un ospedale psichiatrico (*māris-tān*). Uno dei più importanti maestri di Baghdad, che si chiamava Abū'l-Ḥasan al-Ḥwārizmī, disse: «Se Iddio non avesse un inferno ne avrebbe creato uno a causa di al-Šiblī, e se non entrasse in paradiso Al-Šiblī allora credo che nessuno sia meritevole di entrarci».²

¹ al-Sulamī, *Al-Sulamiyyāt*.

² *Dikr Miḥan mašāyih al-šūfiyya* in al-Sulamī MS 2118 1999: 77.

Abū Bakr al-Šiblī fu un uomo dal temperamento ardente, la sua intera storia è avvolta da spessi strati di leggenda che rendono difficile una ricostruzione affidabile della sua personalità. I dettagli della sua biografia sono soprattutto contenuti negli aneddoti tramandati nelle principali fonti tradizionali che hanno contribuito a perpetuarne il mito durante i secoli. La personalità di Al-Šiblī appare piena di aspetti contrastanti: lo si dipinge come un uomo corpulento, con una folta barba, capace di grande umiltà, ma a tratti anche di un orgoglio sconveniente. Fu un tradizionalista rinomato, uno stimato giurista di scuola malikita e un maestro sufi, ma allo stesso tempo un folle da rinchiudere in manicomio, un uomo dal linguaggio arguto e tagliente, ma dalla condotta insensata. A cosa si deve la sua fama nella storia dell'Islām? Perché i suoi detti sono così rinomati? La verità storica è che Al-Šiblī fu un uomo dalla sensibilità rara, che dovette affrontare intense prove lungo un itinerario spirituale ineguagliabile.

Al-Šiblī è una figura nodale all'interno della scuola di Baghdad, notoriamente raccolta intorno alla "sobria" personalità di Al-Ġunayd, ma che accoglieva anche diversi elementi delle correnti più estatiche. Lo *šayḥ* Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m.1021), uno dei più importanti esegeti sufi e prolifico autore di trattati sul *taṣawwuf*, fu discepolo di Abū'l-Qāsim al-Naṣrābādī (m. 978) che fu iniziato al *taṣawwuf* da Al-Šiblī. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 1038) altro importante tradizionalista e agiografo, l'autore dell'"Ornamento dei Santi" (*Ḥilyat al-Awliyā'*) fu discepolo di Sulamī. Abū'l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 1072), l'autore della *Risāla*, uno dei primi trattati sistematici sul *taṣawwuf*, si unì, dopo la morte del suo maestro, al circolo dei discepoli di Sulamī. 'Alī ibn 'Uṭmān al-Huḡwīrī (m. 1063) l'autore del *Kaṣf al-Maḡḡūb*, primo trattato sul sufismo scritto in persiano, fu discepolo di Abū'l-Faḍl al-Ḥuttālī che era spiritualmente ricollegato a Ġunayd e al gruppo di *ṣūfī* di Baġdād, attraverso la figura di Al-Šiblī.

1 La vita, la leggenda

Nacque a Samarra nell'anno 861 dalla famiglia di un funzionario statale della Transoxania e morì a Baghdad nel 946. Figlio di un ciambellano (*ḥāḡib*) alle dipendenze di Abū Aḥmad al-Muwaffaq (m.891), fratello del califfo Al-Mu'tamid (870-892), egli stesso fu

promosso al servizio imperiale. La sua carriera pubblica raggiunse l'apice quando fu nominato governatore di Nehāvand in Persia. Tuttavia, poco dopo i quarant'anni, in seguito a un breve incontro con il sufi di Baghdad Ḥayr al-Nassāğ (m. 934), sperimentò un'improvvisa conversione e si unì alla cerchia sufi di al-Ġunayd; da quel momento in poi divenne amico del grande maestro. I dettagli del rapporto tra i due appaiono in numerose note agiografiche, in cui emerge spesso l'atteggiamento critico di al-Ġunayd nei confronti degli eccessi di al-Šiblī. Finché era in vita, al-Ġunayd riuscì a tenere sotto controllo il temperamento focoso del suo amico; tuttavia, dopo la sua morte nel 910, al-Šiblī diede libero sfogo alla sua natura eccentrica.

Molti gli rinfacciarono i suoi comportamenti bizzarri, come ad esempio, restare una notte intera sulla sua terrazza con un piede nel vuoto, gettare un confratello nell'acqua per vedere se galleggiava come Mosè o se affogava come Faraone, minacciare in pubblico un adolescente la cui bellezza gli sembrava creata unicamente per la tentazione, sputare sull'inferno per estinguerne il calore, cospargersi di sale gli occhi per restare sveglio la notte, ringraziare Dio per farlo soffrire di fegato, pensare che la sua condizione fosse più abietta di quella degli ebrei e dei cristiani. Ma lo perdonarono sempre, perché sapevano che egli era ispirato dalla convinzione profondamente islamica, *de l'incompréhensible imminence du dessein de Dieu*.³

Tuttavia, Ġunayd lo ammirava, però lo accusava sostanzialmente di divulgare in pubblico quello che invece doveva rimanere segreto nella cerchia degli iniziati; inoltre è verosimile che Ġunayd giudicasse le turbolente manifestazioni di Al-Šiblī come un chiaro segno di uno stato spirituale imperfetto. In effetti Al-Šiblī appare come un "giovane" discepolo, se si tiene conto che si unì alla cerchia di Ġunayd all'età di quarant'anni, intorno all'anno 900, quando Ġunayd era una guida universalmente riconosciuta, nel pieno della maturità spirituale.⁴ Sebbene gli scrittori sufi più tardi abbiano spesso dipinto Al-Šiblī come più grande maestro dei sufi di Baghdad dopo al-Ġunayd, egli era probabilmente una figura troppo

³ Massignon 1975 I: 126.

⁴ Avery 2014: 99-104.

eccentrica e imprevedibile per succedere al suo maestro alla guida di quel gruppo. Inoltre, si unì a tale movimento troppo tardi per essere considerato un erede competente della sua dottrina.

La sua inclinazione verso il misticismo “ebbro” lo avvicinò a Baghdad al maggiore esponente di questa corrente, Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāğ (m. 922), con il quale ebbe stretti rapporti. Sebbene nelle fonti biografiche si parli più della relazione tra al-Ġunayd e al-Šiblī di quanto si narri dell’amicizia tra al-Šiblī e al-Ḥallāğ, la somiglianza tra queste due figure è a tratti sorprendente. Erano quasi coetanei, spiriti affini, avevano in comune idee e atteggiamenti, ma alla fine i due presero strade decisamente diverse. Il cammino di Al-Ḥallāğ lo condusse verso un instancabile attività missionaria che determinò la rottura con al-Ġunayd e gli altri maestri del gruppo. La sua predicazione lo fece apparire agli occhi di molti “come un mestatore politico, come un qualunque esponente di quelle sette messianiche estremiste che in quegli anni turbavano i sonni delle polizie imperiali”⁵ e questo fu il vero motivo del suo imprigionamento e della sua esecuzione. Per Al-Šiblī l’instabilità mentale rese nulla la sua fama di predicatore, il suo andirivieni dall’ospedale psichiatrico lo salvò dalla persecuzione. L’ultima volta che i due si incontrarono, Al-Šiblī era ai piedi del patibolo di Ḥusayn ibn Maṣṣūr e mentre tutti gli tiravano sassi lui tirò una rosa. Quando la rosa lo colpì, Ḥallāğ sospirò e disse che, anche se la gente ignorante che lo colpiva poteva essere perdonata, Al-Šiblī invece sapeva e non avrebbe dovuto tirare nulla.⁶

Come maestro Al-Šiblī formò numerosi discepoli, spesso in modo rude e talvolta violento. Tra le caratteristiche del suo metodo didattico un posto d’onore può essere dato all’uso di paradossi e metafore che avevano lo scopo di lasciare perplesso il discepolo, appositamente per fargli abbandonare le sue ordinarie strutture di pensiero. Aveva dei servitori o *ḥuddām*, che si occupavano di lui e della sua famiglia, oltre ad allievi che ricevettero l’abito iniziatico, come Al-Naṣrābādī, ‘Amr al-Zağğāğī e Ibn Ḥafīf al-Šīrazī. Si dice che il suo discepolo più vicino, tuttavia, fosse il sufi hanbalita Abū’l-Ḥasan al-Ḥuṣrī di Baghdad (m. 982), che fu il suo vero ere-

⁵ al-Ḥallāj 2007: X.

⁶ ‘Aṭṭār 1907 II:143.

de; al contrario, tutti gli altri a suo dire non erano che “uditori della sua parola”.⁷

Al-Šiblī non ha lasciato opere, ma i suoi detti, o “allusioni” (*išārāt*) sono presenti nei manuali sufi e nelle raccolte di “locuzioni teopatiche” (*ṣaṭḥiyāt*), così come la descrizione delle sue deliberate eccentricità, stati estatici e penitenze. I suoi detti sono notori per la loro sagacia: sono frasi taglienti, sentenze ironiche e apparentemente irrazionali; sta di fatto che a causa di molte delle sue parole Al-Šiblī è stato scambiato per un vero pazzo e fu rinchiuso nel *māristān*, l’ospedale psichiatrico di Baghdad dove morì nel 946.⁸

2 I detti di al-Šiblī nei *Lumaʿ* di al-Sarrāġ

La fine del X secolo fu soprattutto un periodo di costruzione e consolidamento della tradizione sufi, che corrispose anche alla diffusione di un vasto corpus di letteratura apologetica. In meno di un secolo, tra il 967 e il 1074, apparvero dozzine di trattati e manuali che si occupavano dei principali aspetti della “scienza del Sufismo”. Generalmente, gli scrittori sufi dei secoli X e XI introducevano le loro opere con una serie di premesse dottrinali che avevano lo scopo di dimostrare la piena adesione al “credo corretto” dell’Islam sunnita. Significativamente, la maggior parte degli scritti in questione ha avuto origine nelle parti orientali del mondo musulmano, ciò potrebbe indicare che alla fine del X secolo il centro dell’attività spirituale e intellettuale del Sufismo si stava spostando dall’Iraq e dalla Siria, al Ḥorāsān e all’Asia centrale.

La fonte più antica che si conosca sulla vita e i detti di Al-Šiblī è il *Kitāb al-Lumaʿ fī l-taṣawwuf* (Il libro delle illuminazioni sul sufismo) di Abū Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūsī (m. 988), opera da tempo nota in Occidente grazie all’edizione critica del testo arabo, curata da Reynold Alleyne Nicholson del 1914. È forse la prima raccolta sistematica dei principali temi dottrinali e delle pratiche del Sufismo delle prime generazioni, concepita come un manuale per gli iniziati, in cui è però palese l’intento di dimostrare la conformità delle dottrine e delle prassi del

⁷ Sobieroj 1997.

⁸ Sobieroj 2012: 159.

Sufismo con la *Sunna* profetica. Nonostante Al-Sarrāğ fosse originario del Ḥorāsān, egli fu un esponente del Sufismo iracheno a cui si avvicinò circa una generazione dopo la morte di Al-Šiblī, attraverso Ġa‘far al-Ḥuldī (m.960) che faceva parte del circolo dei discepoli di Ġunayd.⁹ Il libro fornisce una grande quantità di informazioni sul vocabolario tecnico, sulle tappe del percorso iniziatico, gli usi e i costumi e i particolari biografici di molti antesignani del Sufismo e dell’ambiente di Baghdad in particolare.¹⁰

La parte dell’opera dedicata alla spiegazione delle principali tappe (*maqām*) della via sufi è, secondo tradizione, una raccolta di sentenze interpretative dei più importanti contemporanei dell’autore o di maestri sufi delle precedenti generazioni. Se a commento della tappa dell’ascesi, o della rinuncia al mondo (*maqām al-zuhd*), Al-Ġunayd afferma sobriamente che essa non è altro che: «Svuotare le mani da ogni proprietà e svuotare i cuori dall’avidità»,¹¹ la definizione di Al-Šiblī non conosce mezzi termini:

«La rinuncia al mondo (*al-zuhd*) è distrazione (*ġafla*), perché il mondo è puro nulla (*lā šay’*) e la rinuncia al nulla è distrazione». ¹²

Quanto al grado della fiducia in Dio (*al-tawakkul*), secondo la definizione di Abū Bakr al-Zaqqāq,¹³ essa è semplicemente: «Ridurre la vita a un giorno solo e far cadere la preoccupazione per il domani». ¹⁴ Ma per la categoria degli eletti tra gli eletti (*ḥuṣūṣ al-ḥuṣūṣ*), vale quello che disse Al-Šiblī: «Gli fu chiesto della fiducia in Dio e lui rispose: “È che tu appartenga a Dio come se non fossi mai esistito, e che Iddio l’Altissimo sia per te come se non avesse mai cessato di essere». ¹⁵

A proposito della stazione della pazienza (*maqām al-ṣabr*) Al-Sarrāğ riporta il famoso episodio in cui Al-Šiblī prese a sassate quelli che erano andati a trovarlo in ospedale. Anche in questo caso la stranezza del suo comportamento è metaforica.

⁹ Knysh 2000: 118.

¹⁰ Karamustafa 2007: 67-69.

¹¹ Al-Ṭūsī 1914: 46.

¹² *Ivi*: 47.

¹³ Maestro sufi egiziano contemporaneo di Al-Ġunayd

¹⁴ Al-Ṭūsī 1914: 52.

¹⁵ *Ibidem*.

Racconta Abū Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī che Ḍū'l-Nūn (al-Miṣrī), disse: «Andai a trovare un malato e mentre mi parlava si lamentava, allora gli dissi: “Non è sincero nel suo amore chi non è paziente per le percosse dell’Amato” poi disse: “Anzi non è sincero nel suo amore chi non si rallegra per le Sue percosse.” Lo stesso disse al-Šiblī, Iddio abbia compassione di lui, quando fu condotto in ospedale e fu incatenato. Lo andarono a trovare alcuni suoi amici e lui disse: “Che volete?!” Quelli risposero: “Siamo venuti qui perché ti amiamo!” Allora iniziò a tirar loro dei mattoni, quelli fuggirono e lui disse: “O voi bugiardi! Pretendete di amarmi e non sopportate che vi [metta alla prova e vi] colpisca!”».¹⁶

La sezione del libro intitolata: “Sulle questioni poste dai maestri e sulle differenti spiegazioni date nelle risposte” è dedicata alla trattazione di temi dottrinali in forma di domanda e risposta. Sulla questione della conoscenza delle realtà metafisiche (*ḥaqā'iq*), Al-Šiblī risponde che la conoscenza è di vari gradi e può essere trasmessa attraverso tre vie differenti di comunicazione, l'ultima delle quali è un mistero inaccessibile alla ragione:

«Tre sono i linguaggi: il linguaggio della scienza acquisita, il linguaggio della Realtà Essenziale (*ḥaqīqa*) e il linguaggio del Vero (*Haqq*). Quanto al linguaggio della scienza, esso giunge a noi per via di intermediari. Il linguaggio della Realtà è ciò che Dio l'Altissimo fa giungere nell'intimo dei cuori senza intermediari. Il linguaggio del Vero non possiede una via (*laysa lahu ṭarīq*)».¹⁷

3 Nelle *Ṭabaqāt* di al-Sulamī

Lo *šayḥ* Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī apparteneva alla generazione successiva a quella di Sarrāğ. Nacque a Nišāpūr nel 937 e morì nella stessa città nel 1021. Crebbe in una famiglia d'alto rango di stirpe araba; suo padre, Abū Muḥammad ibn Ḥusayn conobbe Al-Šiblī, fu discepolo di Ibn Munāzil e di Abū 'Alī al-Taqaḥfī, entrambi discepoli di Abū 'Uṭmān al-Ḥirī (m. 910), personalità di spicco tra i mistici del Ḥorāsān e i primi *Malāmatiyya*.¹⁸ Poco dopo la nascita di Abū 'Abd al-Raḥmān, il padre vendette tutto quello

¹⁶ *Ivī*: 50.

¹⁷ *Ivī*: 216.

¹⁸ Thibon 2012: 41-58.

che aveva e si trasferì alla Mecca dove morì poco dopo; prima però affidò il figlio al nonno materno Abū ‘Amr Ismā‘il ibn Nuḡayd (m. 977), un eminente studioso di *ḥadīṭ* di scuola šafi‘ita di Nīšāpūr. In seguito, il giovane Sulamī ricevette la formazione giuridica da un amico di suo nonno, il giudice Muḥammad ibn Sulaymān al-Šu‘lūkī (m. 980), anche lui discepolo di Abū Bakr al-Šiblī, che dopo averlo istruito gli conferì un diploma (*ig‘āza*) e l’autorizzazione all’insegnamento. Ricevette poi la veste iniziatica (*ḥirqa*) da Abū al-Qāsim al-Naṣrābādī (m. 978),¹⁹ il quale l’aveva ricevuta a sua volta da Abū Bakr al-Šiblī qualche tempo prima a Bagdad.²⁰

Come molti studiosi di *ḥadīṭ*, Sulamī viaggiò moltissimo nel Ḥorāsān, in ‘Irāq, visitò Merv, Bagdad, Kūfa e in seguito si mise in viaggio per il Hiḡāz. I suoi viaggi culminarono con il pellegrinaggio ai luoghi santi che intraprese nel 977 in compagnia del suo maestro Al-Naṣrābādī. Quando tornò a Nīšāpūr suo nonno era morto e gli aveva lasciato in eredità la sua grande biblioteca; egli la trasformò in una *zāwiya* situata nel quartiere dove viveva. Morì nel 1021 e la sua tomba fu collocata proprio nella *zāwiya*; secondo il resoconto di Al-Ḥāṭib al-Baḡdādī, che nel suo *Tārīḥ Baḡdād*, la descrive chiamandola *duwayra*, il luogo divenne meta di molti visitatori che vi si recavano per riceverne la *baraka*.²¹

Sulamī è stato uno scrittore prolifico, Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥaššāb (m. 1064), il suo biografo principale, compose una lunga lista delle sue opere che ammontano a più di un centinaio, scritte in un periodo di circa cinquant’anni, che va dal 970 alla sua morte e possono essere riunite in tre categorie principali: commentari del Corano, biografie di sufi, trattati sulla tradizione del Sufismo in forma di manuali d’istruzione ai discepoli.²²

L’opera agiografica più importante di Sulamī è senz’altro le *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, le “Categorie dei Sufi”, terminata dopo il 997,

¹⁹ Dicono di lui che era il più grande maestro sufi del Ḥorāsān della sua epoca. Studiò con al-Šiblī, Abū ‘Alī al-Rūḍabārī e al-Murta‘īš. Si stabilì alla Mecca durante l’anno 977 insieme a Sulamī e vi morì l’anno successivo.

²⁰ al-Ġāmī: 1375 h; 311.

²¹ Thibon 2009: 24.

²² Böwering 1991: 43-45. Per l’elenco delle opere di Sulamī, vedere: Brockelmann, *GAL* I, 218-219, *GAS* I, 361; Sezgin, *GAS* I, 671-674; Kahhāla, *Mu‘jam* IX, 258-259.

contenente centocinque biografie di personaggi del Sufismo; ogni biografia è corredata da una selezione di sentenze ed è introdotta dalla catena dei trasmettitori.²³ Nelle *Ṭabaqāt* la biografia di Abū Bakr al-Šiblī occupa un posto privilegiato ed è la più lunga di tutta l'opera, più lunga delle biografie di al-Ġunayd, di Tirmidī o di Tustarī, sicuramente per il legame iniziatico diretto che legava Sulamī ad al-Šiblī, attraverso la figura di al-Našrābādī. Ne è chiara dimostrazione la sentenza che giunge attraverso questa via fino a Sulamī, sotto forma di istruzione sulla pratica del Sufismo:

«Ho sentito Abū l-Qāsim al-Našrābādī dire di aver sentito Al-Šiblī dire: “Il Sufismo consiste nel padroneggiare i sensi e controllare il respiro”».²⁴

Non mancano naturalmente nella raccolta di Sulamī quelle caratteristiche sentenze di Al-Šiblī famose per il pessimismo sarcastico:

«Ho sentito Abū Sa'īd al-Rāzī dire di aver udito Al-Šiblī, quando gli chiesero di descrivere questo mondo, rispondere: “Una marmitta che bolle e una latrina piena”».²⁵

Sulamī ha utilizzato lo stesso metodo di redazione delle *Ṭabaqāt* anche per la redazione delle *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, il commentario del Corano edito recentemente in Libano:²⁶ è una selezione di circa tremila versetti, corredata da circa dodicimila sentenze interpretative, attribuite ad un centinaio di autori vissuti tra i secoli VIII e X. Accanto a questo commentario è stata recentemente edita un'appendice, intitolato *Ziyādāt Ḥaqā'iq al-tafsīr*²⁷ compilata intorno al 980, qualche tempo dopo la redazione delle *Ḥaqā'iq al-tafsīr*. Anche qui Sulamī ripropone inalterato il suo metodo compilativo ed è quindi da considerare come la fase conclusiva di un'unica opera di esegesi. Accanto ai nomi di Ġunayd, Dū'l-Nūn al-Miṣrī, Sahl al-Tustarī, Abū al-'Abbās al-Adamī,²⁸ Muḥammad ibn Mūsā

²³ L'opera è stata tradotta integralmente in francese da Jean Jacques Thibon cfr Thibon 2019.

²⁴ Al-Sulamī 1969: 340. Thibon 2019: 263.

²⁵ Al-Sulamī 1969: 341. Thibon 2019: 264.

²⁶ Al-Sulamī 2001.

²⁷ Al-Sulamī 1995. L'edizione araba è stata ricavata dall'unico manoscritto conosciuto, conservato nella Gazi Husrev Beg Biblioteka di Sarajevo. Vedere anche Bowering 1996: 35-56.

²⁸ Meglio conosciuto come Ibn 'Aṭā', era originario di Baghdad, fu discepolo di Ġunayd. Morì nel 921 d.C.

al-Wāṣitī ²⁹e Ġaʿfar al-Šādiq,³⁰ nell'opera appare anche qualche sentenza di Abū Bakr al-Šiblī.

In merito al versetto che descrive il colloquio tra Iblīs e il Creatore nella “Sura del Šād”, quando il demonio dispiega il suo orgoglio e la sua invidia nei confronti di Adamo, dicendo: «Io sono migliore di lui! Tu creasti me di fuoco e creasti lui di fango!» (Corano XXXVIII:38) Šiblī commenta chiedendosi se sia lecito per lui usare ancora la parola “Io”, poiché:

«Iblīs adorò Dio dall'eternità che non ha inizio, ma solo una volta, nella sua interlocuzione disse: “Io sono” e [Dio] lo fece cadere. Come posso ancora dire “Io, al-Šiblī, sono al-Šiblī”?». ³¹

Nei numerosi trattati che šayḥ Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī scrisse dedicò all'istruzione dei discepoli, appaiono frequentemente aforismi che rivelano altri aspetti della personalità di Abū Bakr al-Šiblī, come questi versi che esprimono il dolore per la perdita di un amico:

«Ho ascoltato Muḥammad ibn al-ʿAbbās al-Ḍubī dire: “Ho sentito uno di quelli di mia fiducia, che Al-Šiblī sostò sulla tomba di uno dei suoi compagni e disse:

*Dirò addio alla carità dopo di te e all'esser discreto
Poiché è giunto il momento della separazione e dell'addio
Poche saranno sempre le lacrime che io verserò per te
anche se queste lacrime scorrono come il Tigri»*³²

4 Nella Ḥilyat al-Awliyāʾ di Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī

Un contemporaneo di Al-Sulamī fu lo studioso šafiʿita Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (m. 1038) che divenne famoso soprattutto perché scrisse quella che sembra essere la raccolta più completa di biografie e detti di uomini pii dell'antichità, intitolata: *Ḥilyat al-Awliyāʾ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ* (L'ornamento degli amici di Dio e le categorie

²⁹ Conosciuto come Ibn al-Farḡānī fu un discepolo di Ġunayd e Nūrī, visse a Merv e contribuì a diffondere le dottrine del sufismo nel Ḥorasān. Morì a Bagdad nel 932.

³⁰ Sulle sentenze dell'Imām Ġaʿfar al-Šādiq che compaiono nel *tafsīr* di Sulamī, vedere: Nwyia: 1968.

³¹ Al-Sulamī 1995: 147-148. Avery 2014: 126.

³² Al-Sulamī 2009: 40.

degli uomini puri). Nacque da una nobile famiglia persiana con forti legami con il *taṣawwuf*. Suo nonno materno, Ibn al-Bannā', morto nel 899, fu un rinomato maestro sufi di Iṣfahān, suo padre, famoso esperto di *ḥadīṭ*, fornì al figlio un'eccellente educazione e lo mise in contatto con i più importanti tradizionalisti della sua città natale. Quando ebbe esaurito gli studi nelle istituzioni locali, Abū Nu'aym partì per un viaggio in Persia, in Iraq e nel Ḥiğāz, poi nel 982 arrivò a Nīšāpūr, dove entrò in contatto con alcuni studiosi dell'epoca tra cui Al-Sulamī. Durante la sua vita divenne famoso come tradizionalista, ma dopo la sua morte, fu ricordato soprattutto come l'autore di una voluminosa raccolta di seicento ottantanove biografie, redatta in ordine cronologico, che riporta le parole e le informazioni biografiche dei quattro califfi, della "Gente del Portico" (*ahl al-ṣuffa*) e di molti pii musulmani che vennero dopo di loro, compresi i fondatori delle scuole di giurisprudenza sunnite. La *Ḥilya* fu terminata all'incirca nel 1031, l'edizione moderna consta di dieci volumi di circa quattrocento pagine ciascuno.³³ Uno studio attento sulla composizione dell'opera indica che molto probabilmente Abū Nu'aym non fu l'unico autore, poiché la raccolta sembra essere stata la sintesi della trasmissione orale di Abū Nu'aym ai suoi studenti, e questi probabilmente contribuirono anche alla realizzazione dell'opera.³⁴ A tal fine, attinse ampiamente dalle prime raccolte di *Ḥadīṭ* sull'ascetismo, in particolare dal *Kitāb al-Zuhd* di Ibn al-Mubārak (m. 797).³⁵ In quanto *muḥaddiṭ*, prestò particolare attenzione alla documentazione di ogni tradizione che citava; ogni aneddoto dell' "Ornamento" è supportato da una catena di autorevoli trasmettitori (*isnād*). Le sue inclinazioni intellettuali appaiono evidenti per l'assenza della biografia di Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ, che il suo contemporaneo più anziano Al-Sulamī aveva incluso precedentemente nelle sue *Ṭabaqāt*; così come per l'omissione della biografia del fondatore della scuola giuridica ḥanafita, i cui rappresentanti si opponevano strenuamente ai seguaci della dottrina teologica aṣ'arita, alla quale Abū Nu'aym era strettamente associato. Da notare che

³³ Al-Iṣfahānī 1988.

³⁴ Karamustafa 2007: 89.

³⁵ Khoury 1977: 73-113.

solo gli ultimi due volumi della *Hilya* sono dedicati a coloro che possono essere definiti sufi *stricto sensu*; la maggior parte delle biografie degli altri volumi sono di individui pii dei primi tre secoli dell'Islām, in particolare trasmettitori di *ḥadīth*, tutti però sono definiti come degli *awliyā'* "amici di Dio". Non va dimenticato che la nozione di amicizia con Dio, che in seguito venne associata principalmente al Sufismo, fu utilizzata in generale nei primi secoli dell'Islām, in riferimento a uomini pii e tradizionalisti. Si può affermare che ai tempi di Abū Nu'aym, i confini che separavano sufi, tradizionalisti, giuristi e asceti, semplicemente non erano così rigidi, ed egli certo non commise un errore volendoli raggruppare insieme, sotto un'unica definizione.³⁶

La sezione finale della *Hilya* si sovrappone grosso modo alle *Ṭabaqāt al-Šūfiyya* di Al-Sulamī. In questa sezione il capitolo dedicato a Abū Bakr al-Šiblī è di nove pagine³⁷ ed è in questa parte che compaiono molte testimonianze sull'internamento di Al-Šiblī nell'ospedale psichiatrico. Scrive l'autore:

«Ho udito Muḥammad Ibn 'Alī ibn Ḥubayš raccontare: Al-Šiblī fu internato in ospedale (*dār al-marḍā*) per essere curato. Un giorno andò da lui il visir 'Alī ibn 'Isā a visitarlo. Al-Šiblī si rivolse al visir e gli chiese: "Che cosa fa il tuo signore?" Il visir rispose: "Il mio Signore è nei cieli, decide, attua e procede" Al-Šiblī gli rispose: "Ti ho domandato del signore che tu adori (il Califfo Al-Muqtadir) non del Signore che tu non adori!" Allora 'Alī disse a uno dei presenti di discutere con lui e l'uomo disse: "O Abū Bakr, ho sentito che quando non eri ancora malato, hai detto che ogni uomo veritiero (*ṣiddīq*) che non compia un miracolo è un impostore. Tu sei un uomo veritiero, dov'è il tuo miracolo?" "Il mio miracolo – rispose Al-Šiblī – è che se tu compari il mio stato d'animo quando sono sobrio con il mio stato d'animo quando sono in stato d'ebbrezza, vedrai che entrambi non escono dalla compiacenza di Dio l'Altissimo!"».³⁸

Vi è poi nell'episodio seguente un chiaro richiamo al rapporto che ci fu tra Al-Šiblī e il suo maestro Abū'l-Qāsim al-Ġunayd, che,

³⁶ Karamustafa 2007: 90.

³⁷ Al-Iṣfahānī 2009 8: 435-444. D'ora in poi l'edizione di riferimento.

³⁸ Al-Iṣfahānī 2009 8: 435.

come è stato detto in precedenza, anche se era basato sull'amore reciproco, non era esente da problemi causati dalla profonda differenza di carattere e di "gusto" spirituale: si può affermare, in senso generale, che la sobrietà imponeva al secondo di mantenere una certa distanza dalla follia d'amore del primo. Scrive Abū Nu'aym:

«Ho sentito Abū Naṣr al-Naysābūrī dire di aver udito Abū Zar'a al-Ṭabarī raccontare di aver udito Ḥayr al-Nassāḡ dire: "Eravamo nella moschea e arrivò da noi Al-Šiblī in stato d'ebbrezza, ci guardava e non parlava, poi si recò malfermo a casa di Ğunayd, che stava seduto insieme a sua moglie; lei era a capo scoperto e si affrettò a coprirsi, ma Ğunayd le disse: "Lascia stare, lui non è qui!" Poi Al-Šiblī diede una pacca sulla testa di Ğunayd e recitò questi versi:

*Mi hanno abituato all'incontro d'amore e il legame d'amore è dolce
e mi hanno condannato ad essere un estraneo e la lontananza è dura!*

*Hanno detto quando mi hanno accusato che è per loro un crimine
l'eccesso d'amore, ma ciò non è una colpa!*

*No, la sottomissione più dolce è nell'incontro con l'Amato
e chi ama non è ricompensato se non con l'Amore.*

"È proprio così o Abū Bakr!" Disse seriamente Ğunayd; poi Al-Šiblī inciampò e cadde svenuto. Si riebbe poco dopo e pianse. Allora Ğunayd disse a sua moglie "Adesso copriti, è tornato in sé!".³⁹

L'episodio che segue è esemplificativo dei modi ruvidi con cui Al-Šiblī insegnava ai suoi discepoli le basi del *tawhīd*:

«Ho ascoltato Abū Naṣr al-Naysābūrī dire di aver udito Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥaṭīb dire: Ho ascoltato Bakīr, uno dei discepoli, domandare ad Al-Šiblī: "Maestro, dov'è che Lo devo cercare?" Gli rispose: "Che tua madre ti perda! Può essere cercato forse chi tiene i cieli e le terre sollevandoli con un dito e annuncia: 'Io sono il Sovrano, dove sono gli altri sovrani?' Invero non è Dio che si cela al creato, ma sono le sue creature che sono velate per il loro attaccamento a questo mondo"». ⁴⁰

³⁹ *Ibidem*. Nel testo di Abū Nu'aym al-Iṣfahānī il paragrafo finale non è molto chiaro, una versione più lunga e più dettagliata è in al-Yāfi'ī: 2000: 238.

⁴⁰ Al-Iṣfahānī 8: 437-438.

Anche in momenti dolorosi della vita familiare, Al-Šiblī agiva in modo eccentrico, racconta Abū Nu‘aym:

«Ho udito Abū Naṣr dire di aver udito Aḥmad ibn Muḥammad al-Nahāwandī dire: “Un figlio di Al-Šiblī morì, si chiamava Ġālib, sua madre si tagliò i capelli per il dolore. Al-Šiblī aveva una folta barba e ordinò che gliela rasassero. Qualcuno gli chiese: “Maestro cosa ti ha spinto ad agire così?” Rispose: “Sua madre si è tagliata i capelli per uno che è assente (*mafqūd*), come non potevo non tagliarmi la barba per Colui che è vivente (*marwǧūd*)?!”».⁴¹

L’asprezza del carattere di Al-Šiblī non mutò neanche sul letto di morte, com’è dimostrato dalle sue parole, durante la visita dei suoi compagni più intimi:

«Ho sentito Muḥammad ibn Ibrāhīm che disse di aver udito Abū’l-Ḥasan al-Mālikī a Ṭarsūs dire: “Šiblī si ammalò gravemente e si sparse la notizia della sua morte, ci affrettammo a casa sua e la nostra visita coincise con quella di Ibn ‘Atā’, Ġa‘far al-Ḥuldī e un gruppo dei più illustri compagni di Ġunayd. Egli alzò la testa e disse: “Che avete? Che storia è questa?” Gli dissi, poiché ero il più audace del gruppo nei suoi confronti: “Che abbiamo fatto? Siamo venuti qui per il tuo funerale!” Si mise a sedere sul letto e disse: “I vicini, i vicini! Morti che vengono al funerale di un vivo!” Poi disse loro: “Accidenti a voi! E io che contavo su uno di voi per fargli portare le mie ossa!”».⁴²

Infine, quando giunse il momento del trapasso, i testimoni narrano della sua preoccupazione per i più semplici dettagli della pratica rituale. Narra Abū Nu‘aym:

«Mi ha narrato Ġa‘far ibn Muḥammad – nel suo libro – e me lo ha raccontato Muḥammad ibn Ibrāhīm che disse: “Al-Šiblī era giunto al cospetto della morte, non poteva parlare e la sua fronte era coperta di sudore. Mi accennò che voleva compiere l’abluzione per la preghiera. Completai l’abluzione per lui, ma dimenticai di passargli le dita bagnate nella barba (*tahḷīl liḥya*). Allora mi prese la mano e fece passare le dita nella barba pettinandola; allora piansi e dissi: “Che cosa si può dire di più di un uomo che non trascura neppure il *tahḷīl*, durante l’agonia?”»⁴³

⁴¹ *Ivi*: 438.

⁴² *Ivi*: 436.

⁴³ *Ivi*: 439. al-Quṣayrī 1979: 505.

5 Nella *Risāla* di al-Quṣayrī

L'autore di *Al-Risāla al-Quṣayriyya* (l'Epistola sul Sufismo), Abū'l-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Quṣayrī, nacque nell'986 nella regione di Ustuwā, distretto del Ḥorāsān settentrionale in una famiglia appartenente alla tribù araba dei Banū Quṣayr. Da giovane si trasferì a Nišāpūr dove seguì gli insegnamenti del maestro sufi Abū 'Alī al-Ḥasan al-Daqqāq (m.1015 circa), discepolo di Abū al-Qāsim al-Naṣrābādī. Al-Daqqāq presentò Al-Quṣayrī a Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, che esercitò indiscutibilmente su di lui un grande ascendente: gli trasmise molte delle sue conoscenze e il suo nome compare in quasi tutte le pagine della *Risāla*. Accanto al suo interesse per la tradizione e la letteratura sufi, al-Quṣayrī studiò giurisprudenza šafi'ita e teologia aš'arita a Nišāpūr con alcuni eminenti studiosi dell'epoca, come Abū Bakr ibn al-Fūrak (m.1015) e Abū Iṣḥāq al-Isfarāyīnī (m.1027). Dopo che nel 1038 Nišāpūr cadde sotto il controllo dei Selgiuchidi, al-Quṣayrī fu coinvolto nella lotta tra le fazioni rivali di hanafiti e šafi'iti per il controllo delle istituzioni della città. Nel 1045, per aver difeso i principi della teologia aš'arita pubblicando un manifesto in difesa della sua ortodossia, subì l'ira dei suoi oppositori hanafiti, fu arrestato e rinchiuso nella cittadella di Nišāpūr, ma fu liberato qualche settimana dopo a furor di popolo.⁴⁴ Morì a settantanove anni nel 1072.

L'eredità scritta di al-Quṣayrī include un lungo commento coranico intitolato *Laṭā'if al-Isārāt*, che merita una menzione speciale; ma la sua fama si basa principalmente sulla sua "Epistola sul Sufismo", probabilmente il manuale sufi più popolare di sempre.⁴⁵ Scritto nel 1045, è servito come libro di testo primario per molte generazioni di sufi fino ai giorni nostri. L'Epistola si compone di diverse sezioni. Si apre con un capitolo relativamente breve che descrive le dottrine di "questa comunità (*tā'ifa*)". La seconda sezione comprende ottantatré biografie e inizia con la figura semi-legendaria di Ibrāhīm ibn Adham (m.778) e termina con quella di Aḥmad al-Rūdabārī (m.960) morto circa sei anni prima della nascita dell'autore.

⁴⁴ Halm 1985.

⁴⁵ L'opera è stata tradotta in inglese da Alexander Knysh con il titolo *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* cfr Knysh 2007.

Le notizie biografiche contenute nella *Risāla* assomigliano a quelle che si trovano nelle *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*. Come al-Sulamī, al-Quṣayrī fornisce un breve riassunto dei dati biografici di ciascun maestro sufi e una selezione delle sue sentenze a cui fa seguire a volte un suo breve commento. Sebbene la biografia di Al-Šiblī sia decisamente concisa,⁴⁶ il suo nome viene citato più di duecento volte estesamente in tutto il testo. Nella sezione iniziale della *Risāla* dedicata alla questione dottrinale del *tawḥīd*, al-Quṣayrī riporta una sentenza particolarmente sintetica di al-Šiblī, riferita da Sulamī, sul tema della conoscenza:

«Ho sentito Šayḥ Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Sulamī dire di aver sentito ‘Abdallāh ibn Mūsā al-Sulamī dire di aver sentito Abū Bakr al-Šiblī dire: “L’Unico (*al wāḥid*) è conosciuto prima di ogni definizione e prima di ogni lettera.” Questa è una schietta affermazione di Al-Šiblī, secondo cui l’Essenza dell’Eterno – gloria a Lui – non ha né limiti né definizioni e la Sua parola non possiede lettere». ⁴⁷

Anche se Abū l-Qāsim al-Quṣayrī nutre visibilmente una particolare deferenza nei confronti di Al-Šiblī sia per il carisma, sia per il suo diretto legame iniziatico, non manca però di manifestare una malcelata disapprovazione nei confronti del suo estremo ascetismo, come nel caso dell’episodio nel capitolo sulla menzione del Nome di Dio (*al-dīkr*) in cui si narra che, agli inizi del suo percorso, durante il ritiro spirituale, se la distrazione penetrava nel cuore, al-Šiblī si flagellava con un bastone; se il bastone si rompeva e non ne aveva altri, si feriva sbattendo i pugni e i piedi contro il muro.⁴⁸

Nella sezione dedicata alle stazioni della via spirituale, nel capitolo dodicesimo dedicato al timore (*al-ḥawf*), si legge:

«Qualcuno chiese ad al-Šiblī: “Perché il sole ingiallisce al tramonto?”. Rispose: “Perché è stato rimosso dalla posizione della perfezione ed è impallidito poiché è [entrato] nella stazione del timore. Questo è simile alla [condizione del] credente. Quando si avvicina il termine della sua dipartita da questo mondo, il suo volto ingiallisce, perché è [entrato] nella condizione del timore.

⁴⁶ *Al-Risāla al-Quṣayriyya fī l-taṣawwuf*, edizione di ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Il Cairo 1979: 105-106.

⁴⁷ Al-Quṣayrī 1979: 5.

⁴⁸ Al-Quṣayrī 1979: 233.

Quando il sole sorge di nuovo appare radioso, così fa il credente quando risorge dalla sua tomba e il suo volto irradia luce.”». ⁴⁹

6 *Nel Kašf al-mahğūb di al-Huğwīrī*

Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī Al-Ġaznawī al-Ġullābī al-Huğwīrī fu discepolo del maestro siriano Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥuttālī che era spiritualmente ricollegato ad al-Ġunayd e al gruppo di *ṣūfī* di Baġdād, attraverso la figura di al-Šiblī. Era originario di Ġazna, ma aveva viaggiato a lungo prima di stabilirsi definitivamente a Lahore nel 1035. La data della sua morte è situabile intorno al 1063 circa. Dopo la morte Al-Huğwīrī divenne noto con il soprannome di *Dātā Ganğ Baḥš* o *Dātā Šāḥib*; ⁵⁰ è considerato il patrono di Lahore e nel luogo della sua sepoltura sorge un importante mausoleo. È l'autore del *Kašf al-mahğūb* (Lo svelamento di ciò che è celato), il primo trattato in lingua persiana dove sono presentate sistematicamente le dottrine e le pratica di diversi gruppi di mistici come i *Ṭayfūriyya*, i *Ġunaydiyya*, i *Nūriyya*, e di altre correnti del Sufismo, assieme a settantaquattro brevi biografie dei più noti *šuyūḥ* della sua epoca e delle generazioni precedenti. Il libro ha esercitato una grande influenza sulla tradizione agiografica islamo-persiana successiva: riferimenti e prestiti si trovano in famose opere successive come la *Tadkirat al-Awliyā* di Farīduddīn ‘Attār e le *Nafahāt al-Uns* di ‘Abd al-Raḥmān Ġamī.

Nella struttura il *Kašf al-mahğūb* assomiglia molto alla *Risāla* di al-Qušayrī e all'opera di al-Sarrāġ, ma nella sostanza, secondo quanto afferma R.A. Nicholson, che ne ha curato la traduzione integrale, il testo è basato soprattutto sulla tradizione orale. ⁵¹ Non è raro trovare nel testo una frase in arabo seguita dalla traduzione e dal breve commento in persiano, come nel caso di questo episodio:

«Si racconta che un giorno, quando al-Šiblī entrò nel *bāzār*, la gente disse: “Questo è un pazzo.” Lui ha risposto: “Pensate che io sia pazzo, e io invece penso di voi che siete sani. Possa Dio au-

⁴⁹ Al-Qušayrī 1979: 241-242. Knysh 2007: 148.

⁵⁰ Il soprannome *Dātā Ganjbahš* è composto da due sinonimi: *dātā* (sanscrito “perdonatore”, o “generoso”) e *ganjbahš* (persiano per “generoso”, o “prodigo”).

⁵¹ Al-Huğwīrī 1911: XXIII.

mentare la mia follia e a voi la vostra integrità!”⁵² Intende dire: la mia follia è il risultato di intenso amore per Dio, mentre la vostra integrità è il risultato di grande distrazione; possa Dio aumentare la mia follia in modo che possa avvicinarmi sempre di più a Lui e possa Egli accrescere la vostra integrità in modo che vi allontaniate sempre più da Lui»⁵³.

Al-Huǧwīrī riporta anche uno dei suoi colloqui intimi.

«Si racconta che un giorno Šiblī compì l’abluzione, quando arrivò alla porta della moschea una voce sussurrò nel suo intimo: “O Abū Bakr, sei talmente puro da entrare nella Nostra casa con questa audacia?” Tornò indietro, ma la voce chiese: “Ti allontani dalla Nostra porta? Dove andrai?” Emise un forte grido ma la voce disse: “Perché Ci vuoi offendere?” Allora rimase in silenzio. La voce disse: “Fingi di sopportare la Nostra afflizione?” Infine, Šiblī esclamò: «O Dio, imploro Te di aiutarmi contro Te stesso.”».⁵⁴

7 Conclusioni

Prendendo in esame alcune delle più importanti opere agiografiche di autori sufi dei secoli X e XI possiamo ricostruire la figura leggendaria di Abū Bakr al-Šiblī, attraverso i suoi detti e le sue sentenze. È senz’altro giusto chiedersi quanto siano affidabili questi racconti e qual è il loro autentico valore storico. È pur sempre vero che questi autori hanno attinto da un serbatoio di tradizioni orali e che spesso la trascrizione di questo genere di materiale ha subito variazioni o aggiunte a scopo apologetico; ma lo scopo di questi autori non era sicuramente quello di definire il profilo storico di Al-Šiblī o degli altri uomini delle prime generazioni del *taṣawwuf*, in maniera esatta, quanto quello di trasmettere l’insegnamento contenuto negli aforismi e nelle loro sentenze in modo “allusivo”. Bisogna però constatare che la maggior parte di questi autori, a cominciare da Abū Naṣr al-Sarrāǧ, per proseguire soprattutto con Al-Sulamī e Abū Nu’aym al-Iṣfahānī, hanno limitato il loro lavoro alla semplice trasmissione e trascrizione dei *dicta*,

⁵² In arabo nel testo.

⁵³ Al-Huǧwīrī 1383h: 97-98; Al-Huǧwīrī 1911: 156.

⁵⁴ Al-Huǧwīrī 1383h: 176; Al-Huǧwīrī 1911: 294.

senza aggiungere commenti di alcun genere, lasciando libero il lettore di interpretare liberamente ogni aforisma.

L'unico che ha compiuto un'esegesi sistematica sui detti dei grandi maestri di Baghdad e della Persia è stato lo Šayḥ Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, sufi di origine daylamita, morto a Šīrāz nel 1209. In gioventù ebbe innumerevoli visioni ed estasi, abbandonò il mestiere di commerciante e fu iniziato al sufismo in una branca della Kāderūniyya.⁵⁵ Dopo aver viaggiato molto, si fermò a Šīrāz dove per cinquanta anni predicò nella moschea della città e dove nel 1165 fondò un *ribāṭ* che divenne un centro sufi importante anche per le generazioni successive. Rūzbihān Baqlī è l'autore di un commentario del Corano, basato prevalentemente sul testo di Al-Sulamī.⁵⁶ Scrisse il suo diario spirituale, il *Kašf al-Asrār*, in arabo intorno al 1181,⁵⁷ divenne noto come "Doctor Ecstaticus" (*šayḥ-i šaṭṭāḥ*) per la sua passione e difesa di molti detti estatici dei primi sufi e completò il suo libro di commento alle "allocuzioni teopatiche" o *Šarḥ-i Šaṭḥiyyāt* nel 1174.⁵⁸

Secondo Henry Corbin, che riespone la definizione di Al-Sar-rāg, le *šaṭḥiyyāt* possono essere definite come dei "paradossi ispirati" e possono essere comparabili agli effetti di un fiume che straripa: lo gnostico estatico non può contenere l'impeto delle luci della Realtà spirituale che fanno irruzione nel suo cuore, così il flusso di queste luci trabocca e raggiunge la sua lingua, ed egli inizia a pronunciare parole, che per la maggioranza di quelli che ascoltano sono dei paradossi scandalosi, ma per coloro che ne percepiscono il senso vero sono degli insegnamenti.⁵⁹

L'opera di Rūzbihān Baqlī si colloca già agli inizi dell'epoca delle grandi opere del Sufismo speculativo; il suo scopo non è più solamente apologetico e la sua esegesi anticipa nei contenuti i trattati del sufismo persiano e arabo dei secoli successivi, in cui sarà dominante il pensiero di Ibn 'Arabī. La novità di questo suo particolare lavoro sta proprio nell'analisi delle espressioni più particolari e scandalose, di cui individua il senso profondo, ricollegandolo spesso ad un passo del Corano o a un episodio

⁵⁵ Trimminghan 1971: 236.

⁵⁶ Šīrāzī 2008.

⁵⁷ Tradotto da Carl Ernst come *Words of ecstasy in Sufism* cfr Ernst 1985.

⁵⁸ Cfr Ernst 1995.

⁵⁹ Baqlī 2008: 11.

della Sunna. Nel libro sono contenute le spiegazioni di centonovantadue *šaḥḥiyyāt*, di cui tredici attribuite ad Abū Bakr Al-Wāsiṭī, trentuno a Bayazīd Bistāmī, quarantacinque a Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ e ventidue ad Abū Bakr al-Šiblī.

A proposito di ciò che un giorno Al-Šiblī disse in un momento di sconforto: «Se comparassi la mia condizione abietta all’abiezione dei cristiani o degli ebrei, la mia sarebbe la più spregevole!» Rūzbihān spiega dicendo che lo gnostico conosce due tipi di discorso, il primo è il discorso della Gloria e della Potenza infinita (*‘izz*) e il secondo è il discorso dall’umiliazione (*dull*). Il discorso della Gloria proviene giustamente dalla potenza della Signoria divina (*rubūbīyat*), mentre l’altro dall’umiliazione del ritornare di nuovo al mondo dell’umanità (*bašarīyat*) dopo l’unificazione.⁶⁰ Lo Šayḥ Rūzbihān potrebbe voler alludere con il primo alle gloriose parole di chi esclamò: “Io sono il Vero!” o: “Gloria a me!” (*subḥānī*) al culmine dell’ebbrezza estatica; con il secondo invece, le parole di Al-Šiblī, alluderebbero alla condizione priva di qualsiasi qualità della realtà dell’uomo, come appare nel grado dell’estinzione dell’anima (*fanā’ye nafs*).

A proposito di ciò che disse un giorno Abū Bakr al-Šiblī nel bel mezzo dell’assemblea dei suoi compagni: «Iddio possiede dei servi che se sputassero sull’inferno, estinguerebbero il suo fuoco!» Šayḥ Rūzbihān Baqlī spiega che sui Ravvicinati (*muqarribān*), il fuoco di questo mondo non produce alcun effetto, poiché sono già stati consumati dal fuoco dell’Amore eterno, e aggiunge riepilogando, che nel Corano, quando Abramo stava per essere gettato nel fuoco dagli idolatri, viene detto: «Ma Noi dicemmo: “O fuoco sii fresco e dolce ad Abramo!”» (*Corano*: XXI:69). Questo per effetto della condizione dell’amicizia (*hilla*) di Abramo, “l’Amico di Dio” (*al-ḥalīl*).⁶¹

Un giorno chiesero a Abū Bakr al-Šiblī cosa fossero per lui l’astinenza (*zuhd*) e lo scrupolo (*wara’*) e lui rispose: «L’astinenza non è che avarizia (*buhl*) e lo scrupolo devoto infedeltà (*kufr*)».⁶² Per Šayḥ Rūzbihān ciò significa che chi pratica la povertà e segue la via del *tašawwuf* non deve distrarre lo sguardo interiore dirigen-

⁶⁰ Cfr testo persiano Baqlī 2008: 240.

⁶¹ *Ivī*: 256.

⁶² *Ivī*: 263.

dolo al creato, ma deve volgerlo costantemente al Vero. Chi viene attratto (*mağdûb*) da Dio distende il suo sguardo sulla Sua Bellezza e per lui cessa ogni interesse per la creazione, poiché in quella visione appare solo la Vera Realtà e il mondo scompare. Chi invece, conserva ancora un grano d'amore per il mondo, anche se pratica l'ascesi e vive in povertà, è solo un avaro: "Poiché dinanzi al dono della benevolenza divina, l'atto di adorazione di tutto il creato è puro nulla".⁶³ Quando poi Al-Šiblī afferma che l'osservanza scrupolosa degli atti del culto è infedeltà, per Šayḥ Rūzbihān significa che chi cerca di giungere all'Unificazione (*tawḥīd*) attraverso un intermediario, è colpevole, poiché: "Chiunque immagini che si possa giungere alla Verità attraverso qualcos'altro che non sia la Verità stessa, è ignorante di qualsiasi conoscenza".⁶⁴

Bibliografia

Fonti primarie

Baqlī Širāzī, Rūzbihān

2003 *Commentaire sur le Paradoxes des Soufis (Sharh-e Shathīyāt) Texte persan publié avec une introduction en français et un index par Henry Corbin. Cinquième édition revue et augmentée de la traduction persane par Mohammad-Ali Amir-Moezzi.* Teheran: Institut Française de Recherche in Iran.

al-Huǧwīrī, 'Alī b. 'Uṭhmān

Kašf al-Maḡḡūb. A cura di Muḥammad 'Ābadī. Tehran 1383h.

al-Iṣṣfahānī, Abū Nu'aym

1988 *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, 10 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

2009 *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, 8 vol. Il Cairo: Dār al-Ḥadīth.

al-Quṣayrī, Abū 'l-Qāsim

1979 *Al-Risāla al-Quṣayriyya fī'l-taṣawwuf.* Ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Il Cairo.

Širāzī, Rūzbihān Baqlī

2008 *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qurān.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān

MS 2118 *Al-Sulamīyyāt.* Riyāḍ: Muḥammad ibn Sa'ūd University.

1969 *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya.* Ed. Nūr al-dīn Šurayba. Il Cairo: Maktabat al-Ḥanjī.

⁶³ *Ivī*: 264.

⁶⁴ *Ivī*: 265.

- 1995 *Ziyādāt Ḥaḡā'iq al-tafsīr. The Minor Qur'ān Commentary of Abū 'Abd al-Raḡmān Muḡammad ibn al-Ḥusayn al-Sulamī (d. 412/1021).* Ed. Gerhard Böwering. Beirut: Dar el-Machreq.
- 2001 *Ḥaḡā'iq al-Tafsīr*, 2 vol.. A cura di Sayyid 'Umrān. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Tūsī, Abū Naṣr al-Sarrāḡ
1914 *Kitāb al-Luma' fī'l-taṣawwuf.* Ed. Reynold Alleyne Nicholson. London: Luzac.
- al-Yāfi'ī, 'Abd Allāh ibn Asad
2000 *Rawḡ al-Rayāḡīn fī Ḥikayāt al-Šāliḡīn.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Fonti secondarie*
- 'Aṭṭār, Farīduddīn
1907 *Tadkiratu'l-Awliyā'.* Ed. Reynold Alleyne Nicholson, 2 vol. London: Luzac, Leiden: Brill.
- Avery, Kenneth
2014 *Shiblī. His Life and Thought in the Sufi Tradition.* New York: SUNY Press.
- Böwering, Gerhard
1991 "The Qur'ān Commentary of al-Sulamī." In Wael B. Hallaq, Donald P. Little, *Islamic Studies presented to Charles J. Adams.* Leiden: Brill.
1996 "The Major Sources of Sulamī's minor Qur'ān commentary." *Oriens*, 35: 35-56.
- Ernst, Carl W.
1985 *Words of ecstasy in Sufism.* Albany: SUNY.
1995 "Rūzbihān." *Encyclopaedia of Islam*, VIII: 651-652.
- al-Ġāmī, 'Abd al-Raḡmān ibn Aḡmad
1375h *Nafahāt al-Uns min Ḥadarāt al-Quds.* Ed. Mahdī Tawḡidī Pūr, Teheran: Intiṣārāt-i 'ilmī.
- al-Hallāj, Al-Ḥusayn ibn Manṣūr
2007 *Il Cristo dell'Islam. Scritti Mistici.* A cura di Alberto Ventura. Milano: Mondadori.
- Halm Heinz:
1985 "Al-Ḳushayrī." *Encyclopedia of Islam*, V: 526-527.
- al-Huḡwīrī, 'Alī b. 'Uṡmān
1911 *The Kashf Al-Maḡjūb. The oldest treatise on Sufism by 'Alī b. 'Uṡmān Al-Jullābī al-Huḡwīrī.* Trad. R.A. Nicholson. Leiden-London: Brill-Luzac.
- Karamustafa, Ahmet
2007 *Sufism: the formative period.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Khoury, Raif George
1977 "Importance et Authenticité des Textes de *Hilyat Al-Awliyā' wa-Ṭabaqāt Al-Aṣfiyā'* d'Abū Nu'aym Al-Iṣbahānī (336-430/948-1038)." *Studia Islamica* 46: 73-113.

Knysh, Alexander

2000 *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden: Brill.

2007 *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*. Reading: Garnet.

Massignon, Louis

1975 *La Passion de Ḥusayn ibn Manṣūr Ḥallāğ*. 4 vol. Paris: Gallimard.

Nwyia, Paul

1968 "Le Tafsīr mystique attribué à Ja'far Sādiq." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XLIII 4. Beirut.

Sobieroj, Florian

1997 *Abu Bakr Dulaf B. Djaḥdar Al-Shiblī. Encyclopedia of Islam*, 9: 432-433.

2012 "Modes of transmission of spiritual influence: The instruction of Abū Bakr al-Šiblī, a 4th/10th. c. Sufi master of Baḡdād." In Geneviève Gobillot, Jean-Jacques Thibon (a cura di), *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe). Enseignement, formation et transmission*. Damas-Beyrouth: Presses de l'Ifpo.

al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān

1999 *The Book of Errors: A Critical Edition and Study of Kitāb Al-Aghālīt by Abū 'abd al-Raḥmān al-Sulamī (D. 412/1021)*. Ed. Jawad Anwar Qureshi, A.B. University of Missouri-Columbia.

2009 "Al-Muntaḥab min ḥikāyāt al-Šūfiyya." In Gerhard Bowering, Bilal Orfali (eds.), *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*. Beyrouth: Dar el-Mashreq.

Thibon, Jean-Jacques

2012 "Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī et la synthèse de la spiritualité ḥurāsānienne." In Geneviève Gobillot, Jean-Jacques Thibon (a cura di), *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe)*. Damas – Beyrouth: Presses de l'IFPO.

2009 *L'oeuvre d'Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*. Beirut: Institut Français du Proche-Orient.

2019 *Les Génération des Soufis Tabaqāt al-šūfiyya de Abū 'Abd al-Raḥmān, Muḥammad b. Ḥusayn al-Sulamī (325/937-412/1021)*. Leiden: Brill.

Trimingham, John Spencer

1971 *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press.

*«La candela insegna a ridere e a piangere».
Noterelle sulla lettura estetica hegeliana
della lirica mistica persiana*

Angelo Iacovella
Università degli Studi Internazionali di Roma

*Via da me cacciai ogni Due, dei due mondi Un solo vedo.
Uno cerco, Uno conosco, Uno canto, Uno contemplo!*
Ġalāl al-Dīn Rūmī

Premessa

«La vita di Hegel era molto favorevole alla composizione di una estetica»; così si esprimeva, nelle prime pagine di una ormai desueta ma non per questo meno accurata monografia sul tema, Giovanni Vecchi.¹ Affermazione, questa, che potrebbe apparire di primo acchito alquanto apodittica, va da sé, ma sulla quale – tirando banalmente le somme in merito al peso, tutt'altro che secondario, che la speculazione sull'arte e sul bello (e sulla storia dell'arte mondiale come “cartina di tornasole” del dispiegarsi dello spirito assoluto at-

¹ Vecchi 1956: 11. Puntuali e aggiornate indicazioni sugli studi apparsi nell'ultimo ventennio, in Italia e all'estero, in merito al pensiero estetico hegeliano, sono contenute nella preziosa rassegna bibliografica pubblicata da D. Gugliano a parergo della sua Introduzione a: Hegel 2017: XXXV-XXXVII (traduzione della versione francese di un quaderno di appunti relativo a un corso completo di estetica svolto da Hegel nel 1822-23, recentemente individuato tra le carte del filosofo e storico della filosofia V. Cousin, pioniere della scuola hegeliana transalpina).

traverso le sue variopinte rifrangenze) sembra aver assunto nella più generale “economia” dell’idealismo hegeliano – non si può pur tuttavia non convenire.² A maggior ragione ove ci si rammenti – anche semplicemente spigolando tra le biografie del Nostro (tra le quali si segnala, buona ultima, la scorrevole e divulgativa *Il mondo di Hegel*)³ – del mai scemato interesse che quest’ultimo ebbe a mostrare, lungo tutto l’arco della sua poco più che sessantennale vicenda esistenziale (Stoccarda 1770-Berlino 1831), tanto nei confronti della poesia (che si peritò di coltivare in gioventù, come testimoniato dalla stesura di alcune zoppicanti e non certo memorabili liriche amorose), quanto in rapporto alla letterature di ogni tempo e paese, specie di quella classica greca (di cui ebbe un’ampia cognizione di causa), senza trascurare la musica, il teatro, la pittura, la scultura e via discorrendo...

Di codesta immersione a tutto tondo nell’atmosfera artistica del suo tempo e della sua infiammata passione per il mondo delle lettere *tout court*, fanno altresì fede, oltre agli scritti di tenore per l’appunto letterario, i continui e fertili scambi di idee avuti con Hölderlin, Schiller, Goethe, ma anche – scendendo sul piano meno aulico ma non per questo meno significativo della quotidianità – l’assidua frequentazione da parte sua di «concerti, teatri, cantanti e attrici»⁴, di cui pure ci riferisce il fido allievo e discepolo Heinrich Gustav Hotho.⁵

² Circa il fatto, indiscusso, che l’estetica hegeliana costituisca il vertice e insieme il «compimento» della «complessa elaborazione estetica dell’idealismo tedesco», vedansi le assai pertinenti osservazioni di Pinna 2021: 207.

³ Kaube 2022. Il testo si raccomanda per la sua scorrevolezza e la rara capacità di ricostruire in modo assai efficace la straordinaria temperie culturale, politica e accademica nella quale la vicenda del maestro di Stoccarda ebbe a dipanarsi, nonché taluni dettagli, non molti noti, della sua – non sempre lineare, va detto – vita privata e familiare (a cominciare dal drammatico e burrascoso rapporto con lo sfortunato figlio naturale Ludwig Fischer, morto all’età di 24 anni a Jakarta, pochi mesi prima del padre). Sul tormentato rapporto tra Hegel e Ludwig, cfr. Pinkard 2001: 354 ss.

⁴ Vecchi 1956: 11.

⁵ Allievo tra i prediletti e i più fidi di Hegel, questi mise mano all’edizione postuma dell’*Estetica*, che uscì in tre volumi tra il 1835 e il 1838. Nell’assemblare l’opera in questione, che – lo ripetiamo – non fu minimamente prefigurata né progettata dal filosofo nei termini in cui avrebbe più tardi la luce, H.G. Hotho operò, come è noto, una rielaborazione di materiali diversi, «la massima parte dei quali è costituita però dagli appunti presi da numerosi uditori dei corsi universitari sull’estetica tenuti da Hegel a Berlino, fusi assieme, con l’inevitabile aggiunta di

Detto ciò, chi non non fosse già particolarmente edotto in merito all'articolazione interna dell'*opera omnia* di Hegel – un monumentale propileo filosofico al quale andranno aggiunte in futuro le circa quattromila pagine inedite recentemente affiorate dagli archivi –, resterebbe viepiù sorpreso dal dover riscontrare come il Nostro, malgrado il contributo fondamentale arrecato al dibattito in materia, generalmente riconosciutogli, non abbia per l'appunto mai scritto né tantomeno previsto in cuor suo di pubblicare un apposito trattato denominato *Estetica*.

Non per nulla, l'omonimo testo pervenutoci con il titolo *Vorlesungen über die Ästhetik* ("Lezioni sull'estetica") – e la cui più recente edizione italiana, con originale tedesco a fronte, consta di un poderoso tomo di ben 3019 pagine!⁶ – altro non è che una raccolta postuma di manoscritti del pensatore, non destinati in origine alla stampa, nonché di appunti di uditori, relativi ai corsi universitari tenuti da Hegel su questo ambito disciplinare a partire dal 1818, prima nell'Università di Heidelberg e successivamente a Berlino.

Ora, a prescindere dalle vicissitudini collegate alla sua gestazione e ai complessi, per non dire intricati, problemi filologici e redazionali che essa ha successivamente sollevato (problemi su cui esiste ed insiste una vasta letteratura critica che qui non mette conto di riferire), va sottolineato, in ogni caso, come l'opera in questione si inserisca perfettamente nel progetto di ricostruzione sistematica in chiave idealistica del plesso arte-religione-filosofia, inizialmente avanzata dallo Hegel sulla scia dell'intuizione schilleriana della necessità di una opportuna "educazione estetica dell'umanità", mirante, in ultima analisi, a favorire il progredire etico della stessa, giacché non soltanto «verità e bene sono affratellati nella bellezza»⁷, ma anche – volendo ampliare questo assunto hegeliano del 1797 – procedono a braccetto.

raccordi, a formare un volume unitario, nel quale nulla permette di distinguere quel che proviene dalle differenti fonti, e che anzi pone ogni cura nel far dimenticare al lettore la propria genesi» (così D'Angelo, Introduzione a Hegel 2000: V).

⁶ Hegel 2013. In questa sede, per le citazioni ci serviremo nondimeno della versione "canonica" pubblicata da N. Merker in due volumi: Hegel 1976.

⁷ La frase è tratta da *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, riportata da Pinna 2021: 201. Sui continui rimandi tra etica ed estetica nel pensiero schilleriano: Pareyson 1983.

Ora, dando per assodato che l'*Estetica* di Hegel rappresenti, per usare le autorevoli parole di Martin Heidegger, «la riflessione più completa sull'essenza dell'arte che l'Occidente possieda»⁸, dalla quale non si può pertanto prescindere, è facile riscontrare come in essa, forse più che altrove, l'Autore abbia ingaggiato un serrato “corpo a corpo” con una mole colossale di contenuti, esaminando i quali dall'alto del suo maestoso “sistema” di pensiero egli giunse a individuare caso per caso le modalità – o più esattamente le forme – per il tramite delle quali quegli stessi contenuti, in quanto espressioni e/o configurazioni spirituali di un'epoca, di una civilizzazione o di un popolo, si sono via via appalesate nell'immediatezza della dimensione artistica intesa in senso lato (e concreto).

La chiave di volta di questo testo capitale hegeliano è l'idea, che arriva qui a uno stadio di appagata maturazione, secondo la quale l'arte rappresenta – in ragione di ciò che la distingue costitutivamente dal dominio della religione e da quello del filosofare, con le quali condivide, tuttavia, «il medesimo scopo»⁹ – il primo gradino dell'immenso, travagliato e impressionante tragitto che lo spirito assoluto percorre di millennio in millennio al fine di essere colto nella sua piena autocoscienza, che sola si realizza nel superamento del binomio intuizione/sentimento da parte del concetto:

Difatti,

la prima forma [...] di questa apprensione, è un sapere immediato e proprio perciò sensibile, un sapere nella forma e figura del sensibile e ed oggettivo, in cui l'assoluto viene ad intuizione e sentimento. La seconda forma è la coscienza rappresentante, la terza infine il libero pensiero dello spirito assoluto.¹⁰

⁸ Heidegger 1971: 80.

⁹ Hegel 1968 II: 936: «La filosofia ha coll'arte e colla religione il medesimo contenuto e il medesimo scopo; ma è la guisa suprema di afferrare l'idea assoluta, perché la guisa sua è la suprema guisa, il concetto».

¹⁰ Hegel 1976 I: 138. Nella sua premessa al corso del 1823, Hegel preciserà nei termini che seguono la sovraordinazione della filosofia rispetto all'arte: «In rapporto al pensiero, si ha senza dubbio ragione di definire l'arte un'apparenza. È inferiore al pensiero per l'espressione; ma fa intravedere il pensiero, l'idea; contrariamente al mondo sensibile dove è immediatamente nascosto il pensiero» (cfr. Hegel 2017: 3).

Da Occidente a Oriente

Facendo astrazione dagli aspetti più squisitamente teoretici, che conferiscono a questo capolavoro di Hegel la dignità di una *summa*, per così dire, “estetologica”, ciò che più sorprende, a distanza di quasi due secoli dalla sua apparizione, oltre alla dilatazione diacronica dell’indagine ivi esperita, spaziente dalla più lontana antichità all’*evo* moderno, è la stupefacente abilità con la quale il fondatore dell’idealismo logico oltrepassa gli angusti confini della civiltà occidentale per fissare lo sguardo panoramicamente sulle diverse forme dello spirito orientali, con una particolare (e, per certi versi, prevalente) attenzione all’universo indiano.¹¹

La ben nota predilezione di Hegel per l’arte classica ellenica, che lo accomuna peraltro a molti pensatori di lingua tedesca a lui coevi (Goethe e Schiller *in primis*), e nella quale – coerentemente con i postulati della sua maestosa filosofia della *Weltgeschichte* e la correlativa teoria della tripartizione del mondo in orientale, greco-romano e germanico – egli sarà indotto a riconoscere il realizzarsi di un perfetto equilibrio tra l’idea e la corrispondente forma finita, non gli impedì, comunque, di accostarsi – con penetrante, come vedremo di seguito, acribia – all’esame delle caratteristiche peculiari alle arti e alle letterature dell’Asia, pur rimanendo, beninteso, all’interno di un consolidato paradigma eurocentrico (e cristocentrico).¹²

La potente attrattiva esercitata su Hegel dalle culture extra-europee, ancorché ridimensionata dal presupposto della impareggiabile compiutezza del cristianesimo (l’unica religione, a suo dire, «vera» e «assoluta», si badi bene!) rispetto a quelle dell’O-

¹¹ Sulla ricezione dell’Induismo nel pensiero di Hegel, ci limitiamo a rimandare al recente saggio di Bhatawadekar 2020 I: 29-54.

¹² Egli, come si sa, nacque e fu educato in seno a una famiglia protestante e si iscrisse al seminario di Tubinga in vista di un sua futura carriera da pastore. Cfr. De Vos 2012: 243-275. Non sorprende il fatto che Hegel abbia condiviso con il suo tempo (e con molti altri esimi pensatori tedeschi) un atteggiamento spiccatamente eurocentrico, che tuttavia non sembra collegato all’incipiente colonialismo. Stupisce semmai che vi sia, nel mondo anglosassone, ossessionato dall’ideologia del *politically correct* chi lo accusi, con il senno di poi, di essersi macchiato di un “etnocentrismo” che confliggerebbe con un sano storicismo: cfr. Almond 2010: 109: «Even scholars profoundly sympathetic to Hegel [...] acknowledge his pronouncements on the Chinese, Indians and Native Americans to the examples of “the from which historicism should liberate us”».

riente, lo indurrà, tra l'altro, ad occuparsi assai seriamente dell'arte dell'India antica, come anche dell'antico Egitto, senza trascurare il bagaglio mitologico e mitopoietico dello Zoroastrismo. Ciò nel precipuo tentativo, se si vuole, di ricondurre il portato estetico di queste civiltà nella categoria del “simbolico” o, addirittura, nello stadio del “pre-simbolico”, chiamati entrambi ad essere superati e sussunti, in grazia della sintesi prodotta dall'incessante procedere dialettico e metamorfico dello spirito, in quella che Hegel si preoccuperà di qualificare, nella sua fraseologia, come arte «romantica», resa possibile dall'avvento della rivelazione cristiana (cifra ultima e suprema dell'Occidente), incentrata sull'individuo e sulla autopercezione, tutta interiore, della propria soggettività.¹³

E se, in passato, fiumi di inchiostro – e non senza ragione – sono stati versati al riguardo dell'enfasi posta da Hegel, in special modo, sull'Induismo e sul ruolo da esso giocato nel quadro di una più complessiva morfologia della storia universale, non altrettanto si può dire, però, dell'Islam e della sua millenaria civilizzazione, della cui arte, letteratura e poesia il filosofo tedesco non ebbe – almeno in apparenza – a subire un altrettanto suadente richiamo.¹⁴

Ciò non toglie – come cercheremo di mostrare in questa sede, senza alcuna pretesa di esaustività – che anche le tutto sommato

¹³ La prospettiva storica adottata da Hegel su basi evidentemente non confessionali, la quale attribuisce un primato indiscusso all'Occidente cristiano, in virtù del fatto che in esso l'elemento della soggettività prende finalmente il sopravvento gettando le basi per il provvidenziale inverarsi dell'autocoscienza dello spirito, collima per molti versi con quella propugnata da una certa sensibilità romantica del suo tempo, e ne innerva tutta la riflessione di ordine più propriamente cristologico. Su quest'ultimo tema, cfr. Borghesi 2018.

¹⁴ Non si può, a questo proposito, non condividere l'asserto di Bhatawadegar 2014: 397: «Compared to other religions that Hegel discusses at length and depth in his work, placing them in the trajectories of developmental stages of world religions, *Islam gets very little attention from Hegel*» (il corsivo è nostro). Resta il fatto che Hegel, nella sua filosofia della storia, si è comunque concentrato sull'Islam non *in se ipso*, quanto piuttosto, come giustamente rileva G. Steunebrinck, sugli effetti prodotti dalla civiltà musulmana sulla cultura occidentale (e sarebbe stato, d'altronde, alquanto curioso il contrario, non essendo egli un orientalista *scripto sensu*), talché, quando Hegel parla dell'Islam, lo fa alla luce e in vista del processo storico europeo (Steunebrink 2012) Su questo versante del pensiero hegeliano, alquanto trascurato, si segnala l'interessante monografia di Ventura L. 2013a. la quale si è anche occupata della fortuna riscossa dal sistema di pensiero hegeliano nei paesi arabofoni e tra i pensatori musulmani nel suo interessante lavoro sulla ricezione di Hegel nella cultura araba: Ventura L. 2013b.

scarne e fugaci notazioni sulla «poesia maomettana»¹⁵ contenute nella seconda sezione della sua *Estetica*, dedicata al «simbolismo del sublime» (dove Hegel esplora, perlopiù, l'afflato “panteistico” della lirica persiana), rivestano una notevole rilevanza ai fini di una migliore comprensione del suo pensiero in rapporto alla mistica islamica o sufismo¹⁶, visto alla luce, soprattutto, dei suoi esiti letterari. Ci concentreremo, in particolare, sulle risonanze prodotte sulla prospettiva estetica di Hegel e sulla sua positiva valutazione della lirica ascetica e mistica musulmana dalla lettura dei versi del grande maestro persiano Čālāl al-Dīn Rūmī (1207-1273)¹⁷, dalla cui

¹⁵ Hegel 1976 I: 417.

¹⁶ Chi scrive è discretamente consapevole del fatto, per essersi occupato a lungo del problema e averne discusso più volte con lui a quattr'occhi, che parlare del “sufismo” (*taṣawwuf*) come di una “mistica” dell'Islam non avrebbe trovato molto d'accordo il compianto amico del cuore e maestro Alberto Ventura, di cui in questa sede doverosamente celebriamo il ricordo, e con lui, di conserva, molti altri illustri studiosi e specialisti ben più competenti del sottoscritto. Egli, infatti, riteneva alquanto impropria e fuorviante l'espressione “mistica islamica”, pure molto diffusa nella pubblicistica *d'antan*, dal momento che, a suo dire, la parola “sufismo” sta piuttosto «a designare la dimensione propriamente esoterica e iniziatica nell'ambito della civiltà dell'Islam» (cfr. Ventura 2016: 9). Va da sé che, ogni volta che l'arabo *taṣawwuf* (che promana da una forma verbale derivata che imprime all'azione un'accezione mobile e dinamica) è reso con “mistica” o “misticismo”, si rischia senza dubbio di enfatizzare gli aspetti maggiormente devozionali e “umidi” di questo fenomeno a scapito dei risvolti sapienziali, teosofici, metafisici e financo esoterici ad esso indubbiamente collegati, anche se non sempre evidenti a tutta prima e non sempre prevalenti. Per una disamina di questa – e di altre – *vexatae quaestiones* in materia di definizione del misticismo in un'ottica comparata, vedasi il per noi sempre valido saggio di Gardet & Lacombe 1981 e il relativamente più recente contributo di Vannini 2000.

¹⁷ Nato, lo ricordiamo, a Balkh (nell'odierno Afghanistan) nel 1207 e scomparso nel 1273 a Konya (l'antica Iconium), nel cuore dell'Anatolia, dove visse a lungo e fondò la confraternita dei *mevlevi*, meglio conosciuti popolarmente come “dervisci rotanti”. Qui, egli è sepolto all'interno di un maestoso mausoleo che attira ancor oggi, più che mai, pellegrini da tutti i paesi dell'Asia musulmana e non solo. Fu estensore, tra le altre opere, di un maestoso poema in lingua persiana intitolato *Mesnewī-e ma'navī*, sconfinata raccolta di apologhi, fiabe e insegnamenti di sapore sapienziale (ed. critica del testo originale con indici e apparati a cura di Sobhani: 1380 h.). L'integrale poema può leggersi nelle traduzioni, ormai classiche, in inglese di Nicholson: *Rûmî 1925-1940*, in 8 voll., in francese di Vitray Meyerovitch & Mortazavi 1990. Versione italiana: *Rûmî 2006*, 6 voll.

Propugnatore, nel nome di una concezione esoterica dell'Islam, screziata di forti venature neoplatoniche, della necessità di porsi al là dei riti e delle formule esteriori e di coltivare, nel nome di una unicità (in senso trascendente) delle diver-

frequentazione, complici le prime traduzioni in lingua tedesca, sembra dipendere in buona parte il giudizio hegeliano sull’Islam e sulla sua poesia. Un piccolo capitolo, questo, della complicata e storia dell’orientalismo europeo a cavallo tra Illuminismo e Romanticismo, che testimonia della felice ricezione della cultura musulmana nel dotto ed erudito milieu dell’accademia tedesca.¹⁸

Panteismo...

Hegel si soffermerà più volte – anche in contesti diversi dall’*Estetica*¹⁹ – sulla figura e sulla cifra poetica (e spirituale) di Jalālu’d-Dīn Rūmī (e di altri grandi autori di matrice sufica come l’altrettanto magistrale Hāfez di Shirāz)²⁰, i versi dei quali egli legge e assapora grazie alle versioni dal persiano curate da dotti studiosi di lingua tedesca come, Friedrich Rückert (1788-1866).²¹

se confessioni, una religione dell’amore universale, coincidente con l’essenza del sufismo stesso. Un’ottima sintesi del suo pensiero è quella di A. Bausani, nella sua postfazione all’edizione italiana delle sue *Poesie mistiche*: Rūmī 2018: 91-118. Di più ampio respiro e imprescindibile il saggio di Schimmel 1998 (ed. inglese: 1992).

¹⁸ Decisivo, in questo entusiastico processo di apertura all’Oriente musulmano e di valorizzazione dell’immaginario estetizzante di matrice arabo-persiana, fu indubbiamente il ruolo giocato da Goethe, ruolo che è stato l’oggetto di due capitali monografie di K. Mommsen, alle quali si rimanda il lettore desideroso di approfondire questa pista di ricerca: Mommsen 1998 e 2001. Qualche spunto sulle fonti indirette utilizzate da Goethe nei suoi liberi adattamenti della lirica pre-islamica, con particolare riferimento al vate ribaldo Ta’abbāta Sharran, può essere attinto nel quinto capitolo di un mio volume miscellaneo: Iacovella 2019: 81-100, al quale mi permetto di rinviare. Non fanno difetto, nell’*Estetica* di Hegel, le risonanze della poesia araba della *ghāhiliyyah* né l’eco delle virtù gagliarde del tipo umano del beduino cantate nelle *Mu’allaqāt*, celebre antologia di odi pre-islamiche, che erano state rese disponibili ai lettori occidentali nella traduzione inglese di Jones: 1782 (cfr. Ventura 2013: 35). Sulla nascita e lo sviluppo, in Occidente, di un esotismo di gusto persiano: Dabashi 2015.

¹⁹ Ad esempio in un passo delle *Lezioni sulla filosofia della religione* (Hegel I 1973: 375), dove osserva: «Essere, questa pura determinazione del pensiero, questo essere viene elevato, in quanto è preso nella sua determinazione concreta, propriamente come ciò in cui è negato tutto il finito, il determinato; così egli si produce e diviene. Come è stato già detto sopra, tutto e cioè questo e quest’altro, è solamente uno, è solo essere (Dschellal-eddin Rumi)».

²⁰ V. *infra*, nota 35.

²¹ Poeta e letterato egli stesso, nonché assai versatile traduttore poliglotta, F. Rückert fu, tra le altre cose, nominato nel 1826 docente di lingue orientali presso l’Università di Erlangen; nel 1819 pubblica a Stoccarda *Ghaselen des Dsche-*

Più o meno nello stesso periodo (esattamente nel 1819), forte delle sue febbrili scorribande tra le voci della corposa *Bibliothèque Orientale* di Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1694), l'incanutito Goethe, quasi prossimo alla settantina, dava alla luce il suo *West-östlicher Divan*, un divagante e spensierato *pastiche* di molli liriche di impostazione bacchica ed erotica, vergate "alla maniera" dei mistici d'Islam, sulla scorta di «audaci esperimenti traduttivi condotti, con l'ausilio di retroversioni occidentali, a partire ora dall'arabo ora dal persiano». ²²

Se il vate di Weimar, però, oltreché dal suo ideale omologo "elettivo" Ḥāfeẓ di Shirāz, era stato altresì folgorato dal torvo e corrusco carne di vendetta dell'arabo maledetto Ta'abbāṭa Šarran, oggetto di una corrispondenza specifica con il giovane e promettente Gottfried Ludwig Kosegarten (1792-1860), titolare della cattedra di lingue orientali dell'Università di Jena, nel caso dello Hegel, il campo di interesse si restringerà perlopiù, e significativamente, all'*hortus conclusus* della lirica persiana "classica" e ai suoi principali esponenti, a cominciare, per l'appunto da Rūmī. Questi è espressamente additato nell'*Estetica* come esempio paradigmatico di un «panteismo» tipicamente orientale, generato da uno slancio mistico che troverebbe, a dire di Hegel, un suo corrispettivo cristiano in certi versi di Angelo Silesio. Hegel, a questo proposito, non manca giustamente di rilevare una sottile ma cruciale differenza tra il panteismo in chiave orientale e quello della mistica renana, riverberatosi nei versi di un Silesio; differenza che consiste nel fatto che, mentre il primo «mette di preferenza in rilievo l'intuizione dell'*unica* sostanza presente in tutti fenomeni e la dedizione del soggetto che quindi raggiunge la massima espansione della coscienza», fino a diluirsi e a scomparire in essa, nella mistica quale si è sviluppata nel mondo cristiano, il soggetto «sente *se stesso* in questa unità con Dio,

laleddin Rumi. Sua, anche, la versione tedesca delle *Maqāmāt* di al-Harīrī, che trovarono in lui un congeniale parafrase (*Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri*: Rückert 1826). Sull'enorme ruolo giocato da Rückert nell'ambiente dell'orientalistica tedesca dell'epoca, con particolare riferimento alla fortuna dell'opera rumiana, vedasi Czaplá 2021. Come ci ricorda ancora Schimmel 2011: 310: «Rückert's translations have been a major force in shaping Rūmī's image in German literary history».

²² Iacovella 2019: 82.

e sente Dio come tale presenza nella coscienza soggettiva», senza sperimentare, come avviene in Oriente, la «beatitudine del perdersi in tutto ciò che è eccelso ed ottimo»:

A questo riguardo va citato in primo luogo Ġalāl al-Dīn Rūmī, di cui Rückert ha dato le prove più belle con la sua ammirevole padronanza dell'espressione, che gli ha permesso di dominare parole e rime alla maniera persiana, nel modo più artistico e libero. L'amore per Dio, con cui l'uomo identifica se stesso nella dedizione più illimitata, vedendo in ogni regione del mondo lui, l'uno a cui tutto riferisce e riconduce, costituisce qui il centro che si espande nel modo più ampio in tutti i lati e in tutte le direzioni e regioni.²³

Che cosa Hegel intenda precisamente per «panteismo» e per quale ragione questo termine – per quanto potenzialmente foriero di equivoci, equivoci di cui il pensatore tedesco era più che avvertito²⁴ – si addica alla perfezione alla sua concezione della struttura spirituale dell'Oriente (nella sua variante “maomettana” ma non solo), è egli stesso a precisarlo:

Usando la parola panteismo ci si espone subito, al giorno d'oggi, ai più grandi malintesi. Infatti per un verso «tutto», nel nostro senso

²³ Hegel I 1976: 416. Qui Hegel si riferisce probabilmente alle versioni di Rūmī, fresche di stampa, uscite dalla penna del già rammentato Friedrich Rückert (1788-1866), eclettico e geniale orientalista cresciuto alla scuola di Joseph von Hammer-Purgstall (per il quale vedi infra nota 35): Rückert 1821: 211-248. Questi, e prima di lui il suo maestro von Hammer-Purgstall furono, in quel periodo, i principali artefici del successo editoriale riscosso dal grande poeta mistico persiano in terra germanica. «Hammer-Purgstall himself never ceased to be fascinated by Rumi. We owe him the first thorough review of the contents of the *Mathnavi* when it was published in Istanbul with the Commentary of Ismā'il Rūsuki [...]. Rückert later added a few anecdotes and translations of some passages from the *Mathnavi* to his poetical transformations of Rumi's ghazals. But it was the *Ghaselen* [testo del 1819] that deeply influenced the German reading public» (così Schimmel 1993: 391).

²⁴ Questo panteismo musulmano, così inteso, «si avvicina alla concezione hegeliana perché suggerisce l'idea di un divino che non esclude il mondo. Qui converge con l'islam effettivo, così come nell'idea che il divino non si risolve nel mondo ma lo “spiritualizza”, non solo nel senso che il mondo è creato e conservato da Dio ma anche nella “presenza” di Dio nel mondo, se non altro vissuta come “necessità”» (così Ventura 2013b: 168).

moderno, significa ogni cosa nella sua singolarità del tutto empirica, per es. questa scatola nella completezza delle sue proprietà, di tale colore, di tale grandezza, di tale forma, di tale peso ecc. oppure quella casa, quel libro, quell'animale, quella tavola, quella sedia, quella stufa, quella striscia di nuvole ecc. [...]. Una simile rappresentazione del panteismo può esistere solo in teste confuse, ma non si trova in nessuna religione [...]. Il tutto, in quel che è chiamato panteismo, non è questo o quel singolo, ma è tutto nel senso del tutto, cioè dell'unico sostanziale che è sì immanente nelle singolarità, ma è contemporaneamente astrazione dalla singolarità e dalla sua realtà empirica.²⁵

E, parlando dell'Oriente come il luogo *par excellence* in cui questa "tonalità" panteistica, in senso filosofico e spirituale, si sarebbe fatta strada, seguita:

Ciò costituisce il significato vero e proprio del panteismo di cui noi qui vogliamo parlare solo in questo senso. *Il panteismo è proprio specialmente dell'Oriente*, che abbraccia il pensiero di un'unità assoluta del divino con tutte le cose comprese in tale unità.²⁶

E infine:

Ora, il divino, in quanto unità e tutto, può giungere a coscienza solo se spariscono le singolarità enumerate in cui è espresso come presente. Dunque, da una parte, il divino è rappresentato come immanente negli oggetti più diversi, e più precisamente come ciò che eccelle fra e nelle diverse esistenze, ma d'altra parte, essendo l'uno questo ed altro ed altro ancora, ed operando in ogni cosa, le singolarità e le particolarità appaiono appunto come superate e caduche [...].

Un tal modo di vedere può quindi esprimersi artisticamente solo con la poesia, ma non con le arti figurative che ci pongono dinanzi, come esistente e duraturo il determinato ed il singolo che devono pur trarsi da parte di fronte alla sostanza presente in simili esistenze. Colà dove il panteismo è puro, non vi è arte figurativa che lo possa rappresentare.²⁷

²⁵ Hegel I 1976: 412 («Il panteismo dell'arte»).

²⁶ Hegel I 1976: 412-413. Il corsivo è nostro.

²⁷ Hegel I 1976: 412-413.

Posto che, dunque, è nel linguaggio poetico e non nell'arte iconograficamente connotata (malvista dall'Islam) che si esprime l'afflato universalistico degli orientali, ben si comprende il motivo per cui i principali esponenti della poesia mistica persiana – quali il già citato Rūmī e il meno celebre ma non meno apprezzato Sanā'ī²⁸ – vengano da Hegel giocoforza rubricati come autorevoli testimoni di tale panteismo.²⁹ In questa sua “mossa” esegetica, Hegel non faceva probabilmente che riecheggiare, quasi alla lettera, l'interpretazione che del sufismo iranico aveva dato il pastore, teologo ed orientalista protestante August Tholuck (1799-1877), estensore di una corposa monografia interamente consacrata allo studio del misticismo persiano, dal titolo *Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*, apparsa nel 1821.³⁰ In questo studio giovanile, il primo pubblicato da Tholuck all'indomani dell'ottenimento della licenza in teologia presso l'Università di Berlino, a una presentazione molto erudita, ancorché fortemente svalutativa, della dottrina «quadam abstrusa»³¹ dei sufi persiani, si accompagnavano qua e là non poche traduzioni di versi in lingua originale, molti dei quali tratti per l'appunto dal repertorio lirico di Rūmī.

Se, in gioventù, il Tholuck si era distinto per il suo scetticismo religioso e per una plateale presa di posizione pubblica sulla superiorità del mondo orientale su quello cristiano, negli anni berlinesi, influenzato dal magistero di F. Schleiermacher e dalla devota personalità del barone Ernst von Kottwitz, suo mentore, egli finì ben presto con lo sposare tesi più ortodosse, improntate al pietismo, pur continuando a occuparsi di Islam,

²⁸ Originario di Ghazna, poeta e sufi antesignano di Rūmī, vissuto nel XII secolo, ha lasciato versi dominati da una qualche posa anti-intellettualistica. Su di lui, tra le varie cose pubblicate: AA.VV. 1979.

²⁹ Se la categoria filosofico-religiosa del “panteismo”, alla quale Hegel riconduce in ultima analisi la mistica persiana, lascia in bocca l'amaro di una qualche perplessità, non per questo essa va, forse, totalmente rigettata, giacché, come è noto, da una certa elaborazione in chiave metafisica e “sapienziale” del monoteismo islamico si sono pure sviluppate, in seno a talune scuole esoteriche del sufismo medievale, come quella di Ibn 'Arabī, delle tendenze volte a promuovere una visione dell'essere che potremmo definire, perlomeno, “monista”. Su queste sfumature, e sugli sviluppi del monismo ibnarabiano, si rinvia al bellissimo saggio di Izutsu 1991.

³⁰ Tholuck 1821.

³¹ Tholuck 1821: VI.

essendo stato nel frattempo chiamato a ricoprire la cattedra di lingue orientali.

Sempre il Tholuck, nello stesso periodo durante il quale Hegel era intento a dispensare le sue *Vorlesungen über die Ästhetik* agli allievi berlinesi, veniva pubblicando altri due saggi, di cui non è fatta esplicita menzione nel discorso hegeliano sul “simbolismo del sublime” declinato in chiave musulmana, ma che potrebbero verosimilmente essergli stati anch’essi ben presenti, visti i legami di colleganza universitaria tra i due: *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik* (1825) e *Speculative Trinitätslehre des späteren Orients* (1826).

Ora, se il “panteismo” dei sufi (e dei mistici orientali in genere) rappresentava per Tholuck, condizionato com’era da pregiudizi teologici e confessionali, una ragione più che sufficiente per giustificare un giudizio negativo, agli occhi (più liberi e spregiudicati) di Hegel, esso costituiva, al contrario, motivo di un particolare apprezzamento³², anche estetico, a tal punto da imporsi, per il filosofo, come lo sfondo ideale su cui proiettare tutta la migliore poesia “maomettana” (leggasi: persiana), mirabilmente incarnata, oltre che da Rūmī, anche da un Ḥāfeẓ di Shirāz (1315-1390). Quello stesso Ḥāfeẓ il cui nome, in Germania, era di già salito alla ribalta grazie al successo riscosso dal goethiano *Divano occidentale-orientale*, libro in cui l’anziano vate di Weimar si era dilettrato nell’emulare i molli e raffinati *ġazal*³³ del suo illustre *alter ego* persiano e dove roseti, usignoli, gemme preziose e profumi inebrianti la facevano da padroni, come in un gioioso traboccare di temi e motivi iraneggianti.³⁴

³² «If this perceived tendency toward pantheism disturbed Tholuck, it enthused Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), the great dialectician and philosopher of history». Lewis 2000: 507.

³³ Il *ġazal* è notoriamente un breve componimento monorimico, molto in voga tra i poeti arabi e persiani.

³⁴ Il merito di aver fatto conoscere ai lettori occidentali – e in ispecie ai dotti di area germanofona, Hegel compreso – il canzoniere di Ḥāfeẓ di Shirāz va ascritto all’erudito diplomatico austriaco Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), infaticabile traduttore letterario dal turco, dall’arabo e dal persiano, il quale – in piena *Goethezeit* – ne diede alle stampe la prima parafrasi in tedesco: von Hammer-Purgstall 1812-13 [ma 1814]. Joseph von Hammer-Purgstall fu anche il principale animatore della rivista *Fundgruben des Orients*, sulle cui colonne

Degno di nota era, semmai, agli occhi di Hegel, il fatto che Goethe, «di contro alle sue malinconiche poesie giovanili con il loro concentrato sentire», fosse stato «preso in età più tarda da quest’ampia serenità senza turbamento» [...].³⁵

Egli ancor da vecchio, compenetrato dal soffio dell’Oriente, si è voltato, pieno d’immensa beatitudine e nell’ardore poetico del sangue, a questa libertà del sentimento che perfino nella polemica non perde la sua bellissima imperturbabilità. I canti del suo *Divano occidentale-orientale* non sono né un gioco né insignificanti artifizi di società, ma sono nati da questo libero sentimento nel suo abbandono.³⁶

... e simbolismo del sublime

Perfettamente conscio del sottotesto filosofico di tutto ciò che di una poesia come quella persiana, dai tratti così mistici e sensuali, si era venuto via via pubblicando grazie ai notevoli progressi del dotto orientalismo mitteleuropeo, Hegel, nell’accostarsi ad essa da una angolazione prettamente estetica, ne trasse – *in primis* – la conclusione di una fondamentale divaricazione tra l’Oriente e

apparvero non di rado testi di Rūmī. Egli ebbe come allievo prediletto il poeta tardo romantico e cultore di lingue orientali Friedrich Rückert, le cui traduzioni dal persiano sono apertamente lodate da Hegel (v. *supra*, nota 22). Sempre Goethe – a proposito della parte avuta da von Hammer-Purgstall nella disseminazione della poesia classica persiana – riconobbe sinceramente quanto fosse «debitore di questo degno signore [...]». Già da tempo Hafis e le sue poesie avevano risvegliato il mio interesse, ma ciò che venivo a sapere da libri, descrizioni di viaggi, giornali e simili, non mi offriva un concetto, una visione di questo uomo straordinario. Infine, però, nella primavera, nel 1813, quando lessi la traduzione completa di tutti i suoi lavori, fui rapito con particolare amore dal suo essere intimo e cercai di mettermi in rapporto con lui tramite la mia produzione»: cfr. Goethe 1990: 363. Tra le edizioni italiane del capolavoro di Ḥāfēz la più raccomandabile, a nostro avviso, resta sempre quella, per la sua mirabile resa e l’acume interpretativo, del compianto professor D’Erme 2004-2008 (3 voll). Inutile dire come Goethe, al pari e fors’anche più di Hegel, citi, conosca e ammiri il nostro Rūmī, che definirà, curiosamente, «puro giovane» (cfr. Goethe 1990: 284)

³⁵ Hegel I, 1976: 418. Germane 2017: 189 sottolinea come Hegel sia stato tra i più entusiastici estimatori del *Divān*: «Hegel even applauds Goethe’s orientalist *West-östlicher Divan* (1819), the poet’s Herderian experimentation with the style of the Persian Sufi tradition».

³⁶ Hegel I, 1976: 418.

l'Occidente quanto all'uso e alle implicanze di talune, fortunate metafore, come quella della rosa:

[...] i poeti persiani molto parlano di fiori e di pietre preziose, ma ancor più di rose e di usignoli. Particolarmente frequente è in loro il raffigurare l'usignolo come fidanzato della rosa. In Hafez, per es., troviamo spesso questa animazione della rosa e dell'usignolo: «Per ringraziare o rosa, – egli dice, – di essere la sultana della bellezza, non disdegnare l'amore dell'usignolo». Egli stesso parla dell'usignolo del proprio animo. Se noi invece parliamo nelle nostre poesie di rose, di usignoli, di vino, lo facciamo in un senso interamente diverso e più prosaico; ci serviamo della rosa come ornamento: «incoronata di rose» ecc. oppure udiamo l'usignolo e ci commoviamo, beviamo del vino e diciamo che esso scaccia i pensieri. Ma presso i Persiani la rosa non è un'immagine o un semplice ornamento, non è un simbolo, ma essa stessa appare come animata, come fidanzata che ama, ed egli si immerge con lo spirito nell'anima che ama.³⁷

Caratteristica precipua del “panteismo persiano” sarebbe, dunque, per Hegel il suo vergere a una sostanziale indistinzione tra il finito e l'infinito, tra l'uomo e Dio, che si fondono, nella misura in cui l'io empirico del poeta maomettano si annulla nella sfera dell'Uno-Tutto, dove l'anima, attirata dalla luce divina, si estingue in essa allo stesso modo in cui – secondo un paragone ricorrente nel sufismo medievale – la falena, al cospetto della candela, si precipita fatalmente nella fiamma, annichilandosi in essa.³⁸

³⁷ Hegel I 1976: 417.

³⁸ Già in una delle locuzioni sconcertanti o *shatāḥāt* del maestro persiano Abū Yazīd al-Bisṭāmī, vissuto nel IX secolo, la «realtà ultima» del sufismo, è significativamente paragonata a una «luce abbagliante che cattura gli sguardi di coloro che la incrociano», dove questo suggestivo riferimento di sapore quasi sciamanico al bagliore accecante che si manifesta agli occhi del mistico non è escluso che vada anche inteso come una sottile allusione ai fotismi mentali che si accompagnano (o precedono) lo stato di estasi (cfr. Bisṭāmī 2021: 177a cura dello scrivente). Tale esperienza è mirabilmente compendiata nel simbolo della farfalla, o falena, attirata dall'ardore della fiamma (simbolo questo, tra i più eloquenti di tutto il repertorio immaginale del sufismo, specie di quello di espressione iranica). La fiamma della candela equivale alla luce divina precipitandosi sulla quale il sufi finisce per “estinguersi”, dopo essersi sbarazzato, attraverso il superamento di tappe e stazioni, del suo ingombrante “io” empirico (*nafs*), che farebbe altri-

Quale *topos* migliore, in definitiva, per descrivere icasticamente il definitivo oltrepassamento di ogni antinomia tra il finito e l’infinito, ma anche tra il dolore e la felicità, tra l’impermanenza umana e la stabilità divina, che quello della candela la cui cera si fonde al calore di una fiamma che tutto a sé attrae e in cui tutto si risolve?

Fermo restando che

il carattere fondamentale di questa relazione [tra l’autocoscienza e Dio] è l’essere, l’assoluta unità inseparata di ambedue i lati e, in tutte le determinazioni, l’unità sostanziale delle distinzioni, che rimane; questa è la cosa principale ed essenziale. *Tale in genere è il carattere dell’Oriente.*³⁹

Il tipo umano del mistico persiano – e qui il filosofo tedesco evoca ancora una volta il vate di Širâz – non lesina, nelle sue poesie, pianti, singulti e lamenti sull’amata, «ma anche nel dolore rimane imperturbato come nella felicità».⁴⁰

Per ringraziamento, giacché la presenza dell’amico ti rischiera, bruciati nella sofferenza come una candela e sii contento.⁴¹

Ecco perché, alla fine dei conti,

la candela insegna a ridere e a piangere, ride il suo sereno splendore attraverso la fiamma mentre si fonde in calde lacrime; nel bruciare essa espande il lieto splendore.⁴²

menti da velo a questa folgorante e subitanea “annichilazione” (*fanā*’), che sfocia a sua volta nella c.d. “permanenza” (*baqā*’). «In questo quadro assumono la loro rilevanza due fra i termini sufi più ricorrenti, entrambi di origine coranica: l’estinzione (*fanā*’) e la permanenza (*baqā*’). Ciò che si deve estinguere è l’aspetto illusorio dell’essere, quello che alla fine permane è la realtà eterna. La farfalla che si brucia e si estingue nella fiamma, cara al simbolismo dei sufi, soprattutto persiani, è l’immagine forse più bella di questo sogno caduco che svanisce nella luce che tutto divora: estinzione dell’errore e permanenza della verità» (così, ancora e in modo magistrale, Ventura A. 1996: 88.

³⁹ Hegel I, 1973: 371. Il corsivo è nostro.

⁴⁰ Hegel I, 1976: 417.

⁴¹ Hegel I, 1976: 417.

⁴² Hegel I, 1978: 417.

Bibliografia

Fonti primarie

al-Bisṭāmī, Abū Yazīd

2021 *Sussurrare ai cammelli. Vita e detti di un grande maestro sufi*. A cura di Angelo Iacovella. Milano: Luni.

Goethe, Johann Wolfgang von

1990 *Divan occidentale-orientale*. A cura di Giorgio Cusatelli. Torino: Einaudi.

Ḥāfez di Širāz

2004-2008 *Canzoniere*. A cura di Giovanni M. D'Erme. Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" – Dipartimento di Studi Asiatici, 2 voll.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1968 *Scienza della logica*. Bari: Laterza 1968, 2 voll.

1973 *Lezioni sulla filosofia della religione*. A cura di E. Oberti e G. Borruso. Bologna: Zanichelli, 2 voll.

1976 *Estetica*. A cura di Nicolao Merker. Torino: Einaudi, 2 voll.

2013 *Estetica: secondo l'edizione di H.G. Hotho, con le varianti delle lezioni del 1820/21, 1823, 1826*. A cura di F. Valagussa. Milano: Bompiani.

Heidegger, Martin

1971 *The Origin of the Work of Art*. In Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper.

Rūmī Ḡalāl al-Dīn

1380 h *Mesnewî-e ma'nawî*. A cura di Tawfigh H. Sobhani. Teheran: Rozneh.

1926-1940 *The Mathnawî of Jalálu'ddīn Rūmî*. A cura di R. Nicholson. Cambridge: Luzac & Co. 8 voll.,

1990 *Mathnawî. La quête de l'Absolu*. A cura di Eva de Vitray Meyerovitch e D. Mortazavi. Monaco: Editions du Rocher.

2006 *Mathnawî. Il poema del misticismo universale*. A cura di Gabriele Mandel Khân. Milano: Bompiani.

2018 *Poesie mistiche*. A cura di Alessandro Bausani. Milano: BUR.

Fonti secondarie

AA.VV.

1979 *Colloquio italo-iraniano: il poeta mistico Sana'î*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

Almond, Ian

2010 *History of Islam in German Thought. From Leibniz to Nietzsche*. New York: Routledge.

Bhatawadekar, Sai

2014 "Islam in Hegel's Triadic Philosophy of Religion." *Journal of World History*, XXVI, 2/3: 397-424.

2020 *Hegel's Hinduism*. In K.A. Jacobsen, F. Sardella (eds.), *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden: Brill: I, 29-54.

- Borghesi, Massimo
2018 *Hegel. La cristologia idealista*. Roma: Studium.
- Czapla, Ralf Georg
2021 „*Weltpoesie allein ist Weltversöhnung*.“ *Friedrich Rückert und der Orientalismus in Europa des 19. Jahrhunderts*. Baden Baden: Ergon.
- Dabashi, Hamid
2015 *Persophilia. Persian Culture on Global Scene*. Harvard: Harvard University Press.
- D'Angelo, Paolo
2007 Introduzione a: Hegel, *Lezioni di estetica. Corso del 1823*. Bari: Laterza: V-XXXVI.
- De Vos, Lu
2012 *Hegel and Protestantism*. In Bart Labuschagne, Timo Slootweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*. Leiden: Brill: 243-275.
- Gardet, Louis, Lacombe Olivier
1981 *L'expérience du soi (étude de mystique comparée)*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Germana, Nicholas A.
2017 *The Anxiety of Autonomy and the Aesthetics of German Orientalism*. New York: Boydell & Brewer.
- Gugliano, Dario
2017 Introduzione a: Hegel, *Estetica. Il manoscritto della «Bibliothèque Victor Cousin»*. Torino: Einaudi.
- Iacovella, Angelo
2019 *Sesamo. Pagine di cultura arabo-islamica*. Milano: Luni 2019.
- Izutsu, Toshihiko
1991 *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. Genova: Marietti.
- Jones, William
1782 *The Moallakāt or Seven arabian Poems Which Were Suspended on the Temple at Mecca*. London: Elmsly.
- Kaube, Jürgen
2022 *Il mondo di Hegel*. Torino: Einaudi.
- Lewis, Franklin D.
2000 *Rumi. Past and Present, East and West*. London: Oneworld.
- Mommsen, Katharina
1998 *Goethe und die arabische Welt*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
2001 *Goethe und Islam*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Pareyson, Luigi
1983 *Etica ed estetica in Schiller*. Milano: Mursia.
- Pinkard, Terry
2001 *Hegel. A biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pinna, Giovanna

- 2021 *L'estetica*. In AA.VV. *Guida a Hegel*. Claudio Cesa (a cura di). Bari: Laterza: 201-236.

Rückert, Friedrich,

- 1819 *Ghaselen des Dschelaleddin Rumi*. Stuttgart.
1821 "Mewlana Dschelaleddin Rumi." *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821*. Tübingen: Cotta: 211-248.
1826 *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri*. Stuttgart-Tübingen: Cotta.

Schimmel, Annemarie

- 1992 *I am Wind, you are Fire*. Boston: Shambala.
1993 *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*. New York: State University of New York Press.
1998 *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituel de Rûmî*. Paris: Albin Michel.
2011 *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Steunebrink, Gerrit

- 2012 "A Religion after Christianity? Hegel's Interpretation of Islam between Judaism and Christianity." In Bart Labuschagne, Timo Slootweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*. Leiden: Brill: 207-243.

Tholuck, August

- 1821 *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*. Berlin: tipis Haynianis.

Vannini, Marco

- 2000 *Introduzione alla mistica*. Firenze: Le Lettere.

Vecchi, Giovanni.

- 1956 *L'estetica di Hegel*. Milano: Vita e Pensiero 1956.

Ventura, Alberto

- 1996 "Il Sufismo e la ricerca spirituale." In Enzo Cavallaro (prefazione di), *La farfalla e la fiamma*. Torino: Ananke: 75-89.
2016 *Sapienza sufi*. Roma: Edizioni Mediterranee.

Ventura, Lorella

- 2013 *Hegel e l'Islam*. Pomigliano d'Arco: Diogene edizioni.
2013bis *Modernità colonialismo libertà. Hegel nel mondo arabo*. Lecce: Pensa Multimedia.

Von Hammer-Purgstall, Joseph

- 1812-1813 *Der Diwan von Mohammed Schemsed-din Hafis*. Stuttgart-Tübingen: Cotta.
[ma 1814]

Sufi Tradition in the Nile Valley: From State Regulation to Censorship (XIX-XX)

Francesco Alfonso Leccese
Università della Calabria

*I still treasure as a relic a note written in 2002 by my mentor, Alberto Ventura, in which he recommended that I study the book *Saint and Sufi in Modern Egypt* a text that has since become a classic on Sufism in contemporary Egypt. Alberto had undertaken his first research trip to an Islamic country, Egypt, in August 1978, just a few months after graduating from the Institute of Oriental Studies at Sapienza University of Rome under his mentor, Alessandro Bausani. During that trip, he conducted field research, gathered entirely unpublished materials, and had the opportunity to meet 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, the rector of al-Azhar University, who would pass away a few months later in October 1978. Alberto often recounted this meeting as an example of the hospitality and informality with which the highest academic-religious figure could receive one young Italian student without following a complex protocol. This article is dedicated to Alberto Ventura, who guided me along my academic journey with the same simplicity and thoughtful care. He strengthened my passion for these studies and transmitted his boundless knowledge without ever falling into unnecessary and egotistical academic formalities.*

Introduction. The Regulation of Sufi Orders in Egypt under the khedival regime

During the Ottoman period, the Egyptian established power attempted to institutionalize mysticism to gain advantage from the great popularity that Sufi masters enjoyed. Thus, for political opportunism and personal conviction, sultans favored certain Sufi masters.

With the French occupation of Egypt (1798-1801), religious elites continued to play their traditional role as advisors to the ruling class, participating in a consultative assembly, the *Dīwān*,

and mediating between political power and the people¹. However, after the French retreat, the role of Sufi brotherhoods and their masters underwent significant changes.

In 1805, Mehmet Ali (1769-1849) became the khedive (governor, from Persian, “great prince, ruler”) of Egypt, and his strong centralization policies did not spare Sufi brotherhoods and, more generally, the ‘*ulamā*’. As early as the 17th century, the holder of the title of *naqīb al-ašrāf* (head of the descendants of the Prophet) was appointed in Istanbul from among members of two families: the al-Bakrī family, leading the *ṭarīqa* Bakriyya, and the al-Sādāt family, heading the *ṭarīqa* Wafā’iyya.

Masters from these families could influence the selection of the *šayḥ* al-Azhar and alternated as representatives of the brotherhoods. In this way, they created a hereditary circle, even though the brotherhoods they led were no more important or popular than others².

In 1812, Mehmet Ali appointed Muḥammad al-Bakrī (d. 1855) as *šayḥ al-sağğāda al-Bakriyya* through a *firmān* (governmental edict) that contained specific directives based on the principle of *qadam*³, concerning authority over Egyptian brotherhoods, Sufi lodges, and the tombs of saints⁴. This edict was part of the reforms introduced by Mehmet Ali to centralize state power. Among the leaders of brotherhoods, Sufi lodges, and guardians of saints’ tombs, many claimed Sharifian origin (descent from the Prophet). By granting al-Bakrī exclusive jurisdiction over them, Mehmet Ali weakened the role of other prominent Sharifian families

¹ Chih 2000: 32.

² Delanoue 1982: 251-260; Luizard 1990: 36-94.

³ *Qadam*: literally “precedence due to merit”; it referred to the exclusive right granted to a brotherhood to carry out its activities in the area where it had first established itself, in preference to others.

⁴ The use of the terms *tākiya* (pl.: *takāyā*; *tekke* in Turkic-speaking regions) and *zāwiya* (pl.: *zawāyā*) seems to have been inconsistent, particularly during the 19th century. In large complexes funded by *waqf* (an irrevocable endowment or allocation of property income to religious or charitable institutions; pl.: *awqāf*), Sufi communities resided under the leadership of a *šayḥ* and were generally referred to as *takāyā*. The *zāwiya* were smaller institutions but enjoyed the same economic privileges as the *tākiya*. Regarding the tombs of saints and their adjacent complexes, there is insufficient information about the activities carried out there and the extent of control that al-Bakrī exercised over them (De Jong 1978: 30).

and initiated a policy aimed at reducing the power of the *‘ulamā’*, many of whom belonged to Sufi brotherhoods, whose autonomy would inevitably be curtailed.

In the second half of the 19th century, al-Bakrī’s power strengthened: in 1847, an agreement between Muḥammad al-Bakrī and the *šayḥ* al-Azhar Ibrāhīm al-Bayḡūrī deepened the divide that had arisen after the 1812 edict between *‘ilm* (religious science) and *taṣawwuf* (Sufism). The agreement granted al-Bakrī absolute jurisdiction in resolving disputes concerning members of a *ṭarīqa* or the descendants of the Prophet, effectively stripping the *šayḥ* of al-Azhar of any capacity to intervene and preventing any interference.

From this point, al-Bakrī became the sole authority to recognize new brotherhood masters officially and to authorize the performance of *ḥaḍra* (collective ceremonies of *ḍikr* recitation) and participation in mawlid (celebrations commemorating the birth of the Prophet or the patron saint of the brotherhood).

The authority and skill demonstrated in the administration of mysticism by both Muḥammad al-Bakrī and his successor, ‘Alī al-Bakrī (1855-1880), were not replicated by ‘Abd al-Bāqī (d. 1892), who succeeded his father ‘Alī al-Bakrī as *šayḥ al-saḡḡāda al-Bakriyya*⁵. His lack of authority, due to inexperience and youth, allowed the khedive Muḥammad Tawfiq (d. 1892) to implement reforms aimed at diminishing his role.

Previously, the khedive had attempted to impose a series of measures to limit the public activities of Sufi orders and abolish their more spectacular ritual practices. In 1881, he issued a decree to prohibit the *dawṣa*. Practiced in Egypt and Syria, this ceremony involved at least three hundred members of the *ṭarīqa* Sa‘diyya lying on the ground while the *šayḥ* rode over them on his horse. Through physical contact, the *šayḥ* was believed to transmit the *baraka* to the disciples, and due to a special *karāma* (the supernatural power of the *šayḥ* (particularly in healing), the disciples were said to remain unharmed.

⁵ The title of *šayḥ al-saḡḡāda* was reserved for the leaders of certain groups of *šarīf* (pl.: *aṣrāf*), such as the descendants of Abū Bakr al-Ṣiddīq, who had transformed from powerful families into Sufi brotherhoods. The term *šayḥ al-saḡḡāda* refers to the prayer rug of the family’s founder, which was passed down as an inheritance to the successor.

According to Fred De Jong⁶, the decree banning the practice of *dawṣa* was not the result of a *fatwā* (legal opinion) from the *qāḍī al-quḍāt*, the supreme judge of Egypt, but rather a personal initiative of the khedive himself. In contrast, Félix M. Pareja⁷ suggests that the khedive's decision followed a *fatwā* from the *qāḍī al-quḍāt*, which prohibited the practice, deeming it an immoral innovation (*bi'da qabīḥa*) because it involved an indecent treatment of believers⁸.

In any case, we can consider that the ban, along with other restrictions on Sufi activities, stemmed from the general climate of opposition within Egyptian society. This opposition arose from criticism by political figures, such as nationalist leaders Sa'ad Zaghlūl and 'Abd al-'Azīz Ġāwīš, and reformists like Ġamāl al-Dīn al-Afġānī, Muḥammad 'Abduh, and Rašīd Riḍā. Through the columns of the journal *Al-Manār*, these reformists branded Sufism and its practices as heterodox.⁹

That same year, 'Abd al-Bāqī al-Bakrī also issued a series of regulations, supported by khedive Tawfīq, which imposed restrictions and prohibitions that severely limited the ritual practice and internal autonomy of brotherhood masters. These measures targeted not only the more sensational aspects peculiar to some orders, such as the ingestion of swords, burning coals, snakes, and glass, but also essential practices common to most brotherhoods, such as the singing of sacred poems during the *ḥaḍra* and eulogies in honor of the Prophet (*madīḥ*), which were banned, and the recitation of *dīkr*, which was subjected to strict regulation.

⁶ De Jong 1978: 96-97.

⁷ Pareja 1951: 518

⁸ Sufism, in the form that most characterized it since the 12th century, the *ṭarīqa*, began to show certain deviations as early as the 17th and 18th centuries. Popular degenerations in some cases transformed spiritual exercises into circus-like activities, where participants consumed pieces of glass, burning coals, snakes, and swords while simulating ecstatic states. What seems important to note is that such manifestations were criticized not only by their detractors but also by the Sufis themselves. From the 18th century onward, the movement of *taġdīd* (renewal), which criticized the abuses and excesses of the brotherhoods, was not only external but also internal to the network of brotherhoods, where staunch advocates for reforms in continuity with tradition emerged (Cfr. Ventura 1995: 211).

⁹ *Al-Manār* VII, 15 July 1904: 331-332.

The paradoxical result of these new directives was that the brotherhood masters gained greater decision-making freedom. To preserve their Sufi identity, they ended up rebelling against the reforms, leading to an unprecedented crisis in the role of the *šayḥ al-sağğāda al-Bakriyya*¹⁰. The provisions issued by the latter in 1881 aimed to establish control over the internal functioning of each brotherhood, but in reality, they caused the proliferation of unrecognized brotherhoods. To escape the control of political power and the *šayḥ al-Bakrī*, the masters of the various orders preferred to operate outside the institutions rather than submit to an authority they no longer recognized¹¹.

In 1895, after the first official list of recognized brotherhoods was published, *šayḥ Muḥammad Tawfiq al-Bakrī* –successor of ‘Abd al-Bāqī, who had died prematurely in 1892– assumed leadership of the assembly of Sufi masters (*mašyahā*) of those brotherhoods. That same year, through a decree by the khedive, a set of provisions known as the “Regulation of Sufi Brotherhoods” (*Lā’ihat al-turuq al-šūfiyya*) was issued. These provisions reaffirmed Muḥammad Tawfiq al-Bakrī’s authority by bestowing upon him the title of Supreme Head of Sufi Brotherhoods (*šayḥ al-mašāy-iḥ al-turuq al-šūfiyya*). This title, already in use since 1880 to denote the function exercised by the *šayḥ al-sağğāda al-Bakriyya* over the brotherhoods, was converted into an official position by this decree, giving legal recognition to an authority previously legitimized only by tradition.

The khedive’s provisions also established the creation of a Sufi Council (*mağlis al-šūfi*), endowed with a form of assembly jurisdiction focused on the brotherhoods and their associated institutions, which limited the traditional authority exercised by the supreme head¹².

Throughout the 20th century, the Egyptian state continued its policy of regulating and institutionalizing Sufism through a series of laws aimed at further curtailing the independence of the brotherhoods. In 1903, another decree by the khedive extended the supervisory power of the Supreme Council of Sufi Brother-

¹⁰ De Jong 1978: 96-101.

¹¹ Luizard 1990: 45.

¹² De Jong 1978: 125-133.

hoods (*al-mağlis al-‘alā li ‘l-ṭuruq al-ṣūfiyya*)—previously limited to the brotherhoods in Cairo—to the entirety of Egypt.

Two years later, in 1905, a complementary decree was issued, containing the “Internal Regulations of Sufi Brotherhoods” (*al-lā’iḥa al-dāḥiliyya li ‘l-ṭuruq al-ṣūfiyya*), completing the process of institutionalizing Sufism. The khedive’s control over the Supreme Council was reinforced by these new legal provisions, which imposed a series of obligations on the brotherhood masters to integrate them into the state administration. Public recitation ceremonies of *dīkr* were banned and equated to illegal gatherings unless placed under the control of a *ḥalīfa* holding an *iğāza*, the authorization granted by a *ṣayḥ*. Unrecognized brotherhoods were thus forced to affiliate with the official ones to participate in events organized for major *mawlid*s (Sufi celebrations).

The new prerogatives of the Supreme Council abolished the principle of *qadam*, which was definitively eliminated. Despite opposition from the masters, the decrees of 1903 and 1905 conferred immense power on the supreme head over the brotherhoods and the institutions dependent on them—an unprecedented authority in Sufism. These provisions remained in effect until at least 1976.

In the following years (1911), Muḥammad Tawfiq al-Bakrī lost the titles of *ṣayḥ al-sağğāda al-Bakriyya* and *naqīb al-aṣrāf*, marking the beginning of a gradual decline for the al-Bakrī family. This culminated in 1947 with the dismissal of the last *ṣayḥ al-sağğāda al-Bakriyya*, Aḥmad Murād al-Bakrī (d. 1970), by King Farouk. Aḥmad Murād was removed for supporting the Sudanese separatist movement and was replaced by *ṣayḥ* Aḥmad al-Ṣāwī¹³ (in office until 1958). For the first time in history, the title was not assigned to a member of the Bakriyya family, who had held it exclusively for hundreds of years, enabling the progressive consolidation of state control over the brotherhoods.

Aḥmad al-Ṣāwī, a disciple of Muḥammad ‘Abduh and an outsider to the Sufi world, was a scholar from al-Azhar. His appointment was deplored by Sufi masters, who saw him as a representative of the reformists from that university, influenced by Wahhabism. He immediately initiated reforms, such as abolishing the hereditary nature of the supreme master of the brotherhoods—a position now

¹³ De Jong 1983: 183-212; Luizard 1990: 46.

reserved only for those trained at al-Azhar—and introduced measures to prevent the commercialization of *iğāza*, which had been an important source of income for officially recognized masters¹⁴.

From Nasser's Sponsorship and Co-optation to Sadat's Control

With the advent of the new Egyptian regime of the Free Officers, led by Nasser (Ġamal 'Abd al-Nāṣir) in 1952, additional decrees were issued to replace the regulations of 1903 and 1905, including the abolition of inalienable endowments (*awqāf ahliyya*), which put Sufi masters in serious financial difficulties.

In 1953, a Council for the Reform (*iṣlāḥ*) of the Sufi brotherhoods was established, which did not include representatives from the brotherhoods themselves. Members of the Muslim Brotherhood present in the Council easily imposed their viewpoint, demanding the interdiction of the brotherhoods across the country. This prompted a reaction from both the Grand Mufti of Egypt, Ḥasanayn Muḥammad Maḥlūf (1890-1990), who issued a *fatwā* in favour of the brotherhoods, and the Minister of Awqāf, Ḥasan al-Baqūrī, who opposed the proposal. However, in 1954, the Muslim Brotherhood was banned by Nasser¹⁵, who from the following year sought the cooperation of the brotherhoods to counter their Islamist ideology.

In 1958, the Revolutionary Council issued a “guide for Sufis,” recognizing the Sufi Council as the representative of all brotherhoods, both official and unofficial. In the same year, Muḥammad Maḥmūd 'Ilwān, the *ṣayḥ* of the *ṭarīqa* 'Ilwāniyya, succeeded Aḥmad al-Ṣāwī and became the Supreme Head of the Sufi brotherhoods, a position he held throughout the Nasser era until his death in 1970.

Towards the brotherhoods, al-Ṣāwī acted as a genuine spokesperson for Nasser's policy, forming a reform committee with the intent of reorganizing the sixty official brotherhoods on a basis compatible with the goals of Arab socialism pursued by the re-

¹⁴ De Jong 1999: 318-319.

¹⁵ Nasser's nationalist project came into direct conflict with the Islamist agenda of the Muslim Brotherhood. Both sought the support of their shared social base, the urban petite bourgeoisie, and aimed to secure popular consensus. The clash reached its peak in the aftermath of an assassination attempt on Nasser in the autumn of 1954, attributed to the Muslim Brotherhood. Cfr Kepel 2000: 42.

gime. Since its inception in 1961, the Arab Socialist Union contributed to organizing mawlid celebrations and events honoring the *ahl al-bayt* ("people of the house," the family members of the Prophet), which were traditionally associated with the brotherhoods, using them for regime propaganda through rallies and the distribution of flyers and flags¹⁶.

Many brotherhoods, however, rebelled against the instrumental use to which they were subjected by the regime and were forced to renounce official recognition, continuing their activities clandestinely.

The definitive reorganization of the Sufi brotherhoods would only occur during Sadat's government (Anwar al-Sādāt; 1970-1981). In 1970, *ṣayḥ* Muḥammad Maḥmūd Suṭūhī succeeded *ṣayḥ* Muḥammad Maḥmūd 'Ilwān and assumed the role of Supreme Head of the brotherhoods, a position he would hold for life until 1982. His name is mostly associated with the comprehensive renewal of legislation concerning Sufism. During Suṭūhī's mandate, law 118 of 1976 was enacted, which repealed all previous legislation deemed "in disagreement with the modern awakening," and the 1978 decree, which would regulate official Sufism to the present day.

The new legislation significantly increased the power of the Supreme Council of Sufi Brotherhoods, granting it the exclusive right to approve all public and private activities of the brotherhoods, as well as doctrinal oversight. The dissemination of texts containing the *awrād* (pl. of *wird*, "litany,"), as well as the publication of promotional materials, was thus formally subjected to the control of the Supreme Council.

In parallel with the increase in its power, the number of Council members rose from five to eleven, of which five were always external representatives from al-Azhar and certain ministries. Since all unrecognized Sufi brotherhoods were declared illegal, many of those without official status were forced to associate with an officially recognized brotherhood.

Law 118 of 1976 was supplemented in 1978 by the "Executive Regulation of Sufi Brotherhoods," which in one of its first articles, specified: "This Council is an entity endowed with an independent moral personality, whose objectives are religious, spiritual, social,

¹⁶ De Jong 1983:183-212.

cultural, and patriotic, and it is bound in all its activities to the teachings of the Book of God and the Sunnah of the Prophet¹⁷.”

The 1976 law and the 1978 Regulation resulted from the Egyptian government’s efforts, following the early years of the Nasser regime, to incorporate the brotherhoods into an official structure with broad powers to exert more effective control over them. The brotherhoods were assigned social and patriotic objectives that did not precisely align with their *raison d’être*, while the increased authority of the Supreme Council deeply undermined the independence of the Sufi masters. The Supreme Council itself was responsible for appointing masters and ratifying the selection of representatives at all hierarchical levels: from the *ḥalīfa*, the head of the *zāwiya*, to the *nā’ib*, the master’s representative in a specific geographic area, up to the custodians of the *maqām*, the mausoleums.

The significant reduction in the autonomy of Sufi masters was accompanied by the requirement to train at al-Azhar, resulting in the paradoxical situation where engineers, literature doctors, lawyers, and high-ranking state officials with Azhar training sometimes found themselves at the helm of the brotherhoods. Transformed into mere administrators, the Sufi master’s role was thus reduced to a secular office¹⁸.

Endowed with full powers over organized mysticism, the Council had to adhere to a budget supported by the offering boxes, ensuring that the brotherhoods’ accounts were publicly declared. In 1978, the Supreme Council established its new headquarters in al-Ḥusayn Square, a traditional venue for Egyptian popular and official events, chosen also for its symbolic significance. Furthermore, starting in May 1979, a new monthly magazine, *Mağallat al-Taṣawwuf al-islāmī*, representing the general assembly of the brotherhood masters, outlined the new orientations imposed on Sufism. Distributed at newsstands and aimed at a general audience, it replaced *Mağallat al-Islām wa ’l-Taṣawwuf*, a magazine published from 1958 to 1962 and exclusively directed at the brotherhood members. The new periodical, to which all brotherhood leaders were required to subscribe, had a circulation of 20,000

¹⁷ “Qanūn raqm 118 li ’l-sana 1976 bi-ša’ n nizām al-ṭuruq al-ṣūfiyya.” *Al-Ġarīda al-Rasmīyya*, 37, 11 September 1976.

¹⁸ Luizard 1990: 48.

copies and remained one of the most popular religious publications until the 1990s.

Not surprisingly, the 1976 law and the 1978 implementing regulation aimed to “modernize Sufism” by subjecting it to state control. The new legislation required officially recognized brotherhoods to refer to the Quran and the Sunnah, and the new Sufi brotherhood magazine, *Taṣawwuf Islāmī*, began to represent the official organ of reformed Sufism.

However, even during the Nasser era, the support given by the Supreme Council of Sufi Brotherhoods in matters of domestic and foreign policy should not be seen merely as an act of obedience by docile state officials but should be understood in a more complex context. One need only consider the figure of *ṣayḥ* Aḥmad Raḍwān, a Sufi master and personal adviser to President Nasser¹⁹.

When Muḥammad Maḥmūd ‘Ilwān, head of the Supreme Council during the Nasser period, called on the brotherhoods to reorganize to form members in the service of the people according to the principles of socialism, or when the magazine *al-Islām wa al-Taṣawwuf* celebrated Nasser’s policies and his intention to eliminate *ribā*’ (usury), it did not stray far from the precepts of Islamic ethics.

During the fierce conflict between the government and the Muslim Brotherhood in 1965, Muḥammad Maḥmūd ‘Ilwān gave a speech on the occasion of the mawlid of the Sufi saint Aḥmad al-Rifā‘ī (1119-1183), denouncing the violence of the organization, stigmatizing it as terrorist and contrary to Islamic tradition. On that occasion, he publicly expressed a sentiment shared by all the brotherhoods toward an association that had called for their suppression.

Another example of convergence between the brotherhoods and political power occurred in November 1981, after Sadat’s assassination, when the *al-maḡlis al-a‘lā li ‘l-ṭuruq al-ṣūfiyya* harshly condemned the deviations of Islam that had led to the birth of Islamist ideology, labeling its followers as *munāfiqūn* (“hypocrites”).

In the years that followed, when the Supreme Council launched a campaign for the brotherhoods to assume a leading role in mosques, *zāwiya*, and *madrasa* in the fight against religious

¹⁹ On the complex relationship between President Nasser and *ṣayḥ* Aḥmad Raḍwān, see Hoffman 2002: 177-188.

extremism, it once again safeguarded its own interests²⁰. That the support for the government was not unconditional is evident from the brotherhoods' dissenting stance on the regime's proposed changes to personal status laws, particularly regarding divorce and polygamy.

The argument put forth by various researchers, suggesting that the integration of the brotherhoods into the state apparatus was essential for their survival, offers a perspective on the relationship between Sufism and political power from the standpoint of the established authority alone. It overlooks the significant ability of the brotherhoods to expand autonomously by establishing mosques and *zāwiya* without state subsidies²¹.

Indeed, the master of a Sufi path is a religious figure who, unlike an al-Azhar official, does not receive a salary from the state. Therefore, the brotherhood he leads can grow and continue its activities even without public support, though it may have to engage with the ruling power when it reaches a size significant enough to impact society²². The cited analysis also tends to equate all Sufi orders with the Supreme Council of Sufi Brotherhoods, while the latter was merely a mouthpiece of the political power, orchestrating the activities of the Sufi orders and their assigned roles in national life, without necessarily implying a convergence of views between the Council and the brotherhoods' masters. Today, Egypt stands as the only Arab country where state control over the brotherhoods is comprehensive, thanks to meticulous regulations applied case by case.

Simultaneously, with the consolidation of Muslim reformism, a literal interpretation of the Quran has been imposed as the dominant Islamic ideology through media control, targeting the brotherhoods. This "state fundamentalism" has replaced the pre-reformist tolerance towards Sufi practices²³.

Nevertheless, Sufism continues to attract millions across Egypt, despite predictions of its disappearance in the face of modern chal-

²⁰ Luizard 1991: 26-48.

²¹ Delanoue, 1982; On the evolution of the role of the *zāwiya* in Egypt, see Chih 1998: 49-60.

²² Chih 2000: 320-321.

²³ Luizard 1990: 49-50.

lenges. Modernity, far from being an objective principle, is a subjective ideal tied to a system of intrinsically Western values: breaking with tradition, the triumph of rationalism, and individualism.

For a Sufi master, whose primary realm is spiritual rather than material, being modern means adapting to societal changes, seeking language and practices conscious of the evolving context. This serves a spiritual message that remains unchanged, rooted in tradition, and thus contrary to the institutionalization of the brotherhoods, which the established power in Egypt equates with modernity²⁴.

Ibn ‘Arabī and Parliamentary Censorship

To contextualize the virulent condemnation of Sufi practices and doctrines from the second half of the 20th century, reference must be made to works such as those published by ‘Abd al-Raḥmān al-Wakīl, secretary-general of the Wahhabi-oriented association Anṣār al-sunna al-muḥammadiyya. His commentaries on two works by Ibrāhīm al-Biqā’ī²⁵ (d. 1480)—himself a follower of Aḥmad Ibn Taymiyya and, according to Michel Chodkiewicz, among the most mediocre accusers in the “posthumous trial against Ibn ‘Arabī”²⁶—were published in 1953 in a text with the unequivocal title: *Maṣra’ al-taṣawwuf* (“The Extermination of Sufism”). Furthermore, in 1955, ‘Abd al-Raḥmān al-Wakīl published another work with an equally eloquent title: *Hādīhi hiya al-ṣūfiyya* (“Here Are the Sufis!”).

By 1984, with its fifth reprint, ‘Abd al-Raḥmān al-Wakīl’s text offered a view of Sufism as a religion entirely foreign to Islam, contaminated by a syncretism that incorporated Pharaonic, Jewish, Christian, and Shi‘a beliefs²⁷. From the 1970s onwards, anti-Sufi propaganda fueled by Saudi petrodollars saw unprecedented dis-

²⁴ Luizard 1991: 26-28.

²⁵ On the predominant role of Ibn Taymiyya’s writings in the later critique of Ibn ‘Arabī, see Knysh 1999: 209–223; on the figure of Ibrāhīm al-Biqā’ī as a follower of Ibn Taymiyya, see Chodkiewicz 1999: 109–114; and finally on the role of Ibrāhīm al-Biqā’ī in the controversy surrounding the renowned Sufi poet Ibn al-Fārid, see Homerin 1999: 243–247.

²⁶ Chodkiewicz 1999: 111.

²⁷ Chih 2000: 48.

semination, and in all Saudi publications condemning Sufism doctrinally, Ibn 'Arabī was the favorite target of Wahhabi polemics²⁸.

His figure is indeed inextricably linked to the concept of “the unity of existence” (*waḥdat al-wuḡūd*), mistakenly regarded by detractors as a form of panentheism or even outright pantheism. Despite the fact that Ibn 'Arabī never used the term *waḥdat al-wuḡūd*, it became paradigmatic of his metaphysical vision. In truth, in his writings, especially the famous *Futūḥāt al-Makkiyya* (“The Meccan Illuminations”), Ibn 'Arabī argues that existence is unique, though he implies different levels of perception. Akbarian Sufi metaphysics states:

Likewise in Islamic philosophy, the *phénoménal* world is real in so far as it is the absolute truth or Reality as perceived by the relative human mind in accordance with its natural structure. But it is false and unreal if taken as something ultimate and self-subsistent. A true metaphysician worthy of the name is one who is capable of witnessing in every single thing in the world the underlying Reality of which the *phénoménal* form is but a self-manifestation and self-determination. But the problem now is: How can such a vision of Reality be obtainable as a matter of actual experience? To this crucial question the Islamic philosophy of existence answers by saying that it is obtainable only through an inner witnessing” (*shuhūd*), “tasting” (*dhawq*), “presence” (*hudūr*), or “illumination” (*ishrâq*)²⁹.

As Alberto Ventura also emphasizes, commenting on a treatise on the unity of existence by 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (1640–1731), a prominent figure in Akbarian thought:

The “unity of existence,” or the “Supreme Identity,” lies in the fact that multiple beings do not possess being in the proper sense, because the principle by which they exist is not within them. In and of themselves, therefore, they are pure nothings, but they exist thanks to the Being that reflects in them, which, so to speak, “lends” them existence. The beings are thus not entirely unreal, but they possess what we might call a relative reality: the error is to

²⁸ Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb himself accused the Syrians of worshipping Ibn 'Arabī and turning his tomb into an idol ('Abd al-Wahhāb 1987: 47).

²⁹ Izutsu 1994: 10-11.

consider them as autonomous and separate entities endowed with their own intrinsic mode of being³⁰.

Only by considering this complex metaphysical doctrine can the concepts of *fanā*’ (annihilation in God) and *baqā*’ (permanence) be understood, essential stages in the full realization of the Sufi spiritual path. A recurring criticism among opponents of Sufi doctrines – and of Ibn ‘Arabī in particular – concerns the belief that God resides in creatures (*ḥulūl*), or that there may be fusion and identity between God and created beings (*ittiḥād*), giving rise to the pejorative epithet of *ittiḥādiyyūn* (“unitarians”). In truth, as a famous Sufi aphorism says: “What has never been, ceases to exist, and what has never ceased to be, remains.”³¹ Alongside the doctrine of the unity of existence, regarded as the origin of all errors in the Akbarian school, other concepts were also attacked, such as the “unity of religions” (*waḥdat al-adyān*, a phrase never used by Ibn ‘Arabī), the idea of the non-eternal duration of punishment for those condemned to Hell, and finally, the concept of the *ḥaqīqa muḥammadiyya* (“Muhammadan truth”)³².

Although the criticism of Sufi doctrines was initially carried out only by a few Islamist militants, it eventually spread to several Muslim countries. In particular, in Egypt, official Sufism, eager to distance itself from any accusations of heterodoxy, sought to minimize the doctrinal contribution of Ibn ‘Arabī, deeming it too far removed from its own formulation of the so-called “Sufi orthodoxy.” It is within this political context that the censorship imposed in 1975 by the Supreme Council of Sufi Orders on *Tabrī’at al-ḍimma fī nuṣṣ al-umma*, a work by Sudanese Sufi master Muḥammad ‘Uṭmān, deeply indebted to the doctrines of the Andalusian master, should be placed³³.

In the same year, in a letter addressed to the Ministry of Culture and published in the daily *Al-Aḥbār*, the religious affairs officer of the Ṭanṭā province, *ṣayḥ* Kamāl Aḥmad ‘Awn, openly attacked Ibn ‘Arabī’s thought, lamenting the ministry’s decision to sponsor

³⁰ Ventura 2016: 84

³¹ Al-Ḥallāj 2007: XXVII.

³² Chodkiewicz 1999: 101-105.

³³ Cfr. *ivi*, p. 95.

the critical edition of *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (“The Meccan Illuminations”) edited by ‘Uṭmān Yaḥyā. Essentially, ‘Awn accused Ibn ‘Arabī of polytheism, asserting that in the Andalusian master’s thought, divine names were presented as independent entities³⁴.

The first volume of the work had been published in 1972 under the sponsorship of the Supreme Council of Arts, Letters, and Social Sciences, in collaboration with the Institute of Advanced Studies at the Sorbonne. Attacks against this publication, however, began in 1975, and the following year, a member of the People’s Assembly presented a parliamentary question to the Minister of Culture and Information regarding it.

What characterized the controversy surrounding the critical edition of Ibn ‘Arabī’s work was not so much the accusations against him, but the fact that his opponents were forced to turn to the People’s Assembly, a non-religious institution, to obtain what had been denied to them by Al-Azhar University, whose rector from 1970 to 1978 was ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, an affiliate of the Muḥammadiyya Ṣāḍiliyya order, deeply influenced by the thought of René Guénon³⁵. A staunch supporter of the need for the integration of the teachings of *ṣarī‘a* with those of *taṣawwuf*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd was among the primary targets of the movement that unsuccessfully campaigned for the censorship of the work. Only after his death did his opponents turn to the People’s Assembly.

The polemic continued until February 15, 1979, when the Religious Affairs Committee of the People’s Assembly addressed the issue of Ibn ‘Arabī’s writings, particularly the new critical edition of *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Without any debate on the matter, the committee decided in favor of banning the work, knowing that it could count on the government’s support. During the same session, it was also proposed that all publications of religious content be subjected to review by the Islamic Research Academy. The main justification for the censorship of *al-Futūḥāt al-Makki-*

³⁴ For the chronology of the controversy surrounding the re-edition of *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, see Homerin 1986: 462–467.

³⁵ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dedicated one of his works to the thought of Guénon; see ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Faylasūf al-muslim*, ‘*Abd al-Wahīd Yaḥyā*, Cairo, n.d.; later republished as a chapter in ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Madrasa al-Ṣāḍiliyya al-ḥadīṭa wa imāmuḥā Abū ‘l-Ḥasan al-Ṣāḍilī*, Cairo, 1967–68. On the influence exerted by René Guénon on ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, see Zarccone 2001: 251–286.

yya was the fear that the complexity of its writing might lead to misunderstandings regarding faith; it was a clear indicator of the inadequate understanding of Ibn 'Arabī's thought.

The first challenge to that decision came from Ibrāhīm Maḍkūr, president of the Cairo Academy of the Arabic Language. In an editorial published in *Al-Ahrām*³⁶, he argued that there were no legal grounds for the Assembly to decide on the banning of a printed work, since publications concerned the public sector. Maḍkūr added that the right to publish and distribute them did not belong to the government but to individual citizens or specific entities, as established by the existing laws.

In ratifying its decisions, the People's Assembly did not take into account the opinions of the Supreme Council of Culture and the Institute of Advanced Studies of the Sorbonne, promoters of a noteworthy cultural cooperation initiative. Ibrahim Maḍkūr thus questioned how it was possible to ban the reading of the work of an author who had been the subject of study for over seven hundred years and was an indisputable witness to Islamic heritage, ignoring his central role in specialized studies conducted both in Egypt and abroad. Even the contemporary opponents of Ibn 'Arabī had not prevented the circulation of his works, preferring instead to refute his ideas in his presence and in front of his supporters.

Maḍkūr's article was the first expression of dissent against the resolution made by the People's Assembly, which was destined to receive harsh criticism from both 'ulamā' and secular intellectuals united in defense of the principle of freedom of religion and thought, against state interference and control.

These topics were debated for weeks in the Egyptian press, alongside others concerning the powers of the Assembly in the field of censorship, as well as in the dissemination of Islamic heritage and Ibn 'Arabī's doctrine. The controversy surrounding the figure of the great Sufi master demonstrated how intricate the relationships between political power, the press, the intellectual world, and religious authorities were in a country where religious controversies always had a political aspect³⁷.

³⁶ Maḍkūr, "Li-maḍa nuṣādir ḥaḍa 'l-kitāb?", *Al-Ahrām*, 16 February 1979: 1; 9.

³⁷ Homerin 1986: 464.

After the publication of eighteen editorials focused on the same controversy, pressure was exerted for a final resolution. On March 5, 1979, during the People's Assembly session, some delegates pointed out irregularities in the procedure of the previous session. It was noted that *al-Futūḥāt al-Makkiyya* had already been published in Egypt with the approval of scholars from al-Azhar and other religious experts. Since this reading was confined to a small circle of learned individuals, it could not possibly pose a threat to the religious convictions of the Muslim masses. The text should instead have been submitted to the judgment of a committee of experts.

The government spokesperson assured the Assembly that the Sadat administration intended to respect freedom of opinion and that the Ministry of Culture had already sent the *Futūḥāt* to the competent authority, the Academy of Islamic Research, for their judgment on Ibn 'Arabī and his writings.

Four days after the March 5, 1979 session, the issue was officially resolved. Dr. Ḥāsim, Secretary-General of the Academy, declared that since even works based on esoteric topics were part of the Islamic heritage, it was appropriate for them to be safeguarded, not censored. In conclusion, the publication of *al-Futūḥāt al-Makkiyya* was made possible by a combination of factors. Firstly, Ibn 'Arabī's writings had already been published several times over the past 150 years. The first edition, edited by the Algerian Emir 'Abd al-Qādir, appeared in Damascus in 1857, followed by two Egyptian editions in 1876 and 1911. The last reprint of the 1911 edition, published in Beirut, dated 1968 and had been distributed in Egypt without any veto from al-Azhar. Secondly, the new edition—the first volume of *al-Futūḥāt al-Makkiyya* had already been published in 1972—represented an important international cultural and scientific collaboration project, as several scientific associations and UNESCO sponsored it.

According to Osman Yahya, the editor of the criticized critical edition of *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, what occurred was a “tragicomic polemic,” which, however, was not an isolated case in the Sunni world. The reasons lie in the absence of a single authority or reference—present instead in the Shiite world—capable of resolving the controversy at its inception, but also in the intellectual gap, due to differing religious training, between the *'ulamā'* committed to

a dogmatic view of knowledge and those open to a metaphysical interpretation of the sacred text. Lastly, the contrast between the exterior and the interior (*al-zāhir wa 'l-bāṭin*)³⁸, or, more generally, between particularism and universalism on the cultural and religious level, was not negligible.

The Case of the Burhāniyya

The history of the Burhāniyya Dusūqiyya Šādiliyya, re-established in the last century by *šayḥ* Muḥammad 'Uṭmān 'Abduhu al-Burhānī, highlights how a small Sudanese-origin *ṭarīqa* was able to spread beyond national borders, taking root in Egypt to the extent that it became one of the fraternities with the largest number of disciples³⁹.

The peculiarity of the phenomenon is accentuated by the fact that, historically, a reversed situation has occurred several times, namely the colonization of Sudan by Egyptian-origin fraternities. The establishment of the Burhāniyya in Egypt took place within a historical context where the *ṭuruq* were, on one hand, subjected to increasingly severe state restrictions and controls, and on the other, attacked by the virulent and radical movements inspired by Wahhabism.

Muḥammad 'Uṭmān introduced his *ṭarīqa* to Egypt in the 1930s, but until the 1950s, the number of his disciples remained limited to a few dozen. Subsequently, the Burhāniyya saw greater diffusion, thanks not only to the great charisma of the Sudanese master but also to the policies implemented by the Nasserist regime, which allowed and encouraged their activities while exercising strict control over fraternities. However, it was in the 1970s that the Burhāniyya spread more widely, eventually reaching about three million members during the same decade, according to an internal census.

When *šayḥ* Muḥammad 'Uṭmān traveled to Egypt in 1974, the train on which he traveled was greeted by jubilant crowds at every station along the route from Khartoum to Cairo, who welcomed him as a head of state. However, that same year, a controversy

³⁸ Yahya 1992: 475-482.

³⁹ For an overview of the Sudanese Sufi master's figure, see the chapter dedicated to him by Valerie J. Hoffman in her anthology on Sufism in contemporary Egypt, see Hoffman 1995: 300-327; Leccese 2012: 75-96 and Leccese 2017.

broke out, followed by censorship of his work *Tabri'at al-dimma fi nuṣḥ al-umma wa tadkīrat ūlī al-albāb li-l-sayr ilā al-ṣawāb* ("Purification of the conscience in admonition to the religious community and a warning to those endowed with intellect toward rectitude"). His previous book, *Intiṣār awliyā' al-Raḥmān 'alā awliyā' al-Ṣaytān* ("The triumph of the friends of the Merciful over the friends of Satan"), published in 1970, had gone unnoticed, partly because it was meant for internal circulation within the fraternity.

Although *Tabri'at al-dimma* was primarily addressed to the disciples of his *ṭarīqa*, a group of Salafis sent copies to Al-Azhar University and the Ministry of Religious Affairs, denouncing its contents as heretical. The investigation conducted by the Ministry of Religious Affairs and the Ministry of the Interior led in 1975 to the confiscation of the book, the banning of all fraternity activities, and a violent press campaign against *ṣayḥ* Muḥammad 'Uṭmān and his *ṭarīqa*⁴⁰.

The campaign was mainly carried out by several newspapers, such as *Taṣawwuf Islāmī*, which had also published contributions from members of the Muslim Brotherhood, and the leading Egyptian daily *al-Ahrām*, which published numerous defamatory letters about *ṣayḥ* Muḥammad 'Uṭmān and his disciples in the following years. Among the many rumors circulated about him, it was often reported that the Sudanese master lived in a luxurious residence⁴¹ near which he had built a large *zāwiya*.

The controversy surrounding *Tabri'at al-dimma* represented a clear example of anti-Sufi censorship⁴². Muḥammad 'Uṭmān's work, an anthology of Sufi texts, did not present original ideas but merely reiterated recurring themes in Sufism, such as the hidden meaning of the Quran, the importance of inspiration (*ilhām*) in its interpretation, and the figure of the Prophet and the *ahl al-bayt* (the Prophet's family).

The book is essentially a collection of several authors, divided into four parts: In the first, Muḥammad 'Uṭmān discussed the

⁴⁰ Hoffman 1995: 301-302.

⁴¹ Quoted by Luizard, in Luizard 1991: 39. Still visitable today, the "luxurious residence" turns out to be a modest single-story house with an inner courtyard, located in the suburban district of Khartoum Talāta. Nearby is a small *zāwiya*, the first opened by the *ṭarīqa* in Khartoum.

⁴² Chih 2000: 144.

Prophet and the pre-existence of the *nūr muḥammadiyya* (“Muhammadan light”), faithfully quoting the writings of ‘Abd Allāh Abū ‘l-Barakāt al-Yafī, Aḥmad al-Salāwī, Ġalāl al-Dīn Suyūṭī, and *Qāb qawsayn wa multaqā al-nāmūsayn* (“Two Arcs and the meeting place of the two laws”) by ‘Abd al-Karīm al-Ġilī. The second part dealt with the *mi‘rāğ* (the Prophet’s celestial journey) and the hierarchies of saints: *quṭb*, *awṭād*, *nuğabā’*, and *abdāl*. The third part contained quotes from *Ġawāhir al-Biḥār* by Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī and fragments from *al-Futūḥāt al-Makkiyya* by Ibn ‘Arabī on the *ḥaqīqa muḥammadiyya* (“Muhammadan truth”) and the *ahl al-bayt*. The fourth part was composed of writings by ṣayḥ Muḥammad ‘Uṭmān himself on the path to spiritual realization.

As can easily be deduced from his intellectual activity, the label of “peu éduqué” attributed to Muḥammad ‘Uṭmān by Luizard⁴³ does not suit him. In addition to the two works mentioned, there is also heterogeneous material that gathers the lectures of the Sudanese master, recorded on audio-cassette and, in recent years, partly published by his spiritual heirs.

Following the controversy surrounding *Tabri’at al-dimma*, the Burhāniyya did not receive official recognition in Egypt from the Supreme Council of Sufi Orders. It is therefore believed that the case arose because some Sufi doctrines, which were supposed to remain secret, were made public⁴⁴.

An additional source of friction between ṣayḥ Muḥammad ‘Uṭmān and the Supreme Council of Sufi Orders occurred when the latter refused to recognize the Burhāniyya as independent and tried to impose its affiliation with the Burhāmiyya⁴⁵ – a brotherhood with almost the same name (with the only difference being the *mīm* instead of the *nūn*) included in the list of those officially

⁴³ See Luizard 1991: 39. In another article, Luizard even describes ṣayḥ Muḥammad ‘Uṭmān as an illiterate Sufi master (*cheikh soufi analphabète*), see Luizard 1996: 356. This characterization echoes a recurring theme in Orientalist literature: the portrayal of the popular Sufi master whose charisma and *baraka* are considered incompatible with doctrinal knowledge.

⁴⁴ Hoffman 1995: 315.

⁴⁵ An Egyptian brotherhood that traces its name to Ibrāhīm, the given name of Duṣūqī (d. 1288); whereas *Burhāniyya* refers to the title given to the saint of the Nile Delta, *Burhān al-milla wa ‘l-dīn* (“Proof of the religious community and the faith”).

recognized. The claim for dual affiliation – Šādīlī, related to the eponymous master Abū 'l-Ḥasan al-Šādīlī⁴⁶ and the teachings of Ibrāhīm al-Dusūqī⁴⁷ – which was a prerogative of the Sudanese master's order, made it difficult to fit into the rigid hierarchies of the *mağlis al-a'la li 'l-ṭuruq al-ṣūfiyya*.

However, despite the interdiction, the activities of the Burhāniyya and the master's teachings continued because continued because, after banning it, the Supreme Council of Sufi Orders no longer had jurisdiction over it. The main *zāwiya*, located strategically right in front of the mosque of al-Ḥusayn, remained active until the mid-1990s, and the *ḥaḍra* (ritual gathering) continued to be held regularly every Friday after the *mağrib* prayer in the mosque of al-Ḥusayn.

After *šayḥ* Muḥammad 'Utmān's death in April 1983, a celebration (*ḥawliyya*) was organized in Khartoum, which saw massive popular participation, including a delegation from the Supreme Council. In the following years, a *maqām* with an attached *zāwiya* was built, which quickly became a pilgrimage site for the master's disciples.

Every year, during the first week of April, a *ḥawliyya* is held in his honor, one of the most important religious festivals in all of Sudan. Not only the disciples of the Burhāniyya ṭarīqa, who flock from all over the world for the occasion, but also members of other major fraternities in the country participate. After paying homage to the current master of the order, they celebrate their own *ḥaḍra*.

Today, the Burhāniyya is the largest Šādīlī fraternity in the country, and together with the Ḥatmiyya, it is one of the most important centralized *ṭuruq* in Sudan⁴⁸. Several factors have contributed to its widespread dissemination. On the ritualistic level, while many officially recognized fraternities focus on teaching the ethical aspects of Sufism, neglecting the purely esoteric ones, in the Burhāniyya, the emphasis is placed on the correct individual and collective practice of *dīkr* and *awrād*, which are fundamental to the spiritual path undertaken by the *murīd* (disciple). In texts meant for internal distribution, it is repeatedly emphasized that the *ṭarīqa* is not an association and has

⁴⁶ Geoffroy 2005.

⁴⁷ Hallenberg 2005.

⁴⁸ Liguori 2005: 333-353.

no political goals, but its *raison d'être* is the spiritual instruction passed from the master, the representative of the Prophet, to his disciples.

On the social level, *šayḥ* Muḥammad ʿUtmān managed to spread his order not only among the popular classes but also among the middle and upper classes, thanks to traditional teaching that was at the same time open and tolerant both in doctrine and practice. The authorization granted to all *murīd* to teach the *asās* (the foundational rituals) of the fraternity allowed the affiliation of new disciples even outside traditional methods, meaning the almost automatic transmission of the values of the *ṭarīqa* within families or local communities. The weekly *ḥaḍra*, and especially those held during major *mawlid* (celebrations of the Prophet's birthday), were opportunities to introduce the *ṭarīqa* to others.

The popularity of the Burhāniyya can also be explained by its rejection of an ascetic lifestyle, which is characteristic of other Ṣādīlī fraternities, and by the importance placed on fully integrating the disciples into society through their profession. On the other hand, the abolition of the *ḥakwa* (spiritual retreat) and its replacement with *murāqaba* (a meditation practice) allowed for a form of spiritual retreat compatible with the rhythms of a society that was increasingly distant from traditional models.

Conclusion

Egypt can therefore be seen as an exemplary case of the evolution of the relationship between political power and Sufism within the Muslim civilization over the centuries. Fully integrated into the horizon of Islamic sciences and the educational system during the Ottoman era, Sufism and its brotherhoods have undergone increasing control by political power, which has persisted until today⁴⁹. This has subjected Islamic esotericism to a series of restrictive regulations. The very attempt to institutionalize the brotherhoods has been marked by a reduction of the doctrinal sphere in favor of a generic Sufi ethics that is universally recognized.

⁴⁹ For an overview of the complex internal dynamics of the Supreme Council of Sufi Brotherhoods during Hosni Mubarak's presidency (1981–2011) and the role of Sufi brotherhoods during and after the so-called January 25 Revolution of 2011, see Paonessa 2013.

Despite the pressures from political authorities and reformist circles of various backgrounds, aiming to regiment Sufism through state measures, the masters and their brotherhoods have demonstrated resilience, which has allowed them to preserve their distinctiveness: embodying an Islam that is “flexible and accommodating, respectful of principles but open to adaptations, rigorous but not rigorist⁵⁰.”

Bibliography

Primary sources

- ‘Abd al-Wahhāb, Sulaymān ibn
1888-1889 *Kitāb al-ṣawā’iq al-ilāhiyya fī radd ‘alā al-wahhābiyya*. Bombay.
- Al-Burhānī, Muḥammad ‘Uṭmān ‘Abduhu,
1970 *Intiṣār awliyā’ al-Raḥmān ‘alā awliyā’ al-Ṣaytān*. s. l.
1974 *Tabrī’ at al-dīmma fī nuṣṣ al-umma wa tadkīrat ūlī al-albāb li-l-sayr ilā al-ṣawāb*. s. l.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm
n.d.; *Al-Faylasūf al-muslim, ‘Abd al-Wahīd Yahyā*. II Cairo.
1967-68 *Al-Madrasa al-Ṣāḍiliyya al-ḥadīṭa wa imāmuhā Abū ‘l-Ḥasan al-Ṣāḍilī*. II Cairo.

Secondary sources

- Accart, Xavier
2001 *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*. Milano: Archè.
- Chih, Rachida
2000 *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*. Arles: Actes Sud.
- Chodkiewicz, Michel
1986 *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn ‘Arabī*. Paris: Gallimard.
1992 *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le livre et la loi*. Paris: Seuil.
1999 “Le procès posthume d'Ibn ‘Arabī.” In Frederick De Jong, Bernd Radtke (eds.), *Islamic mysticism contested: thirteen century of controversies and polemics*. Leiden: Brill: 93-123.
- De Jong, Frederick
1974 “Review to M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay on the Sociology of Religion.” *Journal of Semitic Studies* XIX: 322-328.

⁵⁰ Ventura 2006: 21.

- 1978 *Ṭuruq and Ṭuruq-linked institutions in nineteenth century Egypt*. Leiden: Brill.
- 1983 "Aspects of Political Involvement of the Sufi Orders in the Twentieth Century Egypt. An Exploratory Stock-Taking." In Gabriel Warburg, Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and Sudan in the twentieth century*. New York: Praeger Publishers: 183-212.
- 1999 "Opposition to Sufism in the Twentieth-Century Egypt." In Frederick De Jong, Bernd Radtke (eds.), *Islamic mysticism contested: thirteen century of controversies and polemics*. Leiden: Brill: 310-323.
- Delanoue, Gilbert
- 1982 *Moralistes et politiques musulmanes dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*. Caïre: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caïre.
- Geoffroy Éric
- 1995 *Le soufisme en Égypte et en Syrie*. Damas: Institut Français d'Archéologie Orientale de Damas.
- 2005 *Une voie soufie dans le monde: La Shādhiliyya* (Ed.). Paris: Maisonneuve & Larose/Espace du Temps Présent/Editions Aïn Bennabi.
- Gilsenan, Michael
- 1973 *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay on the Sociology of Religion*. London: Wiedensfield and Nicholson.
- Hallāj Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-
- 2007 *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*. Alberto Ventura (a cura di). Milano: Mondadori.
- Hallenberg Helena
- 2005 *Ibrāhīm al-Dasūqī (1255-1296). A Saint Invented*. Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae.
- Hoffman Valerie J.
- 1995 *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press.
- 2002 "Un cheikh soufi peut-il être un héros moderne? Le cheikh égyptien Ahmad Radwān." In Catherine Mayeur-Jaouen (ed.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*. Paris: Maisonneuve et Larose: 177-188.
- Homerin Emil
- 1986 "Ibn Arabi in the People's Assembly: Religion, Press, and Politics in Sadat's Egypt." *The Middle East Journal* 3/40: 462-477.
- 1999 "Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt. A survey of Protagonists and Institutional Settings." In Frederick De Jong, Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill: 225-247.
- Izutsu, Toshihiko
- 1994 *Creation and Timeless Order of Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy*. Ashland: White Cloud Press.
- Kepel, Gilles
- 2000 *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Knysh Alexander D.
- 1999 *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*. New York: State University of New York Press.

Leccese, Francesco Alfonso

- 2012 “Un maestro sufi contemporaneo, biografia e agiografia dello šayḥ Muḥammad Uṭmān ‘Abduhu al-Burhānī (1904-1983).” *Oriente Moderno*, XCII/1: 75-96.
- 2017 *Il santo sufi della Valle del Nilo. Šayḥ Muḥammad ‘Uṭmān ‘Abduhu al-Burhānī (1904-1983) e la ṭarīqa Burhāniyya*. Milano: Jouvence.

Liguori, Pierre

- 2005 “Renouveau shādhilī au Soudan contemporain: la Burhāniyya du cheikh Muhammad ‘Uṭmān ‘Abdu.” In Éric Geoffroy (ed.), *Une voie soufie dans le monde: la Shādhiliyya*. Paris: Maisonneuve & Larose/Espace du Temps Présent/Editions Aīnī Bennaī: 333-353.

Luizard Pierre-Jean

- 1990 “Le soufisme égyptien contemporain.” *Égypte/Monde arabe* 2: 36-94.
- 1991 “Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien.” *Maghreb-Machrek* 131: 26-48.

Paonessa Costantino

- 2013 “Le rôle des confréries soufies durant les élections législatives de 2011 en Égypte: quelques réflexions préliminaires.” *Égypte/Monde arabe* 10/1: 129-152.

Pareja, Félix M.

- 1951 *Islamologia*. Rome: Orbis Catholicus.

Popovic Alexandre, Veinstein Gilles

- 1996 *Les Voies d’Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*. Paris: Fayard.

Ventura, Alberto

- 1995 “L’islām della transizione (XVII-XVIII secolo).” In Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*, Bari: Editori Laterza: 203-218.
- 2006 “Alle radici del fondamentalismo islamico.” In Alberto Ventura, Angelo Iacovella (a cura di), *Il fondamentalismo islamico*. Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente: 17-35.
- 2016 *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- 2017 *L’esoterismo islamico*. Milano: Adelphi.

Zarcone, Thierry

- 2001 “Le Cheikh Abd al-Halim Mahmud et René Guénon.” In Xavier Accart (ed.), *L’Ermite de Dugqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*. Milano: Archè: 251-286.

Sur le thème de l'amour en mystique musulmane : le cas d'al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (165/781-243/857)

Pierre Lory
École Pratique des Hautes Études - Paris

1. Introduction

Le thème proposé dans ce chapitre est doublement téméraire. En effet, il confronte deux notions – «amour» et «mystique» - qui en elles-mêmes n'ont rien de clair ni de précis.

Celle de mystique, pour commencer. En tant substantif, le terme est d'un emploi récent. En français, il apparaît vers le 17^e siècle¹. Il entre en usage à une époque où la foi chrétienne traditionnelle entre en conflit avec l'esprit empirique et rationnel au sens moderne du terme. De ce fait, l'expression de l'expérience spirituelle vécue est progressivement isolée dans un genre propre. Depuis lors, en

¹ «On l'a dit: le substantif n'apparaît qu'au XVII^e siècle, moment de l'extraordinaire floraison mystique dans l'espace catholique, celui de la Contre-Réforme (...) Triomphe paradoxal que cette autonomie reconnue à la mystique: car elle se sépare alors de la doctrine, qu'elle se condamne à dire autrement, dans l'écart d'un style», François Trémolières, art. «Mystique» dans le *Dictionnaire des faits religieux*, Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.). Paris: PUF, 2010, p.775-778. Du 13^e au 17^e siècle, le traité du pseudo-Denys l'Aréopagite *De la théologie mystique* est la référence dominante de la littérature théologique. Cette même période connut une série d'auteurs comme Maître Eckhart, Jan van Ruysbroeck, Bernard de Clairvaux, Suso, Tauler, Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, etc.; mais eux-mêmes ne se qualifiaient pas comme «mystiques».

théologie chrétienne, la mystique se différencie des disciplines dogmatiques qui se veulent plus fondées sur la raison. Ailleurs, dans la littérature scientifique profane du 19^e siècle, le terme «mystique» connote l'idée d'irrationnel. En bref, il s'agit d'un outil conceptuel récent, fondé sur une anthropologie occidentale d'origine chrétienne et d'un usage imprécis. Dans quelle mesure est-il efficace pour rendre compte des enseignements des courants spiritualistes en islam ? En fait, la question se pose d'autant plus qu'il n'existe pas non plus de terme précis en langue arabe pour rendre cette idée de «mystique». Nous sommes donc tenus ici de préciser par avance de quel point de vue nous nous plaçons pour étudier, au cours de ces pages, les œuvres des premiers auteurs spirituels musulmans, comme ici al-Ḥārith al-Muḥāsibī (né en 165/781, m. 243/857). La définition que nous adoptons ici pour parler des «mystiques» musulmans est la suivante. En premier lieu, les mystiques expriment non pas seulement des idées, une théologie (comme celle du *kalām*), une piété héroïque (comme l'ascèse du *zuhd*), mais bel et bien une perception personnelle d'une présence du divin; ils ou elles sont des *aṣḥāb aḥwāl*, des personnes qui connaissent des états intérieurs, spirituels, particuliers. C'est en tout cas ce que ces textes affirment, ce dont ils rendent compte. On a pu discuter quant à savoir où se situait la limite séparant les simples ascètes des mystiques, et si al-Muḥāsibī était soufi ou non². Il est clair à la lecture de ses œuvres qu'il était en tout cas un mystique, en ce sens qu'il parlait de son expérience personnelle et ne se tenait pas à la seule lecture littérale de textes de Traditions, comme les pieuses gens du courant de Ibn Ḥanbal. En second lieu, la voie mystique se veut un moyen pour la transformation de l'âme, du sujet humain. Comme bien des ascètes avant lui, Muḥāsibī considérait qu'une foi en Dieu qui ne transforme pas les comportements et les ressorts intimes de l'âme, reste incomplète, inachevée, sinon pécheresse et hypocrite.

² Cfr le débat qui a eu lieu autour de l'article de Christopher Melchert "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." (Melchert 1996); v. également Gavin Picken "al-Ḥārith al-Muḥāsibī and spiritual purification between asceticism and mysticism" (Picken 2021). Notons à propos de ces classifications et de leurs liens avec les expériences d'extase, que la distinction entre mystique «sobre» et «ivre» semble devoir être révisée tout autant que l'opposition entre «ascèse» et «mystique» (Mojaddedi 2003).

Du coup, celui qui a parcouru cette voie vers la présence divine peut se poser en maître spirituel, doté d'une autorité supérieure, non d'un simple savoir livresque. Quelle autorité religieuse ? L'étude de la notion d'amour pourra nous aider. Elle exprime en effet un lien particulier, réciproque, entre Dieu et sa créature. La créature peut craindre Dieu, mais Dieu ne la craint pas. Dieu peut pardonner à sa créature, mais celle-ci n'a rien à pardonner à Dieu. L'amour, lui, exprime une relation réciproque. Son étude permet donc d'approcher ce qui fait le point le plus intime du lien entre le croyant et son Dieu, le point le plus intime de la religion elle-même ; et ce qui donne autorité pour un homme à parler aux autres en place de Dieu.

Ceci dit, le thème de l'amour présente également des contours bien vagues. Bien sûr, tout musulman croyant peut dire qu'il « aime » Dieu. Mais on comprend vite que ce verbe « aimer » recouvre des ressentis très différents selon les circonstances. Un homme peut aimer son chef, son roi, ou bien son frère et son père, ou bien sa bien-aimée : la réalité psychique visée n'est pas du tout la même dans chaque cas. La théologie musulmane a cherché à cerner la portée de ce verbe dès lors qu'il s'applique au divin, et à en évacuer toute ambiguïté : l'amour de Dieu envers les hommes exclut toute « émotion amoureuse », et l'amour des hommes envers Lui se manifeste dans l'obéissance et dans l'adoration (Gimaret 1988: 374-396 ; 423-426). Bien différent est le témoignage de la mystique ; lequel reste cependant très diversifié. Si nous nous limitons à la période ancienne de la mystique musulmane, nous y trouvons déjà une très grande pluralité d'opinions sur ce thème. L'ample chapitre sur l'amour d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) dans le *Qūt al-qulūb*, le *Bāb fī dīkr al-maḥabba wa-šarā' iṭi-hā* du *Tahdīb al-asrār* de Ḥargūšī (407/1016), ou encore le *Bāb al-maḥabba* de la *Risāla* de Quṣayrī (m. 465/1072)), sont composé pour bonne part de citations disparates de mystiques anciens, qu'il est souvent bien difficile de lier à des conceptions ou des expériences communes. Nulle unanimité n'apparaît sur le contenu à donner à cette notion d'amour, ni sur la fonction qu'il convient de lui attribuer. C'est précisément cette complexité qui justifie le choix du thème de ce chapitre. Dans un article récent, nous avons noté plusieurs usages de cette notion à l'époque ancienne (Lory 2020: 399-415). Il nous apparaissait que les soufis de cette époque ont pu parler de l'amour (*maḥabba*, *ḥubb*, voire *'iṣq*) selon les acceptions suivantes

1) Parfois, l'amour (*maḥabba*) est donné comme une étape (*maqām*) dans le cheminement, un état spirituel advenant à un stade précis de l'itinéraire de l'âme vers Dieu ; suite à quoi, il se transforme en un autre état plus affiné. L'idée que la notion d'amour ait exprimé un état spirituel succédant à d'autres, apparaît dans les principaux manuels de l'époque ultérieure : ainsi par exemple dans les manuels de Kalābādī (m. 385/995)³ ou de Sarrāḡ (m. 378/988)⁴. Le fait est attribué à des figures spirituelles *a priori* assez anciennes. On la retrouve par exemple dans un célèbre *ḥadīṭ qudsī* remontant à Ḥasan al-Baṣrī via 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd (m. vers 133/750), et qui aborde explicitement ce rapport d'amour⁵.

³ *Kitāb al-ta'arruf li-maḥabab ahl al-taṣawwuf*. Damas: Dār al-īmān, chapitre 51 « *Qawlu-hum fī al-maḥabba* » : 109-111.

⁴ Sarrāḡ Abū Naṣr, *Kitāb al-luma'*, éd. 'A. Ḥ. Maḥmūd et T. 'A. B. Surūr. Le Caire: Dār al-kutub al-ḥadīṭa, 1960, « *Bāb ḥāl al-maḥabba* » : 86-88.

⁵ En voici le texte : « 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd a rapporté d'après Ḥasan (al-Baṣrī) que l'Envoyé de Dieu a dit : Dieu Très-Haut a dit : 'Si mon serviteur est préoccupé exclusivement par Moi, je mets tout son bonheur et son plaisir dans l'évocation qu'il fait de Moi. Et lorsque Je mets tout son bonheur et son plaisir dans l'évocation qu'il fait de Moi, il M'aime avec passion et Je l'aime avec passion ('*aṣīqa-nī wa-'aṣīqtu-hu*). Et lorsqu'il M'aime avec passion et que Je l'aime avec passion, Je lève le voile entre Moi et lui; et Je deviens un repère devant ses yeux, dont il n'est jamais distrait quand les autres hommes le sont. Ces (serviteurs)-là, leur parole est la parole des prophètes (*kalāmu-hum kalām al-anbiyā'*). Ils sont les véritables héros. Ce sont eux dont Je me souviens lorsque Je veux châtier les habitants de la terre; et alors je détourne mon châtiment de ces derniers' » (al-Iṣfahānī 1988: VI, 165). Nous ne pouvons être assuré de son ancienneté, vu ce que la critique moderne trouve chez Ḥasan (Mourad 2006: 59-120, 140-158). Il a pu cependant être énoncé par 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd, ce que suggère sa présence dans la notice consacrée à ce dernier par Abū Nu'aym (v. Massignon 1999: 195-196). Massignon 1999: 195-196. *A priori* ce *ḥadīṭ qudsī* fournit une affirmation claire du rapport d'amour entre Dieu et son serviteur. L'emploi du verbe '*aṣīqa* implique en effet qu'une passion aimante réciproque lie Dieu à ses saints. Une lecture attentive dénotera toutefois une position assez mesurée. En effet, l'amour y est donné comme la troisième étape du parcours, après 1) l'effort de vigilance du serviteur, récompensé par 2) le plaisir à remémorer Dieu. Mais il n'est pas l'ultime degré du cheminement spirituel, lequel est atteint dans 4) le dévoilement, la contemplation. En d'autres termes, ce lien passionnel n'occupe qu'une place intermédiaire. Il n'est sans doute pas aboli par la contemplation, mais ne représente malgré tout qu'une étape vers elle. D'autres citations de 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd sur l'amour divin peuvent être trouvées notamment dans la

2) D'autres figures spirituelles voient en lui un état permanent, la toile de fond de tout ce même itinéraire, se purifiant au fur et à mesure dans l'âme du soufi. L'amour pour Dieu continue en effet à croître et à prendre sens dès lors que les attachements, les amours liés au monde terrestre sont abandonnés, comme le souligne avec finesse 'Abd Allāh Anṣārī (m. 481/1089).

3) Enfin, l'idée est apparue également que l'amour correspond à une nature profonde (*fiṭra*) qui lie les saints, - les *awliyā'* - à leur Dieu, qu'il est la marque de leur élection prééternelle. Une 4) une quatrième conception voit l'amour comme expression de l'Essence divine et comme la cause de la création du monde et des hommes. Elle apparaît chez déjà Ḥallāḡ, est développée par Aḥmad Ġazālī et domine la poésie lyrique persane, mais relève surtout d'une période postérieure à celle qui nous occupe (Lumbard 2007; Thibon 2011).

Le propos de cet article est de revenir à la question du germe de cet amour permanent, son origine et son dynamisme, à partir de certains textes précis; en l'occurrence, à partir de l'exemple d'al-Ḥārīt al-Muḥāsibī. Nous nous limiterons aux conceptions 1) et 2), qui seules concernent al-Ḥārīt al-Muḥāsibī⁶. Son œuvre nous est particulièrement utile pour «saisir» ce moment où la mystique a pris conscience d'elle-même. Historiquement, Muḥāsibī se situe à une époque charnière de l'ensemble de la pensée sunnite. A

Ḥilyat al-awliyā'. Des paroles sur l'amour en ce sens se rencontrent chez d'autres mystiques du 3^e/9^e siècle, comme Ṣāqīq al-Balḥī, mais sont à nuancer de la même façon.

⁶ Au sujet de Muḥāsibī et de son œuvre, on pourra se rapporter - outre à l'ouvrage pionnier de Margaret Smith *An early mystic of Bagdad: a study of the life and teaching of al-Ḥārīt Ibn Asad al-Muḥāsibī*, London, Sheldon Press, 1935 - aux études de Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt Ibn Asad al-Muḥāsibī*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961; et de G. Picken, *Spiritual Purification in Islam - The Life and Works of al-Muḥāsibī*, Oxon & New York, Abingdon, 2011. L'apport documentaire de ce dernier livre est irremplaçable, tant pour la connaissance des sources anciennes que celle des études modernes. Nous ne le suivons toutefois pas dans sa démarche. Il enferme la mystique dans une définition unilatérale présupposant l'idée d'union à Dieu, évaluant les courants du soufisme - identifiée à la mystique de l'islam - à son aune (p.216-220); l'enseignement de Muḥāsibī se situerait dans la zone plus générale de la « spiritualité » musulmane. Or une définition plus souple de la mystique semble de mise.

l'époque, le sunnisme n'existe pas encore formellement. La communauté est porteuse de bien des possibles, de bien des options qui eussent donné à l'islam des directions différentes de ce qu'il est historiquement devenu. Muḥāsibī (né en 165/781, m. 243/857) est un bon témoin de cette période de transition dans le domaine de la spiritualité. Alexander Knysh a fait à son sujet une utile mise au point: Muḥāsibī n'était pas encore un «soufi», car ce mouvement n'est apparu que plus tard. Il fut toutefois indubitablement un «ascète/mystique» qui contribua à l'émergence du *taṣawwuf*. Malgré l'opposition hanbalite à son endroit, il exerça une influence considérable – mais souvent anonyme, du fait de ladite opposition sans doute. Nous ne reprendrons pas ici les éléments de sa biographie, au demeurant fort mal connue⁸. Notons toutefois que Muḥāsibī est un «converti» au soufisme. Une sorte de confession, traduite par Massignon dans *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane* (Massignon 1954: 246-248), est donnée en introduction au *Livre des conseils* (*Kitāb al-Waṣāyā*)⁹. Massignon la compare au *Munqid* de Ġazālī. Ce texte relate sa recherche inquiète de la «secte sauvée» (*al-firqa al-nāḡiya*), et comment il a trouvé sa voie dans le Coran vécu à la lumière de la Sunna et de l'ascèse. Le ton dénote la crainte intense de tomber dans les passions (*ahwā'*) et les innovations blâmables (*bida'*); les deux – le péché et l'erreur – sont clairement liés dans l'esprit de Muḥāsibī.

L'œuvre de Muḥāsibī fait charnière dans le domaine de la conception des rapports entre hommes et Dieu, et donc, nécessairement, de l'idée d'amour. Le thème de l'amour n'était pas neuf. Rābi'a al-'Adawiyya, chantre de l'amour spontané pour

⁷ Alexander Knysh termine sa présentation d'al-Muḥāsibī par le débat quant à savoir si on doit le considérer comme un ascète et un moraliste, ou bien comme un mystique et éventuellement un soufi. Il conclut en écrivant que cela dépend de la définition donnée au terme «Sufism», et écrit: «Should we view Sufism as synonymous with the mystical and ascetic tradition that flourished in Baghdad in the second half of the third/ninth century-early fourth/tenth century, then al-Muḥāsibī no doubt can be seen as one of its major exponents» (Knysh 2000: 48).

⁸ Pour une synthèse de ce que nous pouvons savoir – ou deviner – sur la biographie de Muḥāsibī, (van Ess 1961: 1-11); (Picken 2011: 46-66).

⁹ *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā'ih al-dīniyya*), éd. 'Abd al-Qādir A. 'Atā, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1986.p.59-64 ; L. Massignon, *Essai*, 246-248.

son Seigneur, meurt en 185/801. Même si une grande partie des citations en prose et en vers qui lui sont attribuées sont tardives et douteuses (Cornell 2019), il est légitime de supposer qu'elle a exprimé une piété fondée sur ce vécu intime de l'amour; et que cette piété suscitait un écho dans son milieu. Le soufisme proprement dit va apparaître au cours du 3^e / 9^e siècle, avec quelques grandes figures comme Ḍū al-Nūn (m. 245/860), puis les Baghdadiens autour de Ğunayd (m. 298/910). Si Ğunayd reste discret, Nūrī (m. 295/907), Sumnūn (m. 298/910) et d'autres le sont moins, et font usage de ce thème de l'amour de façon explicite. Ils provoquent ainsi l'irritation des ascètes sunnites de tendance hanbalite, comme Ğulām al-Ḥalīl (m. 275/888). Celui-ci fera convoquer les soufis de Bagdad en 264/878 devant un tribunal précisément parce qu'ils professaient l'amour divin¹⁰. Il était lui aussi un ascète de tendance hanbalite, de l'ancienne école de Baṣra. Pour lui, affirmer l'existence d'une relation intime, d'amour entre Dieu et les hommes lui semblait un blasphème impardonnable. Nous sommes ici au centre de notre débat.

Dans ce contexte compliqué, Ğunayd occupe une place de modérateur, et deviendra le parangon du soufisme orthodoxe. Il n'est pas indifférent de rappeler ici les rapports entre Ğunayd et Muḥāsibī, dont il suivit les enseignements. Dans une anecdote citée par Abū Ṭālib Makkī, Sarī al-Saqāṭī (m. 253/867)¹¹ prévient son neveu et disciple Ğunayd de ne pas se laisser égarer par les «coupures de cheveux en quatre» de la théologie de Muḥāsibī¹².

¹⁰ Maher Jarrar, "Ghulām Khalīl", *Encyclopaedia of Islam Three*, 2021 ; V. Ḥaṭīb Baġdādī, *Tārīḥ Baġdād*, éd. Muṣṭafā 'A. Q. 'Aṭā', Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s.d., VII p.342. ; Sarrāġ, *Luma'*, p.492 ; et autres références dans la traduction annotée de Richard Gramlich *Schlaglichter über das Sufitum*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag: 1990, p.549-550 ; Abū Nu'aym, *Ḥilya* X p. 249-250.; Carl Ernst, *Words of Ecstasy*. Albany: SUNY Press, 1985, p.97-99

¹¹ Grand mystique selon la tradition, commerçant de profession, converti par Ma'rūf Karḥī ; ses sermons étaient très populaires, et il attira de nombreux disciples comme Ğunayd, mais aussi Ḥarrāz, Nūrī, Sumnūn.

¹² Le passage est instructif : *Wa-haddaṭū-nā 'an al-Ğunayd qāla : Idā qumtu min 'indi Sarī al-Saqāṭī, qāla lī: Idā fāraqta-nī, man tuġālis? Fa-qultu: al-Ḥārīt al-Muḥāsibī. Fa-qāla: Na'am, huḍ min 'ilmi-hi wa-adabi-hi, wa-da' 'an-ka taṣqīqa-hu lī-al-kalām, wa-radda-hu 'alā al-mutakallimīna. Qāla : Fa-lammā wallaytu, samī 'tu-hu yaqūl : Ğa'ala-ka Allāh ṣāḥiba ḥadīṭ ṣūfiyyan, wa-lā ġa'ala-ka ṣūfiyyan ṣāḥiba ḥadīṭ – ya'nī anna-ka idā*

Il insiste sur l'idée que la base de la démarche soufie, comme de toute autre démarche religieuse, doit être d'abord et avant tout la Loi et le *ḥadīṭ*. Le *ḥadīṭ* ne concerne pas que l'élaboration du *fiqh*, ou bien de la morale commune. L'effort des ascètes, des *'ubbād*, qui s'était développé jusqu'à présent de façon assez libre, se trouve ici cadrée de façon stricte. Le *ḥadīṭ* est le fondement, le *aṣl*: c'est-à-dire que ce fondement ne se situe pas dans le vécu subjectif du sujet, mais ne doit impérativement être authentifié par le cadre exotérique. Le cœur du croyant même bien intentionné est enclin à l'égarement. C'est toute une anthropologie qui se trouve sous-jacente: l'orientation de la vie du croyant se trouve incorporée à une Tradition qui le précède dans le temps, qui lui donne ses repères, qui trace son avenir et sa finalité. Ceci dit, Sarī n'interdit pas explicitement à Ġunayd – son neveu recueilli/adopté et disciple – d'aller fréquenter Muḥāsibī. Il reconnaît explicitement sa science (*'ilm*). Quelle science? Il ne s'agit certainement pas de *kalām* ici, même au sens de «théologie mystique», car il est clair que le *kalām* de Muḥāsibī ne visait qu'à défendre le sunnisme contre les «innovateurs» mu'tazilites notamment. Sarī vise bien plutôt la science mystique, vu le contexte¹³. Et du coup la critique de Sarī Saqatī a plutôt à voir avec les enseignements spirituels de Muḥāsibī. De bons exemples se trouvent dans le *K. al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*: il s'agit vraisemblablement de ce type d'examen de conscience très scrupuleux, de cette exigence de l'intention

ibtada'ta bi-'ilm al-ḥadīṭ wa-al-aṭar wa-ma'rifat al-uṣūl wa-al-sunan, tumma tazahhadta wa-ta'abbadta, taqaddamta fī 'ilm al-ṣūfiyya, wa-kunta ṣūfiyyan 'arifan. Wa-idā ibtada'ta bi-al-ta'abbud wa-al-taqwā wa-al-ḥāl, ṣaḡalta bi-hi 'an al-'ilm wa-al-sunan, fa-ḥaraḡta imma ṣāṭiḥan aw ḡālīṭan li-jahli-ka bi-al-uṣūl wa-al-sunan. Fa-aḥsin aḥwāla-ka in tarḡa' ilā 'ilm al-zāhir wa-kutub al-ḥadīṭ li-anna-hu huwa al-aṣl alladī tafarra'a 'alay-hi al-'ibāda wa-al-'ilm. (Makki 2005: I 271). Voir Josef van Ess (van Esse 1961: 10).

¹³ Le même reproche a été émis par Ibn Ḥanbal à l'encontre de Muḥāsibī. Ibn Kaṭīr note cette hostilité d'Ibn Ḥanbal dans sa *al-Bidāya wa-al-nihāya* (Beyrouth, Maktabat al-ma'arif, s.d., X p.329-330), et la justifie à l'inverse: l'enseignement de Muḥāsibī était trop subtil, et surtout c'était une innovation: *Qultu: bal innamā kariha dālīka li-anna fī kalāmi-him min al-taqaṣṣuf wa-ṣiddat al-sulūk allatī lam yarid bi-hā al-ṣar', wa-al-tadqīq wa-al-muḥāsaba al-daḡīqa al-balīḡa mā lam ya'tī bi-hā amrun. Ainsi dans la Ri'āya, beaucoup trop complexe et exigeante par rapport aux directives de la Sunna, en excès par rapport à elle. On notera toutefois que Muḥāsibī était également muḥaddīṭ, et Ḥatīb Baḡdādī mentionne son maître, Yazīd ibn Hārūn.*

pure qui l'a justement célèbre et lui a conféré son surnom. C'est sans doute là qu'il faut trouver l'allusion au «*tašqīq li-al-kalām*», et au fait que Sarī Saqaṭī aurait gardé ses distances avec lui¹⁴.

Les œuvres écrites de Muḥāsibī sont un reflet de ses activités d'enseignant et de sermonnaire¹⁵. Il a écrit notamment pour dénoncer l'ascétisme faux, l'hypocrisie. Nous ne nous y attarderons pas, puisque notre *focus* est plutôt l'amour. Mentionnons cependant le *Livre du respect des droits dus à Dieu* (*K. al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*) (Muḥāsibī 1420/2000). Il y détaille avec beaucoup de finesse les différentes voies prises par les âmes, plus ou moins disposées ou rétives à suivre la volonté de Dieu. Le thème de l'amour n'en est pas absent. Parmi ses autres ouvrages, citons le *Livre des conseils* (*K. al-Waṣāyā*) (Muḥāsibī 1986), où la seule solution évoquée consiste à se tenir absolument à une attitude de *wara'*, à se conformer à la Loi, à l'exemple du Prophète. D'autres livres ou opuscules intéressent notre propos: le *Traité des bien guidés* (*Risālat al-mustaršidīn*)¹⁶; le *Traité de l'initiation de qui fait retour à Dieu* (*Risālat bad' man anāba ilā Allāh*)¹⁷; la *Mise en marche et le retour à Dieu* (*al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh*)¹⁸; les *Questions sur les cœurs et les corps* (*Masā'il fī al-qulūb wa-al-ḡawāriḥ*)¹⁹; *Les bons comportements des âmes* (*Ādāb al-nufūs*)²⁰. Signalons également le *Livre de la visualisation* (*K. al-tawahhum*)²¹. Ce livre souligne combien la recherche du divin n'est pas spontanée: pour les âmes rétives, la visualisation

¹⁴ Gavin N. Picken voit Sarī al-Saqaṭī comme l'initiateur du soufisme baghdadien, et minimisant à cet égard le rôle de Muḥāsibī (Picken 2011: 28; Picken 2021: 25-27).

¹⁵ Gavin N. Picken fournit une liste commentée des ouvrages écrits par Muḥāsibī, ou attribués à lui, édités (18) ou encore à l'état de manuscrits (11) (Picken 2011: 11).

¹⁶ *Risālat al-mustaršidīn*, éd. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġadda. Alep: Maktab al-maṭbū'āt al-islāmiyya, 1971.

¹⁷ *Bad' man anāba ilā Allāh*, éd. 'Abd al-Qādir A. 'Aṭā dans *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā'ih al-dīniyya*). Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1986.

¹⁸ *Kitāb al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh*, éd. 'Abd al-Qādir A. 'Aṭā' dans *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā'ih al-dīniyya*). Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1986.

¹⁹ *Masā'il fī a'māl al-qulūb wa-al-ḡawāriḥ*, éd. par Ḥalīl 'A. al-Manṣūr dans *Masā'il fī al-zuhd*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1421 AH.

²⁰ *Ādāb al-nufūs*, éd. 'Abd al-Qādir A. 'Aṭā' Beyrouth: Mu'assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, 1428 AH.

²¹ *Kitāb al-tawahhum*, éd. 'Abd al-Qādir A. 'Aṭā' dans *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā'ih al-dīniyya*). Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1986.

(*tawahhum*) des supplices de l'Enfer et des jouissances du Paradis sont nécessaires. La verve des prédicateurs maniant l'émotion d'attrait pour le Paradis (le *targīb*) et de terreur pour les châtiments éternels (le *taḥwīf*) se manifeste ici pleinement.

Ces différentes œuvres indiquent la dimension très pédagogique de l'écriture de Muḥāsibī. Dans la plupart de ces ouvrages, il est peu question d'amour. Le thème n'en est cependant pas complètement absent. C'est le sens de cette paucité qui est l'objet de ce papier.

2. Le renoncement à l'amour du monde

Globalement, la spiritualité de Muḥāsibī prône un abandon à la volonté divine (*tawakkul*) modéré, intériorisé. Contrairement à Šāqīq al-Balḥī (m. 195/810), il recommande de vivre dans la société, de travailler, d'éviter la mendicité²². L'intérêt de l'enseignement de Muḥāsibī est qu'il propose de subtils exposés de l'ordre de ce que l'on peut appeler – avec précaution toutefois – la «psychologie spirituelle». Avec précaution, car l'âme/*nafs* n'est pas chez Muḥāsibī une entité immatérielle: elle désigne entre autres notions un corps (subtil) solidaire des fonctions organiques du corps physique²³. Le redressement et la purification de l'âme

²² V. sa *Risālat al-makāsib wa-al-wara' wa-al-ṣubuhāt*. Analysée par Yolande de Crussol, dans *Les maîtres soufis et leurs disciples*, G. Gobillot et J.-J. Thibon (dir.). Beyrouth: Presses de l'Ifpo, 2012, p.131-143. Dans les *Masā'il fī al-zuhd* (p. 9-10), Muḥāsibī décrit le *zuhd* comme une attitude intérieure, fondée sur une profonde intention, même si la personne est fortunée, à l'exemple de David ou de Salomon. J. van Ess suggère que Muḥāsibī venait d'une famille aisée.

²³ G. Picken, *Spiritual Purification in Islam* p.172-173. A propos du verset coranique XXXIX 42 : « Dieu reçoit (*yatawaffā*) les âmes (*al-anfus*) au moment de leur mort ainsi que celles qui ne meurent pas au cours de leur sommeil. Il retient (*yumsik*) celles à qui Il a décrété la mort, tandis qu'Il renvoie (*yursil*) les autres jusqu'à un terme fixé. Il y a certainement là des preuves pour des gens qui réfléchissent », Muḥāsibī commente en citant une affirmation de Ibn Ġurayġ suivant laquelle le *rūḥ* et la *nafs* de l'homme sont présente dans le corps ; durant le sommeil, la *nafs* seule monte auprès de Dieu ; au moment de la mort, le *rūḥ* se sépare également du corps. La *nafs* est donc un corps subtil séparable du corps grossier ; le *rūḥ* est un élément spirituel, attaché au corps ici-bas, au corps subtil de la *nafs* après la mort. Muḥāsibī poursuit en rappelant que la *nafs* désigne aussi la capacité d'intellection ('*aql*) ; d'où la nécessité de la garder pure devant Dieu (*al-Ri'āya*, p.647 s.). G. Picken, supposant l'homogénéité du vocabulaire coranique en la matière, conclut que le corps (subtil) / l'âme / le cœur et les

visent ici un processus psycho-physique complet. Comme le remarquait très justement Massignon, Muhasibī propose une démarche, une discipline, qui vise à une transformation de la personne du chercheur²⁴. Pour lui, il ne suffit pas d'appliquer la Loi, comme si les effets de l'application de certains gestes extérieurs s'identifiaient à la vraie obéissance due à Dieu. La base de sa méthode exposée dans la *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh* et dans la plupart de ses autres œuvres est un très profond effort de discernement sur soi et de transformation. Dans ce domaine, Muḥāsibī reste d'une lucidité étonnante, implacable quant aux intentions du «chercheur de Dieu». Il est un pionnier en la matière. L'intelligence ('*aql*) est certes requise ici à chaque pas ; mais notons qu'elle n'a pas ici à s'instaurer juge de ce qui est bon ou non selon sa propre démarche, mais à discerner sincèrement ce qui est conforme aux commandements divins et à la grâce de Dieu. Le '*aql* ne vise donc nullement la raison au sens moderne, mais une notion simplement coranique. Nous restons dans une éthique profondément religieuse. Savoir ce qui est bon ou mauvais, juste ou injuste revient à ce qu'il faut aimer ou non. Nous arrivons ici au cœur de notre sujet.

Car il ne s'agit pas ici d'une ascèse froide négative; elle est liée au discours sur l'amour pour Dieu²⁵. Nous sommes ici sur un terrain où les termes les plus essentiels deviennent trompeurs, nous le disons plus haut. Par exemple: Muḥāsibī traite simultanément dans ses œuvres de la crainte (*ḥawf*) et du désir (*ṣawq*) envers Dieu. Ce point mérite qu'on s'y arrête. Nous avons souvent rencontré ce lien entre amour et crainte. Or la crainte, comme l'amour, peut être vécue de façons très dissemblables. La crainte du châtement divin contre les pécheurs, les transgresseurs est suggérée par la

facultés intellectives sont regroupées en une appellation/entité unique (v. tout le chapitre p.168-215).

²⁴ *Essai sur les origines de la mystique musulmane*, p.251.

²⁵ Le terme de *maḥabba* appliqué à l'ascèse apparaît assez souvent. A titre d'exemple, *al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, p.575, 585 ; *Masā'il fi al-zuhd*, p.14 ; *Masā'il fi a'māl al-qulūb wa-al-ḡawāriḥ*, p.63-64, 76, 81-82, 97 ; *Kitāb al-Qaṣd wa-al ruḡū' ilā Allāh*, p. 256, 305-306 ; *Kitāb al-Waṣāyā* p.125, 128, 146, 187 ; *Bad' man anāba ilā Allāh* p. 331, 340 ; *Risālat al-mustaršidīn*, p. 170-171, 177-180 ; *Ādāb al-nufūs*, p.66, 68, 74, 77, 96, 105, 114, 119, 131, 136 ; *Kitāb al-tawahhum*, p. 440.

lecture littérale du Coran. Mais petit à petit se révèle aussi chez nos ascètes la crainte de la perte de (l'attention de) l'Aimé, ce qui est fort différent: nous nous situons ici sur le registre de la crainte aimante/amoureuse. Pour les hanbalites, on était sans doute sur le premier registre. Le point intéressant chez Muḥāsibī sera un certain glissement du premier vers le second registre; nous y reviendrons.

Fondamentalement, c'est sur le registre de l'obéissance que Muḥāsibī centre son discours; c'était cela la base de sa piété. Muḥāsibī était obnubilé par un discours qui ne serait pas dans la ligne du Coran et de la Sunna, expressions de la volonté divine. C'est par le truchement de cette obéissance que l'amour pour Dieu peut se manifester. Le thème de l'amour apparaît sous cette modalité dans la pièce maîtresse de l'œuvre muḥāsibienne, la *Ri'āya*. L'élection divine suscite chez les saints l'amour envers Dieu. On notera que Muḥāsibī, à propos des hommes de Dieu, parle de «ses prophètes et de ses aimés, *anbiyā' u-hu wa-aḥibbā' u-hu*», qui respectent son pacte et observent ses commandements²⁶. Le terme de *awliyā'* apparaît également et donne bien le ton dans un passage qui fait allusion au verset coranique LV 27: «Ensuite, Nous leur avons donné comme successeurs nos envoyés ainsi que Jésus fils de Marie; Nous lui avons donné l'Évangile et avons mis, dans les cœurs de ceux qui le suivent, mansuétude et pitié et un monachisme qu'ils ont instauré – Nous ne le leur avons pas prescrit –, uniquement dans la quête de l'agrément de Dieu; ils ne l'ont [*toutefois*] pas observé comme il se devait. Nous avons donné leur rétribution à ceux d'entre eux qui ont cru alors que beaucoup parmi eux sont pervers»²⁷.

Ce verset assez ambigu semble blâmer les moines chrétiens pour ne pas être fidèles à l'observance de règles que Dieu ne leur avait pas imposés. Les exégètes interprètent la portée de ce verset

²⁶ *Ri'āya* éd. 'Atā', p.48 ; 192.

²⁷ *Tumma qaffaynā 'alā ātāri-him bi-rusuli-nā wa-qaffaynā bi-'Isā ibn Maryam wa-ataynā-hu al-Inḡīla wa-ḡa' alnā fi qulūbi alladīna ittaba' u-hu ra'fatan wa-raḥmatan wa-rahbāniyyatan ibtada' u-ha mā katabnā-hā 'alay-him illā ibtigā'a riḍwāni Allāh fa-mā ra'aw-hā ḥaqqa ri'āyati-hā fa-ataynā alladīna āmanū min-hum aḡra-hum wa-kaṭīrun min-hum fāsiqūna.*

de façons diverses en fait²⁸. Pour les mystiques, la nuance apportée est d'importance, puisqu'on leur reprochait précisément d' «en faire trop», de rajouter des contraintes et des rituels à la stricte charia. Muḥāsibī, lui, écrit en commentaire à ce verset:

«Dieu, qu'Il soit exalté, a dit: «Ils ne l'ont pas observé comme il se devait»: car Dieu Très-Haut les a blâmés d'avoir abandonné l'observance de ce qu'Il ne leur avait pas imposé, et qui ne leur était pas obligatoire. Combien plus en sera-t-il de ceux qui négligent l'observance des droits obligatoires dus à Dieu, ceux dont l'abandon entraîne nécessairement la colère et le châtement divins! Dieu a fait de l'accomplissement de ces actes l'accès à tout bien en ce monde et dans l'autre; elle est la protection (ou la piété, *taqwā*), et pour ceux qui les observent, est préparé le Paradis et la sécurité (*amn*) de l'au-delà. C'est eux dont les actes seront acceptés, c'est eux qui sont désignés par le terme de sainteté (*walāya*); il a écarté d'eux la crainte et le chagrin le jour de la Terreur et de la tristesse»²⁹.

Le ton est donné: nous sommes sur le registre de l'obéissance. L'aimé de Dieu est celui qui obéit à ses volontés. Cette obéissance donne l'assurance du salut. Nous ne sommes pas dans l'inquiétude

²⁸ Pour une mise au point très fouillée sur les exégèses de ce verset, voir Samuela Pagani « L'invention des *ādāb*: 'innovations' soufies et monachisme dans l'exégèse du verset 57 : 27 du Coran », *Ethics and Spirituality in Islam – Sufi adab*, ed. by F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen and L. Patrizi, Leiden/Boston, Brill, 2017, p.223-275. L'exégèse autorise trois interprétations possibles. La première : « Le monachisme - nous ne leur avons pas prescrit (incise) - mais ils l'ont instauré seulement pour l'agrément de Dieu... » donne à l'invention du monachisme une tonalité positive. Elle était majoritaire à l'époque classique, c'est en tout cas celle qu'adopte spontanément Ṭabarī. Ṭabarī se concentre sur la façon dont cette *raḥbāniyya* a dévié, et mérite le salaire ou le châtement. Leur déviation, selon un seul avis rapporté par Ṭabarī, c'est leur refus du mariage. Notons en passant les contours bien vagues de la *raḥbāniyya*. La seconde interprétation proposée serait : « ...la vie monastique. Nous ne l'avons prescrit pour eux qu'afin de leur faire désirer de se conformer au bon plaisir de Dieu ». Massignon l'adopte, la considérant comme évidente (*Essai*, p.148) ; elle est adoptée par la traduction de Hamidullah. La troisième donne : « Le monachisme, qu'ils inventèrent, Nous ne leur avons nullement prescrit. [Ils devaient] seulement rechercher l'agrément d'Allāh ». Elle est devenue très répandue à l'époque moderne. Elle suppose une torsion grammaticale importante malgré tout.

²⁹ *Ri'āya* p.50.

de la damnation, du moins pour ceux qui s'installent dans la sincère et juste observance scrupuleuse, *taqwā*. Mais obéir à quoi? Ce passage introduit une différence nette entre l'obéissance à ce qui est obligatoire, et l'obéissance à ce qui est «supplémentaire», surérogatoire. L'axe, c'est l'obéissance aux actes obligatoires. Ces actes sont la porte du Paradis, et ceux qui les respectent (*ahlu-hā*) sont désignés par la *walāya*. La *walāya*, au sens premier, ce n'est donc pas la sainteté exceptionnelle; ou plutôt, on pourrait dire que la pratique vraiment, réellement sincère des actes obligatoires serait déjà un premier stade de la *walāya*. Nous retrouvons plus tard, chez les mystiques ultérieurs comme Ġunayd, ce rôle de «germe mystique» dans l'obéissance, qui se prolonge jusqu'à l'anéantissement, au *fanā'*. Notons dès à présent la notion du respect des «droits de Dieu» sur laquelle insiste Muḥāsibī, et qu'il a placée dans le titre de son ouvrage principal. C'est un point de départ très important. Dieu doit être obéi non pas pour une raison particulière - éthique, philosophique, politique - mais simplement parce que c'est son droit, selon l'Écriture coranique. La question des «droits de l'homme» en tant que créature n'a ici nulle place. Le point soulevé indirectement par l'exégèse du verset LV 27, par contre, est bien celui des actes surérogatoires³⁰.

Notons toutefois que dans le passage de la *Ri'āya* que nous venons de citer, Muḥāsibī situe un amour de Dieu destinés à ses saints *awliyā'* prédestinés. L'idée d'amour apparaît bel et bien. Elle est liée à l'obéissance. Mais cette obéissance, chez les élus, n'est pas le fait d'un effort de libre arbitre. C'est Dieu qui a aimé en premier, et c'est cette élection qui engendre, en second lieu, la vertu d'obéissance.

Revenons à la portée de la notion d'amour. Tout d'abord, nous le disions plus haut, il est clair que l'amour des hommes pour Dieu passe par le renoncement à l'amour des choses de ce monde. C'est

³⁰ Muḥāsibī semble interpréter le verset ainsi : «Il les blâma pour ne pas avoir respecté ce qui n'était pas une obligation pour eux», «*mā lam yaftariḍ wa-lam yūğib 'alay-him*», c'est-à-dire qui n'était pas une *farīda*, mais une simple piété supplémentaire. Son point, c'est ici que les moines étant condamnés pour avoir délaissé une piété qui ne leur était pas imposée comme obligatoire, l'argument vaut *a fortiori* pour les actes obligatoires. L'axe, c'est l'obéissance aux actes obligatoires. Sur ce point, voir *al-Ri'āya*, p.148-152. Sur la question des *nawāfil*, v. les *Questions sur les cœurs et les corps* (*Masā'il fi al-qulūb wa-al-ğawāriḥ*), p.72-78.

le principe même de toute ascèse, de tout *zuhd*. L'amour de Dieu suppose la haine de tout le reste. Dans ses ouvrages, Muḥāsibī va plus loin, et dénonce un amour du monde qui se glisse à l'intérieur même de la démarche mystique. Il analyse ainsi la compétition entre l'amour entre hommes, et l'amour dû à Dieu³¹. La première peut venir pervertir la seconde. Il ne faut surtout pas que l'ascète s'attache à l'admiration que lui porteraient les hommes du fait de son dévouement à la cause de Dieu. De façon générale, il faut éviter de pratiquer le «*zuhd fī ḥubb al-maḥmada*», renoncer à être loué de quelque manière pour sa piété. Il s'agit de se détacher de tout cela, être fixé sur la satisfaction et l'agrément de Dieu seul. Le cœur doit rester indifférent à la louange comme au reproche³². Nous retrouvons ici le principe qui caractérisera le courant dit des «gens du blâme», de la *malāmatiyya*. La même constatation sur la prééminence de l'obéissance se relève dans les autres livres de Muḥāsibī. Ainsi, dans les *Questions sur le renoncement* (*Masā'il fī al-zuhd*), où il n'est question que d'ascèse, des pièges de l'hypocrisie, de l'envie, des ruses de Satan. Aucun des chapitres principaux ne s'attache à la question de l'amour. Tout repose sur le renoncement, sur le comportement extérieur comme sur les «actes du cœur». Il s'agit d'effacer les actes et pensées pernicieuses, se vider de tout mal, c'est-à-dire de toute désobéissance. Ailleurs, dans l'ensemble de l'œuvre muḥāsibienne, l'insistance sur le renoncement pur est patente. On n'y trouve que peu ou même pas du tout d'allusion à l'amour pour Dieu au sens de la mystique de Rābi'a par exemple. Ainsi le *Livre des conseils* (*Kitāb al-Waṣāyā*) s'ouvre sur un passage à la louange de ceux qui aiment Dieu et le font aimer (*ḥubb, muḥibb*), mais exclusivement en rapport aux actions: aimer les actions, les domaines que Dieu aime ou n'aime pas. On est dans le registre

³¹ *Ri'āya* p. 215-223 ; ou encore *Ādāb al-nufūs* p. 49, où il est souligné que Satan conduit au péché en mêlant des intentions pécheresses à une bonne action – comme la piété pratiquée afin d'attirer l'admiration sur soi. Cette dernière tentation peut mener à la perte du croyant, *id.* p. 59. Sur les tentations de Satan, v. aussi les *Questions sur le renoncement* (*Masā'il fī al-zuhd*) p. 37-39.

³² *Ri'āya* p.337-338. Le passage est révélateur: il faut rechercher l'amour de Dieu dans l'obéissance, mais éviter de rechercher l'amour des hommes; et l'amour des hommes sera suscité par le fait même. De nombreux autres passages seraient à citer ici, comme les *Questions sur les cœurs et les corps* (*Masā'il fī al-qulūb wa-al-ḡawāriḥ*), p.52-69.

de la morale religieuse, dans la recherche de l'agrément divin, du *riḍā*³³. Ce passage n'est toutefois pas dénué d'intérêt pour notre recherche. Car il y est constamment question de ce que Dieu aime, ce que l'homme aime *vs* ce que Dieu ou l'homme détestent (*yabḡuḍu*). Le désir est donc toujours présent, à chaque moment et dans chaque acte.

3. Dans l'obéissance, une faveur divine

Si nous en restions là, l'œuvre de Muḥāsibī apparaîtrait comme assez classique et moralisatrice. Les dangers sont ici, pour l'homme: aimer le prestige (*ḡāh*), l'argent etc. Mais Muḥāsibī pousse l'interrogation plus loin, et insiste aussi sur l'ignorance du pécheur. Celui-ci ne comprend pas (*lā yas'ur*) qu'il avance dans la vie dans un très mauvais sens³⁴. Ce n'est pas un détail, car le pécheur est surtout un faible et un ignorant. Du coup, Dieu envoie des «conseillers» (*nāṣiḥ*) vers ces croyants aveuglés. Le conseiller prolonge pour ainsi dire l'action du prophète en ce qu'il la reprend, la rappelle, la réactive. Il est supposé posséder un savoir, une lucidité en plus, comparé à celui qu'il va conseiller. Quelle est la marque, la supériorité de ce conseiller? Il est «réjouï du regard que lui porte Dieu, il aime ce que Dieu aime (*masrūr bi-naẓar Allāh la-hu, yuḥibbu mā aḥabba Allāh*) »³⁵. Ce qui fait la spécificité de ce conseiller chez Muḥāsibī relève donc

³³ K. *al-Waṣāyā*, p.63, 72, 80, 128, 13 ; l'idée se poursuit symétriquement p.132, dénonçant ceux qui ont reçu le bénéfice des dons de Dieu (qui Lui les aime), mais qui eux n'aiment pas Dieu, car ils Lui désobéissent, et n'aiment que les passions du monde. Leur attitude est liée à leur ignorance : l'amour pour Dieu (*al-ḥubb la-hu wa-al-ṣawq ilay-hi*, p.134-135) est lié au degré de compréhension de sa Grandeur (*'alā ḥasabī mā 'aqilla min 'aẓamati-hi*). Au cours du traité, le même verbe (*aḥabba*) s'applique constamment à l'amour du monde, de l'argent, du prestige mondain etc . Et dans ce sens négatif, il apparaît d'ailleurs bien plus souvent que dans le sens positif. Et en conclusion, il faut aimer les hommes en Dieu (*fī Allāh*), et haïr ceux que Dieu hait, à savoir, doit-on supposer, les pécheurs et les non musulmans (p.214).

³⁴ K. *al-Waṣāyā*, p.134-135.

³⁵ K. *al-Waṣāyā*, p.134: il faut aimer et être reconnaissant envers le conseiller, qui te conduit à connaître tes défauts (p.187). Ce n'est pas le lieu d'insister ici sur le rôle du conseil pieux chez Muḥāsibī, qui cite souvent le *ḥadīṭ* : «*Al-dīn al-naṣiḥa*» (p.ex. *Ādāb al-nufūs*, p.92, 111), mais il s'agit visiblement d'un trait fondamental de la mission dont Muḥāsibī se sentait chargé.

bien d'une forme d'amour, de *maḥabba*. C'est une *maḥabba* dans l'acte de l'obéissance et dans la transmission des ordres divins, médiatisée à travers les actes rituels et moraux.

Un éclaircissement plus avant est donné dans la *Mise en marche et le retour à Dieu* (*al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh*). Ce chapitre est important car il dessine bien le glissement de la ferveur de l'obéissance à celle d'un amour de coloration plus mystique. Ce passage pose la question de la nature de l'amour de Dieu envers les hommes :

« *Question XXIX: commentaire sur l'amour de Dieu, qu'Il soit exalté, pour ses serviteurs.* Je demandai: Que Dieu te fasse miséricorde, le signe de l'amour du serviteur pour Dieu qu'Il soit exalté, c'est de Le satisfaire, de tenir fermement aux règles données par l'Envoyé de Dieu. Mais quels est le signe de l'amour de Dieu pour le serviteur ? (...) (Al-Muḥāsibī) répondit: «Tu m'as interrogé sur une science grave, lourde d'implications, que beaucoup de savants n'ont pas comprise. Oui, homme valeureux, le signe de l'amour de Dieu, qu'Il soit exalté, pour son serviteur, c'est qu'Il endosse la charge de toutes ses préoccupations, et que ce soit Lui qui le guide dans ses préoccupations. Ce sont des soucis que les accidents de la vie ne viennent pas interrompre, et qui ne peuvent être mis à l'arrêt. (...) Il ajouta: le Prophète a dit: «Lorsque Dieu aime son serviteur, il installe un sermonnaire dans son âme, un avertisseur dans son cœur, qui lui ordonne (le bien) et lui interdit (de faire le mal)». Je dis: «Dis-m'en plus de ses signes». Il dit: «Rien n'est plus agréable à Dieu que l'accomplissement de ce qu'il ordonne de façon obligatoire, en s'y hâtant moralement et physiquement, et en s'y tenant. Puis le signe suivant, c'est d'accomplir de nombreux actes surérogatoires. Comme le Prophète a dit: «Quiconque s'approche de moi, etc»³⁶.

³⁶ *Al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh*, p.305-306 : *Mas'ala 29 fī ṣarḥ maḥabbat Allāh 'azza wa-ḡalla li-al-'abīd. Qultu: Raḥima-ka Allāh, inna 'alāmat maḥabbat al-'abd li-Allāh 'azza wa-ḡalla marḡātu-hu wa-al-tamassuk bi-sunan rasūl Allāh ; fa-mā 'alāmat ḥubb Allāh li-al-'abd ? (...) Qāla: Sa'alta 'an 'ilm raṣīm wa-ḥaṭar ḡasīm, ḡāba 'an kaṭir min ahl al-'ilm fahmu-hu. Na'am, yā fatā, inna 'alāmat maḥabbat Allāh 'azza wa-ḡalla li-al-'abīd: an yatawallā siyāsāt humūmi-hi, fa-takūna ḡamī'u humūmi-hi huwa 'azza wa-ḡalla al-musayyara la-hā; fa-hiya al-humūm allatī lā ta'tariḡ 'alay-hā ḥawādiḡ al-qawāṭi', wa-lā sabila la-hā ilā al-tawaqquf.(...) Qāla: ḥabar al-nabī: «Idā aḥabba Allāhu 'abdan ḡa'ala la-hu wā'izān min nafsi-hi wa-zāḡiran min qalbi-hi, ya' muru-hu wa-yanḥā-hu». Qultu: Zid-nī min 'alāmāti-hi. Qāla: Laysa ṣay' aḥabba ilay-hi min adā'i*

En bref, le Dieu de Muḥāsibī est un Dieu d'obéissance, et rien ne Lui plaît plus que d'être obéi. C'est ce qu'on peut savoir de Lui de plus précieux, de plus important. Par suite, Dieu manifeste son amour, en permettant au dévot de lui vouer un culte de façon toujours plus pure. Le point fondamental, et qui nous rapproche bien de la mystique, est bien celui-ci: la récompense de Dieu donnée à ses dévots, le signe de l'amour divin, c'est de ne penser qu'à Lui, de n'avoir que Lui comme souci. La remémoration de Dieu est requise pour tout croyant; mais cette remémoration incessante, complète, ininterrompue, est une faveur faite aux saints. Nous ne sommes pas loin de l'idée de la préservation divine, la *'isma* dont jouissent les saints.

Par ailleurs, la miséricorde divine s'étend à tous ceux qui sont destinés à la foi et l'obéissance. D'où l'idée du «conseilleur». L'homme que Dieu aime reçoit un conseiller en lui, comme une voix à l'intérieur de lui-même. Cette voix lui permet, dans un second temps, de guider et d'admonester les autres croyants. Nous ne sommes certes pas dans une conception d'union entre l'homme et son Seigneur. Mais la perspective est bien celle d'un contact constant et vrai entre l'homme et Dieu. Suit tout un développement, insistant sur l'idée que les marques d'amour de Dieu envers son serviteur, ce sont précisément les étapes spirituelles qu'Il lui permet d'atteindre. L'amour n'apparaît donc pas comme une étape en elle-même. Il serait plutôt l'impulsion constante à avancer sur le chemin, à évoluer spirituellement avec constance. Muḥāsibī conclut à ce propos :

«Leur monture pour avancer vers Lui est le désir, leur conducteur est la crainte révérencielle, leur caravanier est l'amour de nostalgie. Puis Dieu les fait rentrer dans les liens de son esclavage, leur fait voir l'immensité de sa seigneurialité; en sorte que nulle tiédeur n'atteint leur intention, nulle faiblesse n'atteint leur décision, que leur service ne connaisse pas de faiblesse, qu'aucune argutie ne vienne leur accorder de dispense, qu'aucune déviance égoïque ne les séduise». Je dis: «Je vois là l' élu (*murād*) de l'amour de

farā'id-hi bi-musāra'a min al-qalb wa-al-ḡawāriḥ, wa-al-muḥāfaza 'alay-hā. Tumma al-'alāmatu ba'da ḏālīka, kaṭratu al-nawāfil. Kamā qāla al-nabī: «Lā yazālu 'abdī yataqarraba ilayya bi-al-nawāfil hattā uḥibbu-hu...». Pour une étude détaillée de ce dernier *ḥadīṭ* et des ses implications (Ebstein, 2018: 271-289). Ce passage est cité pratiquement textuellement par Abū Nu 'aym (*Hibya* X p. 99).

Dieu». Muḥāsibī répondit: «C'est (en effet) la qualité des élus dans l'amour»³⁷.

Cette notion de *murād* est essentielle dans toute la pensée mystique. L'hagiologie en fera un large usage, notamment à partir de Tirmidī. Par sa mention, on constate que Muḥāsibī trace la frontière entre une élite spirituelle d'élus, et le commun des croyants.

4. La crainte de Dieu dans l'amour

Ce chapitre de la *Mise en marche et le retour à Dieu (al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh)* est suivi par un autre, fort intéressant: la question XXX «Sur la peur de ceux qui aiment Dieu, qu'Il soit exalté»³⁸. Cette notion de peur est bien révélatrice de la nature de l'amour dont il est question chez les auteurs de cette époque. Il faut nous y attarder quelque peu. Dans un premier mouvement, il est expliqué que la peur est absolument inséparable de tout l'itinéraire mystique. Elle est comme liée à la condition même d'esclave de Dieu, *'abd*. Elle intervient à chaque moment, y compris lors des stades de la *maḥabba*. Mais il ne s'agit pas à chaque moment du même type de peur: ni quant à son origine, ni quant à sa nature.

«Je demandai: «Celui qui aime Dieu qu'Il soit exalté est-il atteint par la peur?». Il répondit: «Oui, la peur du châtement pour faute ne le quitte jamais». Je dis: «Quand cela s'installe-t-il dans son cœur: au début de son parcours, ou à ses dernières étapes?». Il répondit: «La crainte l'accompagne nécessairement, comme la foi l'accompagne, et ne disparaît qu'avec lui-même. C'est cette crainte qui s'était installée au début de son itinéraire spirituel, qui devient la crainte de l'éloignement (de Dieu, *ḥawf*), et aboutit à la crainte accompagnant la station la plus élevée. La crainte du début venait par pensées adventices, alors la crainte de la mort (*ma'wāt*) s'installe en permanence »³⁹.

³⁷ *Fa-ṣārat maṭīyyatu-hum ilay-hi al-raḡba, wa-sā'iqu-humm al-rahba, wa-ḥādī-him al-ṣawq min al-maḥabba, ḥattā adhala-hum fī riqq 'ubūdīyyati-hi, wa-baṣṣara-hum 'azīm rubūbiyyati-hi, fa-laysa talḥaḡu-hum fatra fī niyya, wa-lā wahan fī 'azma, wa-lā ḡu'f fī ḥidma, wa-lā ta'wīl fī ruḡṣa, wa-lā mayl ilā da'āwī ḡirra. Qultu: Arā ḥādā murādan bi-al-maḥabba. Qāla: Ṣifat al-murādin bi-al-maḥabba (Al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh, 307-308).*

³⁸ *K. al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh, 309-310.*

³⁹ *Qultu: Hal yalḡaḡu al-muḥibba li-Allāh 'azza wa-ḡall ḡawf? Qāla: Na'am, lā yazūlu 'an-hu ḡawf 'aḡāb al-taqṣīr. Qultu: Mata ḡalla ḥādā bi-qalbī-hi – fī awwalī ṣa'ni*

Si je suis bien le texte, on peut distinguer ici deux peurs. Une première peur, installée dès les débuts, dès les origines de l'élan vers Dieu, est celle de mal obéir, ou pas suffisamment. C'est donc toujours, comme on pouvait s'y attendre, la logique de l'obéissance qui est en jeu. Cette logique s'articule sur une crainte du châtement. Nous nous trouvons ici à un niveau de spiritualité tout à fait commun au reste du sunnisme de l'époque de Muḥāsibī – même s'il est porté chez lui à un degré d'intensité particulièrement élevé. La seconde peur, à un niveau supérieur, c'est la peur de la disparition, *al-fawt*. Disparition de quoi, si ce n'est de l'amour divin? Un commentateur moderne – 'Abd al-Qādir Ahmad 'Atā, l'éditeur du *al-Qaṣd wa-al-ruḡū 'ilā Allāh* – affirme que la première peur, celle du manquement à l'obligation, correspondrait à une dynamique mentale que la tradition ultérieure désignera sous le terme d'«état» ponctuel, *ḥāl*. La seconde peur, celle de perdre l'amour, serait une étape stable, qui sera désigné comme relevant des «stations», *maqāmāt*⁴⁰. Il n'est pas sûr que chez Muḥāsibī l'emploi des termes *ḥāl* et *maqām* corresponde exactement à ces définitions qui se confirmeront plutôt une ou deux générations plus tard, comme les fluctuations de l'usage de ces deux termes dans ce passage précis le suggère; mais l'explication fournit une clé intéressante.

Quoiqu'il en soit, une telle peur aboutit à un résultat inévitable et important à souligner: elle interdit au mystique de s'arrêter dans la sécurité complète. Elle l'oblige à un constant examen de conscience. Il existe une sorte d'inquiétude attaché à l'acte de foi, à l'engagement dans la foi; une angoisse même liée à cette relation à Dieu qui dépasse tellement le sujet humain. Rechercher Dieu implique nécessairement cette inquiétude⁴¹. Et elle semble

hi aw fī āḥir maqāmi-hi ? Qāla : Hādā lāzim la-hu ka-mā lazima-hu al-īmān, lā yazūlu illā bi-zawāli-hi. Wa-hādā al-ḥawf huwa alladī yakūnu fī bidāyati-hi, ḥattā idā šāra ilā ḥawf al-fawt, šāra ilā ḥawf alladī yakūnu fī 'lā ḥāl. Fa-kāna al-ḥawf al-awwal yaṭruqu-hu ḥaṭarāt, wa-šāra ḥawf al-mawt waṭanāt.

⁴⁰ *al-Qaṣd wa-al-ruḡū 'ilā Allāh*, 309, note.

⁴¹ Abū Tālib al-Makkī rapporte un récit de portée analogue concernant Ibrāhīm ibn Adham (*Qūt al-qulūb* II p.100): Ibrāhīm ibn Adham demande une présence divine d'ordre mystique, une présence permanente dont il puisse jouir. Dieu lui répond en substance: tu ne M'aime pas en vérité, car l'amour implique l'inquiétude. Ta demande prouve bien que ton amour n'est pas parfait, car un

indissolublement liée à l'amour même que le mystique porte à son Dieu. En effet, le texte poursuit :

«Je demandai: «Comment puis-je craindre quelqu'un que j'aime?» Il répondit: «Comprends bien ce que je te dis, malheureux, et fais bien attention à ce que je vais te répondre! Celui qui aime Dieu, qu'Il soit exalté, sait que son Seigneur aime qu'il Le craigne (*yuhibbu min-hu al-hawf*), et lui impose la peur obligatoirement. En effet, Dieu qu'Il soit exalté aime être craint de la part de ceux qui L'aiment (*yuhibbu min al-muhibbīna la-hu al-hawf*); et si l'amant de Dieu ne craignait pas, il ne serait pas en accord avec Lui, loué soit-Il. Car l'amour consiste à se conformer à ce que Dieu qu'Il soit exalté, aime; et si la peur le quittait, la sécurité viendrait en lui (*waqa'a bi-hi al-amn*), et il commettrait un interdit (*dahala fī mahzūr*), puisque la sécurité est interdite. En effet, Dieu qu'Il soit exalté a dit: «(...) Seuls les gens perdus se sentent à l'abri du stratagème de Dieu »⁴². Si la crainte quittait leur cœur, l'examen de conscience lucide (*al-murāqaba*) disparaîtrait aussi »⁴³.

Que signifie ici le terme «interdit, *mahzūr*»? Et «sécurité, *amn*», pourtant lié à *īmān* de quelque manière ? Comment ne pas comprendre que la sécurité est interdite au mystique ? Ce passage est bien intéressant pour nous, car il situe l'amour dans l'ordre de l'obéissance. Dieu aime à être obéi dans la crainte, c'est un point fondamental. La crainte est nécessaire pour que l'esclave ne s'arrête pas dans un confort trompeur ; il importe qu'il poursuive son examen de conscience. Mais malgré tout, les mots gardent un sens. Amour signifie amour, ce n'est pas un vocable militaire, pédagogique ou administratif. Nous ne sommes pas ici dans le simple registre du maître et de l'esclave. Est-ce extrapoler que de sentir l'idée que Dieu cherche par cette crainte à faire grandir l'homme qui veut L'approcher ? Tout dépend ici de ce qui est mis sous le vocable de la *murāqaba*. On notera que la *murāqaba* est précisément l'objet du chapitre suivant du *al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh*.

amour vrai, totalement sincère, se vit dans une perpétuelle inquiétude. Ce qui est vrai pour l'amour profane est reporté ici sur l'amour divin; ce qui n'est pas sans conséquence sur la vision de la théophanie impliquée ici bien sûr. Le mystique est à jamais un pèlerin, son parcours ne connaîtra pas de fin sur cette terre.

⁴² Coran VII 99.

⁴³ *al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh*, 309-310.

Il semble en effet que la peur dont il est question ne crée pas des situations d'angoisse totale ou morbide. Elle reste un incitatif qui doit être positif, et faire aller de l'avant dans le sens d'un progrès spirituel. Car l'espoir (*rağā'*) vient contrebalancer cette peur. Il manifeste une profonde confiance dans la miséricorde divine. Une question suivante est posée :

«Je demandai: «Quel est l'état spirituel qui enlève de leur cœur l'intensité de la crainte et l'abondance des chagrins?». Il répondit: «C'est l'espoir confiant (*al-rağā' bi-ḥusn al-zānn*), car ils connaissent l'étendue de la générosité de Dieu, qu'Il soit exalté, et l'espoir de contempler (*amal al-naẓar ilā*) le Glorieux Seigneur lorsqu'ils viendront à Lui. Sans cet espoir confiant en Dieu, qu'Il soit exalté, de pouvoir atteindre victorieusement le but de leur aspiration, sans cela, leur âme serait détruite par le chagrin (*la-taqaṭṭa 'at anḥusu-hum ḥasarāt*), et ils mourraient de tristesse (*wa-mātū kamadan*). 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd rapporte que Ḥasan al-Baṣrī a dit: «Si les amants de Dieu qu'Il soit exalté en ce bas-monde apprenaient qu'ils ne Le verraient pas dans l'au-delà, leur âme serait détruite par le chagrin, et ils mourraient de tristesse. Plus rien de la vie d'ici-bas ne leur plairait, la détresse leur rendrait tout détestable, tant est intense l'espoir de l'esprit de victoire à parvenir victorieusement «au siège de vérité, près d'un souverain puissant»⁴⁴.

La précision est d'importance. La petitesse et la faiblesse de l'être humain pourraient conduire l'ascète méditant à un désespoir complet, à un pessimisme radical. C'est ce que reconnaît Muḥāsibī, qui souligne toutefois le rôle de ce *rağā'*. Le traduire par «espoir» est assez faible. On sent bien qu'il s'agit d'une aspiration puissante, profonde chez ces ascètes, de rejoindre leur Seigneur. C'est cet élan passionné qui justifie toute leur entreprise personnelle. Elle traduit un élan où l'on peut trouver une coloration d'amour mystique, sans forcer le sens des mots.

5. Où germe l'amour

Enfin, cette attitude d'enracinement dans l'espoir aboutit, se manifeste dans une pratique fervente, enthousiaste, dans le *dīkr*

⁴⁴ *al-Qaṣd wa-al-ruğū' ilā Allāh*, 310 ; la dernière phrase réfère à Coran LIV 55.

notamment. On voit apparaître ici également une notion plus proprement mystique de l'amour. En effet, à un moment donné, la jonction se fait entre Dieu et son serviteur. Il y advient une communication directe.

Nous avons ici un passage fort. On voit apparaître ici des notions de *ulfa*, *ištiyāq*... Et apparaît conjointement l'idée que Dieu inspire le cœur de son élu. Il lui confère ses connaissances. Il l'éduque. Au terme de cette évolution, le chercheur de vérité

«évacue de son cœur l'esprit de possession et le libre choix personnel, pour les remplacer par la confiance en son Seigneur, l'espoir confiant en Lui. Son cœur se familiarise avec son amour, avec l'aspiration à Le voir; et Lui, lui inspire une science divine qu'il ignorait. C'est de Dieu loué soit-Il qu'il apprend, c'est par l'ordre de Dieu qu'Il soit exalté qu'il éduque son âme, jusqu'à ce que ses comportements soient purifiés, ses défauts aient disparu, que ses vertus soient apparentes lorsqu'il préfère son Seigneur à l'amour pour lui-même; et que Dieu parachève ainsi son bienfait ici-bas et dans l'au-delà»⁴⁵.

Muḥāsibī note qu'à ce stade, il n'est pas de plus grand plaisir pour le chercheur de vérité que de penser à son Seigneur, de l'aimer, de l'invoquer: «Celui qui aime Dieu, qu'Il soit exalté, ne trouve aucun plaisir (*ladda*) à côté de cet amour (*ḥubb*) pour Lui. Il ne néglige jamais de Le mentionner. (...) Un sage a dit: «Aucun plaisir ne dépasse celui de l'invocation du Dieu Très-Haut et de son amour»⁴⁶. Puis Muḥāsibī cite plusieurs exemples d'ascètes clairement mystiques. Ainsi produit-il une citation très connue de Rābī'a al-'Adawīyya: Rābī'a al-'Adawīyya disait, lorsque la nuit tombait: «La nuit vient, les ténèbres s'étendent, chaque bien-aimé s'isole avec sa bien-aimée; et moi, je l'isole avec Toi, ô mon

⁴⁵ (...) *qad aḥraḡa min qalbi-hi al-tamalluk wa-al-iḥtiyār li-nafsi-hi, li-mawḍi' al-tiqa min-hu bi-Rabbi-hi, wa-ḥusn al-zann bi-sayyidi-hi, fa-alifa al-qalbu maḥabbata-hu, wa-ištāqa ilā ru'yati-hi, fa-alḥama-hu 'ilman min 'ilmi-hi, wa-'arrafa-hu mā lam yakun ya'rifu ; fa-'an Allāh subḥāna-hu aḥaḍa 'ilma-hu, wa-bi-amri Allāh 'azza wa-ḡalla addaba nafsa-hu, hattā tuḥhirat la-hu aḥlāqu-hu, wa-ḡābat masāwī-hi, wa-zaḥarat maḥāsīnu-hu, li-mā ātara Rabbu-hu 'alā maḥabbati nafsi-hi; fa-tammāt 'alay-hi min Allāh al-ni' ma fī al-dunyā wa-al-āḥira. al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh, 311.*

⁴⁶ *al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh, 312.*

aimé!»⁴⁷. Ici, nous sommes clairement en terrain mystique. Si un doute existait encore, les références à plusieurs soufis (Ḥasan al-Baṣrī, 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd, Dū al-Nūn) dans le même passage les éloigneraient. Nous voilà donc arrivés à la limite exacte entre ascèse et mystique du désir.

La notion d'amour chez Muḥāsibī peut être précisée par un extrait de sa *Risālat al-mustaršidīn*. Il s'agit d'une courte énumération de 86 paragraphes fournissant des définitions des états spirituels, des *ḥikam*, des *ḥadīṣ* aussi. Le corps principal du traité est de l'ordre du renoncement (*zuhd*), et de la morale générale. Seul le dernier dixième est dédié aux fondements des différents états spirituels (*aḥwāl*) des croyants. Muḥāsibī y déclare que l'abstinence (*wara'*) et la persévérance au travers des difficultés sont les signes de la patience (*ṣabr*) et les armures les plus efficaces contre les épreuves (*fitan*). Et pour conclure, il insiste sur la *maḥabba* (l'amour) que Dieu manifeste pour ses amoureux en les élevant par la pureté, le dévoilement et la connaissance et en leur accordant la paix intérieure (*sakīna*). Le serviteur fidèle connaît un état d'amour / *maḥabba* pour son Seigneur qui se fonde sur l'abandon confiant à Dieu (*tawakkul*, *yaqīn*). Mais nos remarques *supra* nous suggèrent la vigilance. Il existe en effet plusieurs aspects et plusieurs niveaux de l'amour. Il faut déterminer où se situe Muḥāsibī ici. A ce moment, Muḥāsibī expose:

«Sache, que Dieu te fasse miséricorde, que la sincérité de l'intention (*al-ṣidq*) et la pureté d'âme (*al-iḥlās*) sont le fondement de tout état spirituel. De la sincérité dérivent la patience, le contentement, le renoncement, l'agrément, la familiarité spirituelle. De la pureté d'âme dérive la conviction, la crainte, l'amour, la magnification, la pudeur, la glorification. Chaque croyant possède à cette étape (*maqām*) un lieu dénotant de son état (*ḥāl*). On dit de lui qu'il est craignant, alors qu'il connaît l'espoir ; espérant, alors qu'il connaît la crainte; patient, alors qu'il connaît l'agrément; amant, alors qu'il connaît la pudeur»⁴⁸.

⁴⁷ «*Kānat Rābi'a al-'Adawiyya idā ḡanna-hā al-layl taqūlu: «Qad ḡā'a al-layl, wa-iḥtalaṭa al-zalām, wa-ḥalā kullu ḥabībīn bi-ḥabībī-hi; wa-ḥalawtu bi-ka, yā maḥbūbī!» al-Qaṣd wa-al-ruḡū' ilā Allāh, 312.*

⁴⁸ «*Wa-i'lam, raḥīma-ka Allāh, anna al-ṣidq wa-al-iḥlās aṣl kullī ḥāl. Fa-min al-ṣidq yyataṣa'ab al-ṣabr wa-al-qanā'a wa-al-zuhd wa-al-riḍā wa-al-uns; wa-'an al-iḥlās yataṣa''ab al-yaqīn wa-al-ḥawf wa-al-maḥabba wa-al-iḡtāl wa-al-ḥayā' wa-al-ta'zim. Wa-*

On constate que la doctrine des «étapes spirituelles» se discerne de nouveau ici. Muḥāsibī énumère chacun de ces paliers, avec d'ailleurs des nuances supplémentaires, non annoncées. Aucun palier n'est un état pur en soi, sans coloration des états qui l'ont précédé. Il poursuit en exposant le triple niveau (la triple nature?) de l'amour: celui porté envers les croyants / du Prophète / de Dieu :

«L'amour apparaît dans trois choses, sans lesquelles on ne peut dire de quelqu'un qu'il aime Dieu, qu'Il soit exalté: 1) l'amour des croyants en Dieu, qu'Il soit exalté, (*maḥabbat al-mu'minīn fi Allāh 'azza wa-ḡalla*) c'est-à-dire, qui se manifeste en ne leur nuisant pas, et en leur apportant des avantages 2) l'amour de l'Envoyé (*maḥabbat al-rasūl*) de Dieu qu'Il soit exalté, c'est-à-dire suivre son chemin (*ittibā' sunnatihī*). Dieu – que sa mention soit exaltée – a dit: «Si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera»⁴⁹, et 3) l'amour de Dieu qu'Il soit exalté en préférant l'obéissance à la transgression (*ittār al-ṭā'a 'alā al-ma'ṣiya*)»⁵⁰.

Notons bien cette progression. En effet, il n'est pas fréquent de voir citer l'amour envers les croyants comme un premier palier, aligné sur les deux autres. Lier l'amour de Dieu à celui du Prophète est courant et même inévitable; l'amour envers les autres est plus rare. Ceci dit, la définition de cet amour est vraiment minimale: elle concerne les croyants exclusivement, et consiste à ne pas leur faire du mal, et éventuellement à leur faire du bien. Nous sommes loin de l'idée d'un amour universel répercutant une miséricorde universelle. L'amour envers le Prophète, lui, se définit comme de l'obéissance, le suivi de sa *Sunna*. Il ne s'agit pas non plus d'une dévotion envers lui comme celle qui se manifestera aux siècles suivants, où l'amour du Prophète devient comme un seuil permettant d'entrer dans l'amour divin⁵¹.

li-kullī mu'min fi hādī-hi al-maqāmāt mawṭin yu'raf bi-hi ḥālu-hu. Fa-yuqāl la-hu ḥā'if wa-fi-hi al-raḡā', wa-rāḡin wa-fi-hi al-ḥawf, wa-ṣābir wa-fi-hi al-riḍā, wa-muḥibb wa-fi-hi al-ḥayā'». Risālat al-mustaršidīn, 170.

⁴⁹ Coran III 31. A quoi il faut ajouter, la nécessité d'aimer les Compagnons, v. *Ādāb al-nufūs*, 33.

⁵⁰ *Risālat al-mustaršidīn*, 177-179.

⁵¹ Consulter sur ce thème *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam, Volume 1. The Prophet Between Doctrine, Literature and Arts: Historical Legacies and*

Au final, l'amour envers Dieu finalise bien les actes du chercheur : mais il est avant tout défini comme une décision à lui obéir. Ainsi est-il écrit dans la *Risālat al-mustaršidīn* :

«On dit que le souvenir des bienfaits fait engendrer l'amour. L'amour a un premier degré, et un degré ultime. Le commencement de l'amour pour Dieu résulte (du souvenir) de l'appui et des dons qu'Il a accordés. Ibn Mas'ūd a dit: «Les cœurs ont été façonnés pour aimer ceux qui leur font du bien». La forme la plus élevée, c'est d'aimer parce qu'il est du droit de Dieu Tout-Puissant de l'être (*al-maḥabba li-wuḡūb ḥaqq Allāh*). 'Alī ibn Fuḍayl⁵² a dit: «Dieu qu'Il soit exalté, est aimé parce qu'Il est Dieu». Un homme demanda à Ṭāwūs⁵³: «Donne-moi un conseil (en spiritualité)». Il répondit: «Je te conseille d'aimer Dieu en sorte que tu n'aimes rien plus que Lui; que tu le craignes plus que ne crains autre chose, et que tu espères en Lui d'un espoir qui s'interpose entre toi et cette crainte. Et accepte des hommes ce que tu acceptes pour toi-même. Va, j'ai résumé pour toi la Torah, l'Évangile, les Psaumes et le Coran»⁵⁴

Nous sommes ici au centre même de la spiritualité muḥāsibienne. Il s'agit d'aimer Dieu parce que c'est son droit d'être aimé. Ce point ultime est à méditer. Est-ce un devoir «juridique»? Ou moral? Ou bien authentiquement mystique? Sommes-nous dans le registre psychologique ? L'amour selon Muḥāsibī ne requiert-il

Their Unfolding, edited by Denis Gril, Stefan Reichmuth, Dilek Sarmis. Leiden/Boston: Brill, 2022, Part 4, "The Splendour of Words: Exaltation of the Prophet in Islamic Literatures", p.351-499 (N. Amri, B. Foulon, M. T. Al Harrak, M. Toutant, A. Papas).

⁵² Un des fils du grand ascète et mystique Fuḍayl ibn 'Iyād (m. 188/803) ; il rivalisait pour ainsi dire en ascèse et en ferveur avec son père (Abū Nu'aym, *Ḥilya*, VIII: 297-300).

⁵³ Il pourrait s'agir Ṭāwūs ibn Kaysān (m. 105/723), un des importants Ṭābi'ūn, et transmetteur de *ḥadīṡ*.

⁵⁴ «*Wa-yuqāl: Dikru al-ni'ma yūrītu al-maḥabba. Wa-li-al-maḥabba awwal wa-āḥir. Fa-al-awwal, maḥabbat Allāh bi-al-ayādī wa-al-minan. Qāla Ibn Mas'ūd: Ġubilat al-qulūb 'alā ḥubb man aḥsana ilay-hā. Wa-a'lā-hā, al-maḥabba li-wuḡūb ḥaqq Allāh 'azza wa-ḡalla. Qāla 'Alī ibn Fuḍayl: Innamā yuḥabbu Allāh 'azza wa-ḡall li-anna-hu huwa Allāh. Qāla raḡulun li-Ṭāwūs: Awwi-ni. Qāla: Uṣī-ka an tuḥibba Allāh ḥubban ḥattā lā yakūna šay' aḥabb ilay-ka min-hu ; wa-ḥif-hu ḥattā lā yakūna šay' aḥwaf ilay-ka min-hu; wa-uṛḡu Allāh raḡā'an yaḥūlu bayna-ka wa-bayna dālika al-ḥawf ; wa-irḍa li-al-nās mā tardā li-nafsi-ka. Qum, fa-qad ḡama'tu la-ka al-Tawrāt wa-al-Inḡīl wa-al-Zabūr wa-al-Furqān* ». (*Risālat al-mustaršidīn*, 179-180).

pas un acte de volonté? C'est un point crucial, parce qu'il est au centre même de ce que le soufisme a de plus islamique.

La comparaison avec l'attitude de Rābi'a al-'Adawiyya pourra nous aider. Les célèbres vers qui lui sont attribués sur le double amour sont connus :

«Je T'aime de deux amours: l'amour de passion, et un amour dont Tu es digne.

Quant à l'amour de passion, c'est que je ne suis occupée qu'à Te mentionner à l'exclusion de tout autre,

Et quant à l'amour dont Tu es digne, c'est que Tu enlèves le voile afin que je Te voie.

Nulle louange pour moi en l'un et l'autre - mais en l'un et l'autre louange à Toi!»⁵⁵

Muḥāsibī évoque également la distinction entre plusieurs formes de *maḥabba*, nous l'avons vu plus haut⁵⁶: l'une naît par reconnaissance des bienfaits divins, l'autre parce qu'il est du droit de Dieu d'être aimé. Muḥāsibī opère cette distinction, mais ne se situe pas dans le même registre que Rābi'a. Il prend simplement acte d'une gradation des états spirituels, mais semble-t-il au sein du même sentiment de *maḥabba*. Chez lui, ces deux degrés de l'amour ne correspondent pas aux *ḥubbayn* de Rābi'a. Celle-ci ne parle pas de l'amour pour Dieu pour ses bienfaits. Le seul bienfait qu'elle mentionne c'est que Dieu lui ait permis de L'adorer. Rābi'a ne pose pas une gradation de l'amour de gratitude à l'amour gratuit ; elle se contente de distinguer un élan d'amour qui vient d'elle-même, et un dévoilement qui est offert par Dieu. Elle ne parle pas non plus d'amour «parce qu'il est du droit de Dieu d'être aimé, *li-wuḡūb ḥaqq Allāh*»; c'est une logique qui lui est étrangère. Elle est dans un élan d'amour, non dans une logique de «devoir» à Dieu.

⁵⁵ Version chez Abū Tālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II: 94 : *Uḥibbu-ka ḥubbayn, ḥubba al-hawā * wa-ḥubban li-anna-ka ahlun li-dāka / Fa-ammā alladī huwa ḥubbu al-hawā * fa-šaḡala-nī bi-dikri-ka 'ammā siwā-ka / Wa-ammā alladī anta ahlun la-hu * fa-kašfu-ka li-al-ḥuḡubi hattā arā-ka / Fa-lā al-ḥamdu fī dā wa-lā dāka li * wa-lākin la-ka al-ḥamdu fī dā wa-dāka*. Rappelons qu'il s'agirait en fait d'un fragment d'un poème profane (van Gelder 1993).

⁵⁶ *Risālat al-mustaršidin*, 177-179.

Nous sommes donc loin du thème d'un amour universel, comme il apparaîtra plus tard dans la poésie mystique soufie. L'amour lui-même, chez Muḥāsibī, est lié par la Loi – donc restrictif, limité voir exclusif. Il exclut les non musulmans, mais aussi les «mondains» - soit la majorité des membres de la *umma*. Au fond, la *maḥabba* pure émane de Dieu – mais dans le sens inverse, l'homme ne peut aimer que les bienfaits adaptés à sa propre nature. Bref, l'amour de l'homme pour Dieu ressemble à un moteur bridé. Il ne peut jamais aller au-delà de la capacité humaine de s'attacher à quelque chose. Et Dieu ne lui demande pas d'aller au-delà de ces simples limites. Les *ḥuqūq Allāh* qu'il s'agit d'observer, c'est en bref: le droit absolu d'être obéi⁵⁷. Exactement comme Il le veut, contrairement aux Banī Isrā'īl (sic) qui ont inventé le monachisme⁵⁸; *a fortiori* pour ce qu'Il a ordonné expressément.

Remarquons que Muḥāsibī poursuit son *Traité des bien guidés*, et le termine sur d'autres concepts comme l'agrément de la volonté divine (*riḍā*), l'examen de conscience (*murāqaba*...). Autrement dit, le passage sur l'amour n'en est ni le point de départ, ni le point final. C'est dire que l'amour s'intègre chez lui dans un ensemble d'états spirituels; il n'en est pas vraiment le centre, le sommet, le but. Il n'en représente qu'une des manifestations – majeures, certes, mais qu'on ne peut jamais isoler des autres états. Le prisme spirituel de Muḥāsibī peut être vu à partir de plusieurs entrées, dont l'amour est une des principales – mais c'est tout. Le centre, c'est indubitablement de bien de respecter les droits de Dieu. Au fond, il me semble qu'on pourrait dire: le centre, c'est Dieu Lui-même. Tous ces examens de conscience n'ont de valeur que comme des moyens de rendre ses droits à Dieu. Quand ces droits sont donnés, l'état intérieur n'a plus vraiment d'importance. C'est Dieu qui est le but, pas l'homme. Mais comme nous l'avons vu plus haut, il importe de nuancer.

Mentionnons pour mémoire un extrait que la *Ḥilya* d'Abū Nu'aym attribue à Muḥāsibī. Il s'agit d'un important développement sur l'amour. Il est appelé «*faṣl fī al-maḥabba*» – peut être extrait d'un *Kitāb al-ḥubb* perdu. Rien n'assure que Muḥāsibī en soit bien l'auteur; Gavin Picken suggère que le

⁵⁷ *Ri'āya*, 49.

⁵⁸ Coran LVII *al-Ḥadīd* 27, selon les deux interprétations ; et Muḥāsibī, *Ri'āya*, 49.

véritable auteur serait le mystique Aḥmad ibn ‘Āṣim al-Antākī (m. entre 220/835 et 239/853)⁵⁹. Il faut donc approcher ce texte avec une grande prudence, mais ses idées peuvent toutefois fournir des éclairages utiles, surtout quand nous nous rappelons la proximité, la similarité entre les enseignements de Muḥāsibī et ceux de Antākī⁶⁰. Selon ce texte, c’est Dieu qui instille son amour dans le cœur du chercheur. C’est Lui qui le guide, qui lui permet d’exercer la *muḥāsaba* sur ses propres actes⁶¹. Ce texte va plus loin que le simple horizon ascétique. Il rejoint l’intuition proprement mystique, à savoir l’expérience du divin en soi. L’auteur y affirme en effet: ce n’est pas moi qui ausculte ma propre conscience. J’essaie simplement de laisser la lumière de la grâce éclairer mes actes et surtout mes pensées. On voit ici clairement la logique interne du texte. 1) L’amour vient de Dieu Lui-même. Les saints par eux-mêmes en seraient radicalement incapables, ils ne sauraient s’élever vers Dieu. 2) Cet amour est gratuit, car Dieu n’a nul besoin d’aimer ou d’être aimé. 3) Cet amour s’exprime par l’obéissance. L’acte d’obéissance est le lieu de l’amour donné par Dieu. C’est un paradoxe, car on pourrait s’attendre à ce que l’obéissance soit une conséquence de l’amour, et non sa cause ou son lieu d’apparition. Ici donc, l’amour vient de Dieu; l’obéissance est la part des hommes. Tout ce développement n’est peut-être pas de la plume même de Muḥāsibī; il éclaire bien toutefois sa logique de l’obéissance telle que nous l’avons décrite plus haut.

Au niveau des humains ordinaires, l’amour est lié aux bienfaits – cela est dit explicitement ici. Nous retrouvons cet amour simple, lié à la récompense du Paradis. Le texte attribué à Muḥāsibī dans la *Ḥilya* d’Abū Nu‘aym souligne la nécessité de se contenter de la récompense du Paradis. Il est dans la ligne de la théologie

⁵⁹ G. Picken, *Spiritual Purification in Islam*, p.120. Les thèmes se rejoignent, mais le ton vif, voire jubilatoire n’est effectivement pas celui qu’utilise habituellement Muḥāsibī. Cependant, le contenu semble suffisamment « muḥāsibien » pour que nous le mentionnions ici.

⁶⁰ Ainsi que le souligne A. Knysh, «Aḥmad b. ‘Āṣim al-Antākī», *Encyclopaedia of Islam Three*.

⁶¹ = *Ḥilya* X: 76 s. Sur cette notion de *maḥabba*, voir aussi J. van Ess, *Die Gendankenwelt des Ḥarīṭ Ibn Asad al-Muḥāsibī*, 218-224. Et sur les *awliyā’*, *id.* 224-229.

dogmatique naissante, et dans celle de l'obéissance, de la Loi. C'est le Paradis qui est la récompense promise par Dieu, il ne s'agit pas d'y glisser une récompense de contrebande qui serait le bonheur de l'amour divin reçu dès ici-bas par le mystique. Or c'est bien un peu la question qui va se poser malgré tout. De toute évidence, il existe selon l'ensemble de l'œuvre de Muḥāsibī deux types de croyants. Les *murādūn* constitueraient une élite, lisant le Coran d'une autre manière, bénéficiant du bienfait de la divine présence dès ici-bas – et dès la prééternité en fait. Muḥāsibī accueille l'attente du Paradis par humilité, parce qu'il ne se juge pas digne de revendiquer, de mériter la contemplation directe de Dieu. Mais en fait, il se situe bien dans l'optique des mystiques, et pas dans celle des croyants ordinaires. C'est la proximité à Dieu qui lui importe, et non les nourritures et les houris. Comprendons bien toutefois qu'il ne s'agit pas d'une position théologique, mais bel et bien de psychologie mystique : c'est un choix par humilité, pour éviter toute présomption. Le texte muḥāsibien ne construit aucune métaphysique de la rétribution divine, il ne prend pas position pour une conception particulière de l'eschatologie, comme son *Kitāb al-tawahhum* en fait foi. La position de Muḥāsibī est intéressante : accepter et désirer le Paradis, c'est faire honneur à Dieu, puisque c'est cela que Dieu propose dans le Coran. Mais cela n'exclut pas une ambition et un espoir plus élevés.

Résumons pour conclure. En un sens, l'amour envers Dieu finalise bien la démarche spirituelle de Muḥāsibī, mais il est organiquement rattaché à l'obéissance. Inversement, l'amour de Dieu pour les hommes se manifeste en ce qu'Il facilite leur obéissance à son égard, dans l'exécution des actes obligatoires (*farā'id*), puis éventuellement des actes surérogatoires (*nawāfil*). Dieu fournit aux hommes une Loi, des directives, afin de leur permettre de Lui obéir, et de L'aimer grâce à leur soumission fervente. Puis Il manifeste son amour, en permettant au dévot de lui vouer une adoration de façon toujours plus pure. Le point fondamental, et qui nous rapproche bien de la mystique, est celui-ci : la récompense de Dieu donnée à ses dévots, le signe de l'amour divin, c'est de ne penser qu'à Lui, de n'avoir que Lui comme souci. Josef van Ess avait pointé toute la polyvalence du maniement du thème de l'amour : l'amour rend cette pratique, cette obéissance légère, il en fait une joie. Il n'accomplit

plus son service par simple devoir, mais parce qu'il est entièrement tourné vers Dieu⁶². Comme nous l'avons vu, l'amour de Dieu a un commencement et un achèvement, il commence par l'amour pour les bienfaits de Dieu et s'achève par l'amour pour Dieu Lui-même, mais accompli par et dans son service. Il n'est pas question d'union à Dieu; plutôt d'accéder à Lui, de Le rejoindre (*wiṣāl*) ce qui n'est pas la même idée⁶³. Nous restons bien ici sur le terrain de la mystique, et non de la simple normativité juridique commune à tous les sunnites. En effet, Muḥāsibī vise à une transformation du sujet humain. L'homme pieux doit devenir un être-pour-Dieu, qui a complètement quitté tous ses attachements. Qu'est-ce qu'un homme libéré de tous ses attachements, si ce n'est une personne nouvelle, autre que l'homme croyant ordinaire qu'il avait été? Lorsque le mystique dit qu'il aime son Seigneur, qui parle à qui? Qui est le centre intime de la conscience, qui est le «je» qui énonce cette proposition? Muḥāsibī préserve ici l'individualité humaine, mais dans la transparence d'une servitude totale qui a évidé toute l'épaisseur personnelle qui a pu exister, et dont l'impulsion vitale lui vient désormais de la grâce. C'est en ce sens que Muḥāsibī appartient bel et bien au courant mystique, et qu'il a été lu ainsi par les générations ultérieures.

Bibliographie

Sources :

Iṣfahānī, Abū Nu'aym al-
1988 *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya.

Kalābādī, Abū Bakr al-
1986 *Kitāb al-ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*. Damas: Dār al-īmān.

⁶² J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt Ibn Asad al-Muḥāsibī*, 218-224; 220-221, qui estime que Muḥāsibī s'oppose [ou en tout cas se distingue] aux conceptions mu'tazilites mais aussi sunnites orthodoxes sur la question. Il est certes question de *maḥabba* dans le Coran, mais à l'exception de nom *Wadūd*, il exprime peu d'émotion. D'où la réaction de Gulām Ḥalīl, qui y voit une *bid'a*.

⁶³ J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt Ibn Asad al-Muḥāsibī*, 224.

- Ḥargūšī, Abū Naṣr al-
2006 *Tahḍīb al-asrār fī uṣūl al-taṣawwuf*. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Makkī, Abū Ṭālib al-
2005 *Qūt al-qulūb fī mu‘āmalat al-maḥbūb*. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Muḥāsibī Abū al-Ḥārith al-
1420/2000 *Al-Ri‘āya li-ḥuqūq Allāh*. Éd. ‘Abd al-Raḥmān ‘A. al-Barr. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1421/2001 *Masā’il fī al-zuhd*. Éd. par Ḥalīl ‘A. al-Manṣūr. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1421/2001 *Masā’il fī a‘māl al-qulūb wal ḡawāriḥ*. Éd. par Ḥalīl ‘A. al-Manṣūr dans *Masā’il fī al-zuhd*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya.
- 1421/2001 *Kitāb al-makāsib*. Éd. par Ḥalīl ‘A. al-Manṣūr dans *Masā’il fī al-zuhd*. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1421/2001 *Kitāb al-‘aql*. Éd. par Ḥalīl ‘A. al-Manṣūr dans *Masā’il fī al-zuhd*. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1971 *Risālat al-mustarṣidīn*. Éd. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ġadda. Alep; Maktab al-maṭbū‘āt al-islāmiyya.
- 1986 *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā’ih al-dīniyya*). Éd. ‘Abd al-Qādir A. ‘Aṭā. Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1986.
- 1986 *Kitāb al-qasd wa-al-rujū‘ ilā Allāh*. Éd. ‘Abd al-Qādir A. ‘Aṭā dans *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā’ih al-dīniyya*). Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1986 *Bad’ man anāba ilā Allāh*. Éd. ‘Abd al-Qādir A. ‘Aṭā dans *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā’ih al-dīniyya*). Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1986 *Kitāb al-tawahhum*. Éd. ‘Abd al-Qādir A. ‘Aṭā dans *Kitāb al-Waṣāyā* (= *al-Naṣā’ih al-dīniyya*). Beyrouth: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- 1428/2007 *Ādāb al-nufūs*. Éd. ‘Abd al-Qādir A. ‘Aṭā. Beyrouth: Mu’assasat al-kutub al-ṭaḳāfiyya.,.
- Quṣayrī ‘Abd al-Karīm Abū al-Qāsim al-
1996 *al-Risāla al-quṣayriyya*. Éd. ‘A.H. Maḥmūd. Qumm: Intiṣārāt-e Baydār.
- Sarrāġ Abū Naṣr al-
1960 *Kitāb al-luma’*. Éd. ‘A.H. Maḥmūd et Ṭ. ‘A.B. Surūr. Le Caire: Dār al-kutub al-ḥadiṭa.

Etudes :

- Cornell, Rkia Elaroui
2019 *Rābi’a, from Narrative to Myth: the Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint, Rābi’a al-‘Adawiyya*. London: Oneworld Academic.
- de Crussol, Yolande
2002 *Le rôle de la raison dans la réflexion éthique d’al-Muḥāsibī – ‘Aql et conversion chez al-Muḥāsibī*. Paris: Concep.
- Ebstein, Michael
2018 “The Organs of God: *Hadīth al-Nawāfil* in Classical Islamic Mysticism.” *Journal of the American Oriental Society* 138/2: 271-289.

- Gimaret, Daniel
1988 *Les noms divins en Islam – Exégèse lexicographique et théologique*. Paris: Cerf.
- Knysh, Alexander
2000 *Islamic Mysticism – A short history*. Leiden-Boston: Brill.
- Lory, Pierre
2020 “Quelques remarques sur l’expression de l’amour en mystique musulmane ancienne.” Dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Raison et quête de la sagesse- Hommage à Christian Jambet*. Turnhout: Brepols: 399-415.
- Lumbard, Joseph E.B.
2007 “From *ḥubb* to ‘*išq*: The Development of Love in Early Sufism.” *Journal of Islamic Studies* 18: 345-385.
- Massignon, Louis
1954 *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Vrin.
- Melchert, Christopher
1996 “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.” *Studia Islamica* 1/ 83: 51-70.
1997 “The adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal.” *Arabica* 44: 234-253.
2002 “The Piety of the Hadith Folk.” *International Journal of Middle East Studies* 34/ 3: 425-439.
- Mojaddedi, Jawid
2003 “Getting Drunk with Abū Yazīd or Staying Sober with Junayd: The Creation of a Popular Typology of Sufism.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66/1:1–13.
- Mourad, Suleiman A.
2006 *Early Islam between Myth and History: Ḥaṣan al-Baṣrī and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill.
- Pagani, Samuela
2017 “L’invention des *ādāb*: ‘innovations’ soufies et monachisme dans l’exégèse du verset 57 : 27 du Coran.” In Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen and Luca Patrizi (eds.), *Ethics and Spirituality in Islam – Sufi adab*. Leiden-Boston: Brill.
- Picken, Gavin N.
2011 *Spiritual Purification in Islam - The Life and Works of al-Muḥāsibī*. London-New York: Routledge.
2021 “al-Ḥārith al-Muḥāsibī and spiritual purification between asceticism and mysticism.” In Lloyd Ridgeon (ed.) *Routledge Handbook on Sufism*. London-New York: Routledge: 17-31.
- Roman, André
1978 *Une vision humaine des fins dernières - Présentation et traduction du Kitāb al-Tawahhum*. Paris: Klincksieck.
- Smith, Margaret
1935 *An early mystic of Bagdad: a study of the life and teaching of al-Ḥārith Ibn Asad al-Muḥāsibī*. London: Sheldon Press.

Thibon, Jean-Jacques

2011 "L'amour mystique (*maḥabba*) dans la voie spirituelle chez les premiers soufis." *Ishraq*, Moscou-Téhéran 2, 2011: 649-650

van Ess, Josef

1961 *Die Gedankenwelt des Ḥārīt Ibn Asad al-Muḥāsibī*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.

van Gelder, Geert Jan

1993 "Rābi'a's Poem on the Two Kinds of Love: A mystification?." Dans Frederick de Jong (ed.), *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in Representation of Women in Arabic Literature. A Collection of papers presented at the 15th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. (Utrecht/Driebergen, September 13-19, 1990)*. Utrecht: Publications of the M. T. Houtsma Stichting: 66-76.

*Il simbolismo sufi degli scacchi:
la Risāla-yi Šaṭranğīyya di ‘Alā’ al-Dawla Simnānī*

Giovanni Maria Martini
Università di Napoli L’Orientale

نور از آفتاب رفت چونکه برفت نور دین
دل بهزار پاره شد چون ز تنم برفت جان
چونکه بداغ هجر او خسته شدست جان و دل
هست علاء الدوله ز آن زار و ضعیف و ناتوان
پشت و پناه عالمی همت شیخ بود و شد
پشت جهان شکسته چون شیخ برفت از جهان
غم مخور ای دل حزین شاد شو و بدان یقین
هست روان شیخ تو بی شکی از تو شادمان

*Partì Nureddin e partì la luce del sole
Il cuore si ruppe in mille pezzi quando dal corpo mio l’anima partì.
Quando l’anima e il cuore vennero uccisi dal lutto per la separazione da lui
‘Alā’ al-Dawla fu triste, fragile e impotente.*

*La forza spirituale del maestro proteggeva il mondo
Si ruppe il mondo quando il maestro se ne partì dal mondo.*

*Povero cuore sù felice, non esser afflitto, sappi per certo
Che lo spirito del tuo maestro è di te contento.¹*

¹ Simnānī 1985: 190. Questi versi sono tratti da un’elegia funebre di ‘Alā’ al-Dawla Simnānī in forma di *gāzal* in ricordo del proprio maestro Nūr al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Isfarā’īnī (m. 717/1317).

È per me un onore partecipare al ricordo di Alberto Ventura in questo volume dedicato alla sua memoria e di ciò desidero ringraziare sentitamente i due curatori e stimati colleghi Francesco Alfonso Leccese e Roberto Tottoli. Incontrai Alberto Ventura per la prima volta nel mese di settembre del 2004, poche settimane dopo aver sostenuto l'esame di maturità. Già da un paio di anni era nato in me il desiderio di approfondire gli studi araboislamici e in particolare la storia del Sufismo e mi si era posta perciò la questione di decidere quale fosse la sede più consona a tale scopo. Fu proprio la presenza di Alberto Ventura in qualità di eminente studioso di Sufismo, insieme alla storica fama dell'Orientale, a farmi propendere per Napoli. Già durante quei primi incontri, mentre mi accingevo a muovere i primi passi nel mondo per me completamente nuovo dell'università, egli si palesò mentore attento. Uno dei suoi consigli più preziosi fu suggerirmi di affiancare lo studio del persiano a quello della lingua araba. All'epoca, infatti, benché avessi già avuto svariate letture sui temi che mi accingevo a studiare, non avevo reale contezza dell'importanza capitale della lingua persiana per la storia del mondo musulmano in generale e del Sufismo in particolare. Tale scelta, fatta a cuor leggero in quei giorni settembrini proprio su consiglio di Ventura, in seguito si sarebbe rivelata fondamentale nel plasmare i miei studi e la mia vita negli anni a venire. La decisione di presentare qui un testo di Sufismo in persiano è dunque una scelta fatta per onorare la memoria di Alberto e di quel suo consiglio di allora, così come la scelta dell'autore, 'Alā' al-Dawla Simnānī, è dovuta ai ripetuti incoraggiamenti che alcuni anni più tardi egli diede agli studi che conducevo su questo autorevole maestro Kubrawī d'epoca Ilkhanide e al vivo interesse di Alberto per le dottrine di lui, le quali in molti casi furono precorritrici di idee che furono riprese e sviluppate nelle opere dei maestri della confraternita Naqṣbandiyya, a lui tanto cara.² L'idea di questo volume nacque prima che Alberto Ventura venisse a mancare così

² L'interesse ininterrotto e di lunga data di Alberto Ventura per il pensiero di Simnānī e per i raffronti tra la sua dottrina e quella degli autori naqshbandi emerge chiaramente dalla lettura di molti dei suoi studi, tra i quali si vedano gli scritti apparsi nell'arco di più di un trentennio raccolti in Ventura 2016: 36, 38, 132-133, 167, 169-170, 197, 211, così come il suo ultimo libro intitolato *Lo yoga dell'islam* (Ventura 2019): 26, 49-53, 61, 79, 83, 91, 95.

repentinamente. Esso, infatti, sarebbe dovuto essere dedicato al suo settantesimo compleanno. Quando mi fu domandato su quale argomento avrei scritto Alberto, dunque, era ancora tra noi ed essendo la raccolta in suo onore fu per me naturale pensare a lui quale ideale destinatario di ciò che avrei presentato. Questa idea ha persistito in me anche dopo la sua dipartita accompagnandomi durante la scrittura di queste pagine.

Il rampollo dei re di Simnān e gli scacchi

Viene qui presentata la traduzione dal persiano dell'*Epistola sugli scacchi* (*Risāla-yi šaṭranġiyya*), o *Epistola sui segreti degli Scacchi* (*Risāla-yi dar asrār-i šaṭranġ*) del maestro sufi 'Alā' al-Dawla Simnānī (659–736/1261–1336).³ Si tratta di un dialogo allegorico tra l'autore stesso e i vari pezzi del gioco degli scacchi, nel quale i movimenti delle singole figure, e più in generale le regole del gioco e le caratteristiche della scacchiera, sono utilizzate dal maestro khorasanico come spunto per esortare e istruire il novizio sull'attitudine e il comportamento da tenere sulla via iniziatica. Allo stato attuale questo sembra essere l'unico testo di Sufismo interamente incentrato sul simbolismo del gioco degli scacchi.⁴

L'originalità di questa breve opera ben riflette quella del suo autore e presenta degli interessanti punti di contatto con la sua vicenda biografica. Senza addentrarci qui nella ricostruzione della vita di 'Alā' al-Dawla Simnānī ci limiteremo a ricordare che egli fu uno dei maestri sufi più influenti e letterariamente prolifici dell'Iran durante la dominazione della dinastia mongola degli Ilkhanidi.⁵ Una buona parte dell'influenza non solo spirituale e intellettuale, ma anche politica e sociale, di Simnānī, così come dell'eccentricità e

³ In base alle mie conoscenze non esistono traduzioni di quest'opera in altre lingue.

⁴ Non esistono ricerche specifiche su questo tema, perciò non possiamo escludere che esistano altri testi sufi che facciano uso del simbolismo degli scacchi. I riferimenti al gioco degli scacchi nella letteratura arabo-islamica sono altresì assai vasti. Oltre a innumerevoli riferimenti sparsi si annovera una vera e propria trattatistica relativa alla strategia del gioco. Sulla letteratura araba e persiana sugli scacchi si vedano Van Gelder 2021; Murray 1913: 186 e seguenti; Utas 1991. Riferimenti agli scacchi nella poesia persiana si trovano in Schimmel 1992: 288-290.

⁵ Martini 2018: specialmente pp. 1-73 e Elias 1995: 15-31.

dell'assoluta originalità di molti dei suoi insegnamenti, deve essere ricercata nella sua estrazione sociale e nel modo singolare nel quale egli si avvicinò al Sufismo. I Simnānī furono infatti una delle famiglie nobili persiane più potenti e influenti dell'Ikhanato che non soltanto riuscirono a sopravvivere agli sconvolgimenti delle invasioni mongole ma seppero mantenere o addirittura incrementare il proprio status durante il nuovo dominio instaurato dai regnanti stranieri e non musulmani. Lo zio paterno di 'Alā' al-Dawla, il quale si chiamava Malik Ġālāl al-Dīn Muḥliṣ al-Mulk Simnānī, durante il regno dello il-khan Argūn (r.683-690/1284-91) arrivò addirittura ad occupare la carica di primo ministro precedentemente appartenuta a Šams al-Dīn Muḥammad Ġuvaynī. Pure lo zio materno di 'Alā' al-Dawla fu uno stretto collaboratore di Argūn, svolgendo la funzione di magistrato capo (*qāḍī ġumlat al-mamālik*), così come anche il padre fu pienamente coinvolto nell'amministrazione ilkhānide, occupando per un certo tempo la prestigiosa funzione di ministro delle finanze (*ṣāhib-dīvān*) della regione irachena e di *malik* della città di Baghdad e, successivamente, durante il regno di Ġāzān Khan (r. 694-703/1295-1304), l'ufficio di "Grande amministratore" (*uluġ būtikčī*).⁶ Come ci ricorda egli stesso nelle splendide pagine autobiografiche il giovane 'Alā' al-Dawla, coetaneo di Argūn, col quale correavano solo pochi mesi di differenza, crebbe a corte e fu uno degli amici più intimi del futuro regnante, ricevendo un'educazione prettamente cortese e di contro apprendendo solo i rudimenti essenziali delle scienze islamiche e disinteressandosi quasi completamente alla pratica religiosa.⁷ Simnānī, che nelle proprie opere è generoso di riferimenti autobiografici, non esita e rievocare lo stile di vita nel quale era stato cresciuto durante la giovinezza, prima del cambiamento radicale che seguì la sua 'conversione' al Sufismo:

Sappi –e sono assolutamente certo di ciò che ti dico– che non v'è nulla al mondo di più piacevole della loro compagnia (scil. dei sufi) e di più onorevole che il vederli con i propri occhi, né felicità maggiore di quella che si ottiene servendoli, dal momento che io ho personalmente conosciuto tutti i piaceri della vita mondana (*iṭṭala' tu 'alā ġamī' malādd al-dunyā*) tra i quali il rango, il comando,

⁶ Martini 2018: 5 e seguenti.

⁷ Si veda Martini 2018: 15 e i riferimenti ivi indicati.

la proprietà e i possedimenti, schiavi e concubine, il comporre in prosa rimata, l'elevazione al rango di cavaliere, l'acclamazione, lo svago con ogni sorta di giuochi (*al-talahhā bi-ġāmi' al-mālāhī*), l'accumulo di denaro, di vestiti e di oggetti di consumo, la vicinanza al sovrano e la superiorità rispetto ai pari, ma non ho trovato nemmeno uno di questi piaceri perituri che non implicasse problemi e impurità per la condizione psicofisica e conseguenze tali per cui il piacere si attenua rapidamente mentre i dolori rimangono.⁸

È universalmente noto che il gioco degli scacchi sia stato legato sin dalle sue antiche origini all'arte della guerra, dunque alla casta regale, ed è difficile immaginare che la scelta, apparentemente unica nella storia del Sufismo, di imbastire un'intera epistola allegorica sul gioco degli scacchi da parte del nostro, che Ġāmī esordisce descrivendolo “della stirpe dei re di Simnān”,⁹ educato alla vita cortese e dedito allo “svago con ogni sorta di giuochi” i quali, secondo ogni logico ragionamento, comprendevano gli stessi scacchi, possa essere casuale. Proprio in virtù del legame tra scacchi e sovranità la breve opera di Simnānī è acutamente citata da Dabashi nel suo recentissimo libro *The Persian Prince*¹⁰ e il riferimento avrebbe potuto assumere ancora maggiore risonanza nell'economia del saggio se fosse stato analizzato tenendo in considerazione il contesto culturale in cui crebbe e operò Simnānī nelle cui opere, sempre per ragioni biografiche, il simbolismo regale ricorre anche altre volte, esplicitamente calato nella situazione storica –ed è questo un aspetto estremamente interessante– come nei seguenti passi, i quali contemporaneamente ci permettono di mettere ulteriormente a fuoco il contesto in cui crebbe il futuro maestro sufi:

Dall'infanzia fino alla maturità questo poveruomo ha sempre cercato la Verità. Non ero dedito a ogni tipo di questione e anzi, quando mi si presentava un problema una forte ripugnanza mi imponeva di non lasciarmi coinvolgere con le cose inferiori, “poiché Dio ama, tra le cose, quelle elevate e disprezza quelle inferiori”. Così, fin dall'inizio della giovinezza la mia anima non si è accontentata di servire una persona qualsiasi, bensì il signore dell'epoca (*sulṭān-i*

⁸ Simnānī 2018: 212; cfr. Martini 2018: 174 e 453.

⁹ “vay dar aṣl az mulūk-i Simnān būd” in Ġāmī 2011: 441.

¹⁰ Dabashi 2023: 131-132.

rūzigār) e una volta al suo servizio non fui soddisfatto di essere come gli altri. Così dopo aver lasciato la scuola –avevo quindici anni– lo servii per dieci anni senza mai desiderare di ottenere alcun vantaggio materiale. Conoscevo i vari tipi di virtù e avevo imparato qualcosa delle scienze tradizionali e razionali, ma del Corano conoscevo a memoria solo la Sura della Vittoria, le quattro *Qalāqil*¹¹ e la *Fātiḥa*.¹² Quando il sovrano (*pādišāh*) *Argūn* vide la sincerità (*ṣidq*) e la fedeltà disinteressata (*iḥlās*) con cui lo servivo, mi prese in suo favore al punto che divenni invidiato dagli emiri e dai visir tra i notabili del suo regno (*maḥsūd-i arkān-i dawlat-i u šudam az umarā' va vuzarā'*).¹³

Quando entrai nel venticinquesimo anno dalla stazione dell'Ammonizione (*maqām-i tanbīh*) raggiunsi la stazione della Vigilanza (*maqām-i yaqṣa*) e compresi che [...] servire un sovrano (*pādišāh*) richiede che la sua essenza e il suo regno (*mulk*) non siano soggetti a modificazione (*tagāyyur*). Internamente si manifestò in me un totale disgusto nel servire il “sovrano metaforico” (*pādišāh-i maḡāzī*, scil. *Argūn Khan*),¹⁴ tanto che non andavo a trovare il sultano più di una volta alla settimana e naturalmente cominciai ad aborreire la sua compagnia.¹⁵

C'è un altro momento della biografia di Simnānī che si collega, seppure non esplicitamente, al gioco degli scacchi. Si tratta niente di meno che dell'episodio più significativo e pregno di conseguenze dell'intera vita del nostro, ovvero il momento, apparente-

¹¹ Nome collettivo delle sure 109, 112, 113 e 114, tra le più brevi e universalmente conosciute dell'intero Corano.

¹² La versione araba del testo (Simnānī 1983: 496-497) è più categorica nell'affermare che Simnānī non conosceva le scienze tradizionali e razionali.

¹³ Simnānī 1983: 297 (cfr. versione araba a pp. 496-497).

¹⁴ L'aggettivo *maḡāzī*, che ricorre spesso nella letteratura mistica persiana, significa letteralmente “metaforico”, “allegorico” e quindi anche “virtuale” e “illusorio”. Esso si contrappone all'aggettivo *ḥaqīqī*, che significa invece “reale”, “vero”. Questi due termini nella letteratura sufi persiana sono spesso applicati all'amore. L'amore reale (*'iṣq-i ḥaqīqī*) rivolto a Dio ha come contraltare l'amore “figurato” (*'iṣq-i maḡāzī*) che si rivolge a un soggetto fisico inteso come rappresentazione del vero destinatario dell'amore mistico. Se *Argūn* è il *pādišāh-i maḡāzī*, il “Sovrano metaforico”, nella visione di Simnānī il *pādišāh-i ḥaqīqī*, cioè il “Sovrano reale” è, naturalmente, Dio. L'analogia tra Dio e il sovrano ricorre anche altre volte nelle opere di Simnānī. Si veda ad esempio il passo contenuto in *al-Wārid*, § 2.19, edito e tradotto in Martini 2018: 240 e 414.

¹⁵ 'Alā' al-Dawla Simnānī, *Zayn al-mu'taqad li-zayn al-mu'taqid*, § 8, testo edito in Martini 2018: 285-380. Si confronti anche Martini 2018: 14-17.

mente repentino e istantaneo, in cui il nobile giovane, a seguito di una potente visione, abbandonò per sempre i lussi della vita di corte per dedicarsi a una disciplina religiosa e ascetica di rigidità estrema. Siamo nella primavera del 1284, il 4 maggio per la precisione. È la fine della stagione fredda e per la stessa ragione anche il momento in cui si ricomincia a combattere. ‘Alā’ al-Dawla ha 24 anni e si trova schierato accanto ad Argūn, l’amico d’una vita, sul campo di battaglia presso la località di Aqhwāga, nelle vicinanze di Qazvin. Li fronteggia l’esercito di Aḥmad Takūdār (r. 680-683/1282-1284) Il-khan in carica nonché zio di Argūn.¹⁶ Si sta per consumare uno degli scontri più importanti nella guerra tra i due parenti che si concluderà, pochi mesi dopo, con la deposizione ed esecuzione di Takūdār e l’ascesa al trono di Argūn. Nel momento della carica, pronunciando la formula di rito “Allāhu akbar!”, ‘Alā’ al-Dawla ha una violenta crisi, una visione a cui probabilmente seguì perdita di coscienza. Non combatterà la battaglia e da quel giorno entrerà in completa rottura con Argūn, con la vita di corte, con la brillante carriera politica a cui era verosimilmente destinato in quanto amico intimo del futuro Il-khan e appartenente a un casato estremamente influente e, di conseguenza, con la propria famiglia per intero, incluso il padre. Il giovane

¹⁶ Il processo di acculturazione persiana e di islamizzazione delle élite mongole in Iran è già in atto: ce lo rivela con semplicità il nome che si è dato Takūdār: Aḥmad. Una parte della dinastia è ancora legata alla tradizione religiosa mongola, al Buddismo, allo sciamanesimo, al cristianesimo nestoriano. Argūn è uno di questi; il suo governo rappresenterà il periodo di massimo splendore del Buddismo in Iran. Takūdār rappresenta invece la tendenza opposta. Per la prima volta durante il suo breve regno i mongoli in Iran si trovarono ad essere governati da un sovrano musulmano (Amitai 2011: 43). Gli storici sono divisi sull’influenza da attribuire al fattore religioso nel conflitto tra Takūdār e Argūn e al riflesso di quest’ultimo nelle politiche interne così come in politica estera, in particolare nei rapporti con i Mamelucchi (Amitai 2011: specialmente pp. 34-39). Siamo però abbastanza sicuri che il fattore religioso giocò un ruolo importante nella crisi spirituale di ‘Alā’ al-Dawla e dunque, di riflesso, sul futuro del casato Simnānī, trasformando una scelta apparentemente intima e personale come una conversione in fatto anche politico, in quanto coinvolgeva una personalità socialmente e istituzionalmente esposta come il nostro. Sui rapporti tra élite mongola e persiana si rimanda al noto studio di Jean Aubin (Aubin 1995). Sui processi di conversione all’Islam delle élites mongole, oltre al già citato lavoro di Amitai, si vedano, tra gli altri, Vásáry 1990; Richard 1967; Melville 1990; DeWeese 1994; Pfeiffer 1999.

‘Alā’ al-Dawla si trovò circondato da una cerchia di conoscenze che esercitava pressioni fortissime su di lui per farlo ritornare sui propri passi, restando tuttavia irremovibile e totalmente dedito all’adempimento dei riti islamici obbligatori e supererogatori e a pratiche ascetiche così mortificanti che nel giro di poco tempo lo avrebbero condotto addirittura in punto di morte per consunzione. In ogni caso ciò che ci preme sottolineare in questo contesto non sono le conseguenze della scelta di Simnānī per sé stesso e per la sua famiglia, né la loro contestualizzazione storica, sebbene esse si prestino a considerazioni molto interessanti,¹⁷ bensì mettere in evidenza un particolare tanto semplice quanto pertinente al nostro presente discorso: la metanoia di ‘Alā’ al-Dawla Simnānī avvenne mentre si trovava schierato sul campo di battaglia e dunque, *mutatis mutandis*, su una scacchiera.

Il simbolismo dei giochi nel Sufismo

Nei più svariati contesti culturali molti giochi, inclusi quelli da tavolo, lungi dalla percezione moderna che ne vorrebbe fare dei meri passatempi, erano altresì connessi alla sfera del sacro, a festività religiose e alle arti divinatorie. Una delle applicazioni più ‘auliche’, se così possiamo dire, del simbolismo di cui sono suscettibili molti giochi è esattamente quella proposta da Simnānī per gli Scacchi. Ovvero la trasposizione del gioco quale rappresentazione della via iniziatica. Tra quelli che si prestano maggiormente a questo genere di trasposizione, di cui vedremo tra un attimo un esempio estremamente appropriato in contesto islamico, vi è l’enorme spettro di giochi essenzialmente costituiti da un percorso (corse, gioco dell’oca, gioco del mondo, etc.), percorso che molto spesso presenta delle stazioni, così come degli ostacoli, e in cui la fortuna svolge un ruolo considerevole.¹⁸ Nonostante la generale diffidenza, perlomeno teorica, del diritto musulmano verso la sfera dei giochi, in particolare di quelli in cui il caso svolge un ruolo preponderante e che sono quindi riconducibili, più o meno direttamente, all’azzardo, anche nel mondo musulmano si segnala almeno un caso di questo tipo, notevolissimo dal punto di vista della

¹⁷ Martini 2018: 18 e seguenti.

¹⁸ Nella prospettiva iniziatica ciò che solitamente si indica come sorte, o fortuna, diviene un simbolo del decreto divino e della divina provvidenza.

storia delle idee e della storia intellettuale, anche tenuto conto della sua probabile origine indiana.¹⁹ Si tratta di un adattamento islamico, ovvero sufi, del tradizionale gioco da tavolo indiano chiamato *gṃn caupar*, il Gioco della gnosi, conosciuto in varie versioni Jaina e Indù (soprattutto Vaiṣṇava, ma anche Śaiva).²⁰ Si tratta dello stesso gioco che in una forma semplificata e snaturata verso la fine dell'Ottocento diede origine al gioco inglese per bambini Snakes and Ladders, oggi universalmente noto. Nella versione 'sufi' del gioco a ciascuna delle case in cui è suddivisa la tavola (solitamente 100) è esplicitamente attribuito il nome di uno scalino ascendente sul cammino spirituale (ar. *daraġa*, pl. *daraġāt*) o, alternativamente, di uno scalino discendente (ar. *daraka*, pl. *darakāt*), ovvero di un inciampo su quello stesso percorso che fa ripiombare il giocatore-viandante nelle parti basse della tavola da gioco. Le scale (talvolta rappresentate come frecce) fungono da scorciatoie; funzione opposta hanno invece i serpenti. Il più temibile tra questi, che da una delle caselle più elevate, sovente l'ultima, riconduce il giocatore in una delle più infime, è spesso designato con il termine *Šayṭān*, Satana. La meta del gioco è di solito posta al di sopra del quadrilatero 10 per 10 suddiviso in caselle che rappresenta il percorso vero e proprio, dunque simbolicamente al di fuori del ciclo del divenire, ed è indicata con vari termini, tra cui "Trono divino" (*ʿArṣ*), o il più esplicito "Unione" (*wiṣāl*).²¹ Una versione di questo gioco, col nome di *Scacchiere degli gnostici* (*Šaṭranġ al-ʿarīfīn*), è stata attribuita al grande maestro sufi Muḥyī al-Dīn b. al-ʿArabī (m. 638/1240). Di quest'ultimo esiste anche un commentario scritto nella prima metà del Novecento dal Sufi algerino trasferitosi a Damasco Muḥammad al-Hāšimī (m. 1961).²² Come si è già accennato l'origine di questo gioco in ambi-

¹⁹ Sulle discussioni giuridiche sui giochi in genere e sugli scacchi in particolare si rimanda alla bibliografia segnalata in Van Gelder 2021 e Murray 1913.

²⁰ Shimkhada 1983; Topsfield 1985; Topsfield 2006; Topsfield 2006² Il più vasto e approfondito studio sul *gṃn caupar* è la tesi dottorale di Jacob Schmidt-Madsen (Schmidt-Madsen 2019). Sugli adattamenti del gioco in ambito islamico e sufi, oltre ai riferimenti sparsi negli studi summenzionati, si vedano in particolare Schick 2020 e Topsfield 2022.

²¹ Per una descrizione dettagliata si vedano Schick 2020 e Topsfield 2022.

²² Michon 1998. Sulle edizioni originali del commentario di Muḥammad al-Hāšimī si veda Michon 1998: 54 e 63-65. Sulla biografia dell'autore si vedano Michon 1998: 9-46. Sui dubbi relativi all'attribuzione a Ibn al-ʿArabī si veda Michon 1998: 65 e Schick 2020: in particolare pp. 176-177.

to islamico, e in particolare sufi, con ogni probabilità va fatto risalire all'India e all'incontro della cultura islamica con quella indù.²³ Dal punto di vista della storia culturale e della storia delle idee si segnala una tavola nella quale il significato di ciascuna casa è indicato sia in sanscrito che in traduzione persiana.²⁴ Ma ancora più interessante è il caso, apparentemente unico, rappresentato da una tavola conservata al Pitt Rivers Museum e che ho avuto occasione di ammirare di persona nelle ripetute visite fatte al museo durante l'anno in cui lavoravo a Oxford. In questa tavola, infatti, donata nel 1895 dal famoso indologo Max Müller, sembrerebbero coesistere simultaneamente due versioni per così dire parallele del gioco, una indù e una sufi.²⁵ Si tratta di un caso che toccando un aspetto particolare del sufismo indiano e di possibili interazioni con ambienti intellettuali indù avrebbe certamente interessato Alberto Ventura, al quale mi ero ripromesso di parlare di questo oggetto, sfortunatamente senza fare in tempo.²⁶

All'India rimanda storicamente anche il gioco degli scacchi attorno al quale è intessuta l'opera di Simnānī tradotta e discussa in queste pagine. Sul simbolismo iniziatico di cui gli scacchi sono suscettibili si segnala un articolo di Titus Burkhardt intitolato "The Symbolism of Chess".²⁷ Una delle analogie più immediate di cui è passibile il gioco è l'identificazione dei due eserciti in lotta sulla scacchiera con due

²³ Si vedano gli studi di Topsfield citati in precedenza.

²⁴ È il caso del più antico esemplare datato di Gyaṇ Caupar, disegnato a Lucknow nel 1780-82: British Library Board, Londra, Acc. no. Johnson Album 5,8, riprodotto e discusso in Topsfield 1985: fig. 1 a p. 215, descrizione a pp. 204-205 e in Schmidt-Madsen 2019, riprodotto nell'antiporta.

²⁵ Tale oggetto reca la segnatura 1895.29.1 ed è visionabile ed è descritto in sufficiente dettaglio al seguente link: Collections online | Pitt Rivers Museum (ox.ac.uk). Per una descrizione dello stesso si veda Topsfield 2006: 147-148 e Topsfield 2006²: 82.

²⁶ L'interesse di Alberto Ventura per le dottrine indù, in particolare per il Vedanta, è ben noto a chi lo conosceva personalmente, anche se solo raramente esso emerge in forma esplicita nei suoi scritti accademici, eccezion fatta per il suo capolavoro giovanile *L'esoterismo islamico. Principi dottrinali* (Ventura 1981). La storia dell'islam, o meglio del sufismo, in India è stata invece una delle linee di ricerca perseguite in modo assiduo da Ventura durante l'intero arco della sua attività scientifica. Si vedano a titolo di esempio Ventura 1979; Ventura 1990; Ventura 1990²; Ventura 2010; Ventura 2013; Ventura 2019.

²⁷ Burkhardt 1954. Si vedano anche le pagine dedicate da Burkhardt al gioco degli scacchi in Burkhardt 1970.

schiere di forze cosmiche, identificate da Burkhardt in contesto indù rispettivamente con i deva e gli asura. Tale battaglia cosmica può anche venire interiorizzata. In tal caso i due eserciti saranno quelli delle virtù e dei vizi che si danno battaglia all'interno del singolo individuo. Questo tipo di simbolismo è quello su cui si sofferma Hiravī nella sua introduzione all'*Epistola sugli scacchi* di Simnānī, parlando di "Scacchi (o scacchiere) dell'essere umano" (*ṣaṭranğ-i vujūd-i insānī*).²⁸ Sebbene l'analogia tra i due eserciti del gioco degli scacchi e i vizi e le virtù dell'uomo sia in un certo senso incontestabile dal punto di vista teorico è tuttavia necessario segnalare due aspetti rilevanti. Il primo è che Hiravī afferma trattarsi di un simbolismo diffuso nella letteratura mistica islamica, ma non fornisce alcun riferimento preciso in merito.²⁹ Il secondo, che ci interessa più da vicino, è che questo tipo di interpretazione è del tutto assente nell'opera di Simnānī. Questa constatazione è interessante dal momento che Simnānī in varie sue opere insiste in effetti sulla contrapposizione tra vizi e virtù in quanto realtà tra loro speculari e perciò contrapposte (*aḍḍād*).³⁰ Fatto sta che nell'*Epistola sugli scacchi* Simnānī si rifà a un simbolismo diverso, anch'esso alluso da Burkhardt nel suo breve articolo, sebbene siamo praticamente certi che egli non conoscesse l'opera del maestro sufi khorasanico qui analizzata, della quale non fa mai menzione. Si tratta della possibilità di vedere nel movimento caratteristico di ciascun pezzo un metodo, una maniera, un comportamento, uno stile particolare di ottenere la realizzazione iniziatica.³¹ Anche altre regole particolari del gioco ven-

²⁸ Simnānī 1990: LX-LXI.

²⁹ Simnānī 1990: LX-LXI. Il riferimento evasivo di Hiravī rimanda probabilmente al testo dell'autore iraniano moderno 'Alī Akbar Bašīrī (m. 1972) intitolato *Ṣaṭranğ-i vujūd* (Bašīrī 2021). In questo senso si veda il vago rimando agli "gnostici moderni" (*'arīfān-i muta'ahḥir*) a p. LXI. L'analogia tra eserciti bianco e nero e virtù e vizi, senza alcun riferimento preciso alle fonti, è presente anche in un più recente articolo sull'*Epistola sugli scacchi* apparso in un volume commemorativo sulla figura di Simnānī. Esso non apporta molto di nuovo sul tema, essendo sostanzialmente basato sull'introduzione di Hiravī e sugli studi di Burkhardt, dei quali a dire il vero sembra essere una tacita traduzione letterale in persiano: Isfāndyārī 2002.

³⁰ Si veda e.g. Simnānī, *al-Wārid al-šārid al-tārid šubhat al-mārid*, § 4.38, in Martini 2018 e in generale Martini 2018: index, s.v. "aḥlāq".

³¹ Simnānī utilizza ripetutamente la parola *raftār*, "condotta", "comportamento", derivato dal verbo *raftan*, "andare", oltre che i termini *sabuq*, "stile", *raviš*, "metodo", e *sīrat*, "comportamento". Cfr. Burkhardt 1954: 324: "Leurs mouve-

gono ricondotte da Simnānī a questo simbolismo. È in particolare il caso della trasformazione del pedone in regina al raggiungimento di una delle case dell'ottava riga, trasformazione che promuove il pezzo apparentemente più umile al rango più elevato in quanto a intimità con il Re-Dio. Il riferimento al raggiungimento dell'ottava riga per il maestro sufi è anche l'occasione per introdurre per la prima volta nell'epistola un'immagine che vi ricorrere più volte. Si tratta del concetto di "otto case del paradiso" (*hašt hāna-yi bihišt*), riferimento all'epiteto alle otto case che costituiscono la 'profondità' geometrica della scacchiera e che una volta attraversate dal pedone –matematicamente parleremmo di integrazione– ne consentono la trasformazione. Questa immagine rimanda in maniera esplicita al concetto cosmologico di "otto paradisi" (*hašt bihišt*), del quale è di fatto un sinonimo.³² Sebbene nelle tradizioni islamiche predomini l'idea che i giardini paradisiaci siano sette, mentre otto sarebbero invece le porte del paradiso, vi si trovano anche riferimenti a una suddivisione ottonaria delle dimore paradisiache.³³ Il tema è particolarmente ricorrente nella letteratura persiana ed è il titolo di un famoso poema allegorico del contemporaneo di Simnānī Amīr Ḥusraw Dihlavī (m. 725/1325). A tal proposito è interessante segnalare l'uso di questo termine e del relativo concetto all'interno di un testo che quasi certamente fu letto da Simnānī. Si tratta del *Sentiero degli schiavi di Dio dal luogo dell'origine al luogo del ritorno* (*Miršād al-'ibād min al-mabda' ilā al-ma'ād*), un manuale sufi in persiano molto influente scritto dal maestro kubrawī della generazione precedente a Simnānī Nağm al-Dīn Rāzī Dāya (m. 654/1256) nel quale, parlando di coloro che hanno concluso il percorso spirituale, si dice che "secondo le apparenze esteriori essi risiedono in questo mondo mentre in realtà essi hanno trascorso gli otto paradisi (*hašt bihišt*)".³⁴ L'idea che l'attraversamento dello spazio della scacchiera corrisponda a un passaggio di stato, ovvero al compimento della via spirituale

ments correspondent d'ailleurs à différentes manières de réaliser les possibilités cosmiques représentées par l'échiquier".

³² Sul concetto di "Hašt bihišt" si veda Bernardini 2003.

³³ Sulla struttura del paradiso secondo le tradizioni islamiche in generale si veda Lange 2016. La narrazione, seppure minoritaria, che parla di una divisione ottonaria del paradiso islamico, la quale sarebbe rilevante in relazione al concetto di *Hašt bihišt*, non sembrerebbe essere stata oggetto di studi specifici. Sulle otto porte del paradiso islamico si veda Lange 2017.

³⁴ Rāzī 1973: 219. Cfr. Rāzī 1987: 375 e Lange 2016: 241, nota 122.

o, ancora, della vita, a seconda dei punti di vista, riemerge nel dialogo tra Simnānī e la Torre (§ 7), laddove quest'ultima esorta l'autore attraverso le seguenti parole: "fa dell'andare retto (*rāst raftār*) il tuo mestiere cosicché, simile a me, in un sola mossa tu ti sposti dall'angolo della tavola da gioco del basso mondo (*bisāt-i dunyā*) sopra la scacchiera dell'aldilà (*ruq'a-yi āhīrat*)".

Quest'ultima citazione offre l'occasione per segnalare un altro tipo di simbolismo adoperato da Simnānī nell'epistola. Si tratta di stabilire analogie multiple tra la scacchiera e tra le varie parti in cui è suddivisa, ovvero le case, e vari aspetti o stati dell'esistenza. Ciò viene facilmente e felicemente realizzato da Simnānī dal punto di vista linguistico attraverso lo stato costruito (*iḍāfa*), usato principalmente per formare il complemento di specificazione, per mezzo del quale uno dei numerosi sinonimi per designare la scacchiera, o le sue case, si lega di volta in volta ai concetti più svariati. Incontriamo così la scacchiera della vita (*ruq'a-yi ḥayāt* e *ruq'a-yi 'ayš*), della maestria (*bisāt-i mu'allimī*), della servitù a Dio (*ruq'a-yi 'ubūdiyyat*), della legge sacra (*ruq'a-yi šar'*, con le varianti della sincerità verso la legge sacra, *naṭ'-i iḥlās-i bi-šar'at*, e della legge Muḥammadica *naṭ'-i šar'-i Muḥammadī*), del basso mondo (*bisāt-i dunyā*), dell'aldilà (*ruq'a-yi āhīrat*) e, ancora, la casa della legge sacra (*ḥāna-yi šar'at*), della realtà essenziale (*ḥāna-yi ḥaqīqat*), dell'utero materno (*ḥāna-yi raḥīm-i mādar*) e della verità (*manzīl-i šīdq*). La scacchiera rimane sempre identica a sé stessa, ma a seconda della prospettiva dalla quale la si osserva il suo significato muta.

Tornando al simbolismo principale adoperato da Simnānī nell'epistola, ovvero l'identificazione dei vari pezzi con altrettanti maestri, è interessante segnalare il caso particolare del Re. Se infatti lo scopo degli insegnamenti di tutti gli altri pezzi è quello di ottenere una condizione di prossimità al Re, nel caso di quest'ultimo le cose stanno necessariamente in modo diverso. Il Re è il Re e come tale si comporta, dunque l'insegnamento da lui impartito al postulante non verte sulle modalità per avvicinarsi al sovrano, attività, quest'ultima, che in un certo senso gli è estranea e perciò sconosciuta, ma altresì su come diventare a sua volta re. Per evitare spiacevoli fraintendimenti in questo caso Simnānī non identifica la figura del Re direttamente con Dio, bensì con una funzione spirituale del rango più elevato, dalla quale secondo le dottrine del sufismo, illustrate in modi sempre diversi dai vari maestri, ma nel complesso coerenti,

dipenderebbe l'esistenza dell'intero universo. Tale funzione viene attribuita a Muḥammad inteso in senso metastorico e trascendente. Da molti autori, compreso Simnānī in altre opere, colui che svolge tale funzione è designato col nome di Polo (*qutb*) a causa del ruolo assiale e centrale che egli svolge. Sempre secondo questa dottrina tale funzione non può mai venire a mancare. È evidente che la regola principe del gioco degli scacchi che prevede che il Re non possa di fatto morire si presta perfettamente a questa analogia. Ancora, si tratta di una funzione che di volta in volta sarebbe svolta da un essere umano che abbia precedentemente ottenuto il grado di realizzazione suprema.³⁵ Poiché colui che svolge tale funzione avendo estinto la volontà propria si identifica totalmente con la volontà divina, egli da un certo punto di vista è immune al destino, idea a cui allude anche Simnānī nel passo in oggetto. Nell'ultima sezione dell'epistola, quella appunto dedicata alla conversazione allegorica con il Re, quest'ultimo esorta il suo interlocutore a portare a compimento la via iniziatica in modo tale da divenire suscettibile di assumere su di sé la funzione regale intesa in questo senso cosmologico universale, ovvero ad assumere su di sé la funzione Muḥammadica e polare:

Se anche tu desideri ottenere il rango regale sulla scacchiera della legge sacra (*ruq'a-yi šar'*) segui dunque in modo perfetto il mio comportamento-movimento (*raftār*) cosicché ti diano in feudo (*iqṭā'*) gli otto paradisi (*hašt bihišt*), si avverino per te le parole 'Entrate nel Giardino, voi e le vostre spose, a gioia.' (Cor. 43:70) e tutti coloro che sono nelle tue vicinanze siano messi al sicuro dall'attacco notturno del destino e della predestinazione (*qaḍā va qa-dar*). Finché tu esisterai il mondo rimarrà in piedi (*va mādām ka tū bāšī va 'ālam bar pāy bāšad*) e in te si avvereranno le parole 'Se non fosse stato per te non avrei creato le sfere celesti'.³⁶

Concludo questa breve nota sottolineando l'aspetto visuale e geometrico di questo tipo di simbolismo, il quale è connaturato al supporto di cui si avvale, ovvero un gioco da tavolo che prevede necessariamente un disegno, delle forme, delle figure e dei movi-

³⁵ La storia della genesi della dottrina del polo nel Sufismo è complessa. Sui temi principali a cui si ricollega questa idea si veda Chodckiewicz 2009.

³⁶ Traduzione, § 8.

menti.³⁷ Rimandi al simbolismo geometrico si rincorrono in tutto il testo nelle riflessioni sulle caratteristiche dei movimenti dei vari pezzi, ma c'è un passaggio che a questo proposito mi pare utile segnalare nella misura in cui vi si trovano rimandi alla materialità del gioco nel mondo fisico e l'invito esplicito al lettore giocatore iniziato all'interiorizzazione dell'attività ludica:

Quando disegni (*naqṣī bastī*) le meraviglie degli scacchi nel mondo della forma (*ṣūrat*) osserva contemporaneamente il mondo del significato (*ma'na*),³⁸ poiché ogniqualevolta tu riesci a far penetrare i significati sottili nell'anima e nel cuore le situazioni proprie sia della vita di questo mondo che dell'altro ti si sottomettono come se fossero una cosa sola.³⁹

Analisi filologica e stilistica

Una delle particolarità dell'*Epistola sugli scacchi* è la sua apparente genesi orale, o meglio sarebbe parlare di una genesi estemporanea e informale della stessa, sospesa tra oralità e scrittura. Come sembra evincersi dalle prime righe l'opera nasce infatti da un insegnamento orale impartito da Simnānī a un anonimo discepolo che lo mise per iscritto.⁴⁰ Una serie di elementi stili-

³⁷ Questa caratteristica visuale non è esclusiva degli scacchi ed è condivisa da tutti i simbolismi basati sui giochi da tavolo, tra cui lo Scacchiere degli gnostici citato nelle pagine precedenti. La presenza di movimenti nel gioco, e dunque nel simbolo, rimanda inoltre all'idea stessa di rito in quanto simbolo agito. Sul simbolismo geometrico e visivo nel Sufismo si veda Martini 2023 e la bibliografia ivi citata. Sullo stesso argomento si veda anche lo studio che presentai alla conferenza in onore di Alberto Ventura intitolata "Metodi e tecniche di realizzazione spirituale nel Sufismo dell'epoca delle confraternite" tenutasi all'Università della Calabria nel dicembre del 2019 poi apparso in articolo: Martini 2021.

³⁸ La complementarità forma-significato è un motivo classico nella letteratura sufi. L'apparente ambiguità di questa frase diviene più chiara sapendo che anticamente nel mondo islamico la scacchiera consisteva in una pelle (o altro materiale) su cui erano disegnate le linee, o addirittura essa veniva tracciata direttamente sul terreno con l'ausilio di un bastoncino.

³⁹ Traduzione, § 9.

⁴⁰ Si veda la traduzione, § 1. La vaghezza con la quale è espressa nel testo questa idea lascia aperta la porta alla possibilità che si tratti di un mero espediente letterario da parte di Simnānī, sebbene personalmente non sia propenso a crederlo.

stici, ovvero la loro assenza, suggeriscono in effetti il carattere insolito dell'origine di questa breve opera. Si tratta dell'assenza di un preambolo contenente lodi a Dio e al profeta Muḥammad, solitamente scritto in prosa rimata e ornata; l'assenza dell'espressione di rito "dopodiché" (*ammā ba'd*), che solitamente segna il passaggio tra il preambolo laudatorio e l'inizio del testo vero e proprio; e l'assenza di una designazione esplicita del titolo; tutti stilemi letterari radicati nella letteratura araba e persiana ai quali di norma anche Simnānī si attiene nella sua vasta produzione letteraria. L'origine estemporanea e informale dell'*Epistola sugli scacchi* spiegherebbe inoltre un'altra apparente anomalia stilistica della stessa, ovvero l'assenza di dedicazione esplicita, la quale è invece cifra distintiva della quasi totalità delle opere di Simnānī sia in arabo che in persiano.⁴¹ In realtà anche qui un dedicatario esiste, sebbene implicito, ovvero l'anonimo discepolo. Nel caso in cui sia stato effettivamente l'anonimo discepolo a trascrivere l'epistola, come io ritengo, si pone la questione di stabilire se Simnānī si premurò di dettare il testo parola per parola, oppure se il discepolo decise liberamente di appuntarsi le osservazioni del maestro. Il carattere fortemente letterario dell'opera, il riferimento al contesto scolastico evocato nell'introduzione, l'autoritarismo di Simnānī che emerge da vari aneddoti della sua vita, il fatto che il discepolo resti anonimo e che nella tradizione manoscritta il testo venga tramandato assieme alle opere del maestro e a lui tacitamente ascritto, mi fa propendere per la prima ipotesi.⁴² All'interno del testo si rilevano inoltre alcuni echi bio-

⁴¹ Martini 2018: 128-134.

⁴² Le considerazioni che precedono avvicinano l'*Epistola sugli scacchi* a un'altra opera che vede Simnānī come protagonista, i *Cihil maḡlis*, ovvero *Le quaranta assemblee*, squisito testo persiano che raccoglie vivaci aneddoti e schizza scene di vita del maestro, incontri, scontri, pensieri di Simnānī sui più svariati argomenti in brevi ma efficaci cammei, messo per iscritto dal discepolo Amīr Iqbāl Sīstānī e la cui paternità letteraria, dunque, è ambigua e fluttuante e da suddividersi in ultima analisi tra il maestro, protagonista e narratore in prima persona, e il discepolo biografo e redattore. Di quest'opera esistono tre edizioni: Amīr Iqbāl Sīstānī, *Cihil maḡlis-i šayḥ 'Alā' al-Dawla Simnānī*, a cura di 'Abd al-Rafī' Ḥaḡīqat, Intiṣārāt-i asāṭir, Teheran, 1378 sh./1999; Amīr Iqbāl Sīstānī, *Cihil maḡlis yā Risāla-yi Iqbālīyya*, a cura di Naḡīb Māyil Hiravī, Intiṣārāt-i adīb, Teheran, 1366 sh./1987; *Risāla-yi Iqbālīyya: Fawāyid-i šayḥ 'Alā' al-Dawla Simnānī* in 'Alāuddawla Simnānī, *Opera mi-*

grafici e rimandi stilistici ad altre opere di Simnānī. Tra queste si segnala l'uso ravvicinato dei due termini *badā'i* e *ṣanā'i*,⁴³ i quali rimandano al titolo di un'altra opera di Simnānī, *Badā'i al-ṣanā'i* appunto,⁴⁴ e l'insistenza accordata alla pratica dell'isolamento e del ritiro spirituale (*ʿuzla*, *ḥalwa*), inclusa la chiosa in prima persona dell'autore "non v'è dubbio che nessuno sia più certo di me su questa cosa", ovvero sulla necessità della disciplina dell'isolamento. In effetti, sebbene la *ḥalwa* sia uno dei capisaldi della disciplina sufi in generale, è altrettanto vero che Simnānī vi ha posto fortissimo accento sia nelle proprie opere sia nei racconti autobiografici. Tutte le fonti, sia storiche che agiografiche, sottolineano infatti l'eccezionale numero di ritiri spirituali della durata di quaranta giorni (*arbaʿīniyyāt*) che Simnānī avrebbe intrapreso durante la propria vita: centoquaranta nei sedici anni che vanno dal 720 (1320) al 736 (1336), anno della sua morte, e altri centotrenta completati altrove, per un totale di diecimila ottocento giorni, pari a più di ventinove anni.⁴⁵ Sebbene questi numeri debbano essere accolti con cautela essi rendono bene l'idea della centralità accordata dal nostro a questa pratica, centralità che, come già accennato, egli ribadisce a più riprese nei suoi scritti. Limitandoci all'esempio forse più significativo si ricorderà che l'opera più importante di Simnānī si intitola *al-ʿUrwa li-ahl al-ḥalwa wa-l-ḡalwa*, ovvero *L'ansa salda per le genti del ritiro spirituale e dello splendore*.⁴⁶ Attraverso l'espressione "genti del ritiro spirituale" in questo titolo i sufi sono esplicitamente identificati con tale pratica e la disciplina dell'isolamento (*ḥalwa*) vi si trova associata, anche foneticamente, tramite la rima, con uno stato di splendore (*ḡalwa*), esattamente sulla falsa riga di quanto avviene

nora, a cura di Wheeler M. Thackston, Jr., Harvard University Office of the University Publisher, Cambridge, Mass., 1988, pp. 175-244. Cfr. Elias 1995: 176-178.

⁴³ Traduzione, § 3.

⁴⁴ Cfr. Elias 1995: 187.

⁴⁵ Martini 2018: 73 e seguenti.

⁴⁶ Simnānī 1983. Riferimenti e descrizioni più o meno dettagliate della *ḥalwa* sono presenti anche in varie altre opere di Simnānī sia in arabo che in persiano. Si vedano ad esempio l'epistola in persiano intitolata *ṣurūṭ-i ḥalvat*, ovvero *Sulle condizioni del ritiro spirituale* (cfr. Elias 1995: 194) o le sezioni dedicate alla *ḥalwa* nell'opera in arabo *al-Wārid al-ṣarīd al-ṭārid ṣubḥat al-mārid* (§ 4.14), edito e tradotto in Martini 2018.

anche nell'*Epistola sugli scacchi* tramite l'uso dei due termini 'uzlat (isolamento) e 'izzat (gloria).⁴⁷ Sempre dal punto di vista stilistico è interessante segnalare la ricchezza di sinonimi impiegati per designare la scacchiera all'interno dell'epistola (*ruq'a*, *manšūba*, *bisāt*, *naṭ'*) i quali, oltre che indice di ricercatezza letteraria, potrebbero essere ulteriori indizi della familiarità dell'autore con tale gioco.⁴⁸

L'*Epistola sugli scacchi* è trasmessa da almeno otto testimoni⁴⁹ ed è stata pubblicata da Hiravī assieme a un nutrito gruppo di opere persiane di Simnānī nella raccolta intitolata *Mušannafāt-i fārsī*.⁵⁰ Questa edizione, tuttavia, lascia a desiderare da diversi punti di vista, come mi sono trovato a constatare nel momento in cui mi sono accinto a tradurre l'opera. Il testo infatti risulta traballante in molti punti sia dal punto di vista grammaticale che sintattico, presentando alcune frasi incomplete o prive di senso compiuto. Ciò con ogni probabilità è dovuto in larga parte al fatto che tale edizione in pratica è basata su un unico manoscritto non datato e presumibilmente tardo proveniente dalla biblioteca del complesso dell'imam Riḍā a Mashhad.⁵¹ Nell'introduzione Hiravī spiega di essere venuto in possesso di un secondo testimone, conservato a Cambridge, quando oramai l'edizione era in fase molto avanzata e il testo era già pubblicato e di aver indicato le varianti di questo secondo testimone nell'apparato critico posto in fondo al volume.⁵² L'editore non fornisce indicazioni precise sulla segnatura di questo secondo manoscritto, ma si tratta con ogni probabilità del Ms. Cambridge, Library of the University di Cambridge, Persian 162, ff. 232-234.⁵³ Hiravī sminuisce questo secondo testimo-

⁴⁷ Traduzione, specialmente § 4.

⁴⁸ Sulla terminologia in uso per riferirsi alla scacchiera in arabo e persiano si veda Murray 1913: 220; Utas 1991.

⁴⁹ Elias 1995: 194 e Martini 2018: 470.

⁵⁰ Simnānī 1990². Hiravī aveva già pubblicato il testo dell'*Epistola sugli scacchi* qualche anno prima (Simnānī 1985²).

⁵¹ Overo Ms. Mashhad, Kitābhāna-yi markazī-i riḍavī, ḥikmat, 441. Si veda Simnānī 1990: XLII. Cfr. Elias 1995: 194.

⁵² Tuttavia l'esiguità delle varianti segnalate (a malapena 4) in base a quanto affermato dallo stesso editore riguardo alle profonde discrepanze tra i due testimoni (si veda *infra*), è perlomeno sospetta. Cfr. Simnānī 1990: 378.

⁵³ Cfr. Elias 1995: 194.

ne, affermando che si tratterebbe di una copia compendiata e mancante di tutti i versi poetici presenti invece nel manoscritto di Mashhad.⁵⁴ Vedremo tra un momento come tali mancanze, lungi dall'essere necessariamente indicative di una copia difettiva e di bassa qualità, possano altresì essere rivelatrici dell'antichità della stessa, e ciò a discapito del testimone che trasmette una recensione più lunga del testo.

Per tentare di risolvere alcuni dei problemi di traduzione, molti dei quali sarebbero altrimenti rimasti insuperati, sono ricorso all'esame del testimone contenuto nel manoscritto Londra, British Library, OR 9725, ff. 185b–187b. Quest'ultimo è uno dei testimoni più antichi e autorevoli dell'*Epistola sugli scacchi* in quanto il manoscritto di cui fa parte è forse la più vasta raccolta di opere di Simnānī contenute in un singolo codice il quale, in base alle date riportate in diversi colofoni, fu redatto attorno all'anno 894 (1489) a Šūfiyābād Ḥudādād, il villaggio-*ḥānaqāh* fondato ex novo dallo stesso Simnānī nei pressi della propria città natale come sede della comunità sufi da lui guidata.⁵⁵

Il raffronto tra l'edizione di Hiravī e il testimone British Library oltre a rivelare vari loci critici in cui la lezione del manoscritto risulta più corretta dal punto di vista sintattico e grammaticale e più sensata rispetto al testo pubblicato ha rivelato anche un'altra differenza significativa con l'edizione.⁵⁶ Ovvero il testo tramandato dal manoscritto British Library è più breve. Per chiarire questo aspetto è utile fare una premessa. L'*Epistola sugli scacchi* è suddivisa in sezioni, ciascuna delle quali costituita da una conversazione allegorica tra Simnānī e uno dei pezzi degli scacchi: il pedone, la regina, l'alfiere e così via. Le parti assenti nel manoscritto

⁵⁴ “*Īn nuṣṣa faṣṣurda va talḥīṣ-gūna-ī ast, va fāqid-i hama-yi abiyāt mundariḡ dar risāla-yi mawrid-i baḥṭ*” in Simnānī 1990: XLII.

⁵⁵ Sulla fondazione di Šūfiyābād e sulle implicazioni filosofiche, politiche e sociali di tale impresa si veda il capitolo “Šūfiyābād Ḥudādād: Simnānī's Own Dār al-Ḥiğra in the Heart of the Ilkhanate” in Martini 2018: 61-73. Sull'importanza del Ms. Londra, British Library, OR 9725 e per una descrizione delle opere ivi contenute si veda Martini 2018: 262 e seguenti.

⁵⁶ I casi in cui il ricorso al testimone British Library è stato utile, se non decisivo, alla corretta comprensione e dunque traduzione del testo sono segnalati di volta in volta in nota nella traduzione.

British Library sono generalmente ubicate nella porzione finale di queste sezioni e sono costituite da versi di poesia e, in alcuni casi, da qualche linea di testo in prosa. Questo tipo di assenze nel manoscritto British Library, in particolare l'assenza di versi poetici, ricordano molto da vicino la descrizione del testimone Cambridge fatta da Hiravī. Non avendo intrapreso una collazione di più manoscritti dell'opera e non avendo potuto esaminare personalmente il testimone Cambridge le considerazioni che seguono devono essere considerate delle ipotesi basate sul raffronto tra il testo edito e il manoscritto British Library. L'idea che mi sono fatto è che esistano almeno due versioni dell'*Epistola sugli scacchi*, una recensione breve, trasmessa dal manoscritto British Library (e probabilmente Cambridge) e una recensione lunga, tramandata dal manoscritto Mashhad. In base alle informazioni in mio possesso non è possibile stabilire con sicurezza quale delle due recensioni sia più fedele a un ipotetico originale, ma l'antichità e la provenienza del manoscritto British Library, gli errori assenti in British Library e presenti nel testo edito, che dobbiamo supporre derivino dal manoscritto di Mashhad, e infine il fatto che le lacune (o gli accrescimenti, a seconda del punto di vista) siano collocate in appendice alle sezioni dell'opera, ovvero in posizione marginale, mi fanno propendere ad attribuire maggiore credito alla recensione breve. Se così fosse i passaggi presenti in Mashhad e assenti in British Library (e Cambridge) potrebbero essere apocrifi, delle mere aggiunte posteriori. In ogni caso solo un'edizione critica del testo basata sul più ampio numero di testimoni potrà forse chiarire questi dubbi. Sempre a questo proposito bisognerebbe anche domandarsi se la genesi estemporanea e informale dell'*Epistola sugli scacchi* possa avere avuto implicazioni dal punto di vista filologico, ovvero se essa sia stata una possibile causa nel rendere il testo maggiormente soggetto a variazioni e addizioni nel processo di trasmissione manoscritta. Poiché il testo più facilmente accessibile dell'*Epistola sugli scacchi* è quello pubblicato da Hiravī per la presente traduzione mi sono comunque attenuto a quest'ultimo, nonostante le riserve summenzionate, traducendo sia i versi poetici che i passaggi in prosa assenti nel manoscritto British Library e segnalando di volta in volta in nota i casi in cui sono dovuto ricorrere al testimone londinese per tentare di sanare il testo.

L'Epistola sugli scacchi

(1) [Questa è] l'epistola sugli scacchi del maestro 'Alā' al-Dawla Simnānī – che Iddio santifichi il suo spirito e illumini il suo sepolcro.⁵⁷

Egli mi insegnò tutti i segreti riposti negli scacchi in modo sintetico e non discorsivo. Prima che io mi dedicassi all'apprendimento delle cose sottili e alla comprensione delle verità egli mi disse: “Ehi poverello, alla scuola esteriore (*madrasa-yi zāhir*) apprendrai i segreti esteriori relativi alla lingua e alla parola, adesso vieni a sederti per un momento nella scuola del ‘mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti e nelle loro anime’ (Cor. 41:53)⁵⁸ in modo tale che ti vengano fatti comprendere i simboli (*rumūz*) che nella scuola [esteriore] non ti verranno mai insegnati.”

(2) Tra i pezzi degli scacchi la prima figura in cui si imbatté il mio maestro fu il pedone (*piyāda*, let. fante): “Lo vidi schierato in fila nelle vicinanze del Re. Gli dissi: ‘Dammi un consiglio’. Rispose: ‘Ehi tu che vedi solo ciò che è esteriore, guardami bene e fai della mia condotta (*raftār*)⁵⁹ lo specchio della

⁵⁷ L'eulogia del copista che trascrisse il testo è diretta sia all'essenza spirituale (*rūh*) del maestro, sia alle sue spoglie mortali, attraverso il riferimento al sepolcro (*ḡarīb*). Il fatto che il riferimento all'aspetto corporeo sia indiretto, alluso per metonimia per mezzo dell'immagine del sepolcro, oltre che una finenza letteraria deve probabilmente essere inteso come un riferimento al carattere trasfigurato che assumono i resti mortali del santo, ovvero al concetto di 'reliquia' (la quale a sua volta è quasi sempre racchiusa in un contenitore, il reliquario, in evidente analogia con il sepolcro, di cui è una replica in miniatura, amovibile e trasportabile, segnatamente nel contesto rituale della processione).

⁵⁸ Versetto coranico sovente utilizzato nel Sufismo e da Simnānī in particolare, il quale lo cita a più riprese nelle sue opere, incluso il proprio commentario coranico, facendone il fulcro della sua ermeneutica. In questo ambito i due termini “orizzonti” e “anime” vengono generalmente interpretati rispettivamente quali riferimenti al mondo esteriore, il macrocosmo, e al mondo interiore, l'essere umano, il microcosmo; una coppia di complementari in cui i segni divini si manifestano simultaneamente secondo un principio di analogia. Sull'elaborazione dottrinale di Simnānī a partire da questo binomio si veda in particolare Corbin 1957: 57-187; Corbin 1961: 135-257; Corbin 1971 e Corbin 1972: 3: 275-355.

⁵⁹ *Raftār* è un termine ricorrente nel testo, estremamente utile all'analogia stabilita da Simnānī tra il movimento dei vari pezzi degli scacchi e il comportamento che

tua riflessione,⁶⁰ affinché la sposa dei segreti [ti] mostri il proprio volto dietro il velo. Guarda come ho sacrificato me stesso per il Re e come sono asservito davanti a lui, faccia a faccia con il nemico, cosicché ogni danno che potrebbe colpirlo da parte del nemico è invece me che colpisce e cosicché corro contro i suoi avversari facendo incursione. Ma il percorso è pieno di pericoli: una volta devo temere il Cavallo (*faras*), un'altra sono spaventato dall'Alfiere (*fil*, let. "elefante"), un'altra ancora sono angustiato dalla Torre (*rah*, let. "carro da guerra"), oppure vengo umiliato dalla Regina (*farzīn*, let. "saggio consigliere", "vizir"); ma quando, con gran pena e fatica, finalmente giungo alla meta, allora mi dicono: "Hai compiuto le otto fatiche,⁶¹ ricevi dunque la [tua] ricompensa! Così come fino a questo momento eri appiedato, in questo istante esatto divieni cavaliere! Dalla mansione di fante (pedone) ergiti al rango di Regina! Divieni una Regina saggia! Assiedi al fianco del Re!" '.

Che cosa significa questo? Che chiunque elargisce la dote ottiene in cambio la sposa e che chiunque compie una fatica ottiene la ricompensa corrispondente;⁶² e chi non risica, non rosica.

deve tenere l'iniziato. Ciò si basa sul fatto che la parola *raftār* significhi "condotta, comportamento", ma derivi direttamente dal verbo *raftan*, "andare", che rimanda appunto all'idea di andatura e movimento che bene si confà ai pezzi degli scacchi. In realtà anche in italiano condotta e comportamento sono semanticamente connessi all'idea di movimento (condurre, portamento), ma il nesso di primo acchito è qui meno evidente. Il termine *raftār* è stato reso in vari modi nella traduzione, ma sempre segnalato tra parentesi. Ogniquale volta si incontrerà la parola nel proseguo del testo si tengano presenti le considerazioni espresse in questa nota.

⁶⁰ L'edizione di Hiravī propone la lezione *آيينه غماز*, emendando quanto riportato nel testimone di base da lui utilizzato (*آيينه غياز*) nel tentativo di dare senso al termine. Ho preferito la variante riportata nell'autorevole Ms. Londra, British Library, OR 9725, copiato a Sūfiyābād attorno al 894/1489 e ignoto a Hiravī, ovvero *آيينه اعتبار* (fol. 185v, linea 8). Su questo manoscritto si rimanda a quanto detto nel saggio introduttivo.

⁶¹ Le "otto fatiche" sono una metafora dell'attraversamento delle otto case che costituiscono l'ampiezza della scacchiera (anche se in realtà partendo dalla seconda fila il pedone ne deve percorrere solo sette), raggiungendo il lato opposto e consentendo al pedone di "trasformarsi" in regina (secondo le regole dello Šaṭranġ antico la scelta era obbligata).

⁶² Vi è qui un rimando tacito quanto palese per l'originale destinatario musulmano del testo al più famoso detto profetico (*ḥadīṭ*) sull'intenzione (*niyya*) che non a caso al-Buḥārī colloca all'esordio della sua autorevole raccolta (*al-*

*Se desideri divenire Re della scacchiera della generosità⁶³
Scendi risoluto dal Cavallo del tuo desiderio individuale e fatti Pedone.*

(3) Amico mio, se desideri con fermezza diventare la Regina sulla scacchiera della schiavitù nei confronti di Dio (*bisāt-i 'ubūdiyyat*) e sederti così insieme al Re –[poiché] ‘*I poveri siedono con Dio*’⁶⁴ –sacrifica dunque l’anima per il Re alla maniera del Pedone che ‘*Essi combattono sulla via di Dio, uccidono o sono uccisi*’ (Cor. 9:111). In tal modo forse attraverserai le otto case del paradiso (*hašt hāna-yi bihišt*)⁶⁵ col passo della determinazione spirituale (*himmat*), giungendo per via diretta alla casa che chiamano ‘*seggio di Verità presso un Re potentissimo!*’ (Cor. 54:55) sedendoti di fianco al Re.⁶⁶ Ma stai ben attento perché il percorso è pieno di pericoli. A volte l’inganno del demonio (*talbīs-i Iblīs*) fa inciampare sul sentiero, altre volte le vanità del mondo materiale allontanano dall’Amico, altre volte ancora la sventura del desiderio passionale disorienta. Tuttavia, sebbene la via sia piena di rischi, allorquando raggiungi la meta in essa vi è assenza di ogni pericolo. La saggia Regina (*farzīn-i farzāna*), il Cavallo passionale (*faras bā-havas*), la Torre fortunata (*rah-i farruh*) e l’Alfiere volenteroso (*fīl-i cūn mīl*) si lanciano al galoppo sul tavolo da gioco della maestria (*bisāt-i mu'allimī*) per

Ṣaḥīḥ): “Le opere sono secondo le intenzioni (*al-niyyāt*), e a ogni uomo va ciò che si è proposto; dunque, colui che emigra per qualcosa del basso mondo lo otterrà o per una donna la sposterà. La sua emigrazione sarà in effetti verso ciò per cui è emigrato”. Il concetto di intenzione (*niyya*) è di importanza fondativa in ambito rituale religioso islamico sia, naturalmente, in ambito sufi.

⁶³ Pers. *āzādīgī*: anche “liberalità” o “liberazione”.

⁶⁴ “*al-fuqarā' ḡulasā' Allāh*”, adagio arabo derivato da un detto del profeta Muḥammad. I “poveri” nel linguaggio tecnico del Sufismo sono intesi in senso simbolico come riferimento agli iniziati.

⁶⁵ L’espressione “otto case del paradiso” (*hašt hāna-yi bihišt*) è con tutta evidenza una variazione del concetto di “otto paradisi” (*hašt bihišt*) in relazione col gioco degli scacchi e un altro riferimento all’attraversamento dello spazio della scacchiera da parte del pedone per raggiungere il lato opposto della tavola da gioco. Su questo tema si veda quanto detto nell’analisi introduttiva.

⁶⁶ Il soggetto del passo coranico qui citato da Simnānī sono i “pii” (*al-muttaqūn*), menzionati nel versetto precedente, i quali in questo contesto vanno nuovamente interpretati in senso tecnico e simbolico secondo la terminologia del Sufismo come coloro che sono pervenuti alla fine del percorso iniziatico: “In verità i pii saranno in giardini e fiumi – in seggio di Verità presso un Re potentissimo” (Cor. 54:54-55).

insegnare il gioco degli scacchi dell'amore [per il Re] a chiunque ha bisogno di una guida [per districarsi] negli artifici (*ṣanā'i*), nelle rarità (*badā'i*), nelle meraviglie e nelle stranezze dei simboli della scuola della conoscenza. Mi dissi che affinché la scacchiera dello stato di servitù a Dio (*naṭ-i 'ubūdiyyat*) si potesse trasformare nella cortina posta dinnanzi all'ingresso del padiglione reale avrei dovuto conoscere lo stile (*sabuq*) proprio di ciascuno [di questi maestri] e che avrei imparato da ognuno di loro una scienza.⁶⁷

(4) Mi mossi da dove mi trovavo, mi avvicinai alla Regina e le dissi: 'Insegnami qualcosa della scienza che ti è propria.' Rispose: 'Ehi amico, fai del nostro metodo (*ravish*) la tua guida affinché dal deserto della perplessità ti giunga una lezione fin dentro l'arena del combattimento.' Le chiesi: 'Qual'è il tuo metodo?' Rispose: 'Io siedo con il Re e vivo nella sua stessa casa. Ciò procede da un'unica qualità, ovvero che ho cercato la solitudine e ho scelto di ritirarmi in un angolo, e nel momento in cui ho cercato l'isolamento (*'uzlat*) ho trovato la potenza e la gloria (*'izzat*)'.

*Colui che non ha trovato la gloria dell'isolamento
('izzat-i 'uzlat) nulla ha mai trovato.*

*Colui che non ha veduto il volto della contentezza⁶⁸
(qinā'at) nulla ha mai veduto.*

Mi spostai dalla via regia (*ṣāh-rāh*)⁶⁹ e mi diressi in un angolo. Non v'è dubbio che nessuno sia più certo di me su questa cosa⁷⁰ e se

⁶⁷ Il significato di questa immagine si comprende tenendo presente che molto spesso anticamente la scacchiera non veniva realizzata con un materiale rigido bensì su un pezzo di stoffa o di pelle facilmente ripiegabile e trasportabile. Il primo significato del termine *naṭ* qui utilizzato, comunemente tradotto come "scacchiera" nel contesto relativo agli scacchi, in effetti è "tappeto di cuoio", il quale poteva avere vari utilizzi, tra cui proprio quello di tovaglia o tappeto da gioco. La metafora utilizzata da Simnānī fa riferimento alla possibilità di considerare (e utilizzare) lo scacchiere (e il gioco degli scacchi) come velo che separa, ma contemporaneamente può dare accesso, qualora sollevato, alla presenza dominicale, ovvero, come è stato discusso nell'introduzione, come mezzo simbolico realizzato sul percorso iniziatico.

⁶⁸ Nel senso etimologico di "accontentarsi".

⁶⁹ La strada regale, che conduce al Re.

⁷⁰ Cioè sulla necessità di ritirarsi in isolamento dal mondo per poter avanzare sulla via spirituale. Allusione autobiografica di Simnānī alla propria esperienza e pratica spirituale su cui si veda quanto già detto nell'analisi introduttiva.

anche tu desideri avvicinarti al Vero (*ḥaqq*)⁷¹ scegli un angolo, togliti dal mezzo e lascia il sentiero delle chiacchiere, poiché per l'appunto è l'isolamento la causa della gloria.

*Nell'istante in cui sceglierai l'angolo, ecco sarai
posto sopra l'occhio, a mo' di sopracciglio*⁷²

Nell'isolamento si trova la gloria sia in questo basso mondo che nell'aldilà. Il Profeta –su di lui la pace– rimase quarant'anni in isolamento finché la gloria eterna che non ha né inizio né fine fu collocata al suo fianco.

(5)⁷³ Dopo aver raccolto questo consiglio andai verso l'Alfiere e gli domandai: 'Ehi Alfiere che intimorisce, dammi una dritta sul tuo modo di fare (*raviš*)'.⁷⁴ Rispose: 'Amico mio, nonostante la mia enorme stazza⁷⁵ talora sulla scacchiera sono umiliato e altre volte debole e sconsolato. Una volta ho l'umore atterrito a causa dell'imboscata del Cavallo; un'altra volta son pieno di paura per via dell'irruzione della Torre che avanza precipitosa; un'altra ancora mi ritrovo messo all'angolo dall'astuzia del Pedone. Tuttavia, possiedo l'arte di fare di due case una e quando mi sposto da una casa non mi fermo in

⁷¹ *al-Ḥaqq* è uno dei nomi di Dio.

⁷² Il verso illustra il concetto principale espresso in questa parte del testo, ovvero che scegliendo la solitudine (l'angolo) si ottiene invece la posizione più in vista. Esso lo fa attraverso una metafora ardita, basata sul fatto che sia l'angolo che il sopracciglio sono ricurvi. Il verso in alcune raccolte è attribuito a Ibn Yamīn al-Dīn Maḥmūd Farīyūmadī Ṭuḡrā'ī, morto ca. nel 746 (1345). Molti dei versi poetici presenti nell'edizione Hiravī, incluso questo, sono assenti nel manoscritto British Library copiato a Šūfiyābād. In considerazione del carattere orale e fluido dell'opera buona parte di essi potrebbero essere delle addizioni posteriori. Ciò è particolarmente probabile per il presente verso, se effettivamente di Ibn Yamīn, in quanto si autore coevo di Simnānī, ma di orientamento sciita. Su queste problematiche si rimanda a quanto detto nell'analisi filologica e stilistica.

⁷³ L'ordine delle due sezioni dedicate rispettivamente all'Alfiere e al Cavallo è invertito in British Library rispetto al testo edito. Nella traduzione mi sono attenuto all'ordine dell'edizione.

⁷⁴ Il termine significa anche "metodo, uso, costume" e "modo di marciare, andatura", per cui in relazione al gioco degli scacchi il termine rimanda al modo in cui ciascun pezzo può muoversi.

⁷⁵ Ricordiamo che il termine usato in persiano è *pīl/fīl*, elefante, in arabo *al-fīl*, da cui, appunto, *alfiere*.

quella adiacente, bensì in quella successiva.⁷⁶ In sole due mosse dal centro della scacchiera mi muovo nell'angolo in modo tale che né mi raggiunge la mano del Pedone, né il 'piede' della Torre. Amico, sulla scacchiera del basso mondo anche tu sarai stanco e sconsolato come un Alfiere se la perfida vita mondana di farà un'imboscata. Talvolta la moglie e il figlio distraggono dal Vero, altre volte il cibo dolce e abbondante e il dormire in un giaciglio comodo ti allontanano dalla presenza divina, ché '*essi mangiano come mangiano le bestie*' (Cor. 47:12). Se anche tu vuoi salvarti da tutti gli inganni e le catene della vita mondana non appena metti piede fuori dalla casa dell'utero materno (*hāna-yi raḥim-i mādar*) non ti occupare dei piaceri effimeri del mondo e fai alla maniera dei 'prodi virili' (*mardān*) che in soli due passi⁷⁷ hanno raggiunto la stazione della verità (*manzil-i šidq*) [a cui alludono le parole coraniche] '*in seggio di Verità presso un Re potentissimo*.' (Cor. 54:55). Le parole '*due passi, ed è già arrivato*'⁷⁸ sono una testimonianza di questa regola basilare e dal momento in cui ti dedichi al basso mondo tutta la virilità (*mard-vār*) se ne va a ramengo'.⁷⁹

(6) Quando ebbi ascoltato queste raccomandazioni mi allontanai da quel luogo, mi rivolsi al Cavallo e dissi: 'Ehi Cavallo passionale! Il discorso [che ho appena sentito] mi ha lavorato nella testa; anche tu esponimi i simboli di cui sei in possesso.' Rispose: 'Amico mio, sul ripiano del gioco degli scacchi nessun pezzo mi può raggiungere ad eccezione della Torre.'⁸⁰ Una volta tendo un'imboscata

⁷⁶ Questa descrizione si riferisce ai movimenti dell'Elefante/Alfiere secondo le regole in uso nello Šaṭranġ, che furono in uso anche in Europa fino a un certo periodo e che per alcuni pezzi differiscono dai movimenti degli scacchi moderni. Nel caso dell'Elefante (Fil) esso si muove di due case in diagonale, saltando un eventuale pezzo che si trovasse sulla diagonale; esso cattura nello stesso modo in cui muove. Cfr. Murray 1913: 225-226.

⁷⁷ Anche qui il riferimento è all'abilità dell'Alfiere/Elefante di spostarsi dal centro all'angolo della scacchiera, o viceversa, in sole due mosse. Si veda la nota precedente.

⁷⁸ Parte di una frase in arabo attribuita all'importante maestro sufi 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1166), fondatore eponimo dell'ordine della Qādiriyya, nella raccolta dei suoi sermoni *Kitāb Faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*, maġlis 54 (al-Ġilānī s.d.). Con una variante minima esso dà il titolo a una delle sezioni del poema sufi *Ṭarīq al-tahqīq*, opera pseudepigrapha tradizionalmente attribuita al grande poeta Sanā'ī Ġaznavī (m. ca. 525/1130).

⁷⁹ Le ultime due frasi sono assenti nel manoscritto British Library.

⁸⁰ Ricordiamo che la Regina nel gioco dello Šaṭranġ aveva mobilità ridotta rispetto al gioco moderno: solo una casa alla volta, e solo in diagonale, dunque

all'Alfiere e un'altra volta piombo addosso al Pedone. Ho ottenuto questa posizione per il fatto che quando mi muovo dalla casa in cui mi trovo avanzo prima dritto (*rāst*) di una casa e poi di sbieco (*kad̄j*) di una casa.⁸¹ Col primo movimento osservo la regola [della frequentazione] degli amici sinceri, col secondo movimento mi avvicino alla regola dell'isolamento (*'uzlat*). Poiché mi trovo in una condizione di alternanza di stati spirituali (*taqallub-i aḥvāl*) una volta muovo in una direzione e quella successiva in un'altra.⁸² Se anche tu desideri ottenere la prossimità che il Cavallo ha con il Re⁸³ sulla scacchiera della legge di Muḥammad (*naṭ'-i šar'-i Muḥammadi*) –su di lui la pace– fai del mio comportamento il tuo mestiere, poiché nel mondo della servitù (*'ālam-i 'ubūdiyyat*) sono due le case:⁸⁴ la prima è la casa della legge sacra (*ḥāna-yi šarī'at*), la seconda la casa della realtà essenziale (*ḥāna-yi ḥaqīqat*).⁸⁵ Procedi diritto nel mondo

i pezzi con il movimento più ampio e che controllavano più case erano appunto la Torre e il Cavallo.

⁸¹ Il Cavallo nello Šaṭranğ muove e cattura esattamente come negli scacchi moderni (cfr. Murray 1913: 226). In questo passo il suo movimento non è descritto come una elle, come di solito accade oggi, bensì appunto come un movimento di una casa in linea retta, e una seconda casa in diagonale. Il risultato è il medesimo, ma questa antica descrizione del movimento del Cavallo è “più economica” in termini spaziali e geometrici, ovvero di case attraversate, rispetto a descrivere il suo movimento “a elle” (in quanto partendo da un angolo α preferisce percorrere la diagonale piuttosto che i due lati di un quadrato per raggiungere l'angolo opposto).



⁸² Basandosi sulla doppia natura del suo movimento (diritto e in diagonale) il Cavallo diventa qui il simbolo di colui che ha intrapreso il percorso iniziatico ma non controlla ancora i propri stati spirituali e non è ancora pervenuto alla meta.

⁸³ Qui ho preferito seguire la lezione di British Library (fol. 186v, linea 2), in quanto a mio avviso più coerente rispetto a quello dell'edizione.

⁸⁴ Anche in questo caso ho seguito la lezione di British Library (fol. 186v, linee 2-3), palesemente corretta rispetto alla lezione involuta presente nell'edizione.

⁸⁵ Qui la doppia natura del movimento del Cavallo (diritto + diagonale) è messa in relazione con due aspetti complementari del percorso spirituale spesso evocati in coppia nel pensiero sufi: la legge sacra (*šarī'a*), alla quale sono sottoposti l'aspetto corporeo e animico dell'individuo, e la realtà essenziale (*ḥaqīqa*), vera meta del viaggio e pertinenza del foro interiore, spesso nella terminologia tecnica del sufismo (*iṣṭilāḥāt al-šūfīyya*) identificato simbolicamente con il cuore (*qalb*). L'analogia tra il movimento bidirezionale, in due fasi, del Cavallo e i due aspetti (o, appunto, fasi) della via iniziatica esplicitato da Simnānī sembra prestarsi a un'ulteriore analo-

della legge sacra poiché la perfezione della legge sacra è un sentiero diritto.

*Mostra rettitudine (rāstī) e sarai liberato:
rettitudine da parte tua e trionfo da parte del Creatore!*

*Dall'obliquità disonesta (kajī) deriva miseria totale
mentre se sei retto (rāst-ī) sei al riparo da ogni pena⁸⁶*

Il governatore della provincia della legge sacra (*vālī-i vilāyat-i šar'*)⁸⁷ ordina di comportarsi in modo retto in questo mondo: '*Resta quindi sul retto sentiero, come t'è stato ordinato!*' (Cor. 11:112). Ma quando giungi nel regno della realtà [metafisica] scegli un angolo e allontanati dalla via e dalle contrade delle genti, affinché attraverso⁸⁸ il retto andare (*rāst raftan*) tu assolvai alla regola basilare del '*sulla retta via camminano*'⁸⁹ (Cor. 41:30) e attraverso l'andare

gia con la narrazione simbolica più diffusa del viaggio iniziatico in ambito sufi, ovvero il racconto del viaggio notturno di Muḥammad, il quale è anch'esso costituito di due fasi fondamentali. Una prima fase, detta *isrā'*, è il viaggio tra la Mecca e Gerusalemme. Questo è un viaggio per così dire terrestre, in linea retta e orizzontale, analogo alla prima parte del movimento del Cavallo, quella che Simnānī associa alla *šarī'a*. La seconda fase, detta *mi'rāğ* (scala, salita) ha come punto di partenza la roccia sulla quale Abramo si sarebbe apprestato a compiere il sacrificio del figlio, sopra la quale sorge oggi la famosa Cupola della Roccia a Gerusalemme. Da qui si eleva attraversando i cieli per giungere in prossimità della presenza divina. Geometricamente il modo più intuitivo (oltre che linguisticamente preciso) per concepire il *mi'rāğ* è una salita, o una scala, e a sua volta il modo più semplice per rappresentare una salita è una linea inclinata a 45°, analoga alla seconda fase del movimento

del Cavallo (). È la parte del movimento che Simnānī associa alla *ḥaqīqa*.

⁸⁶ Nizāmī 1941: verso 24, capitolo 47 e verso 43 capitolo 46.

⁸⁷ Il riferimento è a Dio stesso e non al profeta Muḥammad come si potrebbe supporre. Ciò si evince dal fatto che la frase che segue sia coranica e che Muḥammad sia il destinatario dell'imperativo, non colui che lo proferisce. Si osserva anche in questo caso l'utilizzo di immagini riferite all'ambito politico (e militare) al quale il gioco degli scacchi è eminentemente connesso, le quali conferiscono al testo coerenza stilistica.

⁸⁸ Qui ho seguito la lezione di manoscritto British Library in quanto sintatticamente corretta e coerente col testo che segue a differenza della lezione proposta nell'edizione.

⁸⁹ Il versetto per intero recita: "In verità coloro che dicono: 'Il nostro Signore è Dio!' e sulla retta via camminano, su loro scenderanno gli angeli: 'Nessuna paura, nessuna tristezza, gioite a gioia pel Giardino promesso!'"

obliquo (*kaj raftan*) tu trovi la gloria dell'isolamento in questo e nell'altro mondo.'

(7) Dopo aver voltato le spalle al Cavallo mi diressi verso la casa della Torre e le dissi: 'Ehi Torre fortunata, vieni qua con quel che hai di simboli [da mostrarmi]!'. Rispose: 'Caro mio, su questa tavola degli scacchi nessuno è più grande di me che sono un uomo libero, vigile e dalla corsa rapida. A volte faccio incursione sull'Alfiere, altre volte tiro un'imboscata al Cavallo, tutti [i pezzi] sono deboli e impotenti in confronto a me e se io non ci fossi lo scaccomatto (*māt*) del re (*šāh*) si farebbe prossimo. Tutto questo l'ho ottenuto grazie al favore, alla benedizione e all'abbondanza (*barakat*) che procedono da un'unica virtù: il fatto di muovermi veloce e diritto (*rāst*), senza che mi venga mai in mente di procedere obliquamente.

Su questa scacchiera muoviti come la Torre che fa girare la ruota della fortuna della Regina: fa del pedone un compagno degno del Re a discapito di Cavallo e Alfieri⁹⁰

Poiché ho fatto dell'andar retto (*rāst raftār*) la mia arte e il mio mestiere nessuna disgrazia mi raggiunge sulla scacchiera. Amico sincero e compagno concorde, se anche tu desideri ottenere la vicinanza del Vero sulla scacchiera della servitù a Dio (*ruq'a-yi 'ubūdiyyat*) e sulla tavola da gioco della sincerità verso la legge sacra (*naṭ'-i iḥlās-i bi-šarī'at*) anche tu fai dell'andare retto (*rāst raftār*) il tuo mestiere cosicché, simile a me, in un sola mossa tu ti sposti dall'angolo della tavola da gioco del basso mondo (*bisāt-i dunyā*) sopra la scacchiera dell'aldilà (*ruq'a-yi āḥirat*); poiché la retta condotta e il retto andare (*rāst raftār*) è cosa da uomini mentre l'andare obliquo (*kaj raftār*) è un comportamento da donne.⁹¹

⁹⁰ La traduzione del secondo emistichio di questo verso è incerta. Poiché esso è assente in British Library non sono potuto ricorrere all'aiuto di tale testimone. Il senso potrebbe essere che tramite l'abile impiego della Torre è possibile proteggere il pedone fino al raggiungimento dell'ottava riga consentendogli di essere «promosso» a Regina, come in effetti avviene molto spesso nei cosiddetti «finali di torre», che sono tra i finali di partita più frequenti e dunque più studiati e teorizzati anche negli scacchi moderni. Per la stessa ragione la Torre può essere considerata colei da cui dipendono le sorti della Regina.

⁹¹ Questo commento è assente in British Library come buona parte del testo che precede. Potrebbe dunque non essere stato presente nel racconto originale di

Ascolta che ha da dire la Torre sulla rettitudine (rāstī):

“se procedi diritto (rāst ravī) tutto ciò ch'è nostro (mā rā-st) sarà tuo (ta-rā-st)”⁹²

(8) Dopo aver appreso la lezione della Torre mi diressi alla porta del palazzo del Re e gli dissi: ‘Oh Re magnifico! Tutti loro sono tuoi sudditi, dai quali ho appreso varie cose utili; a questo punto anche tu mostrami i segreti che possiedi.’ Rispose: ‘Amico apri gli occhi e guardami, cosicché la visione del mio volto faccia effetto su di te e ponga vicino a te ciò che tu desideri e l’obiettivo sia così raggiunto’. Dissi:⁹³ ‘Parla! Qual è e com’è il tuo carattere e il tuo comportamento (*sīrat*)?’ Rispose: ‘Io sono il governatore della provincia di questa tavola da gioco. Finché io sono al mio posto, il gioco va avanti, ma allorquando vengo arrestato (*māt shavam*)⁹⁴ tutta la scacchiera viene sparpagliata e l’esercito rovesciato e messo sottosopra. Allora non c’è più la passionalità del Cavallo, né è di utilità alcuna la minaccia che può incutere l’Alfiere. La maestà e autorità della Regina allora non vengono in aiuto, né la Torre fortunata ti prende per mano e nemmeno il Pedone viene in soccorso. Fintantoché io sono in gioco tutti i pezzi della scacchiera prosperano e le otto case [del paradiso]⁹⁵ di questa scacchiera sono affidate a me.⁹⁶ Vado ovunque desidero e chiunque si trovi nelle mie vicinanze io lo proteggo dal danno proveniente dall’intimidazione dei nemici. Ho ottenuto questa posizione grazie al mio comportamento lento e pacato (*āhista raftār*). Io non mi precipito come la Torre, bensì mi

Simnānī ed essere un accrescimento editoriale posteriore. Sul problema dell’origine estemporanea di quest’opera e sulle questioni filologiche si rimanda all’analisi introduttiva.

⁹² L’omofonia tra il termine *rāst* (e il suo derivato *rāstī*) – attorno al quale rivolge il discorso in queste righe – e la forma composta della particella *rā* e dalla terza persona singolare del verbo essere presente *ast* (*rā-st*), secondo i criteri classici contribuisce all’estetica del verso.

⁹³ Questo passo è fortemente corrotto anche nell’edizione. Il confronto col manoscritto British Library, sebbene di aiuto, non ha sciolto tutti i dubbi. Nell’edizione è addirittura assente questo “dissi” (*guftam*) che fa sì che la frase seguente risulti pronunciata dal Re e non da Simnānī e la cui assenza rende effettivamente incomprensibile il dialogo.

⁹⁴ Cioè quando viene dato scaccomatto (*shāh-māt*).

⁹⁵ Presente nell’edizione ma non in British Library.

⁹⁶ È stata preferita la lezione di British Library.

muovo con prudenza, una casa alla volta, poiché⁹⁷ se non usassi prudenza troverei la morte per mano del Pedone. Se anche tu desideri ottenere il rango regale sulla scacchiera della legge sacra (*ruq'a-yi šar'*) segui dunque in modo perfetto il mio comportamento-movimento (*raftār*)⁹⁸ cosicché ti diano in feudo (*iqṭā'*) gli otto paradisi (*hašt bihišt*), si avverino per te le parole 'Entrate nel Giardino, voi e le vostre spose, a gioia.' (Cor. 43:70) e tutti coloro che sono nelle tue vicinanze siano messi al sicuro dall'attacco notturno del destino e della predestinazione (*qaḍā va qadar*). Finché tu esisterai il mondo rimarrà in piedi (*va mādām ka tū bāšī va 'alam bar pāy bāšad*) e in te si avvereranno le parole 'Se non fosse stato per te non avrei creato le sfere celesti'.⁹⁹ Tu otterrai questo

⁹⁷ Questa congiunzione causale, essenziale per connettere la frase che segue a quanto precede, è assente nell'edizione ma presente in British Library. Ennesimo esempio di come in molti casi il testo di British Library risulti sintatticamente più corretto del testo edito.

⁹⁸ Nel testo edito troviamo posizionati in questo punto due versi poetici che spezzano irrimediabilmente in due il periodo e la proposizione condizionale, con la protasi che rimane isolata prima dei versi e l'apodosi situata dopo di essi (Simnāni 19902: 327, linea 15 e seg.). Il risultato è un testo sintatticamente e grammaticalmente errato. Capire la genesi di questo brano incerto è stato possibile solo grazie all'esame del testimone British Library. Questo è forse il caso più eclatante a supporto dell'ipotesi che ritiene plausibile che la versione 'lunga' dell'opera edita da Hiravī, la quale include vari versi poetici e appendici in prosa alle varie sezioni in cui è diviso il testo, sia in realtà posteriore rispetto alla versione 'breve' di cui egli aveva preso visione tardivamente nel manoscritto Cambridge e che aveva definito una versione "compendiata" (*fašurda va talḥīs-guna*). Su tutto questo si veda il saggio introduttivo. I due versi in questione sono i seguenti:

*Se diverrai degno come il Re dello scacchiere
troverai sollievo completo dalla fonte della preoccupazione
Non mettere in rifugio la Torre in una casa straniera
rifletti affinché non trovi morte nella trappola!*

⁹⁹ La frase in arabo è tratta da un ben noto *ḥadīṭ qudsī* (un testo extra coranico in cui Dio parla in prima persona a Muḥammad). Il senso di questo passo non è immediatamente intellegibile a chi non sia avvezzo a certi temi del pensiero sufi. Esso stabilisce in primo luogo un'analogia tra il Re e Muḥammad e tra la funzione regale nel gioco degli scacchi e la funzione Muḥammadica intesa come sommità della gerarchia spirituale. In secondo luogo allude quindi alla possibilità per l'iniziato che abbia raggiunto la fine del percorso spirituale di essere investito di quella stessa funzione. In questo passo, e nel Sufismo in generale, colui che si trova investito di tale funzione (il quale nei testi è spesso designato con l'appellativo di 'polo', ar. *quṭb*) è ritenuto svolgere un ruolo cosmologico centrale e imprescindibile di preservazione e prote-

rango se ascolterai le mie parole, metterai in pratica la mia arte e avrai un andamento lento e pacato, poiché la fretteolosità è diabolica. *Mettere fretta è di Satana mentre agire lentamente e pazientare è di Dio.*¹⁰⁰ Sii prudente, perché il sentiero è insidioso ed essendo avventato e omettendo una prosternazione (*sağda*) potresti trovare lo stesso tipo di morte che toccò a Iblīs e al collo della tua anima potrebbe essere annodato il collare del “*resti su di te la Mia maledizione fino al dì del Giudizio!*” ’. (Cor. 38:78)¹⁰¹

(9) Amico, chi fa suoi questi tesori degli scacchi ha l’obbligo di intraprendere il viaggio nel regno del ‘*mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti e nelle loro anime*’ (Cor. 41:53), mentre colui al quale avessero spiegato anche cento volte i segreti riposti nel Corano ma ancora non si fosse svegliato è un vile che mai si sveglierà dal sonno della negligenza!

Quando disegni (*naqṣī bastī*) le meraviglie degli scacchi nel mondo della forma (*ṣūrat*) osserva contemporaneamente il mondo del significato (*ma‘nā*),¹⁰² poiché ogniqualvolta tu riesci a far penetrare i significati sottili nell’anima e nel cuore le situazioni proprie sia della vita di questo mondo che dell’altro ti si sottomettono come se fossero una cosa sola.

zione dell’intera creazione: tutto è stato creato in vista di tale realtà metafisica e senza di essa l’intera creazione cesserebbe immediatamente di esistere. Su questi concetti in relazione a questo passo si veda quanto scritto nell’introduzione alla traduzione.

¹⁰⁰ Variante di un *ḥadīṭ* profetico.

¹⁰¹ Simnānī istituisce qui un’analogia tra la prosternazione (*sağda* o *suğūd*) dell’essere umano nei confronti di Dio, la quale costituisce uno dei momenti fondamentali della preghiera rituale islamica (*ṣalāt*), e la prosternazione che, così come è ricordato nello stesso Corano, Dio ordinò di compiere agli angeli nei confronti di Adamo. La colpa di Iblīs, l’angelo caduto, fu precisamente quella di non inginocchiarsi di fronte al primo uomo in ottemperanza all’ordine che Dio aveva impartito. Più in generale il gioco degli scacchi è qui messo in relazione all’ottemperamento della legge sacra (*ṣarī‘at/ṣar‘*) (si vedano espressioni quali ‘scacchiera della legge sacra’ utilizzate a più riprese nel testo). In questo caso la lentezza e la calma che sarebbero proprie del movimento del Re vengono raccomandate come attitudine da tenere nello svolgimento dei riti, in particolare della preghiera canonica (*ṣalāt*), a cui rimanda il riferimento alla prosternazione

¹⁰² La complementarità forma-significato è un motivo classico nella letteratura sufi. L’apparente ambiguità di questa frase diviene più chiara sapendo che anticamente nel mondo islamico la scacchiera consisteva in una pelle (o altro materiale) su cui erano disegnate le linee o addirittura essa veniva tracciata direttamente sul terreno con l’ausilio di un bastoncino.

(10) Caro, sappi che finché il Re è in gioco sulla scacchiera del comando il Cavallo lo protegge dal suo nemico, l'Alfiere accorre in suo aiuto, la Regina si alza a pronunciare un discorso in suo favore e il Pedone resta in piedi a servirlo al suo fianco. [Ma] nonostante tale rango arriva un tempo in cui gli assestano un duro colpo nella casa nella quale si trova e gli viene dato scacco matto. La tavola da gioco viene sparpagliata e tutti i suoi compagni sono esposti ad essere attaccati, i giocatori sollevano l'angolo della scacchiera e gettano sotto di essa in umiliazione il Re che possedeva rango elevato.¹⁰³

(11) Caro, sulla scacchiera della vita (*ruq'a-yi hayāt*) il Re di rango elevato sei tu, e la famiglia e la servitù sono i pezzi degli scacchi riuniti attorno a te. Qualche volta uno di loro accorre in tuo favore alla stregua del Cavallo e qualcun altro abbatte il tuo nemico a mo' della Torre, altre volte gli attendenti ti circondano indossando la cintura del servizio, alla stregua di pedoni. Improvvisamente il messaggero del destino (*qaḏā*), a causa del decreto della predestinazione (*qadar*), [fa sì che] i luogotenenti della ristrettezza e della rovina dei tempi e dei modi in una o due mosse ti diano scacco matto.¹⁰⁴ Allora tutta la tua cerchia inizia a rifiutarsi e i figli fuggono da te. Misero e prigioniero ti ritrovi spacciato nella casa dello scaccomatto e l'attacco a sorpresa della ruota dell'incostante fortuna, in ottemperanza all'ordine divino 'sii, ed esso è' (Cor: 6:73), rovescia la scacchiera della vita (*ruq'a-yi 'ayš*).¹⁰⁵ Tu vieni

¹⁰³ L'intero testo che costituisce questa decima sezione è assente in British Library. Esso non aggiunge nulla all'argomentazione e la ridondanza che lo contraddistingue potrebbe essere un indizio che si tratta di un'aggiunta posteriore.

¹⁰⁴ Questa frase sembrerebbe incompleta. Non ho potuto ricorrere a British Library perché questo passo è assente in tale testimone. L'integrazione tra parentesi quadre mi pare il modo migliore per risolvere la difficoltà, ma non è escluso che l'esame di altri testimoni dell'opera possa rivelare una lezione grammaticalmente e sintatticamente corretta del passo.

¹⁰⁵ La traduzione rende lo stile ancora più ampolloso di quanto esso non sia in lingua originale. Si tenga presente che nel testo persiano alcune di queste immagini sono evocate da una singola parola, ad esempio "incostante fortuna" è *būqalamūn*, e che tali parole sono inoltre in rima, assonanza, allitterazione con altre vicine. Ad esempio *būqalamūn* fa rima con *kun fa-yakūn* ("sii, ed esso è") della citazione coranica che immediatamente segue. Tale eufonia complessiva, essenziale nell'economia letteraria del testo originale e che in molti casi 'giustifica' lo stile iperbolico, nella traduzione si perde quasi completamente.

calato in una tomba stretta e oscura e ognuno prende una quota della tua eredità. Nessuno più ti ricorda e nessuno parla più di te. Solo il Creatore viene in tuo soccorso e nessun altro e solo ciò che è stato compiuto dalla tua mano¹⁰⁶ [quando eri in vita] non viene incamerato da altri. Se la tua condotta rientra nel novero delle buone azioni ti sarà destinato il paradiso eterno. Se invece essa recherà i segni delle male opere ti saranno destinati l'inferno e il fuoco poiché *‘chi opera il bene lo fa a suo vantaggio, e chi fa il male lo fa a suo danno’* (Cor. 41:46) e *Iddio meglio conosce ciò che giusto.*”

Bibliografia

Fonti primarie

Bašīrī, ‘Alī Akbar

2021/ *Šaṭranğ-i vujūd*. A cura di Muḥammad Ḥwāğvī. Teheran: Intiṣārāt-i Mawlā.
1400 sh.

Ġāmī, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān

2011/ *Nafaḥāt al-uns min ḥadarāt al-quds*. 3° ed. A cura di Maḥmūd ‘Ābidī.
1390 sh. Tehran: Intiṣārāt-i Suḥan.

al-Ġilānī, ‘Abd al-Qādir

s.d. *Kitāb Faṭḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī*. Ġīza [Il Cairo]: Dār al-Rayān li-l-Turāt.

Nizāmī Ganğavī, Ġamāl al-Dīn.

1941/ *Maḥzan al-asrār*. 2° ed. A cura di Ḥassan Vaḥid Dastgirdī. Teheran:
1320 sh. Maṭba‘a-yi Armağān.

Rāzī, Nağm al-Dīn

1973/1352/ *Mirṣād al-‘ibād min al-mabda’ ilā l-ma‘ād*. Editore da Ḥussayn al-Ḥussaynī
1312 sh. al-Ni‘matullāhī. S.l.: Maṭba‘a-yi Mağlis.

1987 *The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return*. Introdotto, tradotto
e annotato da Hamid Algar. Delmar, New York: Caravan Books.

Sanā’ī Ġaznavī, Abū l-Mağd (pseudo)

[1973] *Ṭarīq al-taḥqīq: A Sufi mathnawī ascribed to Hakim Sana’i of Ghazna and probably composed by Ahmad b. al-Hasan b. Muhammad an-Naxcavani. A critical edition, with a history of the text and a commentary*. A cura di Bo Utas. [Lund]: Student litteratur.

Simnānī, ‘Alā’ al-Dawla

1983/ *al-‘Urwa li-ahl al-ḥakwa wa-l-ğakwa*. A cura di Nağīb Māyil Hiravī.
1362 sh. Teheran: Intiṣārāt-i Mawlā.

¹⁰⁶ Ovvero le proprie azioni.

- 1985/
1364 sh. *Dīvān-i kāmili aš‘ār-i fārsī va ‘arabī-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī ‘arīf-i buzurg-i qarn-i haftum va haštum-i hiǧrī*. A cura di ‘Abd al-Rafī‘ Ḥaqīqat. Teheran: Širkat-i Mu‘allifān va Mutarǧimān-i Īrān.
- 1985² *Risāla-yi Šaṭranǧīyya*. In Naǧīb Māyil Hiravī, “Cahār guftār-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī,” *Dāniš* 3: 3-70.
- 1990/
1369 sh. *Mušannafāt-i fārsī*. A cura di Naǧīb Māyil Hiravī. Teheran: Širkat-i Intiṣārāt-i ‘Ilmī va Farhangī.
- 1990²/
1369 sh. *Risāla-yi Šaṭranǧīyya*. In ‘Alā’ al-Dawla Simnānī, *Mušannafāt-i fārsī*, a cura di Naǧīb Māyil Hiravī, Teheran: Širkat-i Intiṣārāt-i ‘Ilmī va Farhangī: 323-328.
- 2018 *al-Wārid al-šārid al-tārid šubhat al-mārid*. In Giovanni Maria Martini, ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī *between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*. Leida-Boston: Brill: 203-260.
- 2018² *Zayn al-mu‘taqad li-zayn al-mu‘taqid*. In Giovanni Maria Martini, ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī *between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*. Leida-Boston: Brill: 285-380.
- British Library *Risāla-yi Šaṭranǧīyya*. Ms. Londra, British Library, OR 9725, ff. 185b-187b.
- Cambridge *Risāla-yi Šaṭranǧīyya*. Ms. Cambridge, Library of the University di Cambridge, Persian 162, ff. 232-234.
- Maǧlis *Šurūṭ-i ḥalvat*. Ms. Teheran, Kitābhāna-yi maǧlis, 3660r18.
- Mashhad *Risāla-yi Šaṭranǧīyya*. Ms. Mashhad Kitābhāna-yi markazī-i riḍavī, ḥikmat 441.
- Sistānī, Amīr Iqbāl
1987/
1366 sh. *Cihl maǧlis yā Risāla-yi Iqbāliyya*. A cura di Naǧīb Māyil Hiravī. Teheran: Intiṣārāt-i Adīb.
- 1988 *Risāla-yi Iqbāliyya: Fawāyid-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī*. In ‘Alāuddawla Simnānī, *Opera minora*, a cura di Wheeler M. Thackston, Jr. Cambridge, Mass.: Harvard University Office of the University Publisher: 175-244.
- 1999/
1378 sh. *Cihl maǧlis-i šayḥ ‘Alā’ al-Dawla Simnānī*. A cura di ‘Abd al-Rafī‘ Ḥaqīqat. Teheran: Intiṣārāt-i Asāṭir.
- Fonti secondarie*
- Amitai, Reuven
2001 “The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25: 15-43.
- Aubin, Jean
1995 *Emirs mongols et vizirs persans dans les remous de l’acculturation*. Parigi: Association Pour l’Avancement Des Études Iraniennes.
- Bernardini, Michele
2003 “Hašt behest.” *Encyclopaedia Iranica* 12: 49-51.
- Burkhardt, Titus
1954 “Le symbolisme du jeu des échecs.” *Études traditionnelles* 31: 318-325.
Ristampato in Titus Burkhardt, “The Symbolism of Chess.” *Stud-*

- ies in Comparative Religion* 1969; Titus Burkhardt, *Symboles*. Milano: Arché 1979; Titus Burkhardt, *Mirror of the Intellect: Essays On Traditional Science & Sacred Art*. Albany: State University of New York Press 1987; Titus Burkhardt, *Miroir de l'intellect*. Losanna: L'âge d'homme 1992.
- 1970 *Die maurische Kultur in Spanien*. Monaco: Verlag Georg D. W. Callwey.
- Chodkiewicz, Michel
- 2009 *Il sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabî*. Brescia: Morcelliana.
- Corbin, Henry
- 1957 "L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne." *Eranos Jahrbuch* 26: 57-187.
- 1961 "Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien." In Pierre Bertin, Jacques Chailley, Henry Corbin, Jeanne Delhomme *et al.*, *Ombre et lumière*, Parigi e Brussels: Desclée de Brouwer: 135-257.
- 1971 *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry-Saint-Vincent-Saint-Jabron: Editions Présence.
- 1972 *En Islam iranien*. 4 voll. Parigi: Gallimard.
- Dabashi, Hamid
- 2023 *The Persian Prince: The Rise and Resurrection of an Imperial Archetype*. Stanford, California: Stanford University Press.
- DeWeese, Devin
- 1994 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Elias, Jamal J.
- 1995 *The Throne carrier of God: The Life and Thought of 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*. Albany: State University of New York Press.
- Isfāndyārī, Amīd (Muhandis).
- 2002/ "Risāla-yi šaṭranġiyya va rumūz-i ān az dīdgāh-i šaykh-i Simnān." 1381 sh. *Faṣḥnāma-yi farhang-i Qawmis* 20: 43-57.
- Lange, Christian.
- 2016 *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. New York: Cambridge University Press.
- 2017 "The 'eight gates of paradise'-tradition in Islam: A genealogical and structural study." In Sebastian Günther e Todd Lawson con l'assistenza di Christian Mauder (a cura di), *Roads to paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 voll., Leida-Boston: Brill: 341-370.
- Martini, Giovanni Maria
- 2018 *'Alā' al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate*. Leida-Boston: Brill.
- 2021 "Note sul Sufismo visivo: rappresentazioni grafiche a supporto della realizzazione spirituale nel *Taṣawwuf*." *El Azufre Rojo: Revista de estudios sobre Ibn Arabi* 9: 69-94.

- 2023 *Visualizing Sufism: Studies on Graphic Representations in Sufi Literature (13th to 16th Century)*. Leida-Boston: Brill.
- Melville, Charles
1990 “*Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān.*” *Pembroke Papers* 1: 159-177.
- Michon, Jean-Louis
1998 *Le shaykh Muḥammad al-Hāshimī et son commentaire de l'Échiquier des gnostiques (Sharḥ Shaṭranj al-‘arīfīn): un diagramme des étapes et des dangers de l'itinéraire initiatique attribué au Shaykh Al-Akbar, Muḥyī al-dīn Ibn al-‘Arabī*. Milano: Archè.
- Murray, H.J.R.
1913 *A History of Chess*. Oxford: Oxford University Press.
- Pfeiffer, Judith
1999 “Conversion Versions: Sultan Ōljeitū’s Conversion to Shi’ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources.” *Mongolian Studies* 22: 35-67.
- Richard, Jean
1967 “La conversion de Berke et les débuts de l’islamization de la Horde d’Or.” *Revue des études islamiques* 35: 173-184.
- Schick, Irvin C.
2020 “Chess of the Gnostics: The Sufi Version of Snakes and Ladders in Turkey and India.” Vanina Kopp, Elizabeth Lapina (a cura di), *Games and Visual Culture in the Middle Ages and in the Renaissance*. Turnhout: Brepols: 175-218.
- Schmidt-Madsen, Jacob
2019 “The Game of Knowledge: Playing at Spiritual Liberation in 18th- and 19th-century Western India.” Tesi dottorale, Università di Copenhagen.
- Shimkhada, Deepak
1983 “A Preliminary Study of the Game of Karma in India, Nepal, and Tibet.” *Artibus Asiae* 44: 308-322.
- Schimmel, Annamarie
1992 *A Two-Colored Brocade. The imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Topsfield, Andrew
1985 “The Indian Game of Snakes and Ladders.” *Artibus Asiae* 46: 203-226.
2006 “Snakes and Ladders in India: Some Further Discoveries.” *Artibus Asiae* 66: 143-179.
2006² “Instant Karma: The Meaning of Snakes and Ladders.” In Andrew Topsfield (a cura di), *The art of play: Board and card games of India*. Mumbai: Marg Publications on behalf of the National Centre for the Performing Arts: 75-89.
2022 “A Note on Sufi Snakes and Ladders.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 32: 1016-1029.

- Utas, Bo e Moḥammad Dabīrsiāqī
1991 "Chess." *Encyclopaedia Iranica* 5: 393-397.
- Van Gelder, Geert Jan
2021 "Chess." *Encyclopaedia of Islam Three*. Consultato online il 12 febbraio
2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25497.
- Vásáry, István
1990 "History and Legend in Berke Khan's Conversion to Islam." In Denis Sinor (a cura di), *Aspects of Altaic Civilization III*, Bloomington, Indiana: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies: 230-252.
- Ventura, Alberto
1979 "Note su due scuole del Sufismo indiano." *Oriente e Occidente* 2: 26-29.
1981 *L'esoterismo islamico. Principi dottrinali*. Roma: Atanòr. Nuova edizione
L'esoterismo islamico. Milano: Adelphi, 2017.
1990 *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindī*. Cagliari: Istituto di
Studi Africani e Orientali.
1990² "Religione islamica in India." In *Giornata di studio: L'Islam indiano*
(Roma, 5 dicembre 1988), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei: 71-84.
2010 "Une interprétation mystique de la šarī'a selon Sayḥ Aḥmad Sirhindī." In Denis Herman, Fabrizio Speciale (a cura di), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*. Berlino: Klaus Schwarz: 203-216.
2013 "A Letter of Sayḥ Aḥmad Sirhindī in Defense of the Waḥdat al-Wuḡūd." *Oriente Moderno* 92: 509-517.
2016 *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Roma: Edizioni mediterranee.
2019 *Lo yoga dell'islam*. Roma: Edizioni mediterranee.

Il dibattito sulla liceità dei dispositivi audio nella città di al-Hudayda in epoca tardo ottomana

Nicola Melis
Università di Cagliari

1. Introduzione

Nell'anno accademico 1991-92, durante le sue lezioni a Cagliari, Alberto Ventura affrontò, come era sua consuetudine, il tema delle innovazioni nel mondo islamico, esplorando come queste fossero state interpretate e gestite da studiosi e intellettuali musulmani. Ventura adottava un approccio critico e stimolante verso questioni di questo tipo, rifuggendo le semplificazioni e le generalizzazioni che spesso accompagnano le trattazioni della storia e della cultura islamiche. Incoraggiava costantemente noi studenti a superare i luoghi comuni e a riflettere in maniera più profonda e articolata.

Uno degli esempi che amava citare era il dibattito sulla liceità della Coca Cola, già discusso dal maestro, Alessandro Bausani (Bausani 1987: 190). Questo esempio serviva a illustrare come il pensiero giuridico e teologico islamico classico affrontasse rigorosamente il confronto con le innovazioni moderne, dimostrando che l'Islam non è intrinsecamente ostile alla novità o al cambiamento. Ventura, con il suo stile coinvolgente, ci raccontò come, nel 1951, il *muftī* egiziano Ḥasanayn al-Makhlūf (1890-1990) avesse emesso una *fatwā* pubblicata sul quotidiano cairota al-*Ahrām*, nella quale dichiarava lecite la Coca Cola e la Pepsi. Questa decisione si basava sulle conferme fornite dal Ministero della Sanità egiziano,

che aveva escluso la presenza di ingredienti proibiti, come narcotici o pepsina (Skovgaard-Petersen 1997: 170-172).

Grazie ad aneddoti simili, Ventura riusciva a illustrare con chiarezza la natura dei dibattiti che accompagnano l'approccio pragmatico dell'Islam nell'affrontare le sfide della modernità. Lungi dall'opporre un rifiuto aprioristico, il pensiero islamico valuta con attenzione le circostanze specifiche, contrariamente a quanto sostenuto dai suoi detrattori. Ventura evidenziava come la convinzione diffusa, secondo cui l'Islam sarebbe ostile all'innovazione, fosse frutto di letture troppo rigide o superficiali, spesso perpetuate da un certo approccio rigido dell'orientalistica europea tradizionale.

Episodi come quello della Coca Cola non erano semplici curiosità storiche, bensì potenti strumenti didattici attraverso i quali Alberto Ventura dimostrava la straordinaria capacità delle società islamiche di adattarsi al cambiamento, negoziando costantemente la propria identità in un mondo in continua trasformazione. Egli metteva in luce come la storia delle tecnologie e dei nuovi comportamenti sociali in terra di Islam sia in realtà una storia di tensioni e compromessi, in cui le comunità islamiche si impegnano a tracciare i confini tra ciò che è lecito e ciò che è proibito, tra ciò che può essere accolto e ciò che deve essere respinto.

Come Bausani, Ventura si opponeva fermamente a interpretazioni riduttive e stereotipate. La sua riflessione sul concetto di *bid'a* (innovazione), che nella giurisprudenza islamica può indicare qualsiasi pratica introdotta dopo il tempo del Profeta, faceva emergere la complessità del dibattito. Ventura spiegava che l'Islam non respinge l'innovazione in quanto tale, ma la valuta attentamente, distinguendo tra le innovazioni accettabili, che possono apportare benefici alla società, e quelle inaccettabili, che invece possono allontanare i fedeli dalla retta via. Questo aspetto rappresentava un punto cardine del suo approccio allo studio dell'Islam: respingere le visioni semplicistiche che riducono il mondo islamico a decadenza o rigidità.

Sempre in quel lontano anno accademico, Ventura cominciò a evocare un altro esempio che riguardava il dibattito sulla cosiddetta "scatola parlante" (*ṣundūq al-nāṭiq*), un tema strettamente legato al rapporto tra innovazioni tecnologiche e mondo islamico. Egli spiegò come l'introduzione di nuove tecnologie audio avesse suscitato un vivace confronto tra gli *'ulamā'* sulla liceità di tali invenzioni, specialmente in relazione alla recitazione del Corano e

alla musica profana. Anche in questo caso, il dibattito rifletteva la capacità del pensiero islamico di affrontare le questioni moderne con profondità e rigore, senza cadere in reazioni aprioristiche di rifiuto o approvazione.

Probabilmente, fu grazie a Irma Taddia, con cui condivise lo studio per anni a Cagliari, che Ventura seppe che Albrecht Hofheinz stava scrivendo un lavoro sui manoscritti yemeniti risalenti all'inizio del Novecento e custoditi all'Archivio Diplomatico di Roma (Hofheinz 1995). Tra questi testi, vi era tutta una parte che affrontava l'acceso dibattito sulla liceità di un dispositivo capace di riprodurre la voce umana. L'argomento attirò l'attenzione del Professore, al punto che più volte egli propose alla componente studentesca di lavorare su quei manoscritti, promettendo il suo supporto per lo sviluppo di una ricerca in tal senso¹.

La "scatola parlante" (il *ṣundūq al-nāṭiq* dei manoscritti yemeniti) rappresentava, per Ventura, un esempio perfetto delle tensioni tra tradizione e modernità. Da un lato, alcuni temevano che la riproduzione meccanica della voce potesse violare la sacralità della recitazione coranica; dall'altro, c'era chi vedeva nel dispositivo audio fonico una straordinaria opportunità per diffondere la religione e la cultura islamica anche nelle aree più remote.

Non si trattava di una unanime reazione rigida o dogmatica, ma piuttosto di un processo di adattamento, in cui la giurisprudenza islamica cercava di bilanciare i nuovi sviluppi tecnologici con le norme religiose consolidate. Questa capacità di integrare l'innovazione senza tradire i propri principi è, secondo Ventura, una delle caratteristiche fondamentali dell'Islam, spesso ignorata o fraintesa dagli interpreti occidentali. In molti sensi, il *ṣundūq al-nāṭiq* rappresentò all'epoca non solo un dispositivo tecnico, ma una metafora delle sfide che le comunità islamiche dovevano affrontare nel processo di modernizzazione.

¹ Questa sollecitazione ebbe come risultato lo svolgimento di una tesi di laurea difesa presso l'Università di Cagliari sotto la supervisione di Alberto Ventura, cfr. Antonello Massenti. "La questione del grammofono in un manoscritto yemenita di inizio secolo. La dimostrazione veridica dell'illiceità della cassetta parlante poiché appartiene al genere delle cose prodigiose di Muhammad Fawānis." Tesi di Laurea, indeita, Università di Cagliari, a.a. 1993-94. Colgo l'occasione per ringraziare particolarmente l'autore per la condivisione dei materiali.

L'espressione *ṣundūq al-nāṭiq* non evocava solo la funzione del dispositivo, ma rifletteva anche il misto di timore e fascino che circondava la capacità del dispositivo audio fonico di riprodurre il suono umano senza l'intervento di un interprete. Questa "scatola parlante" sembrava animarsi di vita propria, infrangendo i confini tra sacro e profano, tra naturale e artificiale. Comprendere il contesto in cui il dispositivo audio veniva introdotto e le reazioni che esso suscitava tra le comunità locali, è essenziale per cogliere la portata del dibattito.

La sacralità della voce, soprattutto in relazione alla recitazione del Corano, è profondamente radicata nella cultura islamica. Il dispositivo, con la sua capacità di riprodurre suoni senza l'anima umana, sembrava svuotare il suono del suo valore spirituale, riducendolo a una semplice riproduzione meccanica. Questo era particolarmente problematico in contesti come lo Yemen, dove la tradizione orale era centrale e la presenza fisica del recitatore era percepita come indispensabile per garantire la sacralità del messaggio.

Questo articolo si propone di esplorare come l'introduzione delle tecnologie audio, tra cui il fonografo e il grammofono, abbia sollevato questioni cruciali legate al confronto tra tradizione e modernità (Sterne 2003). Analizzando il dibattito nello Yemen ottomano sulla liceità di queste tecnologie tra le autorità religiose, e in particolare il ruolo delle confraternite sufi, intendo dimostrare come l'introduzione del *ṣundūq al-nāṭiq* rappresenti non solo un cambiamento tecnologico, ma anche un veicolo di controllo culturale e politico. Questo articolo vuole essere un tributo all'insigne studioso, al grande maestro e amico. Poiché vedeva in questi dibattiti non solo una manifestazione delle tensioni tra innovazione e tradizione, ma anche una dimostrazione della vitalità culturale e giuridica dell'Islam, voglio pensare che gradirebbe questo mio breve contributo.

2. Le Nuove Tecnologie Sonore: Fonografo e Grammofono

Qualche anno fa, io e il Professor Ventura ci trovammo a discutere su una questione che fino a quel momento avevamo sempre dato per scontata: nei manoscritti yemeniti dei primi del XX secolo, la dicitura *ṣundūq al-nāṭiq* era usata per indicare un congegno capace di riprodurre la voce umana registrata. Avevamo sempre

pensato che si trattasse del grammofono. Tuttavia, con il passare del tempo, iniziai a nutrire qualche dubbio: cosa indicava esattamente *şundūq al-nāṭiq*? Era un fonografo o un grammofono? Ventura, forte della sua vasta esperienza, era convinto che si trattasse indubbiamente del grammofono. Io, però, cominciavo a nutrire perplessità. Per questo motivo, ho deciso in questa circostanza di continuare il mio dialogo con Alberto Ventura e di approfondire la storia di questi dispositivi, partendo dal contesto generale e concentrandomi successivamente sul caso specifico dello Yemen ottomano e della città di al-Ḥudayda.

L'invenzione del fonografo da parte di Thomas Edison nel 1877 (Edison 1878), seguita dal grammofono di Emile Berliner nel 1887, segnò una svolta epocale nella storia della registrazione sonora (Sterne 2003; Peres da Costa 2012: 3-8). Il fonografo, utilizzando cilindri di cera per catturare i suoni, fu il primo dispositivo capace di registrare e riprodurre la voce umana e la musica, aprendo nuove possibilità per la conservazione e diffusione della cultura sonora (Thompson 1995: 134-138). Il grammofono, con i suoi dischi piatti che consentivano una maggiore facilità di duplicazione, superò il fonografo in termini di praticità, rendendo possibile la produzione su vasta scala delle registrazioni (Joshi 1998).

Queste tecnologie cambiarono profondamente il panorama musicale globale, con un impatto significativo anche nell'Impero Ottomano (Yavuz, Elif Damla; Tahtaışleyen, Nihan 2020). Già alla fine del XIX secolo, fonografi e grammofoni cominciarono a diffondersi nei mercati orientali, suscitando curiosità e stimolando dibattiti accesi (Pekka 1981). La loro introduzione ebbe profonde conseguenze culturali, segnando un'intersezione critica tra modernità e tradizione (Racy 1976).

Nell'Impero Ottomano, le reazioni all'introduzione di queste tecnologie furono variegate. I musicisti ottomani sfruttarono queste nuove tecnologie per diffondere le proprie opere ben oltre i confini locali. Tra i primi a registrare per il grammofono ci fu Tanburi Cemil Bey (1873-1916), un illustre esponente della musica classica ottomana (Özcan 1993: 326-327). Le sue registrazioni si diffusero in tutto l'Impero, da Smirne a Damasco e Baghdad, contribuendo a preservare e diffondere il repertorio musicale ottomano.

Le prime case discografiche, come la Berliner Gramophone Company, giocarono un ruolo cruciale nella diffusione delle

tecnologie sonore nei territori imperiali (Racy 1976: 27-28). Un esempio rilevante è quello dell'Egitto, dove celebri artisti come Salāma Hiḡāzī (1852–1917) e 'Abduh al-Ḥāmūlī (m. 1901) registrarono dischi che divennero popolari non solo in Egitto, ma anche in tutto il Levante e nel Golfo Persico, contribuendo alla creazione di una cultura musicale globale (Abou Mrad 2024).

L'introduzione di questi dispositivi audio rivoluzionò anche il modo di fare musica. La leggendaria cantante Umm Khultum (Umm Ḥultūm) (1898 [1908] –1975), che iniziò a registrare per la Gramophone Company subito dopo la Prima Guerra Mondiale, rappresenta un esempio di come la tecnologia sonora permettesse agli artisti di raggiungere un pubblico vastissimo e di ottenere una popolarità senza precedenti (Danielson 1998). Le sue registrazioni, trasmesse via radio e vendute su dischi, circolarono nei mercati del Mediterraneo e del Vicino Oriente (Lohman 2010).

Queste tecnologie cambiarono profondamente il ruolo dei musicisti nell'Impero Ottomano. Prima dell'introduzione di tali tecnologie, la musica era strettamente legata alle esibizioni dal vivo, con artisti che si esibivano principalmente nelle corti imperiali o per mecenati aristocratici. L'arrivo dei dispositivi audio trasformò questa dinamica, offrendo ai musicisti l'opportunità di registrare le proprie opere e di venderle a un pubblico molto più ampio. Questo segnò l'inizio di una vera e propria professionalizzazione della musica ottomana.

I musicisti non erano più semplicemente esecutori, ma divennero veri e propri imprenditori culturali, capaci di monetizzare la loro arte attraverso la vendita di dischi. Case discografiche come la Berliner Gramophone, la Columbia Records e la Deutsche Grammophon stabilirono contratti con artisti locali per registrare e distribuire le loro opere². Questo nuovo scenario portò a una crescente competitività nel settore musicale e alla nascita di una classe di musicisti professionisti. Le loro re-

² Consultando il catalogo online della Gramophone Records, è facilmente verificabile che già all'inizio del Novecento erano presenti numerosi titoli di autori e autrici provenienti dallo spazio ottomano. Per ulteriori dettagli, si può visitare l'indirizzo URL <https://gramophonecompanydiscography.com/> (consultato in data 22 gennaio 2024), dove è possibile effettuare ricerche in base al paese, secondo gli attuali confini politici.

gistrazioni si diffusero ben oltre i centri urbani come Istanbul, raggiungendo anche le province più lontane dell'Impero, come la Siria, il Libano, l'Iraq e l'Egitto, contribuendo a creare una cultura musicale unificata.

Alcune comunità religiose espressero preoccupazioni riguardo alla possibilità che la musica registrata potesse minare la purezza delle pratiche musicali tradizionali. Nelle province più remote, come lo Yemen, la “scatola parlante” fu inizialmente percepita come una minaccia alla tradizione islamica in assoluto. Tuttavia, con il tempo, questi dispositivi audio iniziarono a essere visti anche come strumenti utili anche per la diffusione religiosa, poiché permettevano di portare la musica spirituale sufi e la recitazione coranica in regioni isolate (Lambert; Akouri 2020).

Il periodo successivo alla caduta dell'Impero Ottomano vide un'ulteriore diffusione della musica registrata. Le registrazioni effettuate a Aden a partire dagli anni '30, durante il periodo coloniale britannico, rappresentano solo una tappa ulteriore, ma gettano luce su come la musica yemenita fosse entrata nel mercato globale grazie a compagnie discografiche come Odeon e Aden Crown (Lambert, Akouri 2020: 137-138). Questi sviluppi forniscono un contesto utile per comprendere l'importanza della registrazione sonora nell'evoluzione musicale dello Yemen, ma rimangono secondari rispetto al dibattito centrale sul grammofo e il fonografo nello Yemen ottomano.

3. *L'Impero Ottomano e la Modernizzazione Tecnologica*

Alla fine del XIX secolo, l'Impero Ottomano stava attraversando una fase di profonde trasformazioni, segnata da riforme interne e pressioni esterne. Il periodo delle *Tanzimat* (1839-1876) aveva inaugurato una serie di riforme mirate a modernizzare l'amministrazione, l'economia e il sistema giuridico ottomano secondo modelli europei. Queste riforme si protrassero nei decenni successivi, ma fu durante il regno del sultano Abdülhamid II (1876-1909) che si consolidò un nuovo approccio alla modernizzazione, caratterizzato da un maggiore controllo centralizzato e da una promozione selettiva delle innovazioni tecnologiche (Baer 2023: 321-355).

Mentre le *Tanzimat* avevano puntato su una liberalizzazione amministrativa, Abdülhamid II adottò un modello più autorita-

rio, pur promuovendo il progresso tecnologico come strumento per rafforzare lo Stato. La sua visione era quella di mantenere un saldo controllo politico, accompagnato da un'adozione mirata delle innovazioni tecniche, come il telegrafo, la ferrovia e, appunto, le tecnologie sonore e cinematografiche. Fu in questo contesto che si assistette all'introduzione del fonografo e del grammofono nell'Impero Ottomano.

Il fonografo di Edison fu introdotto a Istanbul nel 1895 da Sigmund Weinberg, che aveva già portato altre tecnologie innovative come il cinema³. Tuttavia, il fonografo presentava ancora limitazioni tecniche: i cilindri di cera erano fragili e difficili da produrre su vasta scala. La svolta arrivò con il grammofono di Berliner, che, come si è detto, utilizzava dischi piatti replicabili, capaci di offrire una qualità sonora superiore (Joshi 1998: 112). Questo dispositivo non solo rese più facile la produzione e la diffusione della musica, ma divenne anche un simbolo del progresso tecnologico che Abdülhamid II voleva promuovere.

Durante il suo regno il grammofono e il fonografo si diffusero rapidamente nelle città dell'Impero, soprattutto a Istanbul, dove divenne un oggetto di prestigio nelle case delle élite urbane (Özcan 1993: 337). La possibilità di ascoltare musica in casa rappresentava un segno di appartenenza a una cultura moderna e cosmopolita, e i dispositivi audio divennero degli strumenti attraverso i quali le famiglie ottomane adottavano le tendenze occidentali pur mantenendo un forte attaccamento alla propria tradizione musicale.

All'inizio del XX secolo, la Deutsche Grammophon, seguita da altre compagnie come la Gramophone Company e la Pathé, aprì una filiale a Istanbul, dove cominciò a promuovere le proprie registrazioni, che spaziavano dalla musica classica ottomana ai canti sufi e alle canzoni popolari (Racy 1976: 28-29). Queste registrazioni non solo preservavano il patrimonio musicale dell'impero, ma trasformavano anche il modo in cui la musica veniva consumata, rendendola accessibile in ogni momento nelle case private.

³ Sigmund Weinberg (1868-1954) era un ebreo romeno con radici polacche, noto per essere stato il primo produttore cinematografico, operatore di cinema e regista nel mondo ottomano. Presentò il suo primo film nel cinema di sua proprietà Pathe a Pera, Costantinopoli. Successivamente, aprì la sala del cinema Pathe (la filiale locale della casa francese Frères) nella vicina area di Tepebaşı nel Evren 1995.

L'impatto dei dispositivi audio fonici non si limitò alla capitale. In Siria e Iraq, ma anche in Egitto, la diffusione delle tecnologie sonore favorì la creazione di una nuova industria musicale, che collegava le diverse province dell'Impero attraverso la registrazione e la distribuzione di dischi (Pekka 1981: 43-45). La musica registrata divenne uno strumento di connessione culturale, contribuendo a unificare le varie regioni ottomane (e post-ottomane) sotto un comune denominatore musicale. Tuttavia, questo processo era mediato dalle compagnie discografiche occidentali, che spesso decidevano quali generi musicali registrare e come distribuirli, incidendo quindi sulle dinamiche culturali nazionali e regionali.

In questo contesto, la modernizzazione promossa da Abdülhamid II attraverso l'adozione di tecnologie come il grammo-fono rappresentava un equilibrio complesso tra innovazione e tradizione. Da un lato, il dispositivo audio simboleggiava il progresso tecnologico e l'apertura verso l'Occidente; dall'altro, il suo utilizzo doveva essere integrato con i valori culturali e religiosi ottomani, in un processo continuo di negoziazione tra modernità e conservazione della tradizione, tra ambiti urbani e ambiti rurali.

4. I dispositivi audio fonici nello Yemen Ottomano

Nel contesto delle discussioni già affrontate riguardo al *şundūq al-nāṭiq*, emerge un punto cruciale nel dibattito sulle nuove tecnologie sonore all'interno dello Yemen ottomano. Mentre nei grandi centri urbani dell'Impero Ottomano, come Istanbul o Beirut, si mirava a produrre simboli di modernità e progresso, nello Yemen questo tipo di discorso suscitava reazioni che raccomandavano maggiore cautela. Lo Yemen, considerato da molti uno degli angoli più periferici e conservatori dell'impero, era caratterizzato da una forte adesione alle tradizioni, il che rese l'introduzione del dispositivo audio una questione estremamente delicata.

Sotto il dominio ottomano, che si era rafforzato dopo la rioccupazione della regione nel 1872, lo Yemen fu sottoposto a una serie di riforme modernizzatrici, ma rimase una delle province più difficili da controllare. Al centro del dibattito vi era l'interpretazione della modernità (Farah 2002: 82-107) in un contesto islamico tradizionalista, per quanto questo voglia dire. L'introduzione di innovazioni tecnologiche come il *şundūq al-nāṭiq* sollevò interrogativi importanti, soprattutto in merito alla liceità della musica

registrata e alla recitazione del Corano. Alcuni *‘ulamā’* locali temevano che la riproduzione meccanica del suono potesse compromettere la sacralità delle pratiche religiose e ridurre il suono sacro a una mera riproduzione tecnica (Hofheinz 1995).

Le preoccupazioni di questi *‘ulamā’* riguardavano principalmente l’uso del dispositivo audio per la recitazione del Corano. Secondo i dettami della loro interpretazione della tradizione islamica, la recitazione coranica doveva essere eseguita da esseri umani dotati di intenzione (*niyya*) e devozione, aspetti ritenuti essenziali per preservare la purezza e la sacralità del messaggio divino. Tuttavia, c’era anche chi vedeva in queste nuove tecnologie un’opportunità per espandere la portata del messaggio islamico, specialmente nelle zone più remote, dove la presenza di *imām* o *ḥāfiẓ* poteva essere limitata. In questo modo, il dispositivo audio cominciò a essere percepito anche come strumento utile per la diffusione della fede (Melis 2013).

Nel contesto yemenita queste tensioni tra innovazione e tradizione divennero centrali. Qui, il dispositivo non rappresentava solo una novità tecnologica, ma una minaccia percepita alle pratiche consolidate della cultura sufi. Un esempio significativo si verificò nella città portuale di al-Ḥudayda, strategicamente situata sul Mar Rosso. Qui, il *ṣundūq al-nāṭiq* fece la sua comparsa già all’inizio del Novecento grazie ai collegamenti marittimi con il resto dell’Impero Ottomano e con le potenze coloniali, che avevano accesso alle nuove tecnologie. Al-Ḥudayda, sebbene più aperta alle influenze esterne rispetto ad altre parti dello Yemen, rimase profondamente legata alle pratiche religiose locali. Le tensioni si manifestarono chiaramente quando i dispositivi audio cominciarono a essere usati per trasmettere non solo musica profana, ma anche canti sufi e recitazioni del Corano (Melis 2013).

Nel dibattito più ampio sull’introduzione del *ṣundūq al-nāṭiq* nello Yemen, un altro aspetto cruciale era rappresentato dalle dinamiche del controllo ottomano sulla regione. L’introduzione delle tecnologie moderne fu vista non solo come un veicolo per la modernizzazione, ma anche come un mezzo per rafforzare il controllo politico e religioso dell’Impero Ottomano in una regione storicamente refrattaria all’autorità centrale. Le tecnologie sonore, come il dispositivo audio, contribuirono a creare nuove modalità di controllo culturale, trasformando le pratiche musicali e reli-

giose locali per adattare alle nuove esigenze imposte dalle autorità ottomane e dalle potenze coloniali europee (Hofheinz 1995).

In realtà, lo Yemen conosce i dispositivi audio importati, ma non è chiaro se i musicisti locali abbiano inciso le loro musiche come stava avvenendo nelle altre parti dell'Impero. La prima registrazione commerciale nota della musica yemenita avvenne, infatti, a 'Aden alla fine degli anni '30, durante il periodo coloniale britannico e, quindi, dopo la caduta dell'Impero⁴.

Mentre alcune comunità locali accolsero con favore la nuova tecnologia audio come un'opportunità per diffondere la cultura religiosa e musicale, altre parti espressero resistenze significative, temendo che queste innovazioni potessero minacciare la sacralità delle pratiche consolidate e trasformare la loro cultura sotto l'influenza delle potenze coloniali o, comunque, nel caso ottomano, delle autorità centrali. Questo processo di negoziazione culturale tra vecchio e nuovo contribuì a plasmare l'identità yemenita nel contesto più ampio della modernizzazione ottomana e della globalizzazione delle tecnologie sonore.

5. il dibattito sulla liceità del dispositivo audio fonico nello Yemen

Al-Ḥudayda è una città portuale, situata lungo le rotte commerciali del Mar Rosso e influenzata dalle interazioni culturali con Egitto e Sudan, che ha sempre rappresentato nel quadro regionale un contesto particolarmente ricettivo alle innovazioni tecnologiche.

Nel caso della "scatola parlante", la riproduzione meccanica del suono minacciava di alterare il confine tra il miracoloso e il tecnologico, spingendo gli *'ulamā'* a riflettere su come conciliare queste innovazioni con la tradizione islamica. Le confraternite sufi, legate al concetto di *karāmāt*, temevano che tali tecnologie potessero ri-

⁴ Questi dischi da 78 giri furono pubblicati inizialmente da compagnie straniere come Odeon, seguiti da diverse compagnie locali come Aden Crown, Jafferphon e Tahaphone. Tra il 1935 e il 1960, tutte le tradizioni musicali urbane dello Yemen, come il *Ṣan'ānī*, il *Laḥḡī* e lo *Ḥaḍramī*, furono rapidamente riconosciute e diffuse in tutto il paese, integrandosi così nel mercato globale della musica. Le compagnie discografiche che operavano in Yemen svolsero un ruolo fondamentale non solo nella registrazione, ma anche nella definizione della musica yemenita in una cornice commerciale e culturale più ampia (Lambert e Akouri 2020: 137-138).

durre la dimensione sacra a spettacolo o a prodigio. La voce umana come un “miracolo” esibito per sfruttare la credulità popolare.

In uno dei manoscritti della serie conservata all'Archivio Diplomatico di Roma, si legge

Vi era grande timore tra i santi della nostra confraternita, poiché si credeva che il popolo avrebbe potuto attribuire a questa macchina gli stessi poteri che i fedeli riservano ai santi. I miracoli dei nostri antenati venivano ricordati con devozione, e la loro capacità di parlare e guarire a distanza era considerata un dono divino. Con l'arrivo della “scatola parlante”, molti temettero che la gente avrebbe smesso di credere nei poteri soprannaturali dei santi, confondendo la tecnologia con la grazia divina.

La confraternita Ḥatmiyya, fortemente radicata nella regione (Bruzzi 2017; Weismann, Zachs 2005) e con legami storici con il Sudan e altre aree limitrofe, giocò un ruolo centrale in questo dibattito. Molti dei suoi membri utilizzavano la musica e la recitazione come parte integrante dei loro rituali spirituali. Fawānīs, un erudito di al-Ḥudayda⁵, sostenne che il *ṣundūq al-nāṭiq* non potesse essere un valido strumento per la recitazione del Corano e la diffusione degli insegnamenti sufi. Egli argomentava che, anche se usato moderatamente, il *ṣundūq al-nāṭiq* violava la sacralità della recitazione coranica e non poteva, comunque, facilitare l'accesso a comunità isolate, dove l'impossibilità di trovare un *imām* qualificato rappresentava un problema (Melis 2013). Non è possibile accettare un prodigio da baraccone, ma uno strumento funzionale a una società islamica in evoluzione. Così, egli descrive il primo approccio della popolazione al dispositivo audio:

Quando la scatola parlante (*ṣundūq al-nāṭiq*) giunse nella nostra città, il popolo ne rimase stupefatto. Uomini e donne si riunirono nelle piazze per ascoltare le voci provenire da questo strumento straordinario. Alcuni di noi, studiosi della legge e della mistica, temettero che questa macchina fosse opera di inganno, capace di confondere la mente dei fedeli. Così, convocammo un consiglio di

⁵ Ḥumān b. Muḥammad b. Mūsā Sumār, soprannominato al-Fawānīs, era un insegnante religioso della tradizione khatmita ḥanafita con sede ad al-Ḥudayda, attivo almeno tra il 1904 e il 1918.

dotti per decidere sulla liceità di questo congegno. Alcuni di noi sostenevano che non vi fosse nulla di illecito nel suo uso, poiché la sua funzione era simile a quella di un libro: così come i libri riportano le parole scritte di un uomo, questa scatola trasmetteva (riportava) le parole di chi l'aveva registrata. Altri, tuttavia, ritenevano che essa rappresentasse una minaccia per la fede⁶.

Fawānīs non era certo il leader assoluto della Ḥatmiyya, ma la sua influenza ad al-Ḥudayda lo rese un attore chiave nel dibattito. La posizione di Fawānīs si basava sull'idea che il *ṣundūq al-nāṭiq* non potesse servire da ponte per raggiungere le comunità più isolate, affermando che la recitazione del Corano, anche se eseguita con rispetto, non fosse compatibile con l'uso della nuova tecnologia.

All'interno della Ḥatmiyya si manifestarono resistenze al nuovo congegno, così come da parte della confraternita rivale Qādiriyya. I seguaci della Qādiriyya e molti 'ulamā' conservatori sostenevano che la riproduzione meccanica della voce umana non potesse sostituire la presenza spirituale diretta di un recitante. La loro opposizione si fondava sull'idea che la recitazione coranica richiedesse un legame vivo tra il recitante e il pubblico, e che l'introduzione del *ṣundūq al-nāṭiq* potesse interrompere tale connessione.

Nel 1907, grazie agli sforzi di Fawānīs e di altri membri della Ḥatmiyya, fu emessa una *fatwā* che dichiarava l'illiceità dell'uso del *ṣundūq al-nāṭiq* per la diffusione della recitazione coranica in conformità con i precetti religiosi. Questa *fatwā* si basava sul concetto di assenza di *maṣlaḥa*, che altrimenti avrebbe consentito l'adozione di pratiche utili alla comunità islamica, specialmente in contesti dove l'accesso a *imām* e recitanti qualificati era limitato. Essa stabiliva che il *ṣundūq al-nāṭiq* non potesse fungere da mezzo legittimo per la diffusione degli insegnamenti religiosi, soprattutto non doveva includere musica profana, per preservare la moralità della comunità.

Vari gruppi conservatori ritenevano che il nuovo dispositivo potesse introdurre elementi profani e corrotti, minando così la coesione sociale e spirituale della comunità. La percezione del *ṣundūq al-nāṭiq* oscillava tra meraviglia tecnologica e minaccia

⁶ ASDMAE, Archivio Eritrea, Pacco 1043, vol. 4, man. G, 'Uthmān b. Muḥammad [b.] Mūsā, *Ishrāq al-hudā al-mudill fī intiqāḍ al-i'tirāḍ alladhī fī "al-qawl al-faṣl"* (Hofheinz, "A Yemeni library", p. 113)

all'ordine religioso, mentre alcune componenti della società cercavano di integrare questa novità nella loro pratica spirituale.

L'introduzione del grammofono a al-Ḥudayda si inseriva in un contesto più ampio di riforme e innovazioni che attraversavano l'Impero Ottomano. Il ruolo della Ḥatmiyya nello Yemen e nel contesto del Mar Rosso era particolarmente significativo, poiché la confraternita era ben radicata in una rete sufi che attraversava entrambe le sponde del mare, facilitando lo scambio di idee e influenze culturali ma talvolta limitandolo. Le idee riformiste diffuse nel Mar Rosso influenzarono profondamente il dibattito yemenita. La Ḥatmiyya mostrava talvolta una certa apertura verso l'innovazione tecnologica, cercando di trovare un equilibrio tra l'adozione della modernità e la preservazione della propria identità religiosa. In questo senso, l'uso del *ṣundūq al-nāṭiq* poteva essere visto come un tentativo di integrare la modernizzazione nella diffusione degli insegnamenti mistici e spirituali.

La complessità del dibattito si manifestava anche a livello geopolitico, con le influenze provenienti dall'Egitto e dal Sudan che alimentavano ulteriormente le discussioni. La "scatola parlante", simbolo di innovazione, divenne un punto di incontro tra le forze di conservazione e modernizzazione, riflettendo le sfide più ampie che l'Impero Ottomano affrontava nel tentativo di adattarsi ai cambiamenti globali senza perdere la propria identità culturale e religiosa.

Un aspetto cruciale del dibattito era il rischio di desacralizzazione dei suoni religiosi. La riproduzione meccanica del Corano e dei canti sufi sollevava interrogativi su come il *ṣundūq al-nāṭiq* potesse influire sulla sacralità di queste pratiche. Il nuovo dispositivo venne visto come una potenziale minaccia alla spiritualità, poiché si temeva che la riproduzione meccanica potesse alterare il significato e il valore della recitazione. Fawānīs riporta che:

Alcuni tra noi, che avevano accolto con favore la novità della scatola parlante, iniziarono a dubitare della sua capacità di preservare la sacralità del suono. La macchina riproduceva fedelmente le voci dei nostri canti e delle recitazioni coraniche, ma qualcosa sembrava mancare (ASDMAE, Archivio Eritrea, Pacco 1043, vol. 4, manosc. G, cit.).

Questo passaggio illustra come anche chi inizialmente supportava l'uso del *ṣundūq al-nāṭiq* per scopi religiosi sollevasse interrogativi

sulla capacità di mantenere intatta la spiritualità del suono.

La distinzione tra suono sacro e suono tecnico divenne centrale nel dibattito, poiché l'uso del *şundūq al-nāṭiq* iniziò a essere considerato non solo un'opportunità per ampliare la diffusione della cultura islamica, ma anche un potenziale rischio per la purezza della pratica religiosa. Il conflitto tra innovazione e tradizione continuò a manifestarsi, con autorità religiose e confraternite locali che si opponevano a qualsiasi forma di modernizzazione che minacciasse la loro autorità, compresa l'introduzione dell'energia elettrica e delle lampadine.

Il dibattito sulla liceità del *şundūq al-nāṭiq* nello Yemen ottomano si sviluppò lungo diverse linee di conflitto: tra innovazione e tradizione, tra spiritualità e tecnologia, e tra modernizzazione culturale e difesa delle pratiche religiose. Questa complessità rifletteva le sfide affrontate dalla società yemenita nel cercare di integrare le nuove tecnologie all'interno di un contesto profondamente ancorato alle sue tradizioni spirituali.

6. Conclusioni

L'introduzione delle tecnologie sonore nello Yemen ottomano e nelle altre province dell'Impero rappresenta uno dei casi più emblematici di come le società islamiche abbiano reagito all'impatto delle innovazioni tecnologiche provenienti dall'Occidente. Il *şundūq al-nāṭiq*, un dispositivo tanto affascinante quanto controverso, venne visto come un segno tangibile dei cambiamenti che stavano trasformando l'Impero Ottomano a cavallo tra XIX e XX secolo. Tuttavia, come abbiamo visto, la sua introduzione non fu accolta in maniera omogenea.

Nel corso di questo studio, abbiamo evidenziato come lo Yemen ottomano, e in particolare la città di al-Ḥudayda, sia stato un terreno di confronto particolarmente acceso tra modernità e tradizione. L'introduzione del *şundūq al-nāṭiq* non si riduceva a una mera innovazione tecnologica, ma divenne un vero e proprio simbolo di questo confronto. Il dibattito tecnologico si intrecciava con una riflessione più ampia sull'uso di queste tecnologie per la recitazione del Corano e la diffusione della musica profana.

L'apertura verso l'uso del *şundūq al-nāṭiq* rifletteva un atteggiamento riformista che vedeva nelle nuove tecnologie uno strumento

utile per la diffusione del messaggio religioso. Tuttavia, questa visione non era condivisa da tutti: all'interno della Ḥatmiyya stessa vi erano resistenze, così come da parte delle confraternite rivali come la Qādiriyya.

La traduzione completa dei manoscritti relativi alla questione del dispositivo audio conservati all'Archivio diplomatico di Roma ci offrirà una preziosa testimonianza di questo dibattito e ci consentirà di approfondire questo discorso e, probabilmente, di sapere se si trattasse di fonografo o grammofono!. In uno dei passaggi più significativi del primo manoscritto riguardante la "scatola parlante", Fawānīs si domanda se la voce riprodotta meccanicamente possa davvero mantenere intatta la sua sacralità, o se essa perda la sua dimensione spirituale nel momento in cui viene separata dal corpo del recitante. Questo interrogativo riflette una preoccupazione più ampia, che attraversa tutto il mondo islamico dell'epoca, riguardo al rapporto tra tecnologia e spiritualità. Se da un lato la scatola veniva vista come un'opportunità per conservare e diffondere la recitazione coranica, dall'altro faceva temere che la voce umana potesse perdere il suo carattere sacro e che venisse spezzata la connessione immediata e spirituale tra chi recitava e chi ascoltava.

Questa tensione tra innovazione e conservazione si inserisce in un contesto più ampio di trasformazioni sociali e politiche che stavano interessando l'Impero Ottomano. Il lungo secolo finale della compagine imperiale fu caratterizzato da un forte impulso verso la modernizzazione, che si tradusse in una crescente apertura verso le innovazioni tecnologiche, ma che allo stesso tempo generò tensioni all'interno della società, soprattutto nelle aree più periferiche dell'impero.

Il dibattito sul *ṣundūq al-nāṭiq* a al-Ḥudayda non era dunque solo una questione di natura tecnica o religiosa, ma rappresentava un confronto tra visioni diverse del futuro dell'Impero. Da un lato, vi era chi, vedeva nella modernizzazione e nel cosmopolitismo un'opportunità per rafforzare il potere spirituale e diffondere il messaggio islamico, utilizzando le tecnologie occidentali per raggiungere un pubblico più vasto. Dall'altro, vi erano coloro che temevano che l'introduzione di tali tecnologie e un'eccessiva apertura all'altro potessero compromettere l'integrità delle pratiche religiose tradizionali e indebolire l'autorità delle confraternite sufi, minacciando così l'equilibrio sociale su cui si basava la vita comunitaria.

In questo contesto, il *şundūq al-nāṭiq* divenne così anche uno strumento di potere. Le decisioni riguardanti l'uso del dispositivo non erano semplicemente una questione di ordine religioso, ma riflettevano dinamiche politiche ed economiche più ampie. Le grandi case discografiche occidentali, come la Deutsche Grammophon e la Gramophone Company, non erano semplici attori commerciali, ma agenti di diffusione culturale che, attraverso le loro scelte di registrazione e distribuzione, influenzavano profondamente la percezione della cultura locale, sia in Europa che nelle stesse province ottomane. Le élite locali, così come le confraternite religiose, si trovavano così a confrontarsi non solo con l'innovazione tecnologica, ma anche con una forma di egemonia culturale che minacciava di ridefinire l'identità stessa delle loro comunità.

Questo processo di negoziazione tra tradizione e modernità, tra innovazione tecnologica e difesa delle pratiche spirituali, è stato il tema centrale di questo articolo. La riflessione su questi temi si inserisce in un dialogo continuo con la figura di Alberto Ventura, il cui approccio critico e aperto ha sempre incoraggiato a guardare oltre le semplici dicotomie tra Islam e modernità. Ventura ci ha insegnato che il mondo islamico, in tutte le sue espressioni, è sempre stato in grado di adattarsi al cambiamento, negoziando costantemente il proprio rapporto con le innovazioni tecnologiche e culturali, senza mai tradire la sua essenza spirituale.

Bibliografia

- Abou Mrad, Nidaa
2024. "L'Imam et le chanteur : réformer de l'intérieur." *Les Cahiers de l'Orient*, 24, 1991:141-150.
- Baer, Marc David
2023 *Gli ottomani. Khan, cesari e califfi*. Torino: Einaudi.
- Barnes, H. M.
1954 "A Brief Survey of Hill and Dale Recordings." *Gramophone*, 32, 373: 7-8.
- Bausani, A.
1987 *L'Islam*. Milano: Garzanti.
- Bennett, J. R.
1957 *Voices of the Past*. Vol. 2. Surrey: The Oakwood Press.
- Bruzzi, Silvia
2017 *Islam and Gender in Colonial Northeast Africa*. Leiden: Brill.

- Casale, Giancarlo
2010 *The Ottoman Age of Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Chanan, Michael
1995 *Repeated Takes: A Short History of Recording and Its Effects on Music*. London-New York: Verso
- Danielson, Virginia
1998 *"The Voice of Egypt": Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Edison, Thomas A.
1878 "The Phonograph and its future." *The North American Review* 126/262: 527-536.
- Evren, Burçak
1995 *Sigmund Weinberg: Türkiye'ye Sinemayı Getiren Adam*. Istanbul: Milliyet Publishing.
- Farah, Caesar
2002 *The Sultan's Yemen: 19th Century Challenges and Response*. London-New York: I.B. Tauris.
- Gronow, Pekka
1981 "The Record industry comes to the Orient." *Ethnomusicology* 25, 2: 251-284.
- Gelatt, Roland
1954 *The Fabulous Phonograph: From Tin Foil to High Fidelity*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company.
- Hofheinz, Albrecht
1995 "A Yemeni Library in Eritrea: Arabic Manuscripts in Keren." *Die Welt des Islams* 35(1): 45-82.
- Hurst, Peter Geoffrey
1963 *The Golden Age Recorded*. Essex: The Oakwood Press.
- Joshi, S.T.
1988 *A Concise History of the Phonograph*. New York: Oxford University Press.
- Lambert, Jean; Akouri, Rafik al-
2020 "The first commercial recordings of music in Aden (1935-1960) and their 'digital patrimonialization'." *Égypte/Monde arabe*, 22: 137-163.
- Lohman, Laura
2010 *Umm Kulthūm_ Artistic Agency and the Shaping of an Arab Legend, 1967-2007*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Melis, Nicola
2013 "The 'talking machine' affair in Ottoman Yemen (1907)." In: N. Melis, M. Nobili (a cura di), *Collectanea islamica*, Roma: Aracne: 231-256.

- Onur Öner
2020 "A Collective Biography Study of Musicians: Patterns, Networks and Music as a Profession in the Late Ottoman Era and the Early Republican Years in Istanbul." Unpublished Ph.D. Thesis, Istanbul: Koç University.
- Özcan Nuri
1993 "Cemil Bey, Tanbûrî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: vol. 7, 326-327.
- Peres da Costa, Neal
2012 *Off the Record: Performing Practices in Romantic Piano Playing*. New York: Oxford University Press
- Racy, Ali Jihad
1976 "Record Industry and Egyptian Traditional Music: 1904-1932." *Ethnomusicology*, 20, 1: 23-48.
- Reinhard, Kurt
1962 "The Berlin Phonogramm-Archiv." *The Folklore and Folk Music Archivist*, 5, 2: 1-4.
- Skovgaard-Petersen, Jacob
1997 *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār Al-Iftā*. Leiden: Brill.
- Sterne, Jonathan
2003 *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*. Durham, NC-London: Duke University Press.
- Thompson, Emily
1995 "Machines, music, and the quest for fidelity: marketing the Edison phonograph in America, 1877-1925." *The Musical Quarterly* 79, 1: 131-171.
- Ventura, Alberto
1985 "La presenza divina nel cuore." *Quaderni di Studi Arabi* 3: 63-72.
1991 "L'invocazione del cuore." In Biancamaria Scarcia Amoretti, Lucia Rostagno (eds.), *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Roma: Bardi Editore, 475-485.
2016 *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Weismann, Itzhak and Zachs, Fruma
2005 *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*. Londra: I.B. Tauris.
- Yavuz, Elif Damla, Tahtaişleyen, Nihan and Önder, Erdener (eds.)
2020 *Phonograph in the Field. Early Studies in Comparative Musicology and Turkey*. Istanbul: Berceste.

The symbolism of the drink, the cup and the cupbearer in Sufi literature

Luca Patrizi
Università degli Studi di Torino

Introduction

The theme of the divine drink or drink of immortality is one of the oldest and most widespread themes in the history of religions. This imagery represents an attempt to express, through metaphorical language, the idea of achieving immortality or an inner spiritual state through a process of incorporating divine wisdom. This symbolism provides a complex structure, which also includes the theme of the cup and cupbearer, as appears from the analysis of the occurrences in Sufi literature, and in particular in poetry.

The Divine banquet

The theme of the divine drink or drink of immortality is part of the complex archetype of the Divine banquet, well-known to specialists in the history of religions. We can define the Divine banquet as a theological metaphor that represents the connection between divine and human world as an invitation to man, from God or from the gods, to consume a food or a drink of divine origin, thus reaching immortality or incorporating the divine wisdom in a physical or in a metaphorical way. From the well-known imagery of the Banquet of the Gods in the classical world to the theological metaphors in Christian and Islamic literature and the symbolic heritage of the Far

Eastern religions, this notion is spread to all epochs and latitudes within the history of religions (Patrizi “Metaphor” 2020: 519-530).

The drink of immortality

Here I will only focus on one of the two types of food connected to the Divine banquet, namely liquid food and not solid food, although it is sometimes difficult to distinguish exactly between one and the other in ancient sources. Among the divine foods that finally take a liquid form we can mention the *soma* of Vedic Hinduism, which has an equivalent in Persian *haoma*, or the Vedic *amrita* and the *ambrosia* of Greek civilization (Mallory 1997: 494-496). In some mythologies, sacred beverages are carried on earth by divine birds, like in the case of the *simurgh* or *homā* in Persian mythology. In Greek mythology, the divine bird is an eagle, which is associated with the mythical figure of the cupbearer of Zeus, Ganymede (Kuehn 2021: 179-205). According to the interpretation of the Hellenistic Jewish scholar Philo of Alexandria (50 m. A.D.), Ganymede symbolizes the *logos*, the function of intermediation between divine and human world (Dillon 1981: 183-185; Philonenko 2003: 335-348).

The presence of the divine drink theme in the heritage of the world's ancient civilisations has been analysed by some scholars, in particular by Georges Dumézil in his first work entitled “Le festin d’immortalité”, published in 1924. In his study, the author emphasises the relationship between the drink and the notion of immortality in the number of cases he explored (Dumézil 1924). His analysis focuses only on civilisations defined as “Indo-European”, thus not including Islamic civilisation. However, it includes the Iranian civilisation that, after being conquered as a result of Arab expansion, will decisively influence the conquerors, contributing to the birth of classical Islamic civilisation. One of the aims of this article will be precisely to show the presence of imagery related to the intoxicating drink that leads to immortality also in the context of Islamic civilisation, and to analyse its various symbolic meanings.

The drink of immortality in Islamic literature

Bacchic poetry in pre-Islamic Arabia

Although the dry climate did not allow the cultivation of vines in the area of Mecca, since pre-Islamic times the wine was imported from

the nearby town of Ṭā'if, called since ancient times “The orchard of the *ḥarām* [of Mecca]” for its luxurious nature and especially for its roses (Lecker: “al-Ṭā'if”, *EL2*). Wine was also imported from Syria, Palestine, Yemen and Persia, as well as Mesopotamia (Maraqten 1993: 95-115). Precisely in Mesopotamia, lies al-Ḥīra, capital of the kingdom of the Lakhmids, an Arab dynasty that professed Nestorian Christianity under the protection of Persian Sasanids. This dynasty had preserved the typical customs of the classical Greek-Roman period, and the Christian poets of the court of al-Ḥīra represented one of the major influences for the development of Bacchic themes in pre-Islamic Arabic literature (Toral-Niehoff 2013: 122). In Medina, where date cultivation has always been extensive, a wine obtained from the maceration of this fruit was produced, as well as a palm wine, produced from the rapid process of fermentation of the sap of the palm (Maraqten 1993: 103). It is not surprising, therefore, that one of the most recurrent themes of pre-Islamic Arabic poetry is precisely the Bacchic theme. Even after the prohibition of intoxicating drinks in Islamic times, the wine trade did not cease in the lands of Islam. This was true not only with regard to the Jewish and Christian communities, but also to the Islamic courts, which very early adopted the customs of the courts of the Ancient World and Late Antiquity in relation to convivial banquets, and in particular the customs of the Persian courts in the conquered territories (Patrizi “Metaphor” 2020: 531-532).

Bacchic poetry from the Islamic era: *ḥamriyya* and *sāqīnāmah*

The Bacchic theme, which in the Arabic context is usually defined as *ḥamriyya* (poetry about wine, *ḥamr*) will also develop during the Islamic era, reaching its literary peak already in the Umayyad era with the poetic work of the celebrated Abū Nuwās (d. 814), and later especially in the Sufi Bacchic poetry in Arabic (Bencheikh “*Kḥamriyya*”: *EL2*). In the Persian context the genre of *ḥamriyya* will find fertile ground, given the widespread symbolism connected to the “drink of immortality” in pre-Islamic times, and from it, will develop the literature defined in Persian *sāqīnāmah* (poem on the cupbearer), which will reach its peak in Sufi Bacchic poetry in Persian language (Sharma 2002: 75-83).

The symbolism of the intoxicating drink in Sufi poetry

While in Arabic and Persian literature we can observe a use of this theme through classical Bacchic poetry celebrating wine and conviviality, it is precisely in the context of Sufi poetry that the theme of the drink finds its primordial connotation as “divine drink” and “drink of immortality”. As for the use of the poetic imagery of intoxicating drink as a theological metaphor, it was already widespread in the religious world in which Islam originated, and both the Old and New Testaments bear clear traces of it. The theme of the “divine drink”, however, is also found in various passages of the Quran that describe the lives of the blessed in Paradise. This drink, which appears in different forms such as water, wine, milk and honey, mixed with spices and incense, gives immortality to those who drink it (Qian 2017: 254-259). Suzanne Pinckney Stetkevych has well shown the relationship between these Quranic passages linked to the promise of immortality and the imaginary of the intoxicating drink in Sufi literature (Pinckney Stetkevych 1989: 29-48), where “the mystic, overpowered by a spiritual state, is said to be intoxicated due to his loss of self-consciousness and reason” (Homerin 2011: 153). The dichotomy itself of intoxication (*sukr*) and sobriety (*ṣaḥw*) is part of one of the most used spiritual metaphors in the Sufism of the formative period. As eponymous representatives of these two different attitudes are often cited respectively Abū Yazīd Bisṭāmī (m. 874-5) and Abū al-Qāsim Ḡunayd (m. 910) (Mojaddedi 2003: 1-13).

Two different interpretations can be offered regarding the use of this theme in Sufi literature. The first is that Sufism often favours antinomian themes, in an attempt to raise the spiritual aspirations of its affiliates above narrow religious boundaries, thus preferring in literature or hagiography the use of rough themes and non-Islamic backgrounds, linked to ancient civilisations or Judaism, and especially Christianity. The second interpretation, which may overlap with the first without necessarily replacing it, is related to the use of court symbolism in Sufism, and to the ritual practice of Sufi *maḡlis* as a metaphor of the court banquet, in the more general context of the metaphor of kingship in Sufism (Patrizi “Sufi” 2020: 292-302).

If we analyse the symbolism of the divine drink that leads to intoxication in the context of Sufi literature, we realise that the evident relationship with the notion of immortality, although present, does not exhaust all

the meanings of the metaphor, and does not represent its core, but only one of its various aspects, in particular its effects. Immortality is merely a consequence of the act of drinking the divine beverage.

The central aspect of this complex symbolism is the metaphorical representation of the different aspects of the process of descent between the divine and human worlds, which can be assimilated to the classical notion of *logos*, defined in Islamic terminology by various terms, among which we can mention Muḥammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), Muḥammadan Spirit (*al-rūḥ al-muḥammadī*), as well as Universal Intellect (*al-ʿaql al-kullī*) or First Intellect (*al-ʿaql al-awwal*) (Andani 2019: 99-175).

References to the divine drink in ancient Sufi poetry

The first references to the divine drink in Sufi poetry can be traced in the Arabic poems attributed to al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāḡ (m. 922). The drink to which he refers is clearly of a divine nature, sometimes defined as water and sometimes as wine:

“Your spirit is mixed in mine just as wine is mixed in purest water.
So if something touches you, it touches me, since you are me in
every state.”

(Homerin 2011: 153-154)

However, the oldest and most complete form of Sufi Bacchic poetry is that transmitted in the name of Abū Saʿīd ibn Abī al-Ḥayr (m. 1049), whose poetry in Persian language will exert a strong influence on subsequent mystical poetry, and on Persian poetry more generally. Abū Saʿīd appears from hagiographic sources as one of the first to have introduced into Sufism rules of conduct (*ādāb*) clearly inspired by the court protocol, particularly in relation to the practice of Sufi gathering (*maḡlis*) as a metaphorical staging of court sessions. He is therefore credited with the introduction of sung poetry and musical instruments in the context of the Sufi *maḡlis*, as well as with the admission of beardless youths, as a clear reminder of the role of the cupbearers in court banquets. For these innovations he has been harshly criticized both by the religious authorities and by some Sufi masters of his time among which we can mention ʿAbd al-Karīm al-Quṣayrī (d. 1072/1073) (Graham 1999: 83-135). In his verses, the theme of wine occurs several times, often in parallel with references

to Persian mythology and to pre-Islamic kings, and the spiritual nature of this drink is sometimes made explicit:

“To be someone, let go of yourself:
remain sober till you drink of Union Wine.”

(Abū Sa‘īd 2010: 177)

The primordiality of the drink

Another peculiar characteristic of this drink, which regularly occurs in Sufi literature, is that it happens to be ancient, primordial. This feature of great antiquity cited by some sources may also indicate that the quest for this drink is as old as the world, predating the advent of Islam (Homerin 2011: 151-152). Many verses, particularly in Persian poetry, describe the antiquity of the intoxicating drink, especially in the poetry of Ḥāfiẓ Širāzī (d. 1390):

“Bring, cupbearer, bring your wine, and Jamshid’s bowl
Shall therewith bear to view the vast void whole;
Pour on, that with this bowl to fortify
I may, like Jamshid, every secret spy.
Bring, cupbearer, bring your alchemy divine
Where Korah’s wealth and Noah’s years combine;
Pour on, and there shall open forth to thee
The gates of fame and immortality.
Bring wine, O cupbearer, and its image there
To Jamshid and Chosroes shall greeting bear;
Pour on, and to the pipe’s note I shall say
How Jamshid fared, and Ka’us, in their day.
Sing of this old world’s ways, and with your strings
Make proclamation to those ancient kings.”

(Ḥāfiẓ 1947: 129)

In various sources, this intoxicating drink is described at the same time as divine, in two different modalities:

- it is divine because it refers to Paradise, as we have seen with regard to the references in the *Qurān* and *ḥadīths*; several Islamic authors, starting with the *Risālat al-ḡufrān* (Epistle of forgiveness) of Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī (d. 1058), use wine as a symbol of immortality in their descriptions of the lives of the blessed in the garden of Paradise, often through quotations from pre-Islamic poetry;

- it is divine because it preceded Adam's creation or Creation itself: we can discover the first mention of this idea in some verses by Abū Nuwās, whose evident esoteric dimension challenges specialists in relation to the profane nature of his poetry:

“Quench me with a choice wine
that preceded Adam's creation.
For it was and there was not
save heaven and earth.”
(Homerin 2011: 151, 169)

These verses by Abū Nuwās will later be employed by various Sufi authors to express metaphysical notions.

The primordality of the drink is also emphasised by the opening verse of the celebrated *Ḥamriyya* by ‘Umar Ibn al-Fāriḍ (d. 1235):

“In memory of the beloved we drank a wine;
we were drunk with it before creation of the vine.”
(Homerin 2011: 165)

Another influential author for the development of the *ḥamriyya* genre is Abū al-Ḥasan al-Šuštārī (d. ca. 1268-9), an Andalusian poet and disciple of Ibn Sab‘īn (d. ca. 1268-70). His poetry, which is largely dedicated to the theme of the intoxicating drink, enjoyed considerable popularity in the Sufi environment: his poems are still sung today both in the context of Sufi *mağlis* and by professional musicians. Some of his verses recalls the primordality of the drink:

“How good to drink wine in the Sufi retreats
My friend (drinking companion), pour me some cups
of that wine we are forbidden to abandon.
There is no sin in it, not even a shadow of suspicion.
Aged in jugs since before the time of Adam,
its source is the utmost goodness.”
(Shushtari 2009: 41)

In the same epoch, the work in prose and poetry by Ġalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273) is filled with references to the Divine banquet and spiritual food and drink. Particularly relevant to our argument is

the reference made by Rūmī to the “banquet of *alast*” (*bazm-i alast*), the primordial banquet to which all mankind was invited before Creation (“Am I not your Lord?” *Alastu bi-Rabbikum?* - Cor. 7:171) (Köprülü 2006: 165). This, however, is a remarkable example of the use of primordial drink symbolism in Rūmī’s poetry:

“Before vineyard and vine and grapes were created,
our soul was drunk on the wine of everlastingness.
In the Baghdad of eternity, we uttered “I am Divine Truth”
before Maṣṣūr’s utterance and arrest and hanging.
Before this heart was moulded of water and clay,
our life thrived in the tavern of Reality.”
(Köprülü 2006: 165)

One of the most powerful descriptions of the primordially of the drink is also found in some verses of Ḥāfiẓ:

“Last night I dreamed that angels stood without
The tavern door, and knocked in vain, and wept;
They took the clay of Adam, and, methought,
Moulded a cup therewith while all men slept.”
(Ḥāfiẓ 1947: 102)

“Happy his heart who, like Ḥāfiẓ, a goblet
Of wine of the Prime Fore-eternal’s brand taketh.”
(Ḥāfiẓ 1947: 100)

What is not explicit from these sources is whether this drink is simply primordial, and thus still part of creation, or whether it precedes creation, not being created, and ultimately being divine. More generally, the question of whether something could precede Adam’s creation is open in both Sunni and Shi‘a sources. However, one should consider that in Islamic esoteric literature, the name of Adam is used to denote various modalities of divine manifestation, including, for example, the notion of Perfect Man (*al-insān al-kāmil*), which represents in Islamic sources precisely the notion of *logos* as an intermediary between the divine and human worlds (Andani 2019: 99-175).

The brightness of the drink

A further characteristic attributed to the divine drink in Sufi literature is its brightness, a crucial detail that is inevitably present

in the sources. I will restrict myself to a few examples taken from the poetry of Šuštari:

“Your love has served me many a cup.
Its light-brightness has illuminated my senses.
My night has turned to day.
The sun is mine and the stars.”
(Shushtari 2009: 44)

“Finely scented wine, its brilliance is pure light.
The cupbearer saw to its pouring,
may it be my salvation.”
(Shushtari 2009: 47)

This brightness is certainly connected to the notion of spiritual light, and at the same time is related to the luminescence of precious stones.

The relation between the divine drink and the gemstones

Precious stones are frequently used in the religious and esoteric literature as a symbol of the afterlife and of the divine world (Patrizi 2018: 107-126). In the *Epistle of forgiveness* by Abū ‘Alā al-Ma‘arrī mentioned above, we find the description of the rivers of wine in paradise, associated precisely with precious stones:

“As for the rivers of wine, in them too fishes of all shapes are playing: sea fish, river fish, in water salty or fresh, those that live in springs that gush and feed where plants are lush - but these are fishes made of gold, silver, jewels, and all things precious, a sight like dazzling light. When a believer stretches out his hand to one of these fish, he drinks from its mouth a drink so sweet that if a mouthful of it dropped into the salty undrinkable sea, its lowest depths and the crests of its waves would turn as sweet as could be.”
(Ma‘arrī 2013: 97)

In another passage of the same text we find another interesting verse of poetry:

“You’ll eat what you desire, and drink
wine from al-Ḥuṣṣ, red, coloured like gemstones.”
(Ma‘arrī 2013: 113)

As we can see, the red colour of the wine is often assimilated to ruby, and it is not a simple poetic image, but an affinity between the divine drink and the gemstones, as we can observe in various passages, such as these in Ḥāfiẓ:

“The earth with pearls and rubies gleams
Where thou hast poured thy wine.”
(Ḥāfiẓ 1947: 119)

“Give, O Give love’s sportful joys;
Youth, and all that youth employs;
Wine like rubies bright, and red.”
(Ḥāfiẓ 1947: 114)

In other passages we find a juxtaposition between the divine drink, gems and the language, through the mention of ruby lips, as in these verses by Abū Sa‘īd ibn Abī al-Ḥayr:

“My patience wears, your ruby lips silent:
your wine-sipping ruby lips silent.”
(Abū Sa‘īd 2010: 93)

or these verses in Ġāmī:

“Would that I become drunk and advance toward Thee,
go forward bold and gaze at Thy face,
Sometimes drink from the jewel-box of Thy radiant ruby lips,
sometimes count the rings of Thy musky curls.”
(Chittick 1981: 207)

In Šuštari’s poem, then, we find a very suggestive image: intoxication leads to the breaking of the necklace containing the pearls of wisdom, which fall to the ground:

“People understand what I mean:
I won’t hide my secret from anyone else,
even though my words are only known to my peers.
The thread of my necklace is broken,
my pearls have scattered;
Slaves, gather them, for I am drunk!”
(Abou-Bakr 1987: 159)

These are just a few of the many possible examples, showing that this is not just a poetic figure, but a statement of symbolic affinity between the divine drink and precious stones, due to the fact that both are symbols of the divine world.

The metaphorical elements of the imagery of the divine drink

I have outlined so far some of the main characteristics of the divine drink. I will now attempt to analyse in detail the structure of the imagery of the divine drink, which in Sufi Bacchic poetry is generally made up of several elements, according to a metaphorical direction from top to bottom:

1. The intoxicating drink
2. The cupbearer that pours it
3. The cup into which it is poured
4. The altered state of intoxication

1. In Sufi literature, the intoxicating drink can be interpreted as divine knowledge and wisdom. Sufi poetry, indeed, is often very explicit in relation to the spiritual nature of the drink, as we can observe in a very revealing poem by Rūmī, where the connection with eternity and thus immortality is evident, as well as its relation to alchemy through the reference to gold. This drink is referred to as “ḥallaġian wine”, thus confirming that in Sufi context Ḥallāġ is considered to be the first master to have explicitly spoken about the divine drink:

“Oh cupbearer! Fill the soul from that pre-existent cup,
that thief of the heart, that ambusher of formal religion.
Fill it with the wine that springs from the heart and mixes with
the spirit,
the wine whose bubbling intoxicates the God-seeing eye.
That grape wine - it belongs to the followers of Jesus;
but this hallajian wine, it belongs to the followers of the Quran.
Vats of this wine, vats of that: until you break that vat, you will
never taste this wine.
That wine frees the heart from sorrow for an instant:
never can it snuff out sorrow, never can it uproot malice.
One drop from this cup will turn your work into gold
may my soul be sacrificed to this golden cup!”
(Chittick 1981: 197)

2. The cupbearer that pours it could be interpreted as the Universal Mediator, who in Islamic context is often embodied by the prophet Muḥammad. The function of the cupbearer is very ancient and is represented in all pre-modern civilisations. One of the most vivid images from ancient Greece is that of the convivial banquet, in which a young cupbearer pours wine into the *crater*, the Greek name for the cup, and serves the guests. In Islamic courts, the cupbearer retains the same function he had in Sasanian times, with characteristics very similar to those of classical Greco-Roman times (Khaleghi-Motlagh “Adab”: *EI*).

In Sufi sung poetry, we frequently meet the figure of the cupbearer, who serves wine to the banquet guests. This could be explained by the metaphorical similarities between the context of the court *maḡlis* and the Sufi *maḡlis*. In the convivial banquet of the court there is a strict protocol to be respected, and we find the figure of the king at the centre, together with two very important figures, which sometimes may overlap, the singer (*al-muḡanni*) and the cupbearer (*al-sāqī*). The singer can play an instrument or be accompanied by other musicians. The cupbearer is usually a young boy or sometimes a girl, chosen for its beauty and well-behaved for its task, serving wine to guests, and may possibly sing or recite poems (Bosworth “Courts”: *EI*; Brookshaw 2003: 199-223). As for the Sufi *maḡlis*, the master is at the centre and there is an equally strict protocol and very similar rules. The singer may play an instrument or be accompanied by other musicians and may also recite poetry. The role of the cupbearer remains central within the *maḡlis* from a symbolic and metaphorical point of view, through the recited verses that are often centred on this imagery. The cupbearer is thus also present in the context of the Sufi *maḡlis*, as a symbolic figure sung in the poems that accompany the ritual. This is one of the modalities of the integration of the practice of the Islamic court banquet into the context of the Sufi *maḡlis* (Patrizi “Sufi” 2020: 292-302).

Very few studies are available on the symbolic role of the cupbearer in Sufism. The poetic work of Ḥāfiẓ (m. 1390) is particularly relevant to our topic because it insists on the central role of the figure of the cupbearer (*sāqī*) in this imaginary. From the title of a collection of his verses, entitled *Sāqīnāmāh* (The Book of the Cupbearer), the genre of Bacchic poetry in Persian literature took its name (Sharma 2002: 75-83; Anvar 2008: 105-120).

3. The cup into which it is poured, can be interpreted as the human receptacle personified by man, ready to receive divine wisdom.

4. The state of intoxication, finally, can be interpreted as the effect of drinking, the altered state that follows, and can be described in different ways by various authors. According to some of these descriptions, it is a true altered state very similar to that produced by alcoholic substances. Those who experience it are described as being in a state of unconsciousness and detachment from rational intellectual faculties for a longer or shorter period of time. It can take the form of a powerful state of spiritual amazement (*ḥayra*) before divine epiphany, a state that can be permanent or definitive; or as an immediate and temporary state of realization (*ḥāl*); or as a rapture of the senses (*ḡidb*), which can become definitive, leading those who experience it to an altered state that can resemble outwardly to madness or to terminal drunkenness, the state of the *maḡdūb*, the holy fool; or finally as an absence from the world (*ḡayba*), which can last as an extinction (*fanā'*) and eventually become definitive but which enables the regaining of lucidity as a permanence (*baqā'*). In hagiographic or doctrinal texts these states are described in a technical way. In poetry, on the other hand, they very often take the form of a state of intoxication (*sukr*) following the drinking of intoxicating substances (Mojaddedi 2003: 1-13).

However, these spiritual states are often described in Sufi poetry through the image of the disappearance and confusion of the modalities of intermediation. We can mention, for example, some verses by the buyid vizier Ṣāḥib ibn 'Abbād (d. 995), frequently attributed to Abū Nuwās, which are considered by some Sufi authors as a perfect expression of the concept of *fanā'*, the annihilation of individual existence in God. Ibn al-'Arabī (m. 1240) cited them in his Meccan Revelations (*al-Futūḥāt al-makkiyya*):

“The glass is transparent,
the wine transparent
the two are similar,
the affair confused.
There seems to be wine
and no glass,
or glass and no wine.”
(Chittick 1998: 110)

A similar image appears in a very evocative poem by Abū Saʿīd:

“Detached You are, even from being,
and this being is nothing but You.
Unmanifest, yet the manifest is naught
but Your shadow.
Moons, galaxies and worlds drunk from this cup.
And the cupbearer is nowhere to be seen!”
(Abū Saʿīd 2001: 9)

These verses, like many others, may allude to the idea that, according to the doctrine of Sufism, when spiritual realisation arrives, the different modes of intermediation disappear and only the state of spiritual intoxication remains.

Conclusions

At the end of this analysis, it is possible to argue that the symbolism of the divine drink, the cupbearer who pours it, the cup that contains it, as well as the altered state that results from it, are all elements of a complex metaphorical structure that attempts to represent different aspects of the function of descent and connection between the divine and human worlds. This notion of descent and connection shows many similarities, as we have seen, with the classical notion of *logos*.

In this context, based on the characteristics of the intoxicating drink observed through the proposed examples taken from ancient Arabic and Persian literature and poetry, it can also be argued that it is a poetic image referring to the notion of Muḥammad light (*nūr muḥammadiyya*, Vimercati Sanseverino 2014: 344-348). As we have seen, the particularities of the divine drink observed in this study are precisely its primordiality and also its luminescence, associated with the brilliance of precious stones, and thus in direct connection with the notion of divine light. A striking analogy appears with some of the characteristics of the light of Muḥammad often mentioned in Sufi sources, namely its primordiality, as reflected in a famous saying that the first thing God created was the light of Muḥammad (Rubin 1975: 62), as well as other similar sayings often quoted in Sufi literature. The light of Muḥammad appears here as the primordial light by

which God created Adam and the universe. Muḥammad light is also understood as the universal principle of prophecy of which the pre-Islamic prophets were partial manifestations, while the historical Muḥammad corresponds to its full manifestation as Perfect Man (*al-insān al-kāmil*), thus showing similarities with the classical concept of *logos* as divine word and light.

Bibliography

Primary Sources

Abu Saʿid ibn Abi al-Khayr

2001 *Nobody, son of nobody. Poems of Sheikh Abu-Saeed Abil-Kheir. Renditions by Vraje Abramian.* Prescott, Arizona: Hohm Press.

2010 *The Poems of Abu Saʿid Abu'l Khey; Translated into English with the original Persian and an Introduction by Reza Ordoubodion.* Bethesda, Maryland: Ibex Publishers.

Ḥāfiẓ

1947 *Fifty Poems Of Ḥāfiẓ: Texts and Translations Collected and Made, Introduced and Annotated by Arthur J. Arberry.* Cambridge: Cambridge University Press.

Maʿarri, Abū l-ʿAlāʾ (al-)

2013 *The Epistle of Forgiveness or A Pardon to Enter the Garden, edited and translated by Geert Jan van Gelder and Gregor Schoeler; Volume One: A Vision of Heaven and Hell preceded by Ibn al-Qāriḥ's Epistle.* New York-London: New York University Press.

Secondary Sources

Abou-Bakr, Omaima

1987 "A Study of the Poetry of al-Shushtari". Ph.D. dissertation. Oakland: University of California.

Andani, Khalil

2019 "Metaphysics of Muhammad. The Nur Muhammad from Imam Jaʿfar al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274)." *Journal of Sufi Studies* 8: 99-175.

Anvar, Leili

2008 "La figure de l'échanson dans l'œuvre de Hâfez de Chirâz." In Véronique Gély (ed.), *Ganymède ou l'échanson: Rapt, ravissement et ivresse poétique.* Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre: 105-120.

Bencheikh, Jamel Eddine

"Khamriyya". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.*

- Bosworth, Clifford Edmund
1982 "Courts and Courtiers iii. In the Islamic period to the Mongol conquest". *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition. <https://iranicaonline.org/articles/courts-and-courtiers-iii>.
- Brookshaw, Dominic Parviz
2003 "Palaces, Pavilions and Pleasure-gardens: The context and setting of the medieval *majlis*." *Middle Eastern Literatures* 6/2: 199-223.
- Chittick, William Clark
1981 "Jami on Divine Love and the Image of Wine." *Studies in Mystical Literature*, 1/3: 193-209.
1998 *The self-disclosure of God: principles of Ibn al-'Arabī's cosmology*. Albany: State University of New York Press.
- Dillon, John
1981 "Ganymede as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo?." *The Classical Quarterly*. New Series, 31: 1: 183-185.
- Dumézil, Georges
1924 *Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: P. Geuthner.
- Graham, Terry
1999 "Abū Sa'īd Abī 'l Khayr and the School of Khurāsān". Leonard Lewisohn, David Morgan (eds.), *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*. Oxford: Oneworld Publications: vol. 1: 83-135.
- Homerin, Thomas Emil
2011 *Passion before me, my fate behind: Ibn al-Farid and the poetry of recollection*. Albany: State University of New York Press.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal
1983 "Adab i. Adab in Iran." *Encyclopedia Iranica* 1: 432-439.
- Kuehn, Sara
2021 "'Ganymede and the Eagle': Representations of Spiritual Ascent in the Greater Iranian World from Late Antiquity to the Medieval Period." *Sasanian Studies. Late Antique Iranian World* 1: 179-205.
- Lecker, Michael
2000 "al-Ṭā'if." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
- Mallory, James Patrick
1997 "Sacred drink." James Patrick Mallory, Douglas Q. Adams (eds.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Abingdon-on-Thames: Taylor & Francis: 494-496.
- Maraqten, Mohammed
1993 "Wine Drinking and Wine Prohibition in Arabia before Islam." *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 23: 95-115.

- Mojaddedi, Jawid A.
2003 "Getting Drunk with Abū Yazīd or Staying Sober with Junayd: The Creation of a Popular Typology of Sufism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London: vol. 66: 1: 1-13.
- Patrizi, Luca
2018 "'A Gemstone Among the Stones': the Symbolism of Precious Stones in Islam and its Relation with Language." *Historia Religionum, An International Journal*. 10: 107-126.
2020 "Sufi Terminology of Power." *Handbook of Sufi Studies, Volume 1: Sufi Institutions*. Alexandre Papas (ed.). Leiden: Brill: 292-302.
2020 "The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of *Adab*". *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, v. 1. Ed. Sebastian Günther, Leiden: Brill: 519-530.
- Philonenko, Marc
2003 "L'Échanson et le Cratère." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 147^e année: 1: 335-348.
- Pinckney Stetkevych, Suzanne
1989 "Intoxication and Immortality Wine and associated imagery in al-Ma'arri's Garden." Roger Allen *et al.* (eds.), *Critical Pilgrimages: Studies in Arabic Literary Tradition*. Austin: Literature East and West: 29-48.
- Qian, Ailin
2017 "Delights in Paradise: A Comparative Survey of Heavenly Food and Drink in the Quran." *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Volume 1: Foundations and Formation of a Tradition Reflections on the Hereafter in the Quran and Islamic Religious Thought*, Sebastian Günther, Todd Lawson (eds.), with the assistance of Christian Mauder. Leiden: Brill: 254-259.
- Rubin, Uri
1975 "Pre-Existence and Light - Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad." *Israel Oriental Studies* 5: 62-119 [Reprinted: 2011 Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series Ashgate, no. IV].
- Sharma, Sunil
2002 "Hāfiz's Sāqīnāmah: The Genesis and Transformation of a Classical Poetic Genre." *Persica* XVIII: 75-83.
- Toral-Niehoff, Isabel
2013 "Late Antique Iran and the Arabs: The Case of al-Hira." *Journal of Persianate Studies* 6: 122.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero
2014 "Light." In Coeli Fitzpatrick, Adam Hani Walker. (eds.), *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara: ABC-CLIO: 344-348.

“..et uno con l’altro s’intendono con il cuore”.
The beginnings of Sufi studies in Marsili’s
manuscripts

Michele Petrone

Università di Napoli L’Orientale - The European Qur’an ERC project^{*1}

Introduction

The study of Sufism as part of Islamic studies is usually considered as starting with d’Herbelot’s translations of the *Golestān* of Sa‘adī included in his *Bibliothèque Orientale*. His interest was certainly driven by the beauty of the rhyming prose of the text. However, d’Herbelot was not the first, and not the only one who translated texts about Sufism and Sufi orders. In this paper it will be presented a text that briefly describes the history and practices of 19 *ṭuruq* active in the Mediterranean at the end of 17th century, as reported in two separate manuscripts realized for the Bolognese count Luigi Ferdinando Marsili (d. 1730). Although the information provided by this text is often prone to the legend, it is quite accurate and, most important, it is translated from an Islamic source.

The text presented in this paper is one of the first, if not the very first, translations of an Oriental text about Sufism and Sufi orders. European travelers often collected information from friends

^{*} The present study has received the support of “The European Qur’an” ERC project, under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement no. 810141).

and fellows about rituals and in some cases even attended the *samāʿ* ceremony of the Mevlevis or the *ḥaḍra* of the Qādirīs. All this came to us in travel accounts and historical books that were mediated by an ideological and religious bias. It was also influenced by an obvious lack of information about the spiritual and textual background of Sufism, that was presented to their eyes as a popular practice, made of spectacular events, crooks and beggars.

Marsili and Islam

The fulcrum of the story of this text is Luigi Ferdinando Marsili. He is a figure that, more than many others, can be defined larger than life. General, scientist, intellectual at the court of Queen Margaret of Sweden and slave in the hands of Tatar Muslims. Along with his activities as military engineer for the Hapsburg, he spent most of his life around Europe, looking for or writing books.

The biographical work of John Stoye (Stoye 1994) and the studies² on his scientific and military personality prevent us from giving a detailed account of his life. We can rather focus on a turning point in his career, his first trip to Istanbul, accompanying the *bailo* (ambassador) of Venice Piero Civran³. Here he had the occasion to meet a number of Ottoman *ʿulamāʾ* who introduced him to their own world. A figure worth mentioning is Ḥusayn Efendī, better known as Hezārfenn (Thousand-skills, d. 1691)⁴. They probably met in both Marsili's trips, the first in 1679 and the second in 1691, right before the former's death. Marsili was primarily looking for maps and information about the Turkish enemy, that could help him build a career in the army fighting against the infidels. Hezārfenn, a polymath and a man of science like Marsili, did not find any harm in sharing

² A primary source for Marsili's life are his autobiographical accounts. Luigi Ferdinando Marsili, *Autobiografia di Luigi Ferdinando Marsili*, 1930 provides Marsili's own account of his career, although it is essentially a *pro domo sua* after he was wrongfully accused of being guilty of the loss of the fortress of Breisach (1703). A series of studies and translations can be found in Marsili 1930, published for the second centenary from Marsili's death. For an account of the period of slavery, see Marsili 1996. For an evaluation of his scientific and military career see Gherardi 2010.

³ For a general biography see Benzoni 1982. About Marsili's activities in Istanbul see Molnár 2014.

⁴ Ménage 2012. See also (Yildirim 2020) and (D'Amora 2020).

with him several of his books about Ottoman administration and military.⁵ All this ended in his *Stato Militare dell'Imperio Ottomano*, published after his death in French and Italian.⁶ He also started collecting Oriental manuscripts, apparently not only for career purposes. In the unpublished preface to the catalog of Oriental Manuscripts⁷ prepared by abbot Giuseppe Simonio Assemani (d. 1768):

Da questo principio di cognizione presi motivo di sollecitare l'affettuoso Effendi di darmi più notizie della letteratura, e studio de' Turchi; questo cominciò a mostrarmi che non vi era in Costantinopoli Moschea Imperiale, o altre fondate da persone ricche, che non avessero scuole pubbliche con alunni e maestri stipendiati con le rendite delle stesse Moschee, il che anche nelle città più principali di tutto l'imperio si praticava e particolarmente nella Meca ov'era un'Università di migliaia e migliaia di scolari. Che in esse scuole si insegnavano li principi dell'Eloquenza più scelta mescolata con l'Arabo e Persiano, la Filosofia Aristotelica la loro Legge Civile e Canonica quali sono anche sull'Alcorano, l'Aritmetica, nella quale vi sono Uomini d'esperienza incredibile, l'Astronomia, la Medicina, l'Alchimia in sommo grado, la Poesia la Musica, ed infine la Storia che se in veruna parte è difettosa è quella d'essere troppo suddivisa, passando alla noia. D'ogni Imperadore Ottomano hanno la storia in forma di Diario, essendovi nel Seraglio chi scrive di giorno in giorno tutto ciò che fa il Sultano. Vi sono libri di tutte le Arti, anche Meccaniche, non mancano Pittori seguaci del gusto secco, ma però vago de' Persiani, ed a Costantinopoli vi sono tanti, che vivono a fare figure ne' loro libri a dipingere fiori, bastimenti navali.⁸

Such an interest in Islam, as a religion and as a culture went well beyond a superficial curiosity for the enemy and the other. Marsili

⁵ Bortolotti 2010: 31.

⁶ Marsili 1732a and Marsili 1732b.

⁷ The only copy of this catalog (*Index librorum Bibliothecae Marsiliana Graecorum, Latinorum, Hebraicorum, Arabicorum, Turcicorum et Persicorum, nec non Ruthenico et Illyrico sermone, tum manuscriptorum, tum impressorum, quos excellentissimus Dominus Comes Aloysius Ferdinandus Marsilius Bibliothecae Instituti Scientiarum Bononiensis addixit. In septem partem divisus*. Opera Josephi Simonii Assemani, Sacrae Theologiae Doctoris, et linguarum Orientalium in Bibliotheca Vaticana scriptoris, et in Collegio Urbano de Propaganda Fide Professoris) is held in the Biblioteca Universitaria di Bologna (BUB), n. 2951.

⁸ Marsili e Sorbelli 1930: 177-78.

never read Arabic or Turkish and used interpreters for all conversations and translations of texts.⁹ He first took advantage of the help of Civran's interpreters, but then he preferred to rely on a Jewish interpreter (Abraham Gabai) who could introduce him in local intellectual milieus, despite (or thanks to) Marsili's non-official role in Istanbul.

Gabai was an emissary of Louis XIV and had a printing house in Istanbul active since the 1660's.¹⁰ His position was similar to the one of Marsili, as both had not an officially recognized role in Istanbul, but both worked out a career thanks to this very marginality. Hacker's study gives some information about the printing house Gabai had in the Ottoman capital.¹¹ In a 1702 letter¹² we can see that his printing house was burned down in a fire and that he could only save some of his types. In the same year Michael Talman (d. 2nd half of 17th cent.)¹³ was about to publish his catalog of Marsili's Oriental manuscripts.¹⁴ Gabai mentions that the Bolognese count asked him some leather, possibly to prepare the covers for his catalog or to re-bind some of the manuscripts before sending them to Bologna. What is quite curious about this document, is that Marsili, having left Istanbul for the last time some ten years before (1692), asked his old friend Gabai about printing materials, resorting to his old network.

A forgotten aspect of Marsili's permanence in Istanbul is his relation with the *giovani di lingua*, trained in the Venetian school in Istanbul¹⁵. What is more interesting is the kind of texts that he asked to translate. Along with the ones shared by Hezārfenn about Ottoman army or coffee, we have Italian versions of texts about Muslim religion, its beliefs and practice.

Most of these documents are included in BUB 51, a large folder that contains Marsili's annotations about the first part of his travel to Istanbul in 1679 and several texts about Islam, its practices and creed.

⁹ Marsili e Sorbelli 1930: 176 where Marsili mentions Abraham Gabai.

¹⁰ The date is taken from the publication of (The capitulations... 1632).

¹¹ Hacker 1987.

¹² BUB 82, Letter n. 1. Autograph letter 8 April 1702. See Frati 1928: 97.

¹³ On this figure see Kerekes, 2004; Szabados 2013.

¹⁴ Talman 1702.

¹⁵ For a general overview of the roles of dragomans in Istanbul see Rothman 2021. For Venetian dragomans and their training see Pedani 2016. See also Lucchetta 1984 and 1989.

They are sparse notes and only in few cases they appear as excerpts from texts or conversations, whose translations were preserved.

Marsili wrote some notes himself, like those on the *Eruditione Turchesca* (Turkish Erudition, f. 87) or a *Studio de' Turchi* (Study of the Turks, f. 111), both reporting sparse information about culture and customs of the Ottomans, and the *Nota sopra la religione maomettana* (Note on Mahometan Religion, ff. 153-157). There are also transcriptions of conversations, like the *Discorso havuto con Ussaim Effendi et un altro scolare di Vani Eff [sic] in ora predicante e teologo insigne de' Turchi* (Dialogue with Hussein Effendi and another scholar called Vani Efendī, who is a preacher and a respected theologian of the Turks, f. 170), in which they discussed about Doomsday and the state of body and soul of the dead before it.

In other cases, there are translations of short texts from Turkish (or Arabic) to Italian. One of the most interesting and significant ones is the translation of a short Islamic catechism¹⁶ taken from a an *Assale libro* (possibly a *Kitāb al-ṣalāt*, a book on prayer)¹⁷. Unfortunately, the name of the translator is not reported.

Marsili showed some interest also in Islamic devotional texts. He had translated a *ḥilyat al-Nābī*, a formalized description of the physical and spiritual features of the Prophet, particularly diffused in the 17th century Ottoman lands. Few years before Marsili's arrival in Istanbul the famous calligrapher Hafiz Osman (d. 1698)¹⁸ elaborated a graphic layout for this text, that soon became the standard for the *hilye*, as it is called in Turkish. It seems likely that Marsili asked for a translation of the text included in such a diffused and beautiful artifact. His manuscripts also contain a partial (and not very understandable) translation of a *du'ā'* (invocation):

Laude senza numeri
e che non si conta a
Quel vivo di sempre in sempre
Et un tereno senza propri luogo
Et era nominato Chibria

¹⁶ BUB 51, ff. 330-32.

¹⁷ BUB 51, f. 162. Part of the text has been reported in Frati 1904: 27-28. A full transcription of the text is in Favalini 1982: 186-187.

¹⁸ Schimmel 1990: 74-5.

Il Laudo senza fine, e di grandezza, e molto numero, et investimento d'Unità, laudato di beneditione nel modo, che lo dichiara il Profeta in quanti aliti diede senza numero. A quel creatore di huomini, e demonij et adunanze del pesce e del Mare, e creature del Cielo, e presente i presenti e che vede, e guarda - Dio primo
E Re che non ha pari, che tutto il luogo del Regolato soprassiedente. D'essenza ha edificato de al Popolo fatto con officii sopramodo impossibile ha stabilito l'essere. -
e le parti dell'unione sopra il stabilirla giusto l'ha permessa
del bene della creazione sopra il punto delle meraviglie intelligenza fortemente l'ha mandata
La scrittura dell'huomo, e nel meglio delle figure l'ha scritto in modo vero, l'ha fatto Lettrica [sic]. E doppo la strade del negozi
Gli ha fatto intendere di dichiarare dall'essenza¹⁹

This seems to be a working translation, most probably made from Arabic by a person who was not familiar with the Islamic religious lexicon. It was also written in haste, with some passages omitted, signaled by a stroke of the pen. Given then scarce readability of the handwriting and the inaccurate Italian rendition, it has been impossible to identify the original text. It also ends *ex abrupto*, and it suddenly turns into a text about horses, written in a different hand.

Some drafts also include Marsili's attempts at writing original texts about Islam and the Ottomans, that went beyond the simple translation. Monika Molnar²⁰ already highlighted the *Lettera al Signor Gio. Battista Donado della letteratura de' Turchi*, an epistle addressed to the *bailo* Giovan Battista Donado (Donato or Donà) and written in Vienna on the 14th May 1688, who had published in 1688 the *Della letteratura de' Turchi*²¹. Molnar identified other two writings of Marsili, *Della lingua e della poesia turchesca* and *Studio de'*

¹⁹ BUB 51, f. 211v.

²⁰ Molnar 2012.

²¹ Donado 1688.

*Turchi*²². More recent research has discovered another manuscript that contains an earlier draft of the *Lettera*. The two versions show very few differences, that amount essentially to revisions and few passages added or removed. The epistle is the result of some years of data collection, that include texts translated from Turkish or Arabic to Italian, and that are still waiting to be explored in detail. Donado's book does not appear in Marsili's inventories and the only copy in Bologna was bought by the composer Gianbattista Martini (d. 1784) and still preserved in Bologna Museum of Music.

Marsili's epistle allows very little space to religion itself and its practices. It is divided according different sections:²³

Teologia, Medicina, Retorica, Poesia, Musica, Astronomia, Geografia, Architettura

Despite this detailed plan presented in the introduction, Marsili focused essentially on the evidence he personally gathered during his trips and his slavery among the Turks. Therefore, religious matters are only slightly touched.

Marsili and the Sufis

One of the texts that escaped the attention of the scholars is a rather long one about Sufi orders. The reason is simple and quite old. The document is called *Notta di Nomi e diversità delle Religioni di Dervissi Turchi*. A similar title has been elaborated by Lodovico Frati in his catalog of Marsili's personal manuscripts²⁴: *Nota delli diversi nomi de' religiosi Turchi. Tradotta da Domenico Balzarini*. The latter elides the mention of the dervishes, making it impossible for those browsing the catalog to properly identify the topic of the text. This is an example of a rather ancient tradition of naming

²² Respectively in BUB 51.f. 111; f. 348, and BUB 81 ff. 83r–88v.

²³ In the draft in BUB 81, f. 765v, included a list: Teologia; Medicina; Retorica; Poesia; Musica; Astrologia; Geografia; Architettura. In the margins of the same ms Marsili annotated another version of the list: Poesia; Architettura; Musica; Astrologia; Geografia; Medicina. The absence of theology and rethoric is noteworthy.

²⁴ The catalog has been published in variious issues of *La Bibliografia* and later collected in a single volume, to which I will refer here Frati 1928: 33.

Sufi orders *religioni*, that mounts back to Menavino²⁵ and Sansovino²⁶, who reported the latter's account.²⁷

This relative peculiarity cannot be ascribed to Frati or Marsili, though, as the text is a translation made by Domenico Balzarini, whose signature is clearly readable at the end of the document. Balzarini was an Ottoman subject belonging to a dragomans' family²⁸ collaborating with the *bailos* since the second half of 16th century.²⁹ Marsili learned some spoken Turkish during his captivity in the years 1683-84, but there is no information pointing to his ability to read or even translate a text without the help of a dragoman.³⁰

Marsili possibly alludes to this text in his *Prefazione al catalogo dei manoscritti orientali*, where he talks about a certain Ismā'īl Efendi who promised him a copy of a book about the anchorites who were the masters of the founders of Sufi orders.

... tra gli altri tomi che mi prometteva vi era quello, che narrava l'esatta maniera e denominazione di tanti anacoreti, cristiani che vivevano nell'Egitto, e che servirono di norma all'istituzione dei Dervissi, o loro Santoni e del numero d'essi, e loro istituzioni, e vestiti fra miei manoscritti tradotti n'ho una distinta e succinta relazione³¹.

²⁵ Menavino 1548a: 72-82; Menavino 1548b: 59-64.

²⁶ Sansovino 1568: 11-13.

²⁷ I would like to thank Maurizio Busca and Davide Scotto for pointing my attention to this antecedent of the use of *religioni* for Sufi orders. At the present state of research, the use of *religione* for *ṭarīqa* and *religioso* for *darwīsh/ṣūfī* is attested in few dictionaries that may have been used by Balzarini, like Bernardo da Parigi 1665: 1762.

²⁸ Rothman 2021: 29.

²⁹ In 1588 another Domenico appears in the chancellor's registry of the bailo office as “fidefacente”, i.e. as a trustworthy person who could be used as testimony: Archivio di Stato di Venezia (ASVe), BaC, b. 266, reg. 375, cc. 73v-74v (30 agosto 1588).

³⁰ Folders 51 and 52 of the BUB contain some manuscript notes that attest for the names and the kind of texts that Marsili had translated while in Istanbul. BUB 51 f. 581 is a *marca* of 1611 (1022 Hijri). BUB 51 (ff. 141-142) is a letter from Meninski (d. 1698) to Marsili, explaining the translation of some words. BUB 52, ff. 530-31 contains a translation by “Vincenzo Lio, giovine di lingua” of a letter of the orthodox patriarch of Alexandria about the state of the Church.

³¹ Marsili 1930: 184. Ismā'īl Efendi is said to have provided Marsili with a book on the history of Christianity in Greek, translated in Arabic, distinct from the list

It is not clear whether Marsili got the whole book or had access just to the excerpt that was later translated by Balzarini. Unlike the latter's one, the figure of Ismā'īl Efendī is of no simple identification, as the name is quite diffused and there is no other testimony of the encounter. They met, according to what Marsili says, in Edirne (*Adrianopoli*) in 1691, during his second trip to the Levant, after his meeting with the famous livornese renegade Muṣṭafā Aghā³² and, possibly, in the context of an encounter with the emir Fazl Mustafa Köprülü (d. 1691, killed during the Slankamen battle).

If the context of reception of the text is not completely clear, the reasons behind Marsili's interest in it can be traced back to Giovan Battista Donado's *Della letteratura de' Turchi*, published in Venice in 1680, to which the Bolognese general replied with an epistle.³³ This book marks an epistemological shift from earlier travel accounts and historiographical books on the Levant, where European travelers reported what they saw with no or very few sources written in Oriental languages. Their observations carried the weight of the scarce information about Islam and, in particular, about Sufism. This happened in the same period of although few years before, the publication of the *Bibliothèque Orientale* of d'Herbelot (d. 1695), completed by Antoine Galland (d. 1715) only two years after its author's death³⁴. This work was a reorganized translation of Ḥājī Khalīfa's (d. 1657) *Kashf al-ẓunūn*, a nearly contemporary compendium of literatures and sciences of the Muslim world. D'Herbelot also provided in the *Bibliothèque* and in the now lost *Appendix* translations from the *Golestān* of Sa'adī of Shirāz (d. 1291), considered as a compendium of the rules of conduct and teachings of the *dervishes*. The acquisition of such erudite approach³⁵ by Donado and Marsili cannot be directly ascribed to the *Bibliothèque*. A factor that certainly fostered this

of the names of the Christian anchorites, initiators of the first Sufis, that possibly corresponds to BUB 51, ff. 532-537, called *De' Religiosi Greci*. See Frati 1928: 38. The recurrence of the term *religiosi* is here significant of the categorization operated by Marsili and his translators.

³² Marsili 1930: 184. See also Wurm 1971: 62.

³³ See above the *Della lingua e della poesia turchesca*.

³⁴ Herbelot 1697.

³⁵ For a discussion of the context and the modalities of the genesis of the *Bibliothèque*, see Dew 2009.

change was the institutionalization of schools for *giovani di lingua* in Venice and Istanbul³⁶ certainly contributed to the availability of first hand translations from Oriental languages (Turkish, but also Persian and Arabic). Young dragomans, to earn their living, worked also as interpreters for non official meetings³⁷, providing their services to European visitors who, like Marsili, were eager to know more about the Turks from their writings and their mouths.

The *Notta* is found in two manuscripts, one part of folder BUB 51, that includes most of the translations from Oriental languages discussed above.³⁸ This version of the text is written in a quite polished handwriting, with the names of the 19 Sufi order put in the margin and very few emendations. Balzarini's signature at the end gives the impression of a commissioned translation of an existing text, and not of a rendering of some discourse.

A Shorter Version

The second witness reports a significantly shorter version of the list of the names of the Sufi orders. BUB 52 ff. 270v-272v is written by a different handwriting from Balzarini's one, hastier and making use of more abbreviations. A comparison with Marsili's personal annotations taken during his trips to Istanbul³⁹ showed that the two hands are remarkably different. It can be therefore assumed that the text was not written by the Bolognese general, and that it has to be the product of another person, possibly another translator working for Marsili. This could imply that the latter had access to the source at least twice, in two different moments. Or that this text was copied for Marsili, who gave it to two different translators. At first he obtained a succinct translation, then he asked Balzarini to improve it.⁴⁰

The table at the end of this study shows the two texts subdivided according to paragraphs, that correspond to the title and the description of the practice of single Sufi orders. Also a very cursory

³⁶ Lucchetta, 1983, 1984, 1985, 1987, 1989: 21–61.

³⁷ Rothman 2021: 218–20.

³⁸ BUB 51, ff. 163r-166v.

³⁹ BUB 51, ff. 177–78.

⁴⁰ The possibility that the short version is a summary of the long one, made on the text in Italian, is ruled out by the presence of some differences in the rendering of Turkish names.

look can easily determine that the two texts are based on the very same source. The order of the *ṭuruq* is almost exactly the same, with the exception of the inversion of the order in two points: the first is in the list at the beginning of the text, that in the longer version (henceforth A) has Rifā'ī - Badawī - Sa'adī, while the other (henceforth B) has Rifā'ī - Sa'adī - Badawī. In B the order of the names of the Sufi orders is also inverted in the text (with respect to both the list at the beginning and A): Badawī - Rifā'ī - Sa'adī.

The rest of the text presents significant differences in the information reported, that are more quantitative than qualitative. B version has significantly less details about all the orders, that are, in most cases, coherent with the ones of the longer version. A main difference lays in the description of the Naqšbandiyya, that the shorter text considers as founded by “Abu bekir Keret”, that roughly corresponds to “Abubechir”, meaning both Abū Bakr al-Ṣiddīq, the first caliph of Islam. The term “Keret”, of dubious reading, is difficult to understand, as it does not correspond neither to a name or to an epithet attributed to the founder of the order. The wording of the two versions is also significantly different. In A the ritual of the silent *ḥaḍra*, typical of this order, is described as the disciples sitting in circle on the ground, bending their heads while silently invoking God's Name.⁴¹ In B Naqshbandīs are depicted lowering their gaze and joining their hands. This particular is not only absent in the longer version, but it is also not a gesture that is usually enacted during *ḥaḍra*.

A more important difference, from the point of view of the content, is the complete absence in the B of the idea that all Sufi orders among the Turks derive from the Halveti and the Naqshbandī. This point is the main doctrinal assumption made in this text.

The idea that all the *ṭuruq* derive from one or two main orders or branches is pretty ancient, and mounts back to the development of the Qādiriyya in diverse ramifications, geographically dislocated⁴². A more ancient root, that pertains to the method more than it does to the affiliation, is the distinction (and, to a certain

⁴¹ For a technical description of this practice see Ventura 2019: 39-ff.

⁴² Trimingham 1971: 43.

degree, opposition) to between the *Malāmatiyya* of Central Asia and the Sufis of Baghdad in 10th century.⁴³ Our text, however, uses the concept of derivation in an improper, yet significant way. Sufi orders are roughly organized according to the subdivision between vocal (*ḡahrī*) and silent (*sirrī*) modalities of *dīkr*. From a historical point of view such a division is not tenable, as both forms of Sufi practices co-existed since the beginning of formalized Sufi affiliation in Baghdad.⁴⁴ In 17th century Ottoman lands, however, the distinction between the two practices acquired a different significance. The diffusion of the puritan ideas of the Kadizadeli in 16th century Anatolia may have played a role in the preference for less evident practices, that anyway existed before. On the other hand, the association, made by our text, between the Ḥalwatiyya and the practice of loud *dīkr* is also problematic, as it is not exclusive of this order, nor it is established by its masters.⁴⁵

Even the twofold division of the *ṭuruq* does not involve all the ones listed in the text. An explicit association between the Ḥalwatiyya and other orders is made only for the Bayrāmiyya and the Aṣrafiyya. No order is said to be directly derived from the Naqṣbandiyya. As for the others, the longer version distinguishes only if the *dīkr* is loud or not, which constitutes only a partial link to one of the two foundational *ṭuruq*. The division is based on the form of the *ḥaḍra*, that determines the belonging of a Sufi order to one of the two groups.

The account of the foundation of the orders is particularly interesting under this respect. Most of the sections report the name of the founder, in some cases both versions report additional details. For the Naqṣbandiyya the information provided is the name of the founder, identified in Bahā'uddīn Naqṣband (d. 1389). More interesting is the reconstruction of the spiritual lineage before the foundation of the *ṭarīqa*, that here is correctly linked to the caliph Abū Bakr. The latter detail, however, is reprised in the shorter version, that omits the name of Bahā'uddīn. For the Ḥalwatiyya, where origin and lineage are more blurred, both versions

⁴³ A good synthesis can be found in Melchert 2001.

⁴⁴ Karamustafa 2007: 20-22; 40 where it is reported that already at the time of Sahl al-Tustarī there was a vocal form of *dīkr* that could be listened to.

⁴⁵ See Trimingham 1971: 194-ff.

of the text identify in ‘Alī b. Abī Ṭālib the founder of the order. The implicit reference to a spiritual initiator, and not to one of the actual masters who “invented”, as the text says, the *religione*, is made only for the Naqšbandiyya and the Ḥalwatiyya. In all the other cases the founder is correctly identified. In some instances, some details about their biographies are also provided. The information provided in the two version of the text is almost always coherent, although the shorter one is quite laconic.

Taking the example of the Mawlāwiyya, initiated by Ġalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273), both versions assert that the master of the *ṭarīqa* must come to Istanbul to gird the sword on the new Ottoman Sultan.⁴⁶ The account is semi-legendary, as they consider Rūmī as the first Ottoman Sultan, who gave up the throne to ‘Uṭmān. This story circulated (and was possibly forged) to support the idea that the Turkish domain on Islamic lands was also spiritually rooted.⁴⁷ The long version continues with a detailed description of a *samā‘* session, while the short one briefly reports that the descendants of Rūmī go to Istanbul to for the girding ceremony.

Another Sufi order where the short version is significantly more succinct is the one of the Bektašiyya, which was politically and militarily relevant at Marsili’s times. Both versions identify, with different transliterations, the founder in Ḥağḡī Bektāš (d. 1271). The shorter seems to confirm the link between the *ṭarīqa* and the Janissary corps when it refers to the use of sword and harquebus. On the other hand, the long version gives a distinctive image of Bektašīs, with their segmented caps, the woolen *hirqa*, and decorated belts. What is more surprising is the assertion that there are no *conventi* (*tekke*) of the Bektašiyya in the area of composition of this text, that could presumably be Istanbul. Sayyid Vani Mehmed Efendi (d. 1685), a leader of the movement, was carrying on a campaign against Janissaries and Bektašīs, which included the destruction of the their shrines.⁴⁸ Such an affirmation would locate the production of the text not in a generic manual, but in a specific context. Marsili even met Sayyid Vani, if we consider the

⁴⁶ A firsthand account of this ceremony can be found in Hasluck 1913. For the symbolism of girding in Sufi orders see Zarcone 2008.

⁴⁷ See Gürbüz 2022: 113-11.

⁴⁸ See Currie 2015.

“Vani Eff<endi>” mentioned in BUB 51, f. 170 the same figure. This confirms that although singular individuals belonging to this order were present in late 17th century Istanbul, they were not able to publicly practice their rituals.

The local nature of this text is confirmed in the accounts of the Rifā'iyya and the Sa'diyya involving venomous beasts. The former are said to be able to incantate snakes and scorpions (in the short version with the use of spit, that kills them). They are diffused in Arabia, but if they came to “these lands” (*questi paesi*) no one would recognize them. The same is said for the Sa'dī, that are said (in the short text) to have their *tekkēs* in Damascus and Iraq (*Babilonia*).

From Europe and Back

What has remained in the background of this analysis is the very nature of this text. The longer version is a translation from Turkish. This is confirmed by some details in the rendition of the names (Abubechir for Abū Bakr, Veissi for Uwaysī)⁴⁹ that closely follow Turkish pronunciation of Arabic words.

The account of the Ašrafiyya provides two complementary examples. In A the founder is called “figliuolo d'Assref”, meaning the son of Ašraf, that is the literal translation of Ashrafzadeh, or “Eshrafsade” as it is written in B. In the latter the shrine of the first master of the *ṭarīqa* is located in Iznik (Nicaea, in the text given as “İsnik”), near the lake. The place is called “Ciri Isnighindé”, that could be (hardly) read as the rendering of the Turkish for *Gölü İznikinde*, the “Lake near İznik”.⁵⁰ The presence of transcriptions of Turkish in both versions confirms that the text was in this language.

This raises an issue about the content and the structure of the *Notta* itself. Starting from the title in A version, *Dichiarazione di Costumi*, meaning “Declaration of habits”, intended both as dress and as practice. As far as my research has gone, no Arabic or Turkish work about Sufism lists Sufi orders describing only the way in

⁴⁹ The list could be quite long, as practically all the names given in the two versions of the text reproduce a Turkish pronunciation.

⁵⁰ The locative *-inde* is rendered “vicino a” in the shorter version.

which adepts are dressed and their rituals.⁵¹ The text in question should have been composed not too long before Marsili's visit to Istanbul (1679-80), as it reports information about the absence of Bektaşī lodges in the Ottoman capital.

The description of the habits closely follows the ones produced by European travelers to the Orient since the times of Menavino (d. mid 16th century)⁵². He already divided the Sufis in four groups, dealt with in separate sub-chapters of his *I cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi et della corte, & d'alcune guerre del Gran Turco: Jāmīs (Giomailer), Qalandarī (Calendaer), dervishes (Deruisi), and Torlaq (Torlachi)*.⁵³ The description given in this texts is focused on their dresses, the way in which they shave their heads and, to a certain extent, their rituals. Both also note the presence of Sufi shrines object of periodical pilgrimage.⁵⁴ This form of description clearly set a model that endured for at least a century.

Other accounts like those of Jean de Thévenot (d. 1667) or of Jean-Baptiste Tavernier (d. 1689) do not offer a systematic description of the rituals and the dressing specific for each *ṭarīqa*. The latter presents *Dervis* as dressed in animal skins, roaming bazars asking for alms in exchange for flowers.

Ces Der[406]vis viennent tous les jours sur les trois ou quatre heures apres midy dans les Bazars d'Ispahan, prenant chacun son quartier, & un vieux avec un jeune. Ils vont d'une boutique à l'autre, & instruisent le peuple sur quelque point de la loy, le jeune Dervis répondant par intervalle au vieux qui fait comme l'office de Predicateur. Ils n'on pour tout habit que deux peaux de mouton ou de bouc qui leur pendent devant & derriere, avec une grande ceinture de cuir large de quatre ou cinq doigts, & garnie de plusieurs grosses plaques de letton. Ils on une autre peau de mouton sur les épaules laquelle ils attachent par devant sous le menton ; & leur coiffure est une autre petite peau d'aigneau en forme de bonnet, à laquelle ils laissent les pieds qui leur viennent pendre

⁵¹ Unfortunately, there is no comprehensive study of *ṭabaqāt* literature in 17th century Ottoman lands. My inquiry is based on Niyazioğlu 2017.

⁵² On him see Schwarz 2014: 512-522.

⁵³ Menavino 1548: 57-64.

⁵⁴ Menavino 1548: 60. The relations of Menavino's account and the one of de Nicolay in his *Navigations* seems to be still to be explored.

sur le cou & sur les jouës. Ils ont une grosse massuë à la main, & c'est à peu pres comme les pentres nous representent saint Jean Baptiste dans le desert. Ces Dervis fourrent entre leur ceinture & la peau qui les couvre quelques méchantes fleurs selon la saison, & au défaut de fleurs plusieurs sortes d'herbes, que tant le vieux Dervis que le jeune apres leur exhortation donnent aux marchands & aux artisans, de qui ils reçoivent en mesme-temps quelque aumône. Vers le soir ils se retirent à leur maison, & j'oublois de dire qu'ils tiennent toûjours devant la porte un grand vaisseau plein d'eau avec plusieurs petits pots, & en été de la glace, tous les passans qui ont soif pouvant aller boire en ce lieu-là sans qu'on leur demande rien.⁵⁵

This description is based on practices in Isfahan, so they could be different from the ones used in sunnite Ottoman Istanbul. Tavernier reports what he saw, without any attempt at understanding what a *dervis* was and what his practices meant. In his *Nouvelle relation de l'intérieur du serrail du Grand seigneur*, he gives a scanty definition of the Sufis saying

Les Dervis son des Religieux Turcs qui vivent pauvrement, & Dervis aussi veut dire pauvre. Ils sont la pluspart ridiculement vêtus, & tous generalement de grands hypocrites.⁵⁶

Disparaging Sufis and accusing them of hypocrisy, is a *cliché* present already in Menavino, who saw the contrast between their apparent poverty and their lustful habits of drinking wine and frequent sexual intercourse. Thévenot, in his *Relation d'un voyage fait au Levant* published in 1665, provides a first distinction between two types of Sufis. The first one is substantially equivalent to Tavernier's one, although it is based on his observations in Istanbul. The other describes the *dikr* of the Sufis in Cairo. Thévenot says that, being hypocrites as the Turks, the *Mores* - a term that he uses for North Africans in general - have also their *Santons*, phony saintly figures that lead astray their followers. If the dancers of Istanbul are quite pleasant, the Egyptians are horrible in their practices, when they move their bodies back and forth invoking God's name to the

⁵⁵ Tavernier 1676: 405-406.

⁵⁶ Tavernier 1675: 69.

point that they end up breathless. Hence, according to Thévenot, the word *Allāh* becomes *Hū*, which, he says, means also God. The practice here described is typical of the Qādiriyya, and of others which adopted the same form of *ḥaḍra*, but Thévenot fails to provide any name for this order, although he is well informed about the meaning of the words uttered by the *derviches*.⁵⁷

The account closest in time to the one in Marsili's papers is by Paul Rycaut (d. 1700) in his *Present State of the Ottoman Empire*⁵⁸. Rycaut, like the Bolognese general, joined an ambassador to the Sublime Porte and, thanks to his linguistic skills, became consul in Smyrna from 1667 to 1678, just one year before the arrival of Marsili in Istanbul. The customary discussion of Islam, and large part of the book, is based on first-hand information and on an unidentified "Turkish history", to which he refers primarily for administrative and military details.⁵⁹

The first similarity with Marsili's text consists in considering Ḥalwatī and Naqṣbandī which are regarded as the first two organized orders, the "two fountains whence other orders are produced".⁶⁰ He also reproduces a scheme for their derivation. From the *Calvettee* derive the Ni'matullāhiyya, the Qādiriyya, the Qalandars, the Adhamīs, the Hiḡrawī and the Bektaşī. From the other derive only the *Ebrbuharee*, that can be identified with the followers of Amīr Buḡārī (d. 1516),⁶¹ and the Mawlāwiyya.⁶² Although the idea at the bottom of the subdivision is the same, the orders mentioned are completely different. Also, the division is not based on the form of *ḍikr* practiced, being silent or loud. Rycaut does limit his discussion of single orders to a few ones among those mentioned above, not including the Ḥalwatiyya and the Naqṣbandiyya. Also, the difference between the form and the content of the discussion is quite patent. The history of Ibrāhīm b. Adham, for instance, is presented according to a tradition that sees his father as a slave from Abyssinia who went to Cairo to discuss with the

⁵⁷ Thévenot 1665: 497-498.

⁵⁸ Rycaut 1668.

⁵⁹ Rycaut 1668: 261; for the "Turkish History": 114, 129, 159, 357.

⁶⁰ Rycaut 1668: 262.

⁶¹ Ménage 1975: 162-64.

⁶² Rycaut 1668: 262.

king Ibn Malik. Rycaut is well aware of the scarce reliability of this story along with the description of Ibn Adham piety, the food they usually consume, the diffusion of their “convents” and their clothing. Marsili’s text is more historically accurate, although significantly shorter in both versions. Ibn Adham is said to be the king of Balkh, in Persia. He left the kingdom to follow a spiritual master, whom he surpassed to start a new *ṭarīqa*.

As for the Mawlāwiyya, Rycaut reprises the sword girding argument. According to him one of the priors of the order was the tutor of the first Ottoman sultan who places his former teacher on the throne out of devotion.⁶³

The description of the *samāʿ* ritual is quite long but offers less details than the one in BUB 51, specially from the spiritual point of view. It is a sheer description of their dresses and their actions which imitate those of the founder. Rycaut was informed of the polemics made by Vani Efendi and Kadizadeli about the prohibition of listening to music, to which Mawlāwīs respond that they follow the example of the Prophet David.⁶⁴

The examples provided show how there was a certain standardization in the description of Sufis in European sources, that focused on few essential elements: the founder, the dress, the practice and the diffusion of “convents”. These same elements are found in Marsili’s text, in both versions, although the text was most probably written in Turkish. And are also the same mentioned in his *Prefazione*, when he talks about his meeting with Ismāʿīl Efendī in 1691: their masters (*Santoni*), their number, their institutions and convents, and their dressing. Marsili also talks about a *succinta relazione*, meaning a short summary that he has among the manuscripts that contain translations. It is possible, thus, that the translators of the two versions picked what seemed more interesting in their eyes, following the model of previous travel account that dealt with dervishes. This could be possible if we consider that Marsili had the book promised by Ismāʿīl Efendī, but that it was in Turkish, and not in Arabic. The confusion between the two languages may be due to Marsili’s scarce competence and his feeble

⁶³ Rycaut 1668: 262.

⁶⁴ Rycaut 1668: 265.

memory when writing the *Prefazione*. Considering that the traces of the Turkish original are only in personal and place names, it is possible that the rendition of some names has been done in Turkish, while the text is in Arabic. Without the identification of the original text it is impossible to formulate more than mere hypotheses.⁶⁵

Some points are, anyway, quite firm. Marsili's interest in Islam, and in Sufism in particular, is attested by a number of unpublished texts, although his project of writing an epistle to the Hapsburg Emperor about Islam remained unachieved. The working papers show the essential role played by the dragomans and their translations. Marsili's approach, although cannot be defined fully scientific, is part of a significant shift in the study of the Ottomans. He systematically collected texts in Oriental languages, had them translated and finally tried to organize them.

The downside of relying on dragomans is that Marsili had no control on his sources. The translations present here are a testimony of how problematic could be the synthetic rendering of a text. The two versions report similar information and only one claims to be the direct translation of a Muslim text. The way in which the information is presented closely resembles travel accounts and histories of the Ottoman Empire written by 15th-17th century europeans. Although it is theoretically possible that figures like Hezārfenn could have composed a work inspired by European standards for the description of Sufi orders, it seems more likely that the same standards inspired the Domenico Balzarini and the other unidentified translator in picking the information that seemed relevant. Marsili's reference to a synthesis of the - much

⁶⁵ It is also possible to formulate another, more fascinating, hypothesis: that the text translated by Domenico Balzarini for Marsili was in itself a Turkish rendition of a European report (being a travel account or a more erudite elaboration, like Sansovino's one). This could fit the idea that the original text was written by a Christian, although most probably not in Greek, as said by Ismā'il Efendī. Or that, most probably, the *relazione* mentioned by Marsili is based not on this text, but on another one obtained in Istanbul. Here Hezārfenn had met Rycaut, Galland and other Europeans travelers willing to share views and information with a Turkish intellectual. The use, in their conversation of *rūmī* instead of *yunānī* may have led the translator working for Ismā'il Efendī to think that the work was from Greek and not Anatolian sources.

larger - work obtained from Ismā‘il Efendī in Edirne in 1691. This filtered the information ended up in the Italian versions with some significant changes in the approach to Sufism. The most evident one is the complete lack of any derogatory comment towards dervishes, their attitudes and the sincerity of their beliefs. Secondly, the information about the location of the orders, their presence (or absence) in Ottoman Turkey is collected by a Marsili from primary written sources. Considering the draft of his letter to the Hapsburg emperor about Islam, Marsili, in a rather pro-orientalistic attitude, wanted to report the translation these sources, keeping his personal opinions in the introduction. Although no mention is made of this text about Sufis, it is possible to argue that he wanted to include some information on dervishes in that epistle. Marsili's neutrality towards Islam and the Sufis was the result of the precise choice of relying upon primary Islamic sources, with the intention, as he did later with the *Stato Militare*, of producing the most accurate picture of the enemy, even admitting that the Turk had a sincere spirituality.

Further research will probably identify the *Vorlage* of Marsili's text on Sufism⁶⁶, being it in Turkish or Arabic. This will lead to a better understanding of the way the document was obtained and translated. What is clear even from the two translations presented here is that the last quarter of 17th century was a turning point in the approach of European travelers to Sufism and Islam. The availability of written sources, quickly translated in European languages, is not simply the result of the institution of schools for *jeunes de langue*. The latter was a response tho a demand for accuracy, objectivity and reliability that came from politicians, military and intellectuals. Marsili, as others in the same period, applied a scientific methodology to both hydrology and, in the limits of his own abilities, to the study of Islam. This is not true for all those who wrote on Islam in 17th and 18th century, but represent an early sign of the emergence of Islamic studies.

⁶⁶ At the moment there are multiple “candidates”, among whom the *Menākub-i Hvoca-i Cihān ve Netīce-i Cān* of Vahidi seems to be the most promising one, although there are significant differences between this work and Marsili's text, namely the number of Sufi orders described and some of the data reported. See Karamustafa 1993.

Appendix

This is a transcription of the text in BUB 51 163r-167r (A) and BUB 52 270v-271v (B). The abbreviations in the texts have been made explicit between angle brackets. Both texts are written in the original on the right half of the page, as it was customary in 17th century. What is written in the left half of the page is given in square brackets. The subdivision operated is intended to compare the sections of the text devoted to each Sufi order in each version of the text.

The footnote apparatus is aimed at providing basic clarifications on the names mentioned and few additional references. Possible alternative readings and emendations to the text are also reported. For names and terms transliterated from Ottoman Turkish or Arabic, the transcription in the notes is provided according to the Arabic system, considering that the writing of these names was done using Arabic alphabet, and that the pronunciation by Turkish speakers did not affect, in most cases, the written form.

Notta di Nomi e diversità delle Religioni di Dervisi⁶⁷ Turchi Nachssibendî, Kalvetî, Zelvetî, Giulssenî, Cadri, Bairamî, Seirî, Ussachi, Mevlevî, Adkamî, Assrafî, Vaissî, Reffaî, Bedawî, Sadî, Bechtassî, Semissî, Kaidarî, Kasser Abdalî	[dei Religiosi Turchi] Le varie sorte di Re..g<iosi> che si tro= vano fra i Monsulmani [Religiosi Turchi] Naxibendi – Kaalveti [sic] – Gelveti Giulseni – Kaderi – Bairami Zeini – Usachi – Mevlevi – Ademi – Esrefi – Veissi – Refai Sadi – Bedawi – Bectassi – Semsî – Aideri – Abdal

⁶⁷ The double “s” often, but not always, transcribes the sound “sh”, corresponding to the Arabic letter *šm*.

Dichiarazione di Costumi	
[Primo 1. Nacchsibendi⁶⁸] di questa Religione di Nachssibendi sono stati li loro fondatori primo il Profeta Abubechir⁶⁹ doppo il Koza Bakaidin⁷⁰ quali sono li loro principali, et eseguiscano la loro regola, qual' è che nel tempo che vogliono far oratione, si sentano in terra in forma di circolo, inarcando il colo verso il petto invocano il nome d'iddio, senza esser intesi, et uno con l'altro s'intendono con il cuore, senza parlare et questi sono li costumi che patticano.	I Naxibendi vantano per loro fonda. tore Abu bekir Keret, che devono tenere Gl'ochij bassi, e le mano giunte, e parlar piano sempre
[2]do Kalveti⁷¹] Il fondatore di quest'altra Religione fu il Profetta Allì⁷² doppo di lui in fino al tempo presente furono in quantità e di buona vita li Sciek che lo seguirono, che vuol dir li superiori del medemo convento le altre dicissette Religioni si sono separate da queste due prime cioè Nachssibendi, et Kalveti, ma considerando la distinctione tutti loro vengono à Esser uno, et seguaci di Maohmeto, pero l'ordine suo fu	I Kalveti hanno per loro fondatore Ali, e tutti gl'altri derivano da questi due fondatori, che dicono le loro orationi giravolanti per il gran fervore di chiamare Dio

⁶⁸ Naqšbandi.

⁶⁹ Abū Bakr al-Siddīq, first caliph of Islam (d. 634).

⁷⁰ Bahā'uddīn Naqšband (d. 1389), founder of the eponym Sufi order. See Giordani 2019.

⁷¹ Halwatiyya, usually transcribed as Halveti. See (Martin 1972; Karataş, 2014).

⁷² 'Alī b. Abī Tālib (d. 661).

che li Nachssibendî, debbino fare le loro preghiere sotto voce, et li Kalvetî con voce sollevata, andando attorno in forma di circolo.	
[3]o Zalvetî ⁷³] L'antecessore di q<ue>sti fu Estade Effendi quale è sepolto in Bursia. adesso vi si truovano in luoco [163v] suo li suoi figliuoli i quali facendo oratione gridano con alta voce invocando il nome d'Iddio senza moversi dal loro luoco ne meno andar attorno come gl'altri ancora Makmud Effendi ⁷⁴ da Scutari ⁷⁵ , fu di questa Rel<i> gione.	I Gilveti han<n>o per suo primo Ustede Ef= endi, che è sepolto in Bursa, e questi dicono le loro orationi sentati gridando frasi ... chiamar il nome di Dio
[4]o Giulssemi] Quest'altra fu fondata dal Seik Ibraim, di cognome Giulssemi ⁷⁶ la sepoltura del quale si truova in Cairo; adesso li Seik che vi si truovano nel suo luoco sono tutti della sua linea, quali nel tempo dell' Oratione levano in piedi, et formando un circolo vano attorno gridando con alta Voce, invocano il Nome d'Iddio in diverse maniere.	I Giulseni, che han<n>o per fondatore Sec Ibraim Iulseni ; che è sepolto in Cairo, e v'è della sua discendenza in ora facendo come gl'Alveti

⁷³ Ġilwatī or Ġalwatī. It was founded by Šayḫ Uftāde (d. 1580-81) and established as such by his disciple 'Azīz Maūmūd Hudā'ī (d. 1038/1628-29). See Gölpınarlı 1991; Türier 2005: 242.

⁷⁴ Azīz Maḥmūd Hudā'ī, see note above.

⁷⁵ Üsküdar, a suburb of Istanbul.

⁷⁶ Ibrāhīm Gölşenî (d. 1534). See Türier 2005: 229-30; Curry 2021: 510-513.

[5]o Cadrì⁷⁷] Il Capo di qsti altri fu Abdul Cadir Gilanì⁷⁸, che fu sepolto in Babilonia⁷⁹, li seguaci del quale facendo oratione gridano come li sodetti, andando attorno in forma di circolo, et nel medesimo tempo gonfiando un'Utre dove vi è un piffaro⁸⁰ attaccato balano con quel suono.	I Kaderi han<n>o per fondatore Abdil Kadir gilani et è sepolto in Babilonia, ...i fan<n>o le loro orationi in come gl'Alveti
[6]o Bairamì] La seguente Religione fu fondata da Kazi Bairam Sultan⁸¹ quale fu stimato da molti Santi Turchi, et è sepolto in Natolia nelli luochi circonvicini di Burzia, li [164r] seguaci del quale fano le loro orationi, come li Kalveti gridando con alta voce, si formano in circolo et invoca<n>do il nome d'Iddio vano attorno.	Li Bairami per fondatore Agi Bairam [271r] Sultan, che è sepolto appresso Brussa e questi fan<n>o come gl'Alveti

⁷⁷ Qādiriyya.

⁷⁸ ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (d. 1166), founder of the eponym order. The literature on the Qādiriyya is enormous, as it is one of the most ancient and widely diffused *ṭuruq*. A collection of recent studies can be found in Ekrem Işin, Thierry Zarcone. « The Qādiriyya Order ». *Journal of the History of Sufism*, special issue, dedicated to Alexandre Popovic, Istanbul: Simurgh Press 2000.

⁷⁹ It is a common indication for Iraq and Mesopotamia. See Bîrsan and Maxim 2010: 60. For the branches of the Qādiriyya in Ottoman Anatolia see Türier 2005: 225-26.

⁸⁰ The use of bagpipes among Qādirīs is not mentioned in other sources.

⁸¹ Hāğgī Bayrām Sulṭān or Hacı Bayram-Veli (d. 833/1429-30). See Türier 2005: 223, 238-4.

[7]o Seinì] Il fondatore di quest'altra fu Sinaildin Kaffi⁸² questi ancora si fano nel medemo circolo, andando attorno, ma nell' invocare il nome d'Iddio lo proferiscono con gran Vehemenza del gargato.	I Zeini han<n>o per suo fondatore Zeinidini Kafi, e fan<n>o come gl'Alveti
[8]o Ussachi] Di questi altri fu capo Ussachi Effendi⁸³, quale si truova sepolto nel medemo suo Convento ch'è a Cassum Passà⁸⁴ li seguaci suoi nel tempo della loro preghiera [sic], gridando pregano Iddio, mà non si movono dal loro luoco, andando attorno come gli altri, ne meno vogliono accettar, paga ne si contentano star divisi in in [sic] diverse Camere, ma tutti uniti dormono in'una stanza chi sopra la pelle di Cervo e chi di Pecora.	Gl'Usachi il loro fondatore è Usachi Effendi, che sta sepolto a Cassim Passa, e dicono le loro orationi a sedere, e p... <non> possono pigliare paga, et usano stare tutti in un loco
[9]o Mevlevi] Quest'altra Religione fu fondata da Zallaidin Rumì Monlà⁸⁵ Kunchiar⁸⁶, che vuol dire sacerdote et Imp<erato>re quale fu sepolto in'Iconia nel medemo suo Convento, adesso li Seik che sono	I Mevlevi han<n>o per loro fondatore Mu-la Ungiar sepolto in Iconia, et oggigiorno vi sono di loro descendentì, il capo di questi, che è della famiglia Sole venire a Cost<antinopoli> a giungere la spada

⁸² Zayn al-Dīn Ḥwafī (d. 1435). On him see Norris 1990. Recent studies put him also in the line of the Suhrawardiyya; see Kaya 2019.

⁸³ Ḥasan Ḥusām al-Dīn 'Uṣṣākī (d. 1001/1592-3). On him see Türer 2005: 234.

⁸⁴ Kasımpaşa, where the *tekke* of Ḥusām al-Dīn 'Uṣṣākī is still present.

⁸⁵ Mawlānā Ḡalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273).

⁸⁶ See note above.

nel medemo, vengono dalla sua discendenza, et quando si fa nuovo Grans Sig:re, il Capo di questa Religione , e' quello [164v] che li cinge la spada, nel luoco chiamato Eiup, facendolo venire da Iconia⁸⁷ apostata per q<ue>sto effetto, la Causa è q<ue>sta, che il sod<etto> Zallaidin, era mollà d'un Sig<no>re quale morendo senza figli et restata la Sedia Vacua, il popolo lo ellesse per Rè quale accettò la Carica per pocco tempo, doppio rinunciando l'Imperi<o> a Osmanzich⁸⁸, che fu il primo Gran Sig<no>re di q<ue>sta Casa Ottomana formò questa Religione; onde per mostrare d'haver havuto l'Imperio da q<ue>sto vogliono, che sii cinta la spada a ogni nuovo Re dalli suoi discendenti; l'usanze l'usanze delli q<ua>li et Religione non assomigliano alle altre questi vestono di sotto Lana, e di sopra un vestito di pano in forma di farazé⁸⁹ con maniche large [sic], che lori [sic] chiamano	in liut [sic]⁹⁰ al Re, che sonano i flauti, e girano

⁸⁷ Konya.

⁸⁸ Osmançık, a district in Northern Anatolia, where the first Oghuz Turks settled. The link with the Ottomans is based on the legendary descent of 'Uthmān I from the Oghuz Turks.

⁸⁹ Also spelled *farazā* in the text. Possibly from Persian *farağī*, indicating a large garment covering the shoulders, usually with a light blue tint.

⁹⁰ Probably *vita*.

Kircà⁹¹, alla Coppa portano un fazzuolo di Setta, che piccoli da tutte due le parti d'avanti; la beretta che portano in testa, è di feltrone, et per portar la toccha, è a piac cimento d'ogni'uno. Li giorni destinati dell'oratione, si uniscono tutti in una Salla⁹², et doppo il Mezzogiorno, il loro Sup<erio>re monta in Pulpito et predicando tutti li dervissi stanno in terra ascoltare con gran Silentio, finita la predica viene abasso, et si canta, et gl'altri sentono tutti in Terra [165r] in mezo a quella Salla in forma di Circolo stando col Collo inar cato procurando di metter la testa apresso il petto per più che sia possibile; fra questi ci sono alcuni , che sonano di flauto, et altri che cantano delle orationi in lode di Maometo, il restante stano come di già si disse con il collo storto à sentire. Doppo in'un medesimo tempo sbattendo le mani in terra tutti d'accordo con gran crepito levano in piedi, fermandosi nel medemo luoco per un pocco, poi tutti insieme fano alquanti giri doppo	

⁹¹ *Hırqa*, the iconic Sufi robe, that usually is considered the symbol of spiritual investiture.

⁹² *Şalât*.

si fermano et quelli i quali, hano d'andar attorno si spartono dal Circolo, e buttando in terra l'habbito di sopra, e restano con quello di sotto quale è in forma di Cottolo da dona, et facen dosi a mezo girano a guida di trotolo, et nel girare passando d'avanti il loro Capo inchinando la testa lo salutano tre o quattro volte, e da nuovo continuano il loro girare, fino al fine della Canzone, che sonano con li flauti, in q<ue>sto mentre li altri loro compagni stano in piedi con le mani giunte al petto et doppo finito ancor loro si sentano, et il loro Capellano levando in piedi, dice un oratione e poi finisce	
[no 10 Adkamì] Di quest'altra Religione fu il fondatore Ibraim Adkam⁹³ quale essendo Re di Belkh nelle parti di Persia, abbandonò il [165v] Regno et si messe a servir un Seik⁹⁴ santo, il quale havendolo superato di Santità, fece apostata altra Religione, li segua ci della q<ua>le portano nel Capo una Beretta, informa [sic] di sportella, che li copra gli occhi, et per sopra vesta come un	Gl'Ademi han<n>o per ... f<on>datore Ibraim ... Edemi questo era in Beli⁹⁵ Re, e la= scio il comando andando a servire un Su<ltano>⁹⁶

⁹³ Ibrāhīm b. Adham (d. 161/777-78). On the legends about his life see (Sato 2007).

⁹⁴ Šayḥ.

⁹⁵ Possibly reading the final ḥā' as a yā'.

⁹⁶ Possibly *Sec*.

farazé nomato Kirchà come li sopraccenati Mevlevi in questo paese di Cos<tantino>poli si trovano pocchi, ma alla Mecha Arabia et Vetechia⁹⁷ vi sono Assai.	
[no 11. Assrefi] Il fondatore di quest'altra Religione, fu il figliuolo d'Assref quale fu sepolto nel suo convento chè lontano di Cos<tantino>poli cento miglia nel luoco nominato Ciri Isnighindé⁹⁸ dove si fabbbbrica no le maioliche, et nella medema Religione, vi sono in suo luoco, e porto [sic] li suoi figliuoli fano l'oratio<ne> come li Kalveti, andando attorno invocano il nome d'Iddio	Gl'... Esrefi, che sono stati fondati da Esrefsade, et è sepolto in Isnik Vicino al lago, e questi fan<n>o come gl' Alveti.
[no 12 Veissi] L'inventor di questa Religione, è questo Vaissi che fu da una Città della Persia nominata Curàn⁹⁹, e per questo si chiama Veissil Curàn di q<ue>sti vi sono in gran numero ma in Arabia quali se venissero qui non sarebbero conosciuti. Questo Vaissil	I Veisi furono ... fondati da Veisin Karani¹⁰⁰, e di questi ve ne sono molti in Barbaria

⁹⁷ Dubious reading. Possibly Valachia.

⁹⁸ The reference is to İznik, a town famous for the production of majolica.

⁹⁹ This appears to be a simple derivation from the *nisba* "al-Qarani" of the famous Muslim figure of Uways al-Qarani (d. 640 ca.). On him see Baldick 1992: 15-21. The text put the place in Persia, where, in fact, several places named Kūrān are located. A possible source for the identification of Kūrān with a city and not with a Yemeni tribe (which is the generally accepted hypothesis) can be Lāmi'is *Masnavi* narrating the life of Uways al-Qarani. See Rieu 1888: 253. On Lāmi'ī see Gibb and Brown 1904: 21-34.

¹⁰⁰ Qarani. See note above.

Curan fu assai devoto et Amico di Maometto; il quale havendo inteso che à Maometto li fu rotto un dente alla Guerra, lui da disperatione se ne cavò uno delli suoi con le proprie [166r] mani, dopo considerando tra di lui quale potesse esser si cavò à uno per uno tutti li denti in diversi giorni.	
[13 Reffai] Quest'altra Religione fu fondata dal Seik Akmet Riffai¹⁰¹, questi con l'auttorità e potenza che Iddio li permette con un certo gridare che fano incantano ogni sorta di Bisse, et Scorpi, il convento delli quali si trova in Arabia et se in questi paesi vi venissero niuno li conoscerebbe.	I Bedawi il loro fondatore si chiamano Sec Hemet Bedawi,¹⁰² che sta sepolto in vicino il Cairo e questi ... dicono fece un miracolo che in un gior= no de l'an<n>o tornando intro la Came= ra dove è la sua sepultura due schiavi con i ferri ai pedi senza esser disbolate le parte¹⁰³
[14. Bedawì] L'inventore di quest'altra fu il Seik Akmet Bedawì quale si truova sepolto in Cairo, dove un giorno dell' Anno unendosi tutti li suoi seguaci, entrano nel luoco dove è posto il suo Cadavero, et truovano due Schiavi con le catene; quali poi vengono liberati.	I Refai han<n>o come loro fondatore Sec = Hemet Refai, che non han<n>o paura de serpenti, ma ad un segno, che si li spu= tano in boca muore¹⁰⁴

¹⁰¹ Aḥmad al-Rifā'ī (d. 1182). See Trimingham 1971: 37-ff.; Karamustafa 2006: 48-49.

¹⁰² Here the transcription is different from the one of Balzarini, who reports “Akmet”.

¹⁰³ BUB 51, f. 271 r.

¹⁰⁴ BUB 52, f. 271 r.

[Sadi] Di quest'altra Religione fu capo Abdul Cadir ~~Gilati~~ Gillani discepolo di Seik Sadi¹⁰⁵, ancora questi sono come li Riffai che incantano le Bisse li Conventi delli qualli [sic] sono in Arabia, et se in questo paese vi venissero niuno li conoscerebbe	I Sadi han<n>o per fondatore Sec Sadi, che come i detti non han<n>o paura de ser= penti, che se lo veddono li dicono fer= [172v]mo, et ... obbidisce pigliandolo in mano e muvifancandolo [sic]¹⁰⁶, e lo buttano morto, e questi sono in Damasco, e lochi cir= convicini, e Babilonia.¹⁰⁷
[16 Bechtassì¹⁰⁸] Quest'altra fu fondata da Kazi¹⁰⁹ Bechtasì santo da Turchi molto stimato quale fu sepolto in Asia nel medemo suo Convento, et si chiama protettore di tutte le sorti [166v] da soldati Turchi li seguaci del quale vano vestiti con una Beretta à fette, et li loro Kirchà sono di Lana et portano sotto il petto nella Cinta attaccata una pietra di Agata, o di qualche altra pietra tralucente di quattro detta di larghezza, ma in ottangolo; et il petto sco= perto, li quali per non haver convento in questi paesi	I Bectassi han<n>o havuto loro fondatore Agi¹¹⁰ Bictas, che è capo d'ogni sorta di gente, che portano spada, et archibu= gio, e van<n>o con le carni discoperte sonando uno corno.

¹⁰⁵ See Trimnghan 1972: 39 n. 4; 73 n.2. See also Lane 1907: 248-ff.

¹⁰⁶ Possibly *mummificandolo*.

¹⁰⁷ BUB 52, ff. 271r-271v.

¹⁰⁸ Bektaşî. On the early history of the Bektaşîyya see Yildirim 2020. On the Bektashiyya in 17th century Anatolia see Türer 2005: 247-250.

¹⁰⁹ Although it may be read also ad *qādî*, it should be considered a rendition of *Hağgî*, in continuity with Balzarini's habit of rendering *h* with *k* and *ğ* with *z*.

¹¹⁰ *Hağgî*.

non si può sapere la loro usanza; se non che Caminano per il mondo pellegrinando, ma per haver la licenza dal loro priore di Caminar il mondo, bisogna che prima servino nel loro convento Mille et un giorno.	
[17 Semissi¹¹¹] Di questa seguente Religione fu l'inventore Semissi di cognome Betrizi¹¹² li seguaci del quale caminano come li Bechtasi con il petto scoperto, quali portano per sotto Vesta una pelle di Marochino, che li ariva in fine li genocchi, et non portano Camisa ne meno Bragesse et in luoco di portar farazà portano un Kirchà òvèro si legano attorno una pelle di Cervo ò di Pecora.	I Semsi han<n>o per loro fondatore Semsi¹¹³ Te= bressi e questi sono come quelli d'Agi= Bictas portando il petto meso disco= perto, e le gambe.
[18 Kaidari¹¹⁴] Questi altri sono come li Bechtasi solamente portano un orecchino attaccato nella Orecchia, altro non hanno di diferenza; il loro Convento era in Co<stantino>poli [167r] avanti l'incendio ma adesso tutto li dervissi vano a pelle grinando, et il convento restò vuoto.	Gl'Aideri¹¹⁵ il loro fondatore e sono vestiti come quelli d'Ai [sic] Bictas portando un orecchino.

¹¹¹ Šamsī. See Türier 2005: 223-239, passim.

¹¹² Tabrizī, with a possible inversion of the order of letters. On Šams-i Tabrizī and his mystical thought see Tabriz 2017.

¹¹³ Šamsī.

¹¹⁴ Haydarī. See Türier 2005: 85-87.

¹¹⁵ Haydarī.

[19. Kesser Abdal¹¹⁶] Ancora questi sono come li Bechtassì¹¹⁷ li quali vano per il mondo pellegrinando, andando con li bracci nudi et hanno diversi Conventi, ma lontano di Co<stantino>poli	Gl'Assam Abdali han<n>o per loro fondatore Abdal Assano, e sono come quelli d' Agi Bectas, e questi van<n>o per il Mondo. Dove vi sono quantità di questi fan<n>o il Sec¹¹⁸ come ... priore
Tradotte da Mé Domenico Balzarini G A L	

Bibliografia

Primary Sources

Manuscripts

BUB 51 163r-167r.

BUB 52 270v-271v.

Assemani, Giuseppe Simonio

1720

Index librorum Bibliothecae Marsiliana Graecorum, Latinorum, Hebraicorum, Arabicorum, Turcicorum et Persicorum, nec non Ruthenico et Illyrico sermone, tum manuscriptorum, tum impressorum, quos excellentissimus Dominus Comes Aloysius Ferdinandus Marsilius Bibliothecae Instituti Scientiarum Bononiensis addixit. In septem partem divisus. Opera Josephi Simonii Assemani, Sacrae Theologiae Doctoris, et linguarum Orientalium in Bibliotheca Vaticana scriptoris, et in Collegio Urbano de Propaganda Fide Professori: BUB 2951.

Prints

Bernardo da Parigi

1665

Vocabolario italiano-turchesco ... per l'utilità non solamente di quelli che bramaranno d'imparar la lingua turchesca, ma ancora di quelli, che sapendola, voranno tradurre le scritture turchesche ; tradotto dal francese nell'italiano con la fatica dal P. F. Pietro d'Abbauill. Roma : nella stamperia della Sac. Congreg. di Propaganda Fide.

¹¹⁶ The text may refer to the so-called Abdal-i Rum. The two terms *Kesser* and *Assam* can be read as renderings of *Ḥasan*.

¹¹⁷ An historical connection between the Abdals of Rum and Hāğgī Bektash seems plausible according to the *Velāyetnāme*. See Karakaya-Stump 2020: 156-187.

¹¹⁸ *Şayh*.

Donado, Giovanni Battista

1688 *Della Letteratura de' Turchi*. Venetia: Andrea Poletti.

England and Wales

1663 *The capitulations and articles of peace betweene the Majestie of the King of England, Scotland, France, & Ireland, &c., and the Sultan of the Ottoman Empire as they have beene augmented, & altered in the times of every embassadour : and as now lately in the city of Adrianople in the month of January 1661 they have beene augmented, renewed, & amplified with diverse additionall articles, & priviledges, which serve towards the maintenance of a well grounded peace, & securities of the trade, & trafficke of His Majesties subjects in the Levant by His Excellency Heneage Earle of VVinchilsea Embassadour Extraordinary from His Majestie Charles the Second, King of Great Brittain, France, & Ireland to Sulton Mahomet Han the Most Puissant Prince, & Emperour of the Turkes : set forth, and published by Paul Ricaut, Esquire, Secretary to his Excellencie the Lord Embassadour. England and Wales, Turkey. Constantinople: Abraham Gabai.*

Herbelot, Barthélemy d'

1697 *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant generalement tout ce qui regarde la connoissance des Peuples de l'Orient... par Monsieur d'Herbelot, (Discours par A. Galland)*. Paris: Par la Compagnie des Libraires.

Marsili, Luigi Ferdinando

1732 *Stato militare dell'imperio Ottomano, incremento e decremento del medesimo*. Pietro Grosse: Hata, Herm Hytwerf: Amsterdam.

1930 *Inediti di Luigi Ferdinando Marsili*. Albano Sorbelli (ed.). Bologna: Nicola Zanichelli.

1994 *Ragguaglio della schiavitù*. Roma: Salerno.

Menavino, Giovanni Antonio

1548 *I cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi: et della corte, & d'alcune guerre del Gran Turco: di Giouanantonio Menauino genouese da Vultri. Tutti racconci, & non poco migliorati. Oltre cio, vna Prophetia de' Mahomettani, & altre cose turchesche, non piu uedute: tradotte da m. Lodouico Domenichi*. Venezia: Valgrisi, Vincenzo.

1548a *Trattato de costumi et vita de Turchi, composto per Giouan Antonio Menauino Genouese da Vultri*. Firenze: s.n.

Rycaut, Paul.

1668 *The present state of the Ottoman Empire containing the maxims of the Turkish politie, the most material points of the Mahometan religion, their sects and heresies, their convents and religious votaries, their military discipline ... : illustrated with divers pieces of sculpture, representing the variety of habits amongst the Turks, in three books*. London: Printed for John Starkey and Henry Brom.

Sansovino, Francesco

1568 *Historia universale dell'origine et imperio de Turchi raccolta da M. Francesco Sansovino*. Venetia: s.n.

Talman, Michael.

- 1702 *Elenchus Librorum Orientalium Manuscriptorum, videlicet Græcorum, Arabicorum, ... a ... Comite Aloysio Ferdinando Marsigli ... partim Collectorum, ... opera Michaelis Talman ... compilatus et ... in sex partes divisus. pt. 1.* Vienna: Apud Susannam Christinam; Matthei Cosmerovij 1702.

Tavernier, Jean-Baptiste

- 1676 *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans [...].* Paris: Gervais Clouzier et Claude Barbin.
- 1675 *Nouvelle relation de l'intérieur du serrail du Grand seigneur: contenant plusieurs singularitez qui jusqu'icy n'ont point esté mises en lumière.* Paris: Chez Corneille Egmon, & ses associez.

Thévenot, Jean

- 1665 *Relation d'un voyage fait au Levant dans laquelle il est curieusement traité des estats sujets au Grand Seigneur,...et des singularitez particulières de l'Archipel, Constantinople, Terre-Sainte, Egypte, pyramides, mumies [sic], déserts d'Arabie, la Meque et de plusieurs autres lieux de l'Asie et de l'Afrique,...* Paris : Thomas Jolly.

Secondary Sources

Baldick, Julian

- 1993 *Imaginary Muslims: Uwaysi Sufis of Central Asia.* London-New York: I.B. Tauris.

Benzoni, Gino

- 1982 "Civran, Pietro." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26 https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-civran_%28Dizionario-Biografico%29/ (last checked 03/07/2023).

Bîrsan, Cristina and Maxim, Mihai

- 2010 *Dimitrie Cantemir and the Islamic world.* Istanbul: The Isis Press;; Gorgias Press.

Bortolotti, Ilaria

- 2010 "Luigi Ferdinando Marsili (1658-1730) e la biblioteca donata all'Istituto delle Scienze di Bologna." MA Dissertation: Università di Bologna.

Currie, James Muhammad Dawud

- 2015 "Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State." *Journal of Islamic Studies* 26, fasc. 3 (September 2015): 265–88.

Curry, John J.

- 2021 "Sufi Spaces and Practices." In *A Companion to Early Modern Istanbul.* Leiden: Brill: 503–27.

D'Amora, Rosita

- 2020 "Luigi Ferdinando Marsili, Hezārfenn and the Coffee: Texts, Documents and Translations." *Oriente Moderno* 100, fasc. 1 (18 giugno 2020): 106–119.

- Dew, Nicholas.
2009 *Orientalism in Louis XIV's France*. Oxford Historical Monographs. Oxford: New York: Oxford University Press.
- Favalini, Pier Enrico
1982 *Luigi Ferdinando Marsili e le cose di Turchia*. MA Dissertation, Università di Bologna.
- Fрати, Lodovico.
1904 *Il viaggio da Venezia a Costantinopoli del Conte Luigi Ferd. Marsili (1679)*. Venezia: Visentini Cav. Federico.
1928 *Catalogo dei manoscritti di Luigi Ferdinando Marsili, conservati nella Biblioteca universitaria di Bologna*. Firenze: L. S. Olschki.
- Gherardi, Raffaella
2010 *La politica, la scienza, le armi*. Bologna: CLUEB.
- Gibb, E.J.W. and Browne, Edward G. (eds.)
1904 *A History of Ottoman Poetry: Volume III*. London: Luzac & Co.
- Giordani, Demetrio
2019 *I Naqshbandi. Uomini, storia e dottrine di un ordine sufi*. Milano: Jouvence.
- Gölpınarlı, Abdülbaki,
1991 *Djilwātiyya*, in Lewis, Bernard *et al.* (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*. 2: C-G, 2nd edition. Leiden-Boston: Brill: 542-43.
- Gürbüz, Aslıhan
2022 *Taming the Messiah: The Formation of an Ottoman Political Public Sphere, 1600-1700*. Oakland, California: University of California Press.
- Hacker, Joseph R.
1987 “An Emissary of Louis XIV in the Levant and the Culture of Ottoman Jewry / יהודי האימפריה של לואי הארבעה-עשר בלבאנט ותרבותם של יהודי האימפריה / העת' מאנית בדיווח משנת” *Zion*, 1: 25-44.
- Hasluck, Frederick W.
1913 “Studies in Turkish History and Folk-Legend.” *The Annual of the British School at Athens* 19: 198-220.
- Karakaya-Stump, Ayfer
2020 *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karamustafa, Ahmet T.
1993 *Vahidi's Menākib hvoca-i cihan ve netice-i cān*. Cambridge Massachusetts: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations - Harvard University.
2006 *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. New edition. Oxford: Oneworld Publications.
2007 *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karataş, Hasan.
2014 “The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited.” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, fasc. 1-2: 71-89.

- Kaya, Mustafa Ismail
2019 "Zayn Al-Dīn al-Khwāfi (757–838/1356–1435): The Life and Work of a Ṭāriqa-Founding Sufi." PhD dissertation: The University of Chicago.
- Kerekes, Dora
2004 "A császári tolmácsok a magyarországi visszafoglaló háborúban." *Századok* 5: 1226–1227.
- Lane, Edward L.
1907 *The Manners and Customs of The Modern Egyptians*. London-Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd.; Y. E. P. Dutton & Co.
- Lausten, Pia Schwarz.
2014 *Christian-Muslim Relations, a bibliographical History: Western Europe (1500-1600)*, vol. 6. Leiden: Brill.
- Lucchetta, Francesca
1983 "Un Progetto per una Scuola di Lingue Orientali a Venezia nel Settecent." *Quaderni di Studi Arabi* 1: 1–28.
1984 "Una Scuola di Lingue Orientali a Venezia nel Settecento: il Secondo Tentativo." *Quaderni di Studi Arabi* 2: 21–61.
1985 "L'Ultimo Progetto di una Scuola Orientalistica a Venezia nel Settecento." *Quaderni di Studi Arabi* 3: 1–43.
1987 "Lo Studio delle Lingue Orientali nella Scuola per Dragomanni di Venezia alla Fine del XVII Secolo." *Quaderni di Studi Arabi* 5/6: 479–88.
1989 "La Scuola dei "Giovani di Lingua" Veneti nei Secoli XVI E XVII." *Quaderni di Studi Arabi* 7: 19–40.
- Martin, Bradford G.
1972 *A Short History of the Khalwati Order of Dervishes*. Berkeley: University of California Press.
- Melchert, Christopher.
2001 "Sufis and Competing Movements in Nishapur." *Iran* 39: 237–47.
- Ménage, Victor Louis,
1975 "Review of *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert. Untersuchungen an den Transkriptionstexten von Jakab Nagy de Harsány, by G. Hazai & J. N. de Harsány*." György Hazai, Jakab Nagy de Harsány (eds.), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, fasc. 1 (1975): 162–64.
2012 "Ḥusayn (Ḥuseyn) Efendi, known as Hezārfenn." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2986 (last checked 31 July 2023).
- Molnár, Mònica
2014 "An Italian Information Agent in the Hungarian Theatre of War: Luigi Ferdinando Marsigli between Vienna and Constantinople." In Szymon Brzeziński, Áron Zarnóczy (eds.), *A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations, 1541-1699. Volume 2 Diplomacy, Information Flow and Cultural Exchange*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 85–105.

- Niyazioğlu, Aslı.
2017 *Dreams and lives in Ottoman Istanbul: a seventeenth-century biographer's perspective*. London: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Norris, Harry T.
1990 “The “Mir’at al-Ṭālibīn,” by Zain al-Dīn al-Khawāfi of Khurāsān and Herat.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53, fasc. 1 (1990): 57–63.
- Pedani Maria Pia and Fabris, Antonio
2016 “L’ultimo Atto della Scuola Veneziana dei Giovani di Lingua a Costantinopoli.” *Quaderni di Studi Arabi* 11: 51–60.
- Rieu, Charles
1888 *Catalogue of the Turkish manuscripts in the British Museum, by Charles Rieu. Printed by order of the trustees*. London: The British Museum.
- Rothman, E. Nathalie
2021 *The Dragoman Renaissance*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sato, Tsugitaka.
2007 “The Sufi Legend of Sultan Ibrāhīm b. Adham.” *Orient* 42: 41–54.
- Schimmel, Annemarie
1990 *Calligraphy and Islamic Culture*. London: I. B. Tauris.
- Stoye, John
1994 *Marsigli's Europe 1680-1730: The life and times of Luigi Ferdinando Marsigli, soldier and virtuoso*. New Haven, London: Yale University Press.
- Szabados, János
2013 “Michael Talman Konstantinápolyi Habsburg rezidens két jelentése az Udvari Haditanács részére (1705. július 25. és augusztus 13.).” *Fons* 2013: 3: 385–386.
- Trimingham, J. Spencer
1971 *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon - Oxford University Press.
- Türer, Osman,
2005 “General Distribution of the Sufi Orders in Ottoman Anatolia.” In *Sufism and Sufis in Ottoman Society. Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature, Iconography, Modernism*. Ankara: Türk Tarih Kurumu: 219–256.
- Tabriz, Shams de
2017 *La quête du joyau: Maqālāt-e Shams al-din Tabrizi*. Translated by Charles Henri de Fouchécour: Paris: Cerf.
- Ventura, Alberto
2019 *Lo yoga dell’islam*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Wurm, Heidrun
1971 *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğa’fer, genannt Hezârfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag.

- Yildirim, Duigu
2020 "Bevanda Asiatica: Scholarly Exchange between the Ottomans and Europeans on Coffee." *Osmanlı Araştırmaları* 56, fasc. 56 (3 December 2020): 25–47.
- Yildirim, Riza
2020 "The Bektashiyya: The Formative Period." In Lloyd Ridgeon (ed.), *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge: 217–32.
- Zarcone, Thierry
2008 "Rethinking Tariqa: What Makes Something Tariqa? Anthropology of Tariqa Rituals: About the Initiatic Belt (Shadd, Kamar) in the Reception Ceremony." *Kurenai* 2(1): 57–68.

Some Reflections on Gratitude and Praise in Ibn ‘Arabī’s Writings

Cecilia Twinch
Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society

Everything in existence is alive and singing the praises of the Divine, each praising with its own language of praise. Yet since God is the identity of everything and each thing manifests and particularizes God, God is the one who speaks with their language. “All things are tongues of the Real (*al-ḥaqq*), speaking in praise of the Real,” Ibn ‘Arabī writes, “and that is why He said [in the opening verse of the Quran] ‘Praise belongs to God, Lord of the universes.’ All praise returns to Him, for He is both the praise-giver and the one praised.”¹ This, according to Ibn ‘Arabī, is the universal praise while gratitude is a form of praise in thankfulness for the benefits, favours and gifts which come from God. Ibn ‘Arabī explains in his *Kaṣf al-Ma‘nā*: “Gratitude (*ṣukr*) is related to a special kind of praise (*tanā’ khāṣṣ*) which does not comprise the totality of praise (*‘umūm al-ḥamd*) for it involves praise (*tanā’*) of Him for what comes from Him.”²

Various stages of gratitude are referred to by Ibn ‘Arabī. First there is acknowledgement, recognition or observation of blessings. Then the expression of that gratitude and then practice of it. When those who know the reality of the matter recognize a

¹ Ibn ‘Arabī 1946: 69.

² Ibn ‘Arabī 1996: 85 (Arabic text); 148-9 (Spanish).

gift, benefit or favour, they are moved to express their gratitude. Some scholars say that the root of the Arabic word for thankfulness *š-k-r* is formed by a transposition from *k-š-r* meaning to uncover or show, or to display one's teeth as in smiling, so conveying a sense of happiness when blessings become evident.³ The root for thankfulness (*š-k-r*) also contains the meaning of a camel whose udder is full of milk and hence contains meanings of abundance. Noticing blessings creates a feeling of contentment and fullness which predisposes a person to express their gratitude. Ibn 'Arabī writes: "When they recognize the blessings of God, this knowledge necessitates thanksgiving. So they occupy themselves with giving thanks as did the Messenger of God, peace on him, when it was revealed to him '...that God may forgive you your past and future sins, and complete His blessing on you, guide you on the straight path and help you with powerful help.'"⁴ The Prophet stood in prayer thanking God until his feet became swollen and when asked about this he said, "Should I not be a truly grateful (*šakūr*) servant?"⁵

The difference between being grateful (*šākir*) and extremely grateful (*šakūr*), using the intensive form, is perhaps the difference between being thankful for what one receives and being thankful, not only for blessings received in a particular form, but seeing that all blessings come from God alone, for they are a sign and a self-revelation of the divine. In his *Kašf al-Ma'nā*, dependence on the divine Name *šakūr*, the Truly Grateful, is explained by Ibn 'Arabī in the following way:

"You need Him (may He be glorified) so that He does not prevent you from being aware of seeing Him in the blessings He has bestowed on you. As He said to Moses: 'Thank Me with real thanks!' [Moses] replied, 'O Lord, how can I do that?' [The Lord] answered: 'When you see the blessing coming from Me, then you have thanked Me with real thanks.'"⁶

³ See E. W. Lane 1863-1893.

⁴ Quran (Q.) 48:2-3. *Fut. III.152*.

⁵ *Idem*.

⁶ *Kašf*, 85 (*Arabic text*); 148-9 (*Spanish*). See also *Futūḥāt II*: 202. Although *šākir* is a divine Name mentioned in the Quran, it does not feature in addition to *šakūr* in Ibn 'Arabī's *Kašf* or in *Futūḥāt*, Chapter 558, "On the knowledge of the divine Names".

1 Thanking God for Blessings

As the Quran points out in different ways, on several occasions, most people do not fully appreciate and value the divine beneficence: “God is full of favour towards people but most of them are ungrateful.”⁷ Yet, according to the Quran, God has commanded thankfulness by saying: “Be grateful for the blessings of God!”;⁸ “Show gratitude to Me and your parents.”⁹ This command is not for God’s benefit, since He is self-sufficient and free of want. The generosity of gratitude is that it is an overflowing of appreciation and acceptance of what is.

This is an aspect of Luqman’s wisdom which, in the *Fuṣūṣ al-ḥikam*, is specified as the wisdom of doing what is good and beautiful (*iḥsāniyya*); this also contains meanings of giving more than one owes and conferring benefit.¹⁰ Luqman understood the benefit of gratitude, which in itself is a divine gift, according to the Quranic verse: “We gave Luqman wisdom: ‘Give thanks to God.’ Whoever gives thanks gives thanks for [the good of] their own self; and whoever is ungrateful, surely God is Rich beyond need, the Praiseworthy (*ḡanī, ḥamīd*).”¹¹

The command to “give thanks to God” does not prevent the giving of thanks as a free act. In Ibn ‘Arabī’s *Naqṣ al-fuṣūṣ*¹² – a brief summary of the chapters of his *Fuṣūṣ al-ḥikam* – with regard to the chapter on David, the author makes a distinction between prescriptive thanksgiving (*ṣukr al-taklīf*) and voluntary thanksgiving (*ṣukr al-tabarru’*). The bountiful favour that was shown to the Prophet David was given as a free gift, not as a reward for his actions. He was therefore not required to give thanks for it, even though his people were required to work in order to show their gratitude.¹³ Ibn ‘Arabī notes, in the chapter on David in the *Fuṣūṣ*, that if “the prophets thank God for the favours and gifts He has bestowed on them, [it is] not due to a demand from God, but

⁷ Q. 2:243. See also *Fuṣūṣ* 160-61.

⁸ Q. 16:114.

⁹ Q. 31:14.

¹⁰ See Lane’s *Lexicon*. See also Chittick 1984: 83-84.

¹¹ Q. 31:12.

¹² Chittick 1982: 74-76.

¹³ Q. 34:13.

rather they do this from themselves voluntarily.”¹⁴ Ibn 'Arabī then goes on to give an example of voluntary thanksgiving by mentioning again the Prophet Muhammad thanking God, standing until his feet became swollen, even though it had been revealed to him that all his past and future sins had been forgiven.¹⁵

Ibn 'Arabī brings our attention to the Quranic saying that the very act of thanking God brings an increase in thankfulness: “If you are grateful, surely I will increase you,”¹⁶ meaning ‘give you more’. However, he emphasises that it does not occur to the mind of someone at this degree of knowledge to try to obtain an increase for themselves through their thanksgiving. Rather, it is the form of thanksgiving which they have brought about that asks God to increase the thanksgiver’s blessings, creating a virtuous circle. He says that the increase is “a reward from the thanksgiving [itself] to the thanksgiver (*ṣākir*) since they have brought the entity (*'ayn*) of thanksgiving into existence and made its appearance (*naṣa'a*) an embodied form glorifying God and mentioning Him.”¹⁷ Similarly, Ibn 'Arabī recounts on several occasions how, from the breaths of the faithful who remember God, or from a person’s prayer, God creates spirits, figuratively called angels, “who will ask forgiveness for them right up to the Day of Resurrection”.¹⁸ In this way, remembrance and gratitude are linked as in the Quranic verse: “Remember Me and I will remember you. Be grateful to Me and do not be ungrateful.”¹⁹

Those few people who give true thanks²⁰ and who see all blessings as coming from God, may also see that everything which comes from God is a blessing, regardless of how it may affect them. Ibn 'Arabī concedes that although it is impossible to give adequate thanks to God, this should not prevent the servant from making

¹⁴ *Fuṣuṣ*: 160-61.

¹⁵ *Ibid.*: 161.

¹⁶ Q. 14:7.

¹⁷ *Futūḥāt* III: 152. See Chittick 1993: 109.

¹⁸ *Futūḥāt* I: 706; II: 254. See Addas 1993: 99.

¹⁹ Q. 2:152. The Arabic root for ‘ungrateful’ is *k-f-r* which also means ‘to cover or disacknowledge benefit’ or ‘to be an unbeliever’.

²⁰ “Few of my servants are grateful.” Q. 34:13.

the effort to do so.²¹ The special friends of God (*ḥāṣṣat Allāh*) “see everything which comes from God, with regard to them or His servants, as a divine blessing, whether it makes them happy or whether it afflicts them, for they are grateful in every state.”²²

2 *Hidden Blessings and Patience in Adversity*

Sometimes God conceals His favour in His punishment and His punishment in His favour, like the hidden benefit in a foul medicine which the patient knows will bring about a return to health and therefore relief from suffering.²³ Similarly, Job was patient in his suffering, refraining from complaint to anything other than God.²⁴ Asking God to remove our suffering does not constitute dissatisfaction with the decree of God (*qadāʾ*) but only with what is decreed (*al-maqḍūr*).²⁵ Similarly, the sick person who accepts that they need to take medicine to be restored to health is not prevented from asking for a medicine that is easier to bear. Blessings may be perceived within the suffering, and the gratitude is not for the trial but the remedy; as Ibn ʿArabī says: “Giving thanks is only for blessings, not for trial.”²⁶

Help in adversity is sought in remembrance and being thankful through patience and prayer: “For things that are agreeable there is His word ‘And thank Me, do not be ungrateful.’ Thankfulness is based on the places conditioned with blessings and loved. There is no thankfulness involved when there is affliction, and there is no patience involved when there is blessing.”²⁷ So when afflicted by trial, the knower of God accepts that which is not agreeable or which is difficult or painful and asks humbly for the removal of suffering because in resorting to God, God removes that suffering from Himself.²⁸ For Ibn ʿArabī, patience is therefore preventing oneself from complaining to a particular aspect from among the

²¹ See Benhassine 2018: 302 (Arabic text).

²² *Futūḥāt* II: 202. See also Khalil 2018: 27-51.

²³ *Futūḥāt* II: 343.

²⁴ *Futūḥāt* IV: 143.

²⁵ *Fuṣuṣ*: 174.

²⁶ *Futūḥāt* II: 343

²⁷ *Futūḥāt* I: 543. Trans. by Winkel 2021: 296.

²⁸ *Fuṣuṣ*: 174.

many aspects of God. He explains: "God the Real has designated a special face (*wāğh ḥāṣṣ*) from among the faces of God which is called the face of identity (*wāğh al-huwiyya*). So one should call on Him from that aspect to remove the suffering, not from any other aspects, called [secondary] causes, which [in any case] are nothing but Him with regard to the particularisation of things in Himself."²⁹

In the sense that everything comes from God, including suffering, Ibn 'Arabi gives an example which beautifully illustrates different levels of tact (*adab*) concerning giving praise to God and attributing lacks to oneself. At the time of Abu Bakr's last illness, when it was suggested he should call a doctor, Abū Bakr replied: "The doctor made me sick." On the other hand, Abraham, the intimate friend of God, said: "And when I am sick, it is He who heals me."³⁰ Ibn 'Arabi asks us to: "Consider the difference between these two statements – you will find Abu Bakr's more true; and compare the two levels of tact (*adab*) – you will find [Abraham's] higher." It seems that Abu Bakr's statement: "The doctor made me sick", is more true because it concords with the truth that the order is from God and to Him it is returned³¹ and, from one point of view, all that is manifest in the universe is the identity (*huwiyya*) of God.³² On the other hand, Abraham's statement: "And when I am sick, it is He who heals me," is more tactful.

Even though, from one perspective, "all actions are God's",³³ if blame is attached to the action, then it is more tactful not to attribute it to God. If something praiseworthy occurs, however, then it is attributed to God, since "God loves to be praised (*m-d-ḥ*)".³⁴ An example of this is Abraham's words: "He heals me." With regard to illness he said: "When I am sick' and did not say: 'When He makes me sick' even though nothing made him sick except God. God made him sick just as He healed him."³⁵ Abraham attributes

²⁹ *Fuṣuṣ*: 174-5.

³⁰ Q. 26:80. *Futūḥāt* IV: 275.

³¹ Q. 11:123.

³² *Fuṣuṣ*: 172.

³³ *Futūḥāt* IV: 318.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Idem*.

the blame in the sickness, which is lack of health, to himself and the praise for the healing to God. However, Ibn 'Arabī goes on to show the unsurpassable tact of the Prophet Mohammed, who exercised the utmost discrimination which combines both aspects. He did not mention sickness at all but said: "The only healing is Yours,"³⁶ since his attention is focussed at all times on the divine compassion which is at the root of all existence.

Ibn 'Arabī points out that God has ordered his servants to pray to Him, saying: "Call on Me – I shall answer you."³⁷ So all prayer is a form of worship which conforms to this order and expresses the dependence of the servant on the Lord. There are those who consider that God may send an affliction only so that one will pray to Him and ask for its removal.³⁸ Since need and inability are characteristic of the servant, it is necessary to pray to God for the removal of lack so that God may be unconfined by that lack. Conformity to the order is praise and elevation beyond shortcoming, whilst the servant remains in their condition of inability. The one who prays to conform to this order, does not attach their will to the fulfilment of what they ask for, since they only seek the pleasure of their Lord.³⁹

Just as the special friends of God see everything that comes from God as a divine blessing and are thankful in every state, so they praise God in every state, whether the blessings are evident or hidden, holding to the knowledge that God is "the Most Merciful of those who show mercy."⁴⁰ The Prophet loved only the good which is inherent in everything, just as the person whose perception of good in something that they dislike, distracts them from noticing its badness.⁴¹ Ibn 'Arabī explains how, "in times of happiness, the Messenger of God would say: "Praise belongs to God, the Giver of blessings and favour", and at times of adversity, "Praise belongs to

³⁶ *Futūḥāt* IV: 276. See Gril 1993: 239.

³⁷ *Fuṣuṣ*: 59; *Q*. 40:60. See also *Q*. 20:14, 132.

³⁸ *Fuṣuṣ*: 174.

³⁹ See *Fuṣuṣ*: 59. This is described in an Ottoman commentary as one whose "heart is free from demanding of anything other than God and is purified from any other thing but the observance of the Beauty of the Absolute." Ibn 'Arabī, 1986-91, 190.

⁴⁰ *Q*. 12:64.

⁴¹ *Fuṣuṣ*: 222.

God in every state.”⁴² Similarly, when the Prophet was given milk, which he interpreted as knowledge, he would say: “God bless us in this and give us more,” for he had been commanded to ask for an increase in knowledge; and when he was given something other than milk he would say: “God bless us in this and feed us with that which is better.”⁴³ Therefore, the Prophet would look for the best in everything, concentrating on its essential reality rather than the particular attributes that manifest from it, which may or may not be agreeable to a particular person.⁴⁴

3 Praise and Blame

Ibn 'Arabī affirms that there is nothing in existence but God.⁴⁵ For him, the whole of creation is essentially good and beautiful by the very blessing of existence and the covering of Mercy. However, since everything is returned to God, Ibn 'Arabī informs us that this includes not only praise but also blame. He says: “Praise belongs to God⁴⁶ since all the effects of praise (*tanā'*) in everything that praises and is praised go back to Him. ‘To Him the whole affair is returned,’⁴⁷ including the blameworthy and the praiseworthy, and there is nothing that is not praised or blamed.”⁴⁸ So what we call blameworthy originates as essentially praiseworthy although it may appear in this world as blameworthy in relation to subsequent considerations. This is because blameworthiness is non-existent in itself but is called blameworthy due to its relative lack of praiseworthiness in relation to other factors, which are accidental and not essential.

⁴² *Futūḥāt* IV: 97.

⁴³ *Fuṣuṣ*: 159.

⁴⁴ For example, in the Chapter on Muhammad in the *Fuṣuṣ*: 221, Ibn 'Arabī writes, ‘Insofar as [something] is divine by origin, it is all sweet-smelling and good; but insofar as it is praiseworthy or blameworthy, it may be good or bad. [Muhammad] said of garlic, ‘It is a plant whose smell I detest,’ and he did not say, ‘I hate it.’ The thing itself (*ayn*) is not disliked, but only what manifests from it.”

⁴⁵ See for example, *Risālat al-anwār*, 159.

⁴⁶ Q. 1:1.

⁴⁷ Q. 11:123.

⁴⁸ *Fuṣuṣ*: 81.

Ibn ‘Arabī reminds us of the Quranic story concerning the creation of Adam, and the response of the angels, who disparaged Adam while attributing praise to themselves.⁴⁹ He points out the difference between the angels’ praise of God and the human being’s praise.⁵⁰ The angels only praise and sanctify God through the Names of transcendence whilst Adam, due to his comprehensive nature, praises and sanctifies God with all the divine Names, including the Names which manifest in immanence as lack or which are conditional on the shortcomings of the servant for their effect, like the Forgiver, the Nourisher and the Healer that are dependent on fault, hunger and illness. From one point of view, what manifests in the universe is the image of God according to His divine Names, one Name demanding another, whilst from another point of view what is revealed and made manifest in the universe is the very Identity (*huwiyya*) of God and is never apart from Him.⁵¹

Whilst all praise and all blame ultimately go back to God, to God belongs only the effusion of being upon what we ourselves have demanded, according to our aptitude. Therefore we should only praise or blame ourselves, Ibn ‘Arabī says,⁵² because we determine what ensues from us. God praises us by blessing us with existence whilst we praise Him by manifesting His Names and qualities. We praise Him for giving us existence and He praises us for manifesting His Qualities. This is true at one level for every one of His images and it is true at another level for the image which knows that it is in the Divine Image. In the Chapter on Abraham in the *Fuṣuṣ*, Ibn ‘Arabī writes: “He praises me and I praise Him, and He worships me and I worship Him...”⁵³

Having established that only God is praised, this statement might seem outrageous. On the one hand, Ibn ‘Arabī affirms God’s transcendence from praise,⁵⁴ since He is Rich beyond need of praises and Rich beyond need of us and reminds us of the Quranic saying: “O people, you are in need of God, and God,

⁴⁹ Q.2:30-34; *Fuṣuṣ*: 51.

⁵⁰ *Fuṣuṣ*: 50-51.

⁵¹ *Fuṣuṣ*: 172.

⁵² *Fuṣuṣ*: 83.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Fuṣuṣ*: 105-6.

He is Rich beyond Need and to whom all praise is due.”⁵⁵ On the other hand, Ibn 'Arabī affirms God's immanence in all beings and asks: “How can He be beyond need of us when I help Him and make Him happy?”⁵⁶

Ibn 'Arabī constantly addresses his audience directly and this is an area which has direct meaning for the reader since it enters the actuality of what prompts people to worship and give praise. On the one hand, that which is worshipped is majestically far beyond and above the worshipper while, at the same time, the worshipper experiences an awareness of intimacy and presence in the contemplation of the object of love. This is true in whatever image that object of love shows itself, from the most gross to the most pure. The person who is actively engaged in seeking the truth which is most pure and most complete, and whose love of Beauty overrides personal considerations, is aware of the transcendence of the Divine. However, this is accompanied by the intimacy contained in the *ḥadīth*: “O David, My yearning for them is more intense [than their yearning for Me].”⁵⁷ For it is known that the longing on the side of the servant is nothing other than the longing of Reality for Itself. Ultimately, what is longed-for on both sides is beyond shortcoming and lack, even though in manifestation, due to relativity, there is inevitably shortcoming and lack.

A further way of regarding this matter of praise and blame is that God deserves to be praised for everything that is good, helpful or agreeable while any blame for what is considered to be shortcoming or lack should be attributed to the servant, thereby protecting the transcendence of the divine. The Shaykh says: “The whole affair is both blame and praise. Be His protection in blame and make Him your protection in praise and you will be people of tact (*adab*) and knowledge.”⁵⁸ This is because the exterior of the human being, in its primordial perfection, is the universe, where God's splendours are manifested severally and in detail, whilst their interior is the Ipseity of Truth, for the universe was made in the image of the human being and the human being

⁵⁵ Q. 35:15.

⁵⁶ *Fuṣuṣ*: 83.

⁵⁷ *Fuṣuṣ*: 215.

⁵⁸ *Fuṣuṣ*: 56.

in the image of God. It may be argued, how is it possible to blame oneself, thus positing one's existence, when there is nothing in existence but God? Yet until this is fully known and witnessed, where lack is perceived it necessarily arises in the lacking self. Moreover, manifestation necessarily brings into play opposing qualities and relative lack, and the place of their arising demands constant covering with mercy and forgiveness for any shortcoming.

4 *The Languages of Praise*

All creatures and all created things speak with the language of praise, by praising God with their being and making evident in detail the entirety of praise which is bestowed by God through existence.⁵⁹ Even rocks and minerals and apparently "inanimate" beings are alive and praising God.⁶⁰ In his *Maṣāhid al-asrār*, Ibn 'Arabī records that he is told to: "Look at the 'inanimate' beings and observe their glorification of God, for that is their response: 'Yes, indeed! (*balā*).'"⁶¹ In reality "there is nothing in existence which does not glorify God by praising Him but we cannot understand its praise (*tasbīḥ*)"⁶² except through Divine revelation (*kašf*). Nothing glorifies God unless it is alive, therefore everything is alive."⁶³ Rational speech (*nuṭq*) flows through the whole universe and is not in itself a distinguishing feature of the human being.⁶⁴ However, life and speech and other essential qualities, which are apparent in human beings, are hidden and interior in some things that exist. So each thing is praising God with the praise which is particular to it, even though Ibn 'Arabī makes it clear that nothing praises and nothing is praised except God Alone,⁶⁵ just as there is nothing living except Him. For those with clear vision, the universe is truly alive and capable of hearing. With reference to this, Ibn 'Arabī recounts that the Prophet said, "I know a rock

⁵⁹ Q. 24:41.

⁶⁰ *Futūḥāt* III: 324; *Fuṣuṣ*: 170.

⁶¹ Q. 7:172. Ibn 'Arabī 2001: 31; 1996: 15 (Arabic text).

⁶² See Q. 17:44.

⁶³ *Fuṣuṣ*: 170.

⁶⁴ See *Futūḥāt* III: 154.

⁶⁵ See, for example, *Fuṣuṣ*: 69.

which greets me”,⁶⁶ and describes how the mountains resounded with praise and the birds also did the magnificat when David gratuitously gave thanks to God for His munificence.⁶⁷

Each created kingdom celebrates the divine according to its capacity. All human beings are speaking animals and share in the reality of the entire universe. Essentially, human beings bring together both the higher and lower realities since, in their original disposition, they are endowed with knowledge of all the divine Names and participate in the divine Intellect. Due to their all-encompassing nature, those human beings who have realised their full potential in perfection are required to worship God and praise Him according to five realities: the worship of the angel which is inherent in them, the animal, the plant, the mineral and also the reality which encompasses all of these which is a particular gift to the human.⁶⁸ However, this eminence, Ibn 'Arabi points out, should not be a source of pride since other existents are simply obedient servants of the Divine, whereas human beings alone need to willingly make every effort to purify themselves in order to truly serve and worship God with the praise that is due to Him.⁶⁹

Praise raises away from shortcoming and brings submission, so that otherness subsides. Even though words of praise have a transcendent power of their own, true praise is not lip-service but spontaneously arises from the state of the heart of the praiser. In this way, it is inevitable that the state of the praiser conditions the praise. Ibn 'Arabi writes: “Praise is never absolute except in words (*lafz*).”⁷⁰ For those who wish to approach unlimited praise, it is necessary for their will to be in complete submission and their hearts to be ready to receive whatever comes from God without the conditioning of their own desires, just like those who, when they pray to God, “have already prepared their place to receive whatever comes from Him, as they have withdrawn from their selves and from all other aims.”⁷¹

⁶⁶ *Rūḥ*: 301 (Arabic text).

⁶⁷ *Fuṣuṣ*: 161. Q.2:79; 21:79; 34:10; 38:18-19. See also Chittick 2009: 27-37.

⁶⁸ *Rūḥ*: 302-303 (Arabic text).

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ *Fuṣuṣ*: 60.

⁷¹ *Idem*.

Ibn ‘Arabī emphasizes that not only has God commanded us to pray to Him but tells us that He prays over us and has given the *Fātiḥa* as words of praise. When the servant praises God, they are assured that: “God hears the one who praises Him” and dispenses His mercy over them. This hearing by God is not from a distance but in the intimacy of the prayer.⁷² First God is praised beyond comparison since: “There is nothing like Him”; then He is acknowledged in immanence as “the One who hears and sees”.⁷³ Or, Ibn ‘Arabī explains, this saying can also be understood inversely: first His immanence is praised in: “There is nothing like His likeness (*ka-mithlihi*),” affirming His similarity and doubling (*tanā*’); then His transcendence is praised, asserting His incomparability and singleness, since He alone hears and sees.⁷⁴ Whichever way this is understood, on the one hand God is praised because He is beyond and above the limitations of the one who praises whilst, on the other hand, He is the very essence of the one who praises since there is nothing besides Him in existence.

The kind of praise which exalts or transcends and the kind which arises from the bestowal of existence,⁷⁵ are both mentioned in the Quranic saying, to which Ibn ‘Arabī often refers: “There is nothing that does not glorify [Him] with His praise, but you do not understand their glorification.”⁷⁶ Both these kinds of praise are also mentioned in the final sentence of Ibn ‘Arabī’s *Wird*, the book of prayers given to his students to recite: “Glory to your Lord, Lord of Dearness, beyond how they describe Him, and blessings on the messengers, and praise belongs to God, Lord of the universes.”⁷⁷ The words: ‘Glory to your Lord...beyond what they qualify Him with’ in one way seems to be transcendent praise, since ‘they’ place God beyond qualification. However, since He is beyond what ‘they’ qualify Him with, He is beyond the qualifications of transcendence which ‘they’ attribute to him, for He qual-

⁷² *Fuṣuṣ*. 225.

⁷³ *Q*. 42:11.

⁷⁴ *Fuṣuṣ*. 70; 111. Twinch and Beneito, *Contemplation of the Holy Mysteries*. 24; 27-28, n. 12.

⁷⁵ From the Arabic roots *s-b-ḥ* and *ḥ-m-d* respectively.

⁷⁶ *Q*. 17:44.

⁷⁷ *Q*. 37:180-82; *Wird*, Saturday morning prayer, 56.

ifies Himself as He wishes. That the praise is God's, then, returns to the fact that all that praises and all that is praised are united in God's praise.

Humans have the ability to glorify God by exterior speech and to articulate their praise, differentiating by means of the pronoun, between self and other, singular and plural, present and absent. For other things, there is not the same possibility of differentiating between 'me' and 'you' and 'he'. Human beings may, then, remain at the level of speaking animals because human speech is not complete unless it emanates from one who manifests perfectly the Divine Image. Praise by being and praise in words are therefore both limited by the place of appearance of the praise and by the qualities which manifest in that place. The human being has been given the potential both to manifest all the qualities and to unqualify what manifests in them, whether Absolute or relative, so that whether that which manifests in them is absolute or relative, they do not qualify it with their own self. That is to say, when they give praise in words, they still limit that praise with their own condition, unless they have divested themselves of their self, abandoning all claims to Lordship, and perfectly serve the Absolute Lord who speaks within them. Or, they are moved between being the place of the divine Speech and speaking with the tongue of God where the intimate conversation takes place. Only then can they give unlimited praise, where the praise given and praise received are like the doubling and magnification of praise, fulfilling the purpose of all that is brought into existence by the divine Speech. The praiser who realizes this in their innermost self sees that the whole of creation is at the same time Him and not Him (*huwa lā huwa*).

On the final page of his *Fuṣuṣ*, with regard to the Wisdom of Muḥammad, Ibn 'Arabī draws attention to a meaning concealed in the ambiguity of the pronoun (*ḍamīr*) in the Quranic words regarding the praise and glorification of God: "There is nothing which does not glorify [Him] through His praise."⁷⁸ He writes: "There is also a certain degree [of praise] where the pronoun refers to the servant

⁷⁸ Q. 17:44. The complete verse reads: "The seven heavens and the earth and everything in them glorify Him. There is not a thing that does not exalt His praise, but you do not understand their glorification. He is Kind and Most Forgiving."

who praises at this level, that is, with the praise of that thing.⁷⁹ The pronoun found in His words ‘His/its praise (*ḥamdihi*)’ refers to the thing, meaning it praises through what it is. This is similar to what we said about the believer who praises the divinity of their belief and to whom they bind themselves.”⁸⁰ In this sense, the praiser only praises themselves since, as Ibn ‘Arabī explains, “all acts return to their author, so that the believer praises themselves. If someone praises a work of art, they undoubtedly commend its maker. Its beauty, or lack of it, is attributable to its maker. Their praise of what they believe is their praise of themselves.”

Each thing gives grace to God according to what it took from God as itself and that praise, although it praises itself, still reverts to God, since it is nothing other than a particularization of the Divine and since God conforms Himself to the belief of the believer. Whilst not deprecating the validity of sincere worship in a partial form, it is not the limit of the human’s potential to continue to confine God in this way, nor is it what is desired for those who desire the complete aptitude to be brought about for them.⁸¹ So long as the praise-giver continues to attribute existence to themselves in the presence of their Lord, they continue to confine the Divine to an image created in their own imagination. Nevertheless, their praise of themselves still refers to God, since they are a place where God’s Names find expression and, according to the Quran: “Your Lord has decreed that you worship none but Him.”⁸²

Yet humans are created for perfection, since only then does their worship of God, through perfect conformity to Him, truly reflect God’s worship of Himself. Rather than conditioning God to their own image, the true praise-givers align themselves to God the Real who calls Himself the Friend, the Praise-giver (*al-walī al-ḥamīd*),⁸³ and are conditioned according to the image in which God reveals Himself to them. Then the God who appears in their heart is not contained by their heart, for the knower of

⁷⁹ The word used for praise here is *thanā*’ which also means ‘doubling/mirroring’.

⁸⁰ *Fuṣuṣ*. 226.

⁸¹ Ibn ‘Arabī, *Wird*, Friday Eve prayer, 45.

⁸² Q. 17:23. *Futūḥāt* III: 117.

⁸³ Q. 42:28.

God has let go of any attachment to their limited self and subsists in the Truth. They have become a mirror for whatever is revealed of Truth, whether Absolute or relative, according to the revelation of God and according to how their heart is changed between the two fingers of the Compassionate One.⁸⁴ Whoever praises God in this manner, although he is not He, He is the same as he, so there remains only Him praising Himself with His own praise.

As Ibn 'Arabī writes in the *Futūḥāt* concerning the praise of the praise:

“Only God praises God, and the one that is praised is the same as Him, not other.”⁸⁵

Bibliography

Primary Sources

- Ibn 'Arabī
1946 *Fuṣūṣ al-ḥikam*. 'Afīfī (ed.). Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
n.d. *Futūḥāt al-Makkiyya*, 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir.
1979 *Wird*. London: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.
1997 “Risālat al-anwār.” In Maḥmūd Ghurāb (ed.), *Rasā'il*. Dār Ṣādir: Beirut.

Secondary Sources

- Addas, C.
1993 *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Benhassine S.
2018 *L'esprit de Sainteté dans le conseil de l'âme: Rūḥ al-quḍs fī munāṣahat al-naḥs*. Critical ed. and trans. Paris: Geuthner.
- Chittick, William C.
1982 “Ibn 'Arabī's Own Summary of the *Fuṣūṣ*: The Imprint of the Bezels of Wisdom.” *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, I.
1984 “The Chapter Headings of the *Fuṣūṣ*.” *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, II.

⁸⁴ Hadith. See for example, Chittick 1989: 111; *Futūḥāt* I: 289.

⁸⁵ *Futūḥāt* II: 403.

- 1989 *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination.* New York: State University of New York Press.
- 1993 "Two Chapters from the *Futūḥāt al-Makkiyya*." In Stephen Hirstenstein, Michael Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabī, A Commemorative Volume*. Dorset: Element Books.
- 2009 "The Wisdom of Animals." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 46.
- Gril, Denis
- 1993 "Adab and Revelation." In Stephen Hirstenstein, Michael Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabī, A Commemorative Volume*. Dorset: Element Books: 228-263.
- Ibn 'Arabī
- 1986-91 *Ismail Hakki Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam.* Rendered into English by Bulent Rauf, 4 vols. Muhyiddin Ibn 'Arabī Society: Oxford & Istanbul.
- 1994 *Las Contemplaciones de los Misterios.* Su'ad Hakim, Pablo Beneito, (critical ed. and trans.). Murcia: Editora Regional de Murcia.
- 1996 *El Secreto de Los Nombres de Dios: Kaşf al-ma'nā 'an sirr asmā' allāh al-ḥusnā.* P. Beneito (critical ed. and trans.). Murcia: Editora Regional de Murcia.
- 1997 "Risālat al-anwār." *Rasā'il*. Beirut: Dār Šādir.
- 2001 *Contemplation of the Holy Mysteries and the rising of the divine Lights. Mashāhid al-asrār al-qudsiyya wa maṭāli' al-anwār al-ilāhiyya.* Trans. CeciliaTwinch, Pablo Beneito. Oxford: Anqa Publishing.
- 2021 *The Openings Revealed in Makkah: al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Bks. 7 & 8.* Trans. Shu'ayb E. Winkel. New York: Pir Press.
- Khalil, A.
- 2018 "Gratitude in the Non-dualism of Ibn al-'Arabī." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 64.
- Lane, E.W.
- 1863-93 *An Arabic-English Lexicon.* In Stanley Lane-Poole (ed.). London: Williams and Norgate: 8 vols.

*Sulla preghiera nel mondo islamico.
Una proposta di traduzione dello Ḥizb al-fath
di Abū l-Ḥasan al-Šādīlī*

Valentina Zecca
Université de Gabes

Il testo della traduzione che qui presento è tratto da una pubblicazione interna alla *ṭarīqa* Šādiliyya di Tunisi¹, un volume che raccoglie gli *aḥzāb* (sing. *ḥizb*) del santo² eponimo, l'imām 'Alī ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Ġabbār Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (593-1197/656-1258).

Com'è noto, la Šādiliyya è una delle confraternite (*ṭuruq*) maggiormente diffuse nel mondo islamico, e in particolar modo nel Nord Africa. La sua branca tunisina ha fatto del colle del cimitero di Jallaz un importante luogo di preghiera legato alla vita del Santo che, nel periodo da lui trascorso a Tunisi, soleva condurre i suoi

¹ Il testo reca il titolo *Nibrās al-atīqā' wa-dalīl al-anqiyā'* (Le lanterne dei timorati di Dio e la guida dei puri).

² In mancanza di meglio, si è soliti tradurre con 'santo' il termine arabo *wālī*, che esprime, in primo luogo, l'idea di vicinanza, di intimità, di amicizia e di tutela. Secondo Ventura: «quello che chiamiamo santo è dunque più letteralmente un 'amico' di Dio, un essere che è in intimità con Lui e che per questo viene da Lui tutelato, cioè tenuto al riparo – come afferma ripetutamente il Corano – da paura e da tristezza», in Ventura 2016: 167.

ritiri spirituali proprio in una grotta lì situata³. Il mausoleo a lui eretto è composto da due moschee, una costruita nei pressi della grotta e l'altra leggermente più in alto, in uno spiazzo in cui al-Šādīlī avrebbe ricevuto una visione del Profeta che gli prometteva di visitare il sito i giovedì di ogni estate (MacGregor 1997: 258).

L'importanza spirituale che i membri della *ṭarīqa* attribuiscono al luogo si ricava da numerose narrazioni del medesimo tenore, presenti in alcune agiografie manoscritte recentemente pubblicate a Tunisi⁴, che, nel riportare la frequentazione del sito da parte di al-Ḥaḍīr⁵ e di numerose personalità della tradizione spirituale islamica, lo descrivono come luogo di eremitaggio o di preghiera anche in epoche precedenti l'Islam (al-Nağğār al-Šādīlī 2023 :26).

³ Originario di una cittadina del Marocco settentrionale, egli era uno *šarīf*, discendente del Profeta. Le fonti agiografiche ci hanno tramandato che si trasferì in Ifriqiya in seguito alla raccomandazione dello *šayḥ* 'Abd al-Salām Ibn Mašīš, un asceta del Rif marocchino che gli indicò le tappe del suo itinerario verso la regione dell'Ifriqā e, successivamente, verso l'Egitto. Nella regione tunisina, al-Šādīlī visse una ventina d'anni, prima nella cittadina di Šādila (tra Tunisi e Qayrawān) dal cui nome è tratto il suo epiteto, e poi a Tunisi, dove raccolse attorno a sé un folto gruppo di discepoli, trasmettitori del suo messaggio spirituale nella regione tunisina.

⁴ Si tratta del primo volume di una collana dal titolo: *al-Maktaba al-Šādīliyya fi Tunīs* (La biblioteca della Šādīliyya a Tunisi). Il titolo del volume è "*Manāqib al-mağāra wa l-maqām wa aṣḥāb al-imām al-Šādīlī al-arba'in*" (Mirabilia della grotta e del mausoleo e dei quaranta compagni dell'imam al-Šādīlī). Il volume raccoglie i testi di tre manoscritti: di uno di questi la datazione è ignota, un altro reca la data del 1297/ 1879 e il terzo si attesta attorno la fine del nono secolo dell'egira (ca. XV sec).

⁵ Riporto a mo' di esempio la traduzione dell'aneddoto n. 4 della "Sezione sulle mirabilia della grotta del colle Jallaz" in cui è scritto: «Ha detto Sīdī Muḥammad al-Ḥabībī: "Ho visto Sīdī Abā l-Ḥasan al-Šādīlī che diceva: 'Ho visto al-Ḥaḍīr – su di lui la pace – nella grotta nel giorno di sabato' e ha detto: 'La grotta è il segreto dei segreti della sfera del *dīkr*. Non ho stabilito il giorno del sabato se non con il permesso di Dio e degli uomini giusti (*ṣāliḥīn*)'» (al-Nağğār al-Šādīlī 2023: 26). Al-Ḥaḍīr è un enigmatico personaggio menzionato in Corano 18:65-66. Yahia Mohyiddin, nel commento a questo versetto, a proposito di al-Ḥaḍīr scrive: «Presente in molti miti orientali, egli è il detentore di un sapere nascosto, dunque, nel linguaggio coranico, del 'mistero' (*ḡayb*), al quale inizia Mosè. La tradizione ebraica e l'Islam ne fanno un essere immortale, che si manifesta attraverso le epoche a esseri privilegiati e in particolari circostanze. Khaḍīr svolge un ruolo importante nel sufismo, in quanto conduce l'aspirante a superare la legge attraverso la sapienza mistica», in Mohyiddin in Ventura 2010: 638.

Nella moschea sita nei pressi della grotta si svolgono ogni venerdì, dopo la preghiera del tramonto, e ogni sabato, dopo la preghiera dell'alba, le "visite" (*ziyāra*)⁶, nelle quali avviene il rituale del *dīkr*⁷ e la recitazione sia di parti del Corano sia di quelle che potremmo chiamare "orazioni" oppure "litanie" o "preghiere supererogatorie" (in tutti i casi, *aḥzāb*, sing. *ḥizb*) composte da al-Šādīlī. Le virgolette sono obbligatorie, perché in verità non è facile trovare un termine appropriato per tradurre questo tipo di testi.

Bausani, per esempio, li ha così definiti:

Abbiamo sopra accennato al *ḥizb* delle varie confraternite. Precisiamo ora che il significato originario della parola è parte, porzione, e già in tempi antichi il termine significò una parte di Corano o di formule pie da recitarsi per devozione (il Corano viene diviso, in molte parti del mondo islamico, in 60 *ḥizb*). Con lo svilupparsi del sufismo *ḥizb* designò quel che potrebbe chiamarsi, ma molto imprecisamente, l'ufficio delle singole confraternite, recitato ogni venerdì nelle sedute (*ḥaḍra*, altro nome per *maḡlis*) nella *zāwiya* (letteralm. angolo, anche *takiya*, turco *tekke*; altri nomi per già citato persiano *ḥanqah*) o convento dei dervisci. Il *ḥizb* è composto di brani coranici e preghiere e formule varie, incluse, talora, lettere singole, copia o imitazione di quelle già accennate presenti nel Corano (Bausani 2021: 76).

In un articolo di *Ġawhar al-Islām*, rivista di cultura islamica edita a Tunisi e diretta dal prof. Mohamed Slaheddinne Mestaoui⁸, dal

⁶ Per una panoramica della questione della visita alle tombe dei santi rimandiamo alla voce *ziyāra* della Encyclopaedia of Islam (1986: vol. 11, 524- 539). Nel nostro contesto, il termine è sinonimo di *ḥaḍra* (lett. presenza, nel senso di essere in presenza di Dio), ossia dell'"ufficio" della confraternita che si svolge nel santuario il venerdì sera e il sabato mattina e che comprende il rituale del *dīkr* e la recitazione del Corano e delle litanie di al-Šādīlī.

⁷ Letteralmente "menzione, ricordo", il *dīkr* è un elemento centrale delle pratiche del percorso iniziatico sufi. Nella Šādīliyya, durante le pratiche collettive, consiste nella ripetizione ritmata del nome *Allāh* e del pronome Lui (*Huwa*). Sul *dīkr* esiste ormai una folta letteratura ma ci basta menzionare i lavori di A. Ventura in cui è esposto il metodo del *dīkr* silenzioso (*ḥaḍī*) praticato della *tarīqa* Naqshbandi, in Ventura 2016; 2019.

⁸ Il prof. Slaheddinne Mestaoui, membro della Šādīliyya di Tunisi e figlio dello *šayḥ* El Habib Mestaoui, ricopre il ruolo di segretario generale nell'Alto Consiglio Islamico di Tunisi. Egli ha supportato la presente ricerca fornendomi

titolo “La *ṭarīqa* al-Šādiliyya tra le orazioni (*aḥzāb*), il patrimonio agiografico (*al-turāt al-manqabī*) tunisino e i detti di Abū l-Ḥasan al-Šādilī⁹”, viene riportata la seguente definizione del termine, tratta un testo di Aḥmad al-Zarrūq¹⁰:

É un *wird* usato nel culto. Il termine indica un insieme di menzioni (*adhkār*), preghiere (*adʿiyya*) e esortazioni/direttive (*tawḡihāt*) che è stato stabilito per la menzione e il ricordo [di Dio] e per l’allontanamento dal male e la richiesta del bene, per l’introduzione alle dottrine (*maʿārif*) e l’ottenimento della scienza (*ʿilm*), raccogliendo il cuore su Dio, su di Lui la gloria (al-Zarrūq citato in Honerkamp 2022:46).

Il termine *wird* indica anch’esso delle preghiere supererogatorie o formule, recitate individualmente in precisi momenti della giornata dal discepolo sufi durante il suo cammino iniziatico, composte dal fondatore della confraternita o dai suoi successori, che spesso affermano di averle ricevute direttamente da Dio o dal Profeta. Esse rappresentano una componente essenziale tanto del percorso spirituale del discepolo quanto dell’“ufficio” della singola *ṭarīqa*¹¹ e la loro recitazione è preceduta o seguita dalla recitazione di versi coranici. A tal proposito è stato autorevolmente affermato:

D’évidence, pour que ces récitation quotidiennes soient efficaces, il faut que le secret initiatique du cheikh, mort ou vivant, soit présent. Malgré le risque de routine, les maîtres insistent sur la

materiale e chiarimenti in merito all’interpretazione di alcuni passaggi del testo. Al prof. Mestaoui va il mio sentito ringraziamento.

⁹ L’articolo si propone di trattare le pratiche della Šādiliyya attraverso questi tre elementi, che sono detti rappresentare la condotta profetica (*al-aḥlāq al-nabawiyya*) e ricalcare, nella loro relazione complementare, la relazione tra Islām, Imān e Iḥsān, in Honerkamp 2022: 45.

¹⁰ Il titolo del testo è *Mafatiḥ al-ʿizza wa l-naṣr fī l-tanbih ʿalā mā yataʿallaq bi-ḥizb al-baḥr* (Le chiavi della gloria e della vittoria in ciò che riguarda l’orazione del mare). Aḥmad bin Aḥmad Zarrūq (m. 1494), originario di Fes, è una figura importante della Šādiliyya e del sufismo in generale. Egli ha composto dei testi di riferimento sul sufismo e ha radicato l’ordine Šādilī in Marocco.

¹¹ Per una definizione del termine rimandiamo alla voce *wird* curata da F. M. Denny nella *Encyclopaedia of Islam* (1986: vol. 11, 209-210).

nécessité de s'y tenir. Ils notent l'interaction existant entre les termes *wird* e *wārid* (inspiration mystique), issus de la même racine arabe : l'inspiration nourrit la pratique du *wird*, et celle-ci à son tour rend propice la survenue de l'inspiration. « Pas d'état spirituel (*hāl*) sans inspiration, et pas d'inspiration sans récitation », écrit un maître marocain (Geoffroy 2009 : 268-269).

Mentre il *wird* è legato nello specifico alle pratiche del percorso iniziatico, il termine *du'ā'* (pl. *ad'iyya*) indica, in generale, la preghiera individuale supererogatoria e in esso è presente il significato di "invocazione", "richiesta", del tutto assente invece nella radice del termine *ṣalāt*¹². Invocazioni e richieste sono presenti negli *aḥzāb* composti dagli esponenti degli ordini sufi, ma secondo formule fisse, dato che questo genere di testi, così come i vari tipi di *du'ā'*, rispecchiano delle modalità stabilite dalla tradizione profetica:

la preghiera nell'Islam deve aderire ad una serie di canoni formali, sentiti non come un limite alla spontaneità del fedele, ma al contrario come il veicolo di un influsso spirituale proveniente dal Profeta, che col suo esempio ha conferito tutta la loro efficacia a quegli atti e a quelle recitazioni (Ventura 1997: 25).

Intrisi di riferimenti e citazioni coraniche, gli *aḥzāb* di al-Šādili racchiudono formule di preghiera e benedizione sul Profeta, lodi a Dio, richieste di perdono e invocazioni per il raggiungimento della verità, della scienza suprema. Secondo al-Zarrūq, gli *aḥzāb* di al-Šādili:

riuniscono le evidenze della scienza, il comportamento [retamente] orientato (*ādāb al-tawaḡḡuh*), la definizione della via (*ṭarīqa*), l'allusione alla verità (*ḥaqīqa*), la menzione della gloria di Dio e della sua maestà e magnificenza, il ricordo della meschinità e bassezza dell'anima carnale, l'ammonimento contro i suoi in-

¹² Sul significato della *ṣalāt* rimandiamo a Ventura 1997: 29-30 e Bausani 2021: 39-45. Secondo Ventura: «la *ṣalāt* va intesa non tanto come preghiera o orazione, ma piuttosto come un "sacrificio" nel senso etimologico della parola, come un atto sacrale che permette una comunicazione fra il mondo degli uomini e il dominio divino: glorificazione e lode del Signore da una parte, effusione di luce e di grazie spirituali sugli uomini dall'altra», in Ventura 1997: 30.

ganni e le sue sventure, la descrizione del mondo terreno (*dunīa*) e del creato e la via e il modo per sottrarsi a tutto ciò, il ricordo delle colpe e delle mancanze e il modo per sbarazzarsi di esse, con le indicazioni [che conducono] verso la realizzazione dell'unità (*tawhīd*), seguendo la legge e le sue ingiunzioni (al-Zarrūq citato in Honerkamp 2022: 46).

La recitazione degli *aḥzāb* è parte essenziale del percorso iniziatico della Ṣāḍiliyya e l'“ottenimento della Scienza”, che abbiamo visto essere il fine degli *aḥzāb* nella definizione di Zarrūq, è il culmine di un processo di purificazione e di distacco dagli impulsi dell'anima carnale, l'ultima tappa di un percorso di realizzazione spirituale al termine del quale il principio cardine dell'unicità divina (*tawhīd*) potrà essere pienamente realizzato.

Il testo che qui traduco inizia proprio con una invocazione al raggiungimento di questo fine ultimo, a cui fa riferimento lo stesso titolo. Il termine *fath* – che letteralmente vuol dire “vittoria, conquista” e che qui ho tradotto come “illuminazione” – allude infatti alla conquista di quello stato spirituale di unificazione che è il fine ultimo del percorso iniziatico, il senso esoterico della professione di unicità (*tawhīd*).

La realizzazione dell'unità, conseguente al contestuale superamento di ogni dualità, è l'approdo ad una visione intuitiva in cui si realizza una vera e propria identificazione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, poiché “fino a che persiste un soggetto esterno a Dio che ne proclama l'unicità, Egli non può essere considerato davvero Unico” (Ventura 2017: 11). L'illuminazione è dunque quell'unico e assoluto atto del conoscere che consiste in una presenza istantanea e incondizionata dell'intera realtà in colui che la concepisce. Questo stato spirituale non può essere raggiunto se non attraverso il costante lavoro su sé stessi, la purificazione dell'anima, il distacco dalle passioni terrene e il superamento dell'ordinaria condizione umana.

La pratica del *dikr*e la recitazione degli *aḥzāb* sono due elementi-cardine del percorso spirituale della Ṣāḍiliyya. McGregor riporta un detto di al-Ṣāḍilī, tramandato da Ibn al-Ṣabbāg¹³, secondo il

¹³ Ibn Muḥammad b. Abū l-Qāsim al-Himyarī, noto come Ibn al-Ṣabbāg (n. 1320?) è l'autore di *Durrat al-asrār wa-tuḥfa al-abrār* (La perla dei segreti e il tesoro

quale: «La luce (*al-nūr*) che è l'obiettivo della devozione e della disciplina spirituale è il prodotto della corretta pratica spirituale (*al-ʿamal al-ṣāliḥ*)» (McGregor 1997: 261).

Se per l'iniziato questa pratica è il cardine del suo percorso spirituale, per il credente che si reca in visita essa rappresenta il porsi sotto l'egida del Santo. Il merito che deriva dalla lettura degli *aḥzāb* e dalla regolare visita al santuario nei giorni del venerdì e del sabato è così descritto nei racconti agiografici:

Sono entrato un giorno da Sīdī Abī l-Ḥasan al-Šādīlī e lui diceva: chi legge uno dei miei *ḥizb* o uno dei miei *wird* può contare su di me e risponderò al suo posto alle domande dei due angeli [il giorno del giudizio] (al-Nağğār al-Šādīlī 2023: 38).

Hanno detto alcuni delle prime pie generazioni musulmane (*baʿd al-salf min ḍurriyya al-ṣāliḥīn*): «Avevo un vicino dai comportamenti sregolati. Quando morì lo vidi nel sonno e gli dissi: Cosa ha fatto Dio con te? Mi rispose: I miei peccati sono stati perdonati. Gli chiesi: Perché? Mi disse: Fui costante (*muwāḏib*) nel visitare la grotta della Šādīliyya e ho letto la litania del mare (*ḥizb al-baḥr*)» (al-Nağğār al-Šādīlī 2023: 39)

La recitazione degli *aḥzāb* nella *ṭarīqa* Šādīliyya è una pratica collettiva a cui partecipano sia membri della *ṭarīqa* sia visitatori esterni. Per entrambi, la visita del venerdì e del sabato è un'esperienza spirituale molto intensa, che si svolge sotto la guida spirituale del Santo e, in ultima istanza, sotto la guida del Profeta, di cui il Santo è l'erede¹⁴.

ro degli uomini pii), la più importante fonte di notizie biografiche su al-Šādhilī insieme al testo di Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī (1259-1309) *Laṭāʾif al-minan fī manāqib al-ṣayḥ Abī l-ʿAbbās al-Mursī wa ṣayḥihi al-Šādīlī Abī l-Ḥasan* (I tocchi sottili della grazia o le virtù spirituali dello *ṣayḥ* Abū l-ʿAbbās al-Mursī e del suo *ṣayḥ*, al-Šādīlī Abū l-Ḥasan).

¹⁴ La via del sufismo è la via muhammadiana, iniziata dal Profeta e proseguita dai "santi", considerati eredi del Profeta e trasmettitori, attraverso la catena iniziatica, dell'influsso spirituale divino (*baraka*). Nei prolegomeni del testo *Laṭāʾif al-minan*, Ibn ʿAṭāʾ Allāh afferma che il sostegno spirituale (*madad*) che ricevono i santi proviene dalla 'realtà muhammadiana' (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*) e che in loro si manifesta e si irradia la luce della profezia (tradotto da Geoffroy 1998: 22).

Litania dell'illuminazione denominata litania dei segreti

حزب الفتح يسمى حزب الأسرار

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً	Mi rifugio in Dio da Satana, il lapidato ¹⁵ . Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole Che Dio preghi per il nostro signore e nostro protettore Muhammad, la sua famiglia e i suoi compagni e dia loro la pace ¹⁶ . O mio Dio, ti chiediamo una certezza ¹⁷ incontrovertibile.
اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ يَقِيناً لَا ضَيْدَ لَهُ	

¹⁵ *Al-raġīm* è un epiteto che si riferisce all'episodio in cui Abramo, secondo l'Islam, avrebbe respinto la tentazione del demonio scagliandogli contro delle pietre. Vedi commento a 3:36 in Ventura (2010: 466).

¹⁶ Vediamo in questa formula canonica di benedizione sul Profeta il significato del verbo *ṣalā*, in quanto atto sacrale che permette una comunicazione tra l'uomo e Dio. La preghiera sul Profeta è di importanza fondamentale negli atti di devozione del credente ed è lo stesso Corano ad invitare a compierla nel versetto 33:56 (Dio e i Suoi angeli pregano per il Profeta, e voi che credete, anche voi pregate per lui e augurategli: «Pace»). Tutte le citazioni coraniche sono state riportate secondo la traduzione di Ida Zilio-Grandi, volume curato da Alberto Ventura (2010).

¹⁷ La certezza (*yaqīn*) è il culmine del percorso iniziatico ed è quindi legata alla stazione spirituale del *fath* (illuminazione). A coloro cui è permesso di raggiungere questa stazione spirituale il Mistero è svelato e la Verità è conosciuta attraverso una intuizione diretta e immediata che è definita "la verità della certezza". Questo tipo di intuizione, come accennato nell'introduzione, è il culmine di un processo di purificazione e di progressivo distacco da tutte le cose esteriori e dal proprio ego. Nel commentare l'Epistola sull'Unificazione di Shayḥ Arslān di Damasco, Ventura afferma: «Arslān considera due fasi nell'operazione del distacco: la prima, che ci appare come un distacco da tutto ciò che è esterno a noi, viene messa in relazione con la fede (*īmān*); la seconda, che è invece un distacco da noi stessi, è legata alla certezza (*yaqīn*). Benchè nell'Islam la fede venga considerata come un vero atto cognitivo e non come una cieca credenza, essa presuppone ancora una certa distanza fra il fedele e l'Oggetto della sua fede. La certezza, al contrario, esprime una conoscenza molto più diretta e immediata. Al-Nābulusī la definisce come "il calmo soffermarsi del cuore su un oggetto, finchè quel cuore non abbia altro movimento (*ḥaraka*) che per quell'oggetto". Come già ricordato, questa ferma intuizione del cuore si produce secondo il sufismo attraverso una intensificazione graduale: il "sapere della certezza" (*'ilm al-yaqīn*), cioè una conoscenza che, pur essendo al di sopra della ragione, si col-

سَأَلْكَ تَوْحِيداً لَا يُقَابِلُهُ شَرِكٌ وَسُأَلْتُكَ لَا يُقَابِلُهَا مَعْصِيَةٌ	Ti chiediamo l'unicità scevra da ogni associazione ¹⁸ e una sottomissione scevra da ogni disubbidienza.
وَنَسْأَلُكَ مَحَبَّةً لَا لَشَيْءٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ وَخَوْفاً لَا مِنْ شَيْءٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ	Ti chiediamo un amore incondizionato e non orientato ¹⁹ e [di non avere] paura di niente e su niente.
وَنَسْأَلُكَ تَنْزِيهاً لَا مِنْ نَقْصٍ وَلَا مِنْ دَنْسٍ بَعْدَ التَّنْزِيهِ مِنَ النِّقَاصِ وَالْأَدْنَسِ	E ti chiediamo di liberarci dalle mancanze e dai peccati che abbiamo commesso e che commetteremo ²⁰ .
	Ti chiediamo una adorazione oltre la quale non vi è adorazione e una perfezione oltre la quale non vi è perfezione

loca ancora in una dimensione relativamente teorica; la «visione della certezza» (*'ayn al-yaqīn*), che esprime un'intuizione ancora più immediata ma che ancora non coglie appieno il suo oggetto; e infine la «verità della certezza» (*ḥaqq al-yaqīn*), che indica la completa identificazione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto» (2016: 105-108).

Questa terminologia fa riferimento a Corano 102: 5-7 (Magari sapeste veramente! Vedreste la fornace. Ma la vedrete in seguito) e 69:51 (È la verità certa).

¹⁸ L'associare qualcuno o qualcosa a Dio può essere inteso in due modi: un'associazione di natura esteriore che consiste nell'adorare idoli o feticci, e una associazione di tipo interiore, strettamente collegata al concetto di *tawḥīd*. Colui che ritiene la propria esistenza come qualcosa d'altro rispetto a Dio compie un'associazione inconsapevole, nascosta. La prima associazione è evidente sia per gli iniziati che per i profani, mentre la seconda è celata agli occhi dei profani ma non degli iniziati, in Ventura 2017: 13.

¹⁹ Alcuni detti di al-Šādīlī, riportati da Ibn 'Aṭā' Allāh, chiariscono il concetto di amore nel sufismo: «Aime réellement Dieu l'être dont l'amour ne se porte que sur Lui [...] L'amour exclusif pour le Bien-Aimé arrache toute chose du coeur de l'amant, disait le chiekh al al-Šādīlī. Son âme obéit alors naturellement à Dieu, sa raison (*'aql*) se renforce par la gnose, son esprit (*ruh*) est capté par la Présence divine, et l'intime de son être (*sirr*) est immergé dans la contemplation» (tradotto da Geoffroy, 1998 : 63). Un altro detto, riportato dal prof. Mestaoui recita : «La verità dell'amore è il vedere l'amato in tutto ciò che è manifesto. La sua completezza è la perdita di se stessi in ogni tempo e in ogni istante» (*Ḥaqīqat al-maḥabba ru'yat al-maḥbūb 'ala al-'ayān wa-kamāluhā fuqāmuka fī kullī waqt wa-ān*), in Mestāwī 2021.

²⁰ Letteralmente: ti chiediamo di liberarci non da una mancanza e da un peccato dopo che ci avrai liberato dalle mancanze e dai peccati.

وَنَسْأَلُكَ تَقْدِيساً لَيْسَ وَرَاءَهُ تَقْدِيسٌ وَكَمَالاً لَيْسَ وَرَاءَهُ كَمَالٌ وَعِلْماً لَيْسَ فَوْقَهُ عِلْمٌ وَنَسْأَلُكَ الْإِحَاطَةَ بِالْأَسْرَارِ وَكِتْمَانَهَا عَنِ الْأَغْيَارِ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَهَبْ لِي تَقْوَاكَ اجْعَلْ لِي مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَهْمٌ وَعَمٌّ وَصَيْقٌ وَشَهْوَةٌ وَسَهْوَةٌ وَرَغْبَةٌ وَرَهْبَةٌ وَخَطَرَةٌ وَفَكْرَةٌ وَإِرَادَةٌ وَفِعْلَةٌ وَمِنْ كُلِّ قَضَاءٍ وَأَمْرٍ مَخْرَجاً أَحَاطَ عِلْمُكَ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ وَعَلَّتْ قُدْرَتُكَ عَلَى جَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ وَجَلَّتْ إِرَادَتُكَ أَنْ تُوَافِقَهَا/يُؤَافِقَهَا أَوْ يُخَالِفَهَا شَيْءٌ مِنَ الْكُنْهَاتِ حَسْبِيَ اللَّهُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا سِوَى اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ	e una scienza sopra la quale non vi è scienza²¹ e ti chiediamo di svelarci i segreti e di nasconderli ad altri che al mio Signore. Ho offeso me stesso. Perdona il mio peccato e concedimi di essere timorato di Te²². Permettami di trovare un'uscita da ogni peccato, preoccupazione, afflizione, pena, passione, negligenza, desiderio, timore, pensiero, esitazione, ambizione, azione, e da ogni giudizio e decreto. La tua scienza racchiude ogni conoscenza. È stata esaltata la tua potenza su tutto ciò che hai decretato. È stata manifestata la tua volontà nel rispetto e nella trasgressione da parte delle creature. Dio mi è sufficiente, sono esente da tutto tranne che da Dio²³, non c'è altro Dio che Lui, a Lui mi abbandono confidente.

²¹ Esistono due tipi di scienze: quella esteriore, che si acquisisce con lo studio e che ha per oggetto le dottrine e le norme della religione e quella che, nella terminologia sufi, "sta presso Dio" (*ilm ladunni*), un sapere intuitivo che viene da Dio. Questo secondo tipo di scienza è frutto di una intuizione diretta che avviene per svelamento (*kaşf*), o intuizione diretta «grazie alla quale il servo conosce il suo Signore della sua stessa conoscenza», in Ventura 2016: 115. Nel commentare questo verso il prof. Mestaoui ha affermato: «è una conoscenza che non si acquisisce ma è un dono (*fath*) di Dio».

²² Traduco il termine *taqwā* come 'timore di Dio' secondo quanto riportato nel commento al versetto 2:2 (Questo è il libro scevro di dubbi, guida per chi ha timore di Dio), in Ventura 210: 429.

²³ Il termine 'esente' indica un distacco da tutto tranne che da Dio. Per il prof. Mestaoui indica colui il cui cuore non si lega a nulla se non a Dio (*lā ya-ta' allaq qalbuha illā bi-llāh*).

وهو ربُّ العرش العظيم	Lui è il signore del trono sublime,
لا إله إلا الله نور عرش الله لا إله إلا الله	non vi è divinità all'infuori di Dio, luce del trono di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
نور لوح الله لا إله إلا الله	luce della tavola di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
نور قلم الله لا إله إلا الله	luce del calamo di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
نور رسول الله لا إله إلا الله	luce del Profeta di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio, luce del
نور سرِّ رسول الله لا إله إلا الله	segreto del Profeta di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
نور سرِّ ذات رسول الله لا إله إلا الله	luce del segreto dell'essenza del Profeta di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio
آدم خليفة الله لا إله إلا الله	Adamo è il vicario di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
نوح رسول الله لا إله إلا الله	Noè è l'inviato di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
إبراهيم خليل الله لا إله إلا الله	Abramo è l'amico di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio, Mosè
موسى كلم الله لا إله إلا الله	è l'interlocutore di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
عيسى روح الله لا إله إلا الله	Gesù è lo spirito di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
محمد حبيب الله لا إله إلا الله	Muhammad è l'amato di Dio ²⁴ , non vi è divinità all'infuori di Dio,
الأنبياء خاصة الله لا إله إلا الله	i profeti sono gli eletti di Dio,
الأولياء أنصار الله لا إله إلا الله	i santi ²⁵ sono gli ausiliari di Dio, non vi è divinità all'infuori di Dio,
المَلِكُ الإله النورُ الحقُّ المُبينُ	il Sovrano, la Divinità, la Luce, la Verità, il Manifesto,
لا إله إلا الله	non vi è divinità all'infuori di Dio,

²⁴ Sugli epiteti attribuiti ai profeti vedi l'introduzione al Corano, in Ventura 2010: XLVIII.

²⁵ Su questo termine vedi l'introduzione, nota n°2.

الْمَلِكُ اللَّطِيفُ الرَّزَّاقُ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَالِي الْعَظِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَمِنْ اللَّهِ وَإِلَى اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ حَسْبِيَ اللَّهُ أَمْنْتُ بِاللَّهِ رَضِيتُ بِاللَّهِ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أَتُوبُ إِلَيْكَ بِكَ مِنْكَ إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمَّا تَبَيَّنْتُ إِلَيْكَ	il Sovrano, il Benevolo, l'Elargitore, il Forte, l'Onnipotente, Colui che possiede la forza, il Risoluto, non vi è divinità all'infuori di Dio il Creatore di ogni cosa, Lui è l'Uno, il Dominatore, il Signore dei cieli e della terra e di ciò che sta nel mezzo, l'Onnipotente, Colui che perdona, non vi è divinità all'infuori di Dio, l'Eccelso, l'Immenso, non vi è divinità all'infuori di Dio, l'Indulgente, il Generoso, sia gloria a Dio, Signore dei sette cieli e Signore del trono sublime, sia lode a Dio Signore dei mondi, sia lode a Dio Signore dei mondi. Nel nome di Dio, in Dio, da Dio, verso Dio, secondo il volere di Dio. Che i credenti a Lui si rimettano. Dio mi è bastevole, ho creduto in Dio, sono appagato in Dio²⁶, a Dio mi sono abbandonato confidente, non c'è forza se non in Dio, mi volgo pentito a Te, attraverso Te, da Te, verso di Te. Se non fosse per Te, a Te non avrei fatto ritorno.

²⁶ La radice rimanda al significato di essere pago, contento, soddisfatto di qualcosa. Dal dizionario Lane leggiamo le due direzioni dell'appagamento: *raḍā al-'abd 'an Allāh* nel senso di «the servant's, or man's, being not displaced with that which God's decree has made to happen to him» e *raḍā Allāh 'an al-'abd* «God's seeing the servant or man to be obedient to that which He has commanded and refraining from that which he has forbidden». In questo caso dunque, si tratta dell'accettazione e appagamento del servo rispetto a ciò che Dio ha per lui destinato. La citazione è tratta dal sito lexicon.quranic.research.net: http://lexicon.quranic-research.net/data/10_r/128_rDe.html (consultato il 26/05/2023).

فَامَحْ قَلْبِي مِنْ مَحَبَّةِ غَيْرِكَ وَاحْفَظْ جَوَارِحِي عَنْ مُخَالَفَةِ أَمْرِكَ	Cancella dal mio cuore l'amore per ciò che è altro da Te e preservami dal contraddire il tuo comando.
وَتَاللَّهِ لَئِنْ لَمْ تَرَ عَنِّي بِعَيْنِكَ وَتَحَفَظْتَنِي بِقُدْرَتِكَ لَأَهْلِكَنَّ نَفْسِي وَلَا أَهْلِكَنَّ أُمَّهُ مِنْ خَلْقِكَ ثُمَّ لَا يَعُودُ ضَرَرُ ذَلِكَ إِلَّا عَلَى عَبْدِكَ	Giuro su Dio, se il tuo occhio non mi avesse guardato e la tua potenza non mi avesse preservato, sarei stato annientato e sarebbe stata annientata una comunità del tuo creato e il danno sarebbe stato solo del tuo servo.
أَعُوذُ بِمُعَافَاتِكَ مِنْ عِقَابَاتِكَ وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سُخْطِكَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ	Cerco rifugio dal tuo castigo nel tuo perdono e cerco scampo dalla tua ira nel tuo appagamento, cerco rifugio in Te da Te, non [sono in grado di] enumerare le tue lodi, Tu solo sei in grado di lodarti ²⁷ .
لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ بَلْ أَنْتَ أَجَلُّ مَنْ أَنْ يُثْنَى عَلَيْكَ وَإِنَّمَا هِيَ أَعْرَاضٌ تَدُلُّ بِهَا عَلَى كَرَمِكَ مَنْحَتُهَا لَنَا عَلَى لِسَانِ رَسُولِكَ لِنُعْبُدَكَ بِهَا عَلَى أَقْدَارِنَا لَا عَلَى قَدْرِكَ	Ma Tu sei più maestoso di ogni lode. Esse non sono che accidenti che alludono alla tua generosità, che ci ha permesso, attraverso la parola del tuo profeta, di adorarti, secondo il nostro, non il tuo, destino.
فَهَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ مِنْكَ يَا مَنْ بِهِ وَمِنْهُ وَإِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ	Non c'è altra ricompensa per il bene ²⁸ che il bene che viene da Te o Tu per il quale, dal quale e verso il quale è ogni cosa.

²⁷ L'intero periodo è una citazione di un *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* di Muslim.

²⁸ Il termine *iḥsān* rimanda al significato di: agire bene, giustamente, comportarsi egregiamente (Traini 1989: 215). Nel sufismo esso acquista un significato preciso, legato al raggiungimento di una conoscenza diretta della realtà divina. Esso è in relazione ai termini *Islām* e *Īmān* ed è legato al celebre *ḥadīṭ* di Gabriele, nel quale l'Arcangelo interroga il Profeta, circondato dai suoi compagni, sul significato delle parole *islām*, *īmān* e l'*iḥsān*. Al termine *islām* corrisponde la pratica esteriore della religione, la sottomissione alle prescrizioni coraniche e profetiche. Fede (*īmān*) è il credere in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri rivelati, nei suoi inviati e nel giorno della resurrezione. La fede è una convinzione del cuore che tuttavia, a questo stadio, non ha ancora raggiunto una piena realizzazione. Il terzo stadio,

أَسْأَلُكَ بِحُرْمَةِ الْأَسْتَاذِ بَلْ بِحُرْمَةِ النَّبِيِّ الْهَادِي وَبِحُرْمَةِ الْاِثْنَيْنِ وَالْأَرْبَعَةِ وَبِحُرْمَةِ السَّبْعِينَ وَالثَّمَانِيَةِ وَبِحُرْمَةِ اسْرَارِ مَا مِنْكَ إِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِكَ وَبِحُرْمَةِ سَيِّدَةِ آيِ الْقُرْآنِ مِنْ كَلَامِكَ وَبِحُرْمَةِ السَّبْعِ الْمُثْنَيْنِ وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ بَيْنَ كِتَابِكَ وَبِحُرْمَةِ الْأَسْمِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ هُوَ لَا يَضُرُّ مَعَهُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَبِحُرْمَةِ قُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا	Ti supplico per la santità del maestro e quella del profeta che [ci] guida, per la santità dei due e dei quattro, dei settanta e degli otto²⁹ e per quella dei segreti che hai rivelato al tuo profeta Muhammad e per la santità della tua parola nel supremo versetto coranico³⁰ e per quella dei sette ripetuti³¹ e dell'immenso Corano tra i tuoi libri e quella del nome sublime che è Lui. Nulla può danneggiarLo, né in cielo né in terra, Egli è Colui che ascolta, Egli è il Sapiente, per la [sua] venerazione (Di': Egli, Dio, è uno, Dio l'eterno, non ha generato, non è generato, non c'è nessuno pari suo)³²

quello dell'*ihsān*, è descritto nelle parole del Profeta come “adorare Dio come se Lo vedessi, perchè anche se non Lo vedi, Lui vede te”. Nel definire il termine, in relazione a *islām* e *īmān*, Geoffroy afferma: «L'*ihsān* énonce l'exigence 'd'adorer Dieu comme si tu Le voyais'. En découle la thématique, centrale en soufisme, de la perception directe des réalités divines par le dévoilement et la contemplation. Ayant développé 'l'œil du cœur', l'initié est alors doté de la 'vision certaine' (*yaqīn*), dépassement ou plutôt accomplissement de la foi», in Geoffroy 2009: 90.

²⁹ Questi numeri, di difficile interpretazione, fanno riferimento alle gerarchie spirituali o iniziatiche. Secondo il sufismo, il mondo è retto dai santi (*awliyā'*), ognuno dei quali occupa una precisa gerarchia al vertice della quale c'è la funzione del Polo (*qutb*). I numeri due, quattro, otto e settanta di questo testo alludono agli ulteriori gradi della gerarchia secondo la concezione della Šāḍiliyya.

³⁰ Secondo quanto ci è stato riferito dal prof. Mestaoui, si tratta del celebre versetto del Trono (2:255): (Dio, non c'è altro Dio che Lui, il Vivo, il Sussistente, non Lo prendono mai né sopore né sonno, quel che è nei cieli e quel che è sulla terra Gli appartengono, e chi potrebbe intercedere presso di Lui senza il Suo permesso? Egli conosce ciò che è avanti a loro e ciò che è alle loro spalle e invece essi abbracciano della Sua scienza solo ciò che Egli vuole, il Suo trono si estende sui cieli e sulla terra e custodirli non Lo stanca, Egli è l'Altissimo, l'Eccelso).

³¹ *Al-sab' al-maṭānī* è una espressione coranica che si riferisce ai sette versetti della prima sura, *al-Fātiḥa*.

³² Sura del culto puro.

أَحَدٌ أَكْفَنِي كُلَّ غَفْلَةٍ وَشَهْوَةٍ وَمَعْصِيَةٍ مِمَّا تَقَدَّمَ أَوْ تَأَخَّرَ	Uno, risparmiami ³³ ogni dimenticanza ³⁴ , ogni brama, ogni disubbidienza, che sia già stata o che non sia ancora avvenuta.
وَكَفَّنِي كُلَّ طَالِبٍ يَطْلُبُنِي مِنْ خَلْقِكَ بِالْحَقِّ أَوْ بِغَيْرِ الْحَقِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ	Proteggimi da chiunque vanti nei miei confronti, a diritto o a torto, una richiesta che riguardi questo mondo o l'altro.
فَإِنَّ لَكَ الْحِجَةَ الْبَالِغَةَ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَكَفَّنَا هَمَّ الرِّزْقِ وَخَوْفَ الْخَلْقِ	Tu possiedi la prova definitiva ³⁵ e su ogni cosa sei potente. Risparmiaci la preoccupazione della sussistenza e di avere paura delle tue creature.
وَاسْأَلْكَ بِنَا سَبِيلَ الصَّدَقِ وَانصِرْنَا بِالْحَقِّ وَكَفَّنَا كُلَّ عَذَابٍ مِنْ فَوْقِنَا أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِنَا وَيَلْبِسُنَا شَيْعًا وَيُذَيِّقُ بَعْضُنَا بِأَسْ بَعْضٍ	Guidaci sulla via della sincerità, permettimi di trionfare con la verità, e risparmiaci ogni (castigo che può coglierci dall'alto o dal basso o può confonderci o dividerci in sette o farci gustare l'odio gli uni degli altri ³⁶)
وَكَفَّنَا كُلَّ هَمٍّ وَكُلِّ هَوْلٍ دُونَ الْجَنَّةِ وَكَفَّنَا سِرًّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ عِلْمُكَ مِمَّا كَانَ وَيَكُونُ وَمِمَّا لَا يَكُونُ	Risparmiaci ogni preoccupazione o terrore di questo mondo estraneo al paradiso e rendimi sufficiente un segreto ³⁷ che appartiene alla tua scienza, di ciò che è stato e che è e di ciò cui non è dato essere.

³³ La radice *kafā* rimanda al significato di essere sufficiente, bastevole ma anche a quello di proteggere, salvare, risparmiare qualcosa a qualcuno (Traini 1989: 1279).

³⁴ Il termine *ḡafla* (dimenticanza, distrazione) rimanda alla condizione ordinaria dell'uomo che, attratto dal mondo e spinto dagli impulsi dell'anima, dimentica Dio e la sua vera natura. Nel contesto sufi, *ḡafla* è: «la condizione tipica dei profani, continuamente distratti dalla molteplicità manifestata, e, in quanto tale opposta alla 'presenza' (*ḥuḍūr*) del santo, che invece mantiene un cosciente e duraturo contatto con la realtà sovrumana», in Ventura, 2016: 149.

³⁵ *Al-ḥuḡḡa al-bālīga* è una espressione presente in Corano 6: 114 (La prova definitiva appartiene a Dio e se Egli avesse voluto vi avrebbe guidati).

³⁶ Il passaggio è tratto dal versetto 6:65.

³⁷ Nell'Islam la presenza divina nel cuore è associata a un segreto, a un germe nascosto nelle profondità dell'essere umano, che, una volta rimosso il velo, si rivela con l'apparizione dell'Uno e la scomparsa della dualità.

إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْخَلَّاقِ سُبْحَانَ الْخَلَّاقِ الرَّزَّاقِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ	Tu sei Potente su ogni cosa. Sia gloria al Sovrano, il Creatore, sia gloria al Creatore, l'Elargitore, sia gloria a Dio, in ciò che è descritto come il mistero e il visibile³⁸.
فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ سُبْحَانَ ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ سُبْحَانَ ذِي الْقُدْرَةِ وَالْمَلَكُوتِ	E sia esaltato al di sopra di ciò che Gli viene associato, sia glorificato Colui che possiede la gloria e l'onnipotenza e sia gloria a Colui che possiede la potenza e la signoria.
سُبْحَانَ مَنْ تُحْيِي وَيُمِيتُ سُبْحَانَ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقَادِرِ سُبْحَانَ الْعَظِيمِ وَالْقَاهِرِ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ	Sia gloria a Colui che dà e toglie la vita, sia gloria al Vivente che non morirà. Sia gloria al Sovrano, il Potente, sia gloria all'Immenso, il Vittorioso, Lui è il vittorioso sui suoi servi, Lui è il Saggio, l'Esperto.
قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ	Dì: mi è sufficiente Dio, non c'è altro Dio che Lui, a Lui mi affido, che a Lui si affidino coloro che si abbandonano confidenti a Dio.
أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ وَمِنْ شِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ رَبِّي وَرَبِّ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ يَا مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ	Cerco rifugio in Dio dal cattivo giudizio e dalla malevolenza dei nemici. Cerco rifugio in Dio, il mio signore e il signore di ogni cosa, da ogni arrogante che non crede nel giorno del giudizio, o Tu che hai nelle tue mani la regalità di ogni cosa, [Tu sei] Colui che protegge e non è protetto da nessuno³⁹.

³⁸ *Ālam al-ḡayb wa-l-šahāda*, il non-manifestato e il manifestato, qui tradotto come "il mistero e il visibile", secondo l'interpretazione di Zilio-Grandi. È un'espressione coranica presente in 6:73; 9: 94, 105; 13:9; 23:92; 32:6.

³⁹ Citazione del versetto 23:88 (Chiedi: «Chi ha nelle Sue mani la regalità di ogni cosa, Colui che protegge e non è protetto da nessuno, se lo sapete?»).

انصرني بالخوف منك والتوكل عليك حتى لا أخاف غيرك ولا أعتد شيئاً سواك يا خالق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر بينهن أشهد أنك على كل شيء قدير وأخطت بكل شيء علماً أسألك بهذا الأمر الذي هو أصل الموجودات والمبدأ والمُنْتَهَى وإليه غاية الغايات أن تُسَخَّرُ لي هذا البحر وبحر الدنيا وما فيه ومن فيه كما سَخَّرْتَ البحر لموسى وسَخَّرْتَ النار لإبراهيم وسَخَّرْتَ الجبال والحديد لداود وسَخَّرْتَ الريح والشياطين والجن لسليمان وسَخَّرْ لي كل بحر وسَخَّرْ لي كل برّ وسَخَّرْ لي كل جبل وسَخَّرْ لي كل حديد وسَخَّرْ لي كل ريح وسَخَّرْ لي كل شيطان من الجن والإنس وسَخَّرْ لي نفسي وسَخَّرْ لي نفسي وسَخَّرْ لي كل شيء يا من بيده ملكوت كل شيء واحملْ أمري باليقين وأيّدي بالنصر المُبين	Portami alla vittoria con il timore di Te e la fiducia in Te, affinché io non abbia a temere nessun altro che Te e non faccia affidamento su nessun altro che Te, o Creatore dei sette cieli e altrettante terre, tra gli uni e le altre discende [il Tuo] ordine, testimonio che Tu sei potente su ogni cosa e che la tua scienza abbraccia ogni cosa⁴⁰. Invoco questo comando che è il fondamento della realtà esistente, l'origine e la fine, verso di Lui è il fine di ogni fine, soggioga per me questo mare, il mare dell'esistenza terrena, e chiunque e ogni cosa che si trova in essa, come soggiogasti il mare a Mosè, come soggiogasti il fuoco ad Abramo, come soggiogasti i monti e il ferro a David, come soggiogasti il vento e i demòni e i jinn a Salomone, soggioga a me ogni mare e ogni terra e ogni monte, soggioga a me ogni ferro, ogni vento e ogni demòne, sia dei geni che degli uomini⁴¹, e soggioga a me la mia anima carnale⁴² e ogni cosa,

⁴⁰ Citazione dal versetto 65:12 (Dio è colui che creò i setti cieli e altrettante terre; tra gli uni e le altre discende il Suo ordine, affinché voi sappiate che Dio è potente su ogni cosa, Dio abbraccia ogni cosa con la sua scienza).

⁴¹ Questi versi si trovano anche nella litania del mare, con poche differenze. Si riferiscono ad episodi o caratteristiche di Abramo, David e Salomone riportate nel Corano (Corano 21:51-72, 21:79-80, 27:16-44). La litania del mare è stata tradotta in italiano da Bausani 2021 e in francese da Geoffroy 1998.

⁴² Possiamo considerare il termine nel senso di sede delle passioni e delle pulsioni dell'ego.

إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.	o Tu che hai nelle mani la regalità di ogni cosa, fa' che io agisca nella certezza⁴³ e sostienimi con la vittoria evidente⁴⁴. Tu sei potente su ogni cosa.

Bibliografia

Fonti primarie

al-Šādīlī, Abū l-Ḥasan

Nibrās al-atqīyā' wa-dalīl al-anqīyā' . s. l.

al-Nağğār al-Šādīlī 'Abd al-Hādī

2023 *Manāqib al-mağāra wa l-maqām wa aṣḥāb al-imām al-Šādīlī al-arba'in*.
Tunis: al-Maktaba al-Šādīliyya fi Tūnis.

al-Mestāwī, Šalāḥ ad-dīn Muḥammad

2021 *Al-Imām Abū l-Ḥasan al-Šādīlī. Sīratuhu wa-manḥağuhu fi-l tarbiyya wa-nutaf min ḥikamihi wa-ad' iyatihī*. s. l.

Fonti secondarie

Bausani, Alessandro

2003 *La preghiera nell'Islam*. Prefazione di Alberto Ventura. Roma: Aseq: 5-10.

Il Corano

2010 a cura di Alberto Ventura, traduzione di Ida Zilio-Grandi, commenti di Alberto Ventura, Mohyiddun Yahia, Ida Zilio-Grandi, Mohammad Ali Amir-Moezzi. Milano: Mondadori.

Denny, Frederick M.

1986 "Wird." *Encyclopaedia of Islam*. 11. Leiden: Brill: 209-210.

Meri, Josef

1986 "Ziyāra." *Encyclopaedia of Islam*. 11. Leiden: Brill: 534-539.

Geoffroy, Éric (a cura di)

1998 *Ibn 'Atā' Allāh. La sagesse des maîtres soufis*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.

⁴³Letteralmente: porta il mio affare con la certezza. Sul concetto di 'certezza' vedi la nota 17.

⁴⁴Per vittoria evidente è da intendersi, secondo Mestaoui, la vicinanza a Dio e il dominio sulle passioni (*al-qurb ilā Allāh wa al-tagallub 'alā al-nafs*).

- Geoffroy, Éric
2009 *Le soufisme. Voie interieure de l'Islam*. Paris : Éditions Points.
- Geoffroy, Éric (a cura di)
2005 *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Honerkamp, 'Abd al-Hādī
2022 "Al-ṭarīqa al-Šādiliyya bayn al-aḥzāb wa-l-turāt al-manqabī al-tūnisī wa-aqwāl Abī al-Ḥasan al-Šādilī". *Jawhar el-Islam* 9/10: 44-54.
- McGregor, Richard J. A.
1997 "A Sufi Legacy in Tunis : Prayer and the Shadiliyya". *International Journal of Middle East Studies*. 29/2 : 255-277.
- Traini, Renato
1989 *Vocabolario arabo-italiano*. Roma: Istituto per l'Oriente.
- Ventura, Alberto
1997 "Materiali per un archivio della pietà musulmana. La devozione per il profeta." *Archivio italiano per la storia della pietà*, X. Roma: Edizioni di storia e letteratura: 21-41.
2016 *Sapienza Sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Roma: Edizioni Mediterranee.
2017 *L'Esoterismo islamico*. Milano: Adelphi.
2019 *Lo Yoga dell'Islam*. Roma: Edizioni Mediterranee.

Sufism in the United Arab Emirates

Ida Zilio-Grandi
Università Ca' Foscari Venezia

Foreword

For more than two decades, there has been a noticeable re-emergence of Sufism in some Arab states bordering the Persian Gulf. Spiritually-minded scholars from other Muslim countries have moved to the region and disseminated knowledge of *taṣawwuf* through teaching, publicity and the media, including some satellite TV channels. This phenomenon seems to stem from a precise political pattern on the side of local leaderships, aimed at countering the spread of fundamentalist thought and preventing extremist drifts. With regard to the United Arab Emirates in particular, the commitment of this country to supporting the Sufi movement as an effective instrument of a 'balanced Islam' (*islām mu'tadil*) is quite clear.*

1. A liberal-traditionalist Islam

A recent paper by Tunisian researcher Sihām al-Darīsī, entitled *Al-mu'assasāt al-ṣūfīyya fī l-Imārāt. Al-tawẓīf al-siyāsī al-ġadīd* [Sufi institutions in the Emirates. The new political investment] (al-Darīsī 2021), captures an interview given on 6 February 2019 to Radio Monte Carlo by the Permanent Representative of the UAE to UN-

* I would like to express my gratitude to prof. Omar Bortolazzi (American University of Dubai) for his precious remarks.

ESCO, ‘Abd Allāh al-Nu‘aymī.¹ In his speech, this high-ranking official attacked Saudi Wahhabism as the source of extremism in the region. Instead, he praised Sufism, which was widespread and dominant in the Arabian Peninsula before Wahhabism made its appearance. Sufism is described as a spiritual doctrine (*madhab rūḥiyya*) highly regarded by the younger generations, and which is now reflected worldwide in the general interest in spirituality.

In the words of al-Nu‘aymī, as in those of other government spokesmen, Sufism stands out not only as the best antidote to Salafism² and radicalisation, but also as a manifestation of ‘true Islam’ (*al-Islām al-ḥaqīqī*), an Islam characterized by peace, tolerance, and a considerable distance from the revolutionary upheavals that have historically shaken various countries, particularly since the ‘Arab Springs’ of 2011. This quietist Islam, focused on the inherent and ritual aspects of religion, is confidently juxtaposed, in the public speeches of political representatives, with ‘enlightened Islam’ or ‘liberal Islam’ (*islām tanwīrī, islām libirālī*) without this being perceived as contradictory. A model of a balanced Islam that represents a powerful instrument of soft power for the UAE (Brignone 2019), together with the obvious solidity of the economy, state-of-the-art technology and strong values. This version of Islam is also embraced by Western countries. While it remains non-political, politicians effectively employ it with positive outcomes. Thanks to the efforts of rulers, this version of Islam has gained rapid prominence.

According to the adversaries, this represents a ‘do-it-yourself’ form of Islam, which never existed and was prepared *ad hoc* for convenience and advantage. Along these lines, a scathing article published by al-Jazeera.net in February 2019 by Kawthar Abū Sa‘da, eloquently titled *Kayfa taṣna‘u al-Imārāt nusḥa islāmiyya ḥāṣṣa bi-hā?* [How does the UAE realise its own version of Islam?]

¹ Available in com/story/1157784/المسؤول-إماراتي-يتغزل-بب-الصوفية-ويهاجم-الوهابية-شاهد. All websites mentioned in this article have been consulted on 28 August 2023.

² On the Sufism/Salafism opposition in modern and contemporary thought, see Ahmed El Shamsy, “Sufism, Ethics and the Muslim Modernist Project”. Bilal Orfali, Atif Khalil, Mohammed Rustom (eds), *Mysticism and Ethics in Islam*. Shaikh Zayed Bin Sultan al Nahyan Series. Beirut: American University of Beirut Press 2022: 389-403.

(Abū Sa‘da 2019); the author reduces the religious model adopted by the country to a merely strategic choice, functional to expansionist and imperialist aims, and pro-American.³ However, Kawṭar Abū Sa‘da also insists on the Sufi component of Islam in the Emirates, whose uncritical condescension to any government decision is mocked.

Another article, authored by Egyptian Aḥmad Samīr and published in December 2018 on the independent digital platform al-Daraj based in Beirut, continues the discourse on Sufism while describing and analysing the ‘Emirati version’ of Islam. It is entitled *Islām imārātī fī muwāḡahat al-Islām al-qatarī wa-l-sa‘ūdī* [An Emirati Islam in the face of Qatari and Saudi Islam] (Samīr 2018). In this columnist’s understanding, Emirati Islam - to which the latest Saudi vision is being aligned⁴ - is based on the unprecedented alliance between liberalism and traditionalism. This alliance effectively counters not only the modernist aspirations of the Islamic Brotherhood, but also the Salafist universe. It is an inclusive model, likely influenced by the positions of the Lebanese academic Riḍwān al-Sayyid (b. 1949), trained first in Tübingen and then in al-Azhar, currently head of the Mohammed bin Zayed University for Humanities (MBZUH), based in the emirates of Abu Dhabi and Ajman. According to this scholar, in fact, the only religious option currently sustainable by an Islamic country is the one that associates enlightened intellectuals, capable of making young people absorb modernist ideals through the educational system, and traditional institutions, capable, on their part, of finding a large audience among the broadest sections of the population (al-Sayyid 2015 e 2014).

³ Equally polemical Aḥmad Ramaḍān in “Darāwīš ibn Zāyid”, also on Aljazeera.net, 6 December 2018; according to the author, this overt promotion of Sufism is just a way to make people forget the UAE’s political misdeeds, from supporting the coup in Egypt to military intervention in Yemen.

⁴ Especially after the appointment as prime Minister of Muḥammad ibn Salmān Āl Sa‘ūd.

2. The political investment

Undoubtedly, the Arab Emirates have so far invested considerable resources to consolidate this model of liberal-traditionalist Islam internally and for external observers. This model expresses the country's identity within the regional context and is well reconciled with the universal values of peace, tolerance, and freedom of religion. Among the methods employed are: the organisation of initiatives with a high cultural profile and at the same time maximum visibility; the creation of institutions and research centres dedicated to the study of religion and active in terms of publishing and the media; and renewed attention to the presence of Sufism in the country, attracting scholars and prominent figures from the rest of the Muslim world.⁵

Among the cultural initiatives that have garnered significant media, the most notable was in 2019: the declaration *Human Fraternity for World Peace and Living Together* signed by Pope Francis and the Grand Imam of al-Azhar Aḥmad al-Tayyib, a major event sponsored by the current President of the Arab Emirates Muḥammad ibn Zāyid Āl Nahyān. The anniversary of this Declaration has since been celebrated worldwide every year on February 4th as the 'International Day of Human Fraternity'. As a direct consequence of this, a grandiose project, announced the very day after the signing of the Declaration – the establishment of an 'Abrahamic Family House' (*Bayt al-ʿāʾila al-ibrāhīmīyya*), inaugurated in Abu Dhabi in 2023, bringing together the temples of the three

⁵ In a highly polemical vein, the voluminous doctoral thesis by the Saudi 'Abd al-ʿAzīz ibn Aḥmad al-Badāḥ insists on the allogenic provenance of Sufism in the Emirates, *Harakat al-taṣawwuf fī l-Ḥalīġ al-ʿarabī, dirāsa taḥlīlīyya naqdiyya*, Madīna: al-Ġāmiʿa al-islāmīyya fī l-Madīna al-munawwara, 1436 [2015]. According to this scholar, the Emirates, like other Gulf countries, have excessively opened the doors to migrants, in all fields and at all levels and also in the educational context. He cites among others the Albanian Wahbī Suleymān al-Ġāwġī (Vehbi Sulejman Gavoçi, d. 2013) who moved to Dubai in 1986 to lecture at the Faculty of Arab and Islamic Studies (127-138); Maḥmūd Aḥmad al-Zayn from Aleppo (d. 2013), since 2007 researcher at the Dār al-buḥūt li-l-dirāsatal-islāmīyya wa-ihyāʾ al-turāt in Dubai (p. 145); the Omani Muḥammad al-Ḥazrāġī (d. 2006) who is said to have contributed to the spread of Sufism while he was Minister for Justice and Islamic Affairs, in particular by publishing for the same Ministry a volume on the benefits reserved for those who visit the Prophet's tomb, i.e. the *Šifāʾ al-fuʿād bi-ziyārat ḥayr al-ʿibād*, Abū Zabī: Wizārat al-šuʿūn al-islāmīyya wa-l-awqāf, by Muḥammad ʿAlawī, a Saudi of North African origins (156).

monotheistic religions in a single urban plot. Significantly, the same space also hosts a shared cultural centre whose management involves religious institutions, intellectuals, media professionals and artists of different traditions or faiths (Zilio-Grandi 2022).

Among the research centres, the keystone of the Emirati-supported communication plan is the 'Forum for Promoting Peace in Muslim Societies' (*Muntadā ta'zīz al-silm fī l-muḡtama'āt al-muslima*) chaired by Mauritanian 'Abd Allāh ibn Bayya (b. 1935).⁶ Since establishment in 2014, the Forum has brought together in Abu Dhabi hundreds of scholars, thinkers, representatives of different religions and civil society actors on an annual basis around various topics related to the renewal of Muslim discourse and peace between cultures.

Similar in intentions but focused on the fight against religious extremism and terrorism, we should mention 'Hedayah' [*Hidāya* or Guide]. Operational since 2012, and also based in Abu Dhabi, it is a declaredly apolitical study centre. It was created in response to a growing desire on the part of the international community and members of the Global Counterterrorism Forum⁷ to establish a 'think and do tank' dedicated to countering violent extremism - as its institutional website states.⁸

Notable is the 'Council of Elders' (*Maḡlis ḥukamā' al-muslimīn*), founded in 2014, also in the capital Abu Dhabi. This Council's primary mission is to spotlight the shared and unifying values within contemporary Muslim societies while promoting interfaith relations.⁹

Also worth mentioning is the 'al-Mesbar [*Misbār* or Probe] Centre for Studies and Research', founded in Dubai in 2007. Through the monthly publication of Arabic-language studies and dossiers by international researchers, the Centre documents the presence of Muslim cultural movements both within and outside the Islamic world. Among the topics, extensively covered is historical and contemporary Sufism, in the Muslim world and beyond.¹⁰

⁶ On this interesting figure I would refer once again to my previous "La tolleranza non basta, serve un'alleanza di virtù." *Oasis* 3 October 2018.

⁷ www.thegctf.org/

⁸ www.hedayah.com

⁹ www.muslim-elders.com/ar e www.muslim-elders.com/en

¹⁰ *Markaz al-Misbār li-l-dirāsāt wa-l-buḥūth*, www.mesbar.org Al-Mesbar has devoted to Sufism the following studies: *Al-taṣawwuf al-mu'āṣir. Afḡānistān, al-Sūdān, al-*

Alongside, yet equally significant, is 'Believers without Borders' (*Mu'minūn bi-lā ḥudūd*), a body established in 2004 with its headquarters in Rabat but largely financed by the Arab Emirates. Through a considerable number of publications and events, it promotes critical thinking on Islamic tradition and the intersection between Islam and the public sphere.¹¹

Particularly interesting here is the 'Tabah Foundation' (*Mu'as-sasat Ṭāba li-l-dirāsāt al-islāmiyya*), established in Abu Dhabi in 2005, which organises public events on historical as well as contemporary topics, with a focus on interreligious dialogue and youth.¹² Founder and director is Yemeni 'Alī Zayn al-'Abidīn al-Ġifrī (b. 1952), a prominent figure in the current Islamic landscape,¹³ belonging to a family of intellectuals and political activists with direct descent from the fourth caliph 'Alī ibn Abī Ṭālib. Very active on social media, a constant presence in newspapers and satellite channels throughout the Arab world, al-Ġifrī is a representative of

Mağrib, al-'Irāq, July 2011; *Al-taṣawwuf fi l-Ḥaliğ*, August 2011 (on this last volume see also below); *Al-taṣawwuf wa-l-ḥadāṭa fi duwal al-Mağrib al-'arabī*, April 2012; *Al-islām al-nā'im*. *Al-taṣawwuf fi bilād al-Šām*, July 2012; *Al-taṣawwuf fi l-'Irāq*, December 2012; *Al-taṣawwuf al-akbarī*. *Ibn 'Arabī*. *Al-tārīḥ*, al-naṣṣ, November 2017; *Al-Naqšbandiyya*. *Al-naṣṣ*, al-tārīḥ, al-aṭar, February 2018; *Al-islām al-ša'bī*. *Al-īmān*, al-ṭuqūs, al-namādiğ, June 2018; *Tašakkul al-ṭuruq al-šūfiyya al-Ifriqiyya al-maḥallīyya*, January 2023.

¹¹ Giving voice to those 'new thinkers' who have been proposing a re-reading of the Qur'an on the basis of modern textual criticism for several decades. To 'Believers without Borders' we owe, for example, the publication of the complete work of Egyptian Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, known for his historical hermeneutics of Islam's Holy Book. Michele Brignone, "Qatar and Emirates: The Conflict Between Muslims". *Oasis* 19 June 2018.

¹² www.tabahfoundation.org Prominent international personalities sit on the Foundation scientific committee, such as the aforementioned 'Abd Allāh ibn Bayya, 'Alī Ġuma', Grand Mufti of Egypt from 2003 to 2013, Yemeni Al-Ḥabib 'Umar ibn Ḥāfiẓ, founder of the Tarim-based Dār al-Muṣṭafā Islamic University (Ḥaḍramawt). The Foundation has established numerous partnerships with international institutions; these include the Dār al-Muṣṭafā in Tarim, Yemen, and the Centre El Hikma (La Sagesse) in Brussels. It also participates in the satellite channel 'El Medina TV' based in Nouakchott, Mauritania.

¹³ Among other things, he is one of the signatories of *A Common Word*, the open letter sent in 2007 by the main religious leaders of the Muslim world to their counterparts in the Christian world; the document is available in <https://www.acommonword.com/the-acw-document/> A 2009 study by the Saudi Islamic portal 'Al-Islām al-yawm' included al-Ġifrī among the 500 most influential Muslim personalities in the world, <http://islamtoday.net/albasheer/artshow-12-123051.htm>

the ancient *ṭarīqa* Bā 'Alawiyya dating back to the Ḥaḍramawt of the 12th century.¹⁴ Among the foreign intellectuals welcomed by the Emirati leadership to locally consolidate Sufism, al-Ġifrī plays an important role. His openness to interlocutors and his kindness in addressing them made him a role model for many.

He is also credited with the impetus given to Sufism in the main emirate through wide-ranging cultural initiatives: first and foremost, the 'Mantle Prize' (*Ġā'izat al-burda*), launched in 2004, recalling the famous 'Ode of the Mantle' (*Qaṣīdat al-burda*) by the Egyptian mystic al-Būṣīrī (d. 1294) who was an exponent of the Šādiliyya school. The prize provides for an international competition in the fields of poetry, calligraphy and ornamental arts every year on the Prophet's birthday or *mawlid*.¹⁵ Al-Ġifrī is the promoter of the 'Festival of Love' (*Mahraġān al-maḥabba*) as well. Since 2006 it celebrates all forms of creativity connected to love for the Prophet by awarding the best works in the following categories: song, advertising, film, television and documentaries, books, photography, drawing, media and personality of the year. This festival emerged in response to the satirical cartoons published the year before by the Danish newspaper Jyllands-Posten.¹⁶

In addition to the interest in Sufism on the part of state organisations and research centres, there is also growing interest from the daily press.

3. Sufism in the Arab Emirates

The presence of Sufi movements in the Emirates, as in the rest of the Gulf countries, is rarely documented in written sources. Among the most obscure periods in the history of the entire region is the one that goes from the mid-16th century - when the Jabrite Sultanate, then the most powerful Sunni state in the eastern Arabian Peninsula and patron of Sufism, fell - until the entire 18th century (al-Muḥayrī 2019: 5). Publications related to this subject remain quite limited. The most notable is a study by the

¹⁴ On the spread of the Bā 'Alawiyya in the Emirates, see below.

¹⁵ <https://burda.ae/awards/ar>

¹⁶ <https://www.arabnews.com/node/311161> On the cartoons, see Jytte Klausen, *The Cartoons That Shook the World*. New Haven: Yale University Press 2009.

Emirati Rāšid Aḥmad al-Ġumayrī (b. 1984) (al-Ġumayrī 2011: 11-37), focused on Sufism in his country and in particular in Dubai, where the Malikite orientation of the rulers played favourably given the openness of this legal school to the spiritual dimension of Islam. This study is found in the collective work *Al-taṣawwuf fī l-Ḥalīġ* [Sufism in the Gulf], published in Dubai in 2011.¹⁷

Al-Ġumayrī initially presents a historical excursus, and reminds us that the roots of Sufism on the coast of Oman, the present-day United Arab Emirates, lie in the area of al-Šīr, corresponding today to the small northern emirate of Ra's al-Khayma. This is where the *ṭarīqa* 'Alawiyya was established. Originally founded by the Yemenite Muḥammad ibn 'Alī Bā 'Alawī (d. 1232), this school – closely aligned with the principles and practices of *ṭarīqa* Qādiriyya – had been widely disseminated thanks to the reformist interpretation of another Yemenite, the celebrated 'Abd Allāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād (d. 1720), a prolific author despite early blindness, belonging to a family of *sāda* or descendants of the Prophet who had long dominated studies in the Ḥaḍramawt region (Freitag 1999). He had set aside the original elitist orientation and reduced the emphasis on individual devotional practises (*riyāḍa*) and renunciation of the world (*'uzla*). As a result, he transformed the Alawite method into a spiritual path that could be pursued by all, through the application of certain moral guidelines that would also apply at a social level. The *ṭarīqa* 'Alawiyya Ḥaddādiyya thus presents itself as a codified set of ethical teachings, recommending personal commitment to the creation of a better society founded on the principles of *ṣarī'a* and economic stability (Alatas 2012).

Written accounts of the presence of the 'Abd Allāh al-Ḥaddād school in the Emirates are almost non-existent, either from lo-

¹⁷ Very interesting in this volume are the studies devoted to Saudi Sufism: the 'Sufi Salafist' Maṣṣūr al-Nuqaydān (*Wahhābiyyūn mutaṣawwifūn*: 57-84) recounts the five years he spent among the 'Iḥwān Burayda' movement; Maḥmūd 'Abd al-Ġanī Šabbāġ (*Al-ṣūfiyya wa-l-maġālīs al-'almāniyya fī l-Ḥiġāz al-ḥadīṭ*: 115-180) documents the spread of *taṣawwuf* in the Hijaz from the 19th century to the present, including the presence in today's Medina of the Sammāniyya, Šādiliyya and Rifā'iyya schools; Yāsir ibn Muḥammad Bā 'Āmer (*Al-ṣūfiyya al-sa'ūdiyya wa-i'ādat taškīlātī-hā fī l-dāhili*: 183-208) discusses the relationship between Saudi Sufism and local politics. In turn published by Markaz al-misbār is Haytham Mouzahem, *The Return of Sufism in the UAE*: 16 April 2018.

cal sources or from foreign visitors, be they Portuguese, Dutch or English. Apart from the negative account of the British diplomat John Gordon Lorimer (d. 1914) – who, in his gigantic work entitled *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia* published in two volumes between 1908 and 1915, declared the absence of Sufi aggregations in the region (al-Ġumayrī 2011: 14) – all that remains is a document by a Yemeni traveller at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries. He was a great-grandson of ‘Abd Allāh al-Ḥaddād named ‘Alawī al-Ḥaddād, who had travelled to al-Ṣīr to visit the tomb of one of his relatives and meet the local followers of the Ḥaddādiyya school (al-Ġumayrī 2011: 15).¹⁸

This brief travel account clearly shows that, among the Sufis of the area, the practice of *ziyāra* (visiting the tombs of deceased masters) was well established, and attests to the vitality of the *ṭarīqa* Ḥaddādiyya at that time. The author also hints that al-Ṣīr was an important spiritual centre and an international crossroads. He mentions encountering there several Sufis from other Muslim countries, including one ‘al-Bahlawī al-malāmatī’ – a descendant of ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (d. 1166) – known for his prodigies and for being one of the ‘men of the footstep’ (*riġāl al-ḥaṭwa*), i.e. who, thanks to God’s favour, was able to cover enormous distances with a single step and thus be present in several places simultaneously (al-Ġumayrī 2011: 16). The interchange of personalities naturally led to the presence of other confraternities besides the Ḥaddādiyya. This is documented in *nabaṭī* Arabic – the language of ancient Central-Arabic oral poetry – by the first poet associated with the history of the United Arab Emirates, al-Māġidī – or al-Māyidī – ibn Zāhir, who lived at an unspecified time between the 17th and 19th centuries, when he compares the palm trees moving in the wind to the swaying of the Sufis of the Badriyya and Rifā‘iyya schools (al-Muhayrī 2019: 26-27).¹⁹

¹⁸ The edition of the manuscript, with a rich introduction, was published by the Emirati Aḥmad Rāšid Tānī (m. 2012), a dedicated heritage scholar as well as a celebrated poet and playwright; see Aḥmad Rāšid Tānī, *Rihla ilā al-Ṣīr ‘an ziyārāt ‘Alawī ibn Aḥmad Husayn al-Ḥaddād ilā Ra’s al-Ḥayma fī l’qarn al-tāmin ‘ašar al-milādī [...]*, Abū Zabī: Hay’at Abū Zabī li-l-ṭaqāfa wa-l-turāt 2007.

¹⁹ The author draws this quotation from Sulṭān ibn Baḥīt al-‘Imīmī, *al-Māġidī ibn Zāhir, siratu-hu wa-aš‘āru-hu wa-qaṣā’id tunšaru li-awwāl marra*, Abū Zabī: al-Imārāt al-‘Arabiyya al-Muttaḥida 2004: 320. This songbook is now available in an English translation: al-Māyidī ibn Zāhir, *Love, Death, Fame: Poetry and Lore from the*

Sufism in the Emirates had the endorsement of the ruling families, among them the Āl Qāsimīs, still ruling Ra's al-Khayma and also Sharjah. And it is precisely the current ruler of Sharjah, Sulṭān al-Qāsimī (b. 1939), an esteemed historian, who has recently published a booklet dedicated to his ancestor Rāšid al-Qāsimī, ancient ruler of both emirates, entitled *Al-ṣayḥ al-mutaṣawwif Rāšid ibn Maṭar al-Qāsimī* (Āl-Qāsimī 2023). It recounts an incident that occurred in Ra's al-Khayma in 1782, the demolition of the dome over the tomb of Ḥasan al-Madanī (1693), a sufi of Iraqi origin, revered by the local community and highly regarded by the ruling house. Rāšid al-Qāsimī immediately had that dome and the other tombs that had suffered similar damage rebuilt, returning them to the original state.

The fortunes of the Ḥaddādiyya and the other confraternities situated in the al-Šīr area came to an end with the preaching of the ḥanbalite Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (d. 1792) and with the establishment of Wahhabism in the region through the alliance with the Āl Sa'ūd. The military expedition of 1799 (or 1800) and the subsequent siege of Ra's al-Khayma by the Saudi general al-Muhayrī (d. 1807) forced the Āl Qāsimīs to ban all Sufi practices, and in particular the veneration of deceased masters. The peace treaty imposed by al-Muhayrī obliged them to demolish the shrine of Ḥasan al-Madanī with their own hands (al-Ġumayrī 2011: 16-17).

4. From al-Afġānī to 'Abd al-Raḥīm al-Murīd

Sufism reaffirmed itself in the Arab Emirates at the end of the 19th century with the arrival of Muḥammad 'Umar al-Afġānī (d. 1918), a follower of the *ṭarīqa* Qādiriyya who devoted himself diligently to the spread of his school. Detailed information about this individual and his origins remains elusive: according to some, he arrived from Mecca together with pilgrims from Dubai; according to others, he came from Bahrain accompanying people from the Bānū Yās tribe;²⁰ while others believe that he arrived from Egypt after completing his studies at al-Azhar, a stop on the way with the

Emirati Oral Tradition. Trans. Marcel Kurpershoek, foreword by David Elmer. New York: New York University Press 2023.

²⁰ The ruling families of Abu Dhabi and Dubai belong to this tribal confederation of Central Arab origin, which has long been settled in the present-day UAE.

intention of then travelling to Baghdad to visit the tomb of ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (d. 1166), the founder of the *ṭarīqa* to which he belonged. In any case, al-Afġānī received a warm welcome in Abu Dhabi, where he held the position of imam in the main mosque, and also in Dubai, where he lived until his death with the favour of the rulers, the Āl Maktūm, which allowed him to preach undisturbed despite the opposition of some ḥanbalites in Dubai itself and in neighbouring Sharjah (al-Ġumayrī 2011, pp. 23-25). Although he did not interfere directly with local politics, he gained strong credibility with influential and powerful figures of the time, such as the then ruler of Dubai Ḥāšir ibn Maktūm (d. 1886), and the Omani sultan Fayṣal ibn Sa‘īd (d. 1888) who travelled to Dubai specifically to seek his advice and support (al-Ġumayrī 2011, p. 21).

Al-Afġānī’s presence prompted a revival of certain abandoned practices, in particular the celebration of the Prophet’s birthday or *mawlid*. While this celebration had been a topic of ongoing debate among Muslim scholars, it gained increasing popularity throughout the Islamic world from the 19th century onwards.²¹ Together with his main follower, the Persian ‘Abd Allāh al-Murīd, who belonged to the *ṭarīqa* Rifā‘iyya and arrived in Dubai from Oman in 1880, al-Afġānī revived the ceremony of ‘*mālid*’ – so in the local vernacular language – in the form of a collective liturgical exercise regularly organised on the Prophet’s birthday in the month of *rabi‘ al-awwal* and also for other festivities, such as weddings, births or funerals (Jordan 2023, p. 426). These celebrations, known as *fann al-mālid* or “art/technique of the *mawlid*”, were prevalent until the late 1980s. They represent a collective religious art form, a unique blend of music, song and dance, and a real pillar in the national heritage of the Emirates. This event was even presented by their national pavilion in the context of the universal exhibition known as Expo Dubai 2020.²²

²¹ As extensively proven by Marion Holmes Katz, *The Birth of The Prophet Muhammad. Devotional Piety in Sunni Islam*. London: Routledge 2007.

²² See www.youtube.com/watch?v=QaPUxx8xn6k e www.facebook.com/uaeatexpo/videos/ المالد-هو فن إماراتي-تراثي-يحتفي-بذكرى-المولد-النبي-الشريف-ويجسد-الإرث-1180814120335941/?locale=ms_MY.

Returning to ‘Abd Allāh al-Murīd, his spiritual and cultural legacy was picked up and passed on by his son ‘Abd al-Raḥīm al-Murīd (d. 2007), a cherished figure in the local memory, who also enjoyed significant recognition beyond the UAE. His activity as a master in *mālid* celebrations and in ‘composing and singing poems about mystical love’ or *naẓm* is recounted by the Emirati filmmaker and poet Nuḡūm al-Ġānim in the documentary film *Al-Murīd* (2008). This film pays tribute to the spiritual dimension of Islam in the country and emphasizes the central national value of tolerance.²³

Under the leadership of ‘Abd al-Raḥīm al-Murīd, Sufism in the Emirates, particularly in Dubai, experienced an extremely vibrant period. In his house, located in the Rashidiya district, the *ḍikr* or remembrance of the divine Name was officiated at, the *mālid* or birthday of the Prophet was celebrated, and the principles of *naẓm* were taught; to some particularly gifted disciples, ‘Abd al-Raḥīm granted the licence of ‘*naẓīm*’ i.e. composer-singer. Among the regulars at the house was Aḥmed ibn Ḥāfiẓ (m. 2008), a *naẓīm* famous for his splendid voice and extraordinary memory. In the 1960s, given the success of the ceremonies presided over by ‘Abd al-Raḥīm, Aḥmad ibn Ḥāfiẓ founded, again in Dubai, a second group of *mālid* officiants known as *firqat ibn Ḥāfiẓ li-l-mālid*. On important occasions, such as weddings involving high-ranking families, the two groups performed together.²⁴

The formula of the *mālid* varies according to groups and occasions. What remains constant is the alternating recitation of rhythmic poetry or prose (*ṣi‘r*, *naṭr manẓūm*) with chanting (*tawāṣiḥ*) to the rhythm of tambourines. The officiants are always arranged in two parallel rows, facing each other, seated, kneeling or standing; in one row they beat the tambourines synchronously, swinging their shoulders to the right and left in rhythm, while in the other they accompany the voice of the main singer, the *munshid*, who must be a person of recognised religious culture and spirituality.

²³ Screenwriter of the film is Ḥalīd al-Budūr (b. 1961), himself a poet and an important figure in the cultural scene of the Emirates. An English version of the film is also available under the title *Al Mureed* 2008.

²⁴ I owe this news to a lecture by Rāṣid Muḥammad ibn Hāṣim, an Emirati scholar of local heritage, taken up by Aḥmad Yaḥyā for the daily newspaper *al-Bayān* 3 January 2015, www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2015-01-03-1.2279741

The ceremony lasts about two hours, divided into four or five segments. In the past, *mālid* celebrations were held outdoors, so that women could also attend, separated from men by a curtain.²⁵

The celebration of the Prophet's birthday includes, in the United Arab Emirates as elsewhere, the recitation of the poetic biography of Muḥammad composed by the Malikite *qāḍī* of Mecca Ġa'far al-Barzanġī (d. 1764), the *Mawlid al-Barzanġī*, a work that still enjoys wide circulation in the Arabian Peninsula and East Africa (Jordan 2023, pp. 425-426). Other recitations may include the previously mentioned *Ode of the Mantle* by the Egyptian al-Būṣīrī, and *The Way of the Mantle* or *Nahġ al-Burda*, a poem praising the Prophet, composed by another celebrated but modern Egyptian, Aḥmad Ṣawqī (d. 1932); along with other compositions by famous Sufi poets.²⁶

At the time of 'Abd al-Raḥīm al-Murīd, a practice survived that was widespread among Sufis throughout the Islamic world:²⁷ the piercing of the body with swords, daggers or large iron needles, known as *ḍarb al-hadīd* or *ḍarb al-šāš*. This was done without bloodshed, and during a *ḍikr* or remembrance of the divine Name ceremony. In 1958, the magazine *National Geographic* documented this practice for the general public through a photo taken in Dubai by the British Ronald Codrai, an employee of the 'British Petroleum' oil concession, an amateur but decidedly gifted photographer.²⁸ Codrai commented on the photo, noting that among the numerous celebrations he had witnessed in the country, this one was the most bizarre. It took place at night and was led by an elderly *šayḥ* with a thick henna-dyed beard - probably 'Abd al-Raḥīm al-Murīd himself.²⁹ The participants were sitting on mats spread out under

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ So reads an article by Mar'ī Ḥilyān, which appeared in *al-Bayān* 28 April 2007, on the occasion of the death of 'Abd al-Raḥīm al-Murīd, www.albayan.ae/sports/2007-04-28-1.768031#google_vignette

²⁷ For a recent example from Egypt, performing 'Alī al-Sibsibī al-Rifā'ī, see www.youtube.com/watch?v=N5nlhzKZGJw

²⁸ The photo was reprinted by the Arabic edition of *National Geographic* in 2010. Ronald Codrai collected an impressive number of evidence between the 1940s and 1950s; a selection of the shots in Abu Dhabi was recently published under the title *Abu Dhabi. An Arabian Album*. Dubai: Motivate Publishing 2011.

²⁹ So claims the aforementioned Mar'ī al-Ḥilyān, in *al-Bayān* 11 April 2009, www.albayan.ae/paths/books/2009-04-11-1.423257

palm trees, lined up in two opposite rows; in front of them, a sword and some daggers. With a slow but loud rhythm, all the bystanders began to chant, looking up as if they were addressing the sky; at a certain point they took each other by the hand, first kneeling and then standing, and in the meantime the *šayh* conducting the ceremony was striking the ground with the sword. Suddenly he directed it towards one of the devotees, a young boy who could have been 14 years old. The boy swayed to the rhythm of the chanting, and approached the old man, who took a dagger and plunged it into his shoulder. The boy continued swinging back and forth for several minutes until the *šayh* drew the dagger, without a single drop of blood being shed. The *šayh* then pointed to another participant, who plunged the dagger into his own shoulder, withdrew it, raised it above his head and stabbed himself in the back; after which he grasped the sword holding it by the edge and began to pierce his naked belly (Al-Ğumayrī 2011: 30-31).

In 2007, the practice of *ḍarb al-ḥadīd* was banned by Muḥammad ibn Rāšid Āl-Maktūm (b. 1949), the current ruler of Dubai. In the same year ‘Abd al-Raḥīm al-Murīd died, reportedly aged over 100 years. Since then, there has been a period of stagnation due to disagreement over the appointment of his successor. Some followed the school of ‘Abd al-Raḥīm’s main pupil, the Omani Ḥamdān al-Ma‘marī al-Murīd.³⁰

Conclusions

It is difficult to outline the history of Sufism in the UAE, ancient and more recent, given the almost total absence of written sources. Nonetheless, the limited available documents allow us to verify the existence of a ‘Alawiyya Ḥaddādiyya community in the 18th century, along with potentially other confraternities in the region of al-Šīr – today the Ra’s al-Khayma emirate. This region served as a gathering point for spiritual individuals from across the Muslim world.

After a period of major decline following the rise of Wahhabism in the region, Sufism found new life in the UAE at the end of the 19th century. This revival was attributed to the arrival of some masters on site, in particular Muḥammad ‘Umar al-Afġānī, a fol-

³⁰ I could not trace his date of birth.

lower of the *ṭarīqa* Qādiriyya, and two Omani masters, father and son, ‘Abd Allāh al-Murīd and ‘Abd al-Raḥīm al-Murīd, affiliated with the Rifā‘iyya. All of them were active in the country with the favour of the rulers. Their presence brought back the *dīkr* sessions and the celebration of the *mawlid* or birthday of the Prophet (*fann al-mālid*), the latter still considered a fundamental element of the Emirati cultural heritage. The practice, now banned, of the *ḍarb al-ḥadīd* or *ḍarb al-šīš*, the piercing of the body without bloodshed, is attested at the beginning of the 21st century.

Taṣawwuf still enjoys the growing favour of the local leadership, as manifested by the excellent reception accorded to representatives of the Islamic mystical movement from abroad, with the numerous foundations and research centres they established and direct. Part of a religious vision that we can describe as liberal-traditionalist, it is openly considered a valid antidote to the expansion of political Islam and Salafism, and an instrument of a ‘true Islam’ (*al-Islām al-ḥaqīqī*), balanced, enlightened and liberal (*mu‘tadil, tanwīr, libirālī*).

Bibliography

Primary Sources

- Badāḥ, al-, ‘Abd al-‘Azīz ibn Aḥmad
1436/2015 *Ḥarakat al-taṣawwuf fī l-Ḥalīḡ al-‘arabī, dirāsa tahlīliyya naqdiyya*. Madīna: al-Ġāmi‘a al-islāmiyya fī l-Madīna al-munawwara, <https://dawa.center/file/240>
- Ġumayrī, al
2011 “Al-taṣawwuf fī Dubayy min al-Afġānī ilā ‘Abd al-Raḥīm al-murīd.” *Al-Ġumayrī et alii, Al-taṣawwuf fī l-Ḥalīḡ*. Dubayy: Markaz al-misbār li-l-dirāsāt wa-l-buḥūt, <https://almesbar.net/100/rashed-uae.pdf>
- Mouzahem, Haytham
2018 “The Return of Sufism in the UAE.” *Markaz al-misbār* 16 April 2018, <https://mesbar.org/the-return-of-sufism-to-the-uae/>
- Samīr, Aḥmad
2018 “Islām imārātī fī muwāḡahat al-Islām al-qatārī wa-l-sa‘ūdī.” *al-Daraġ* 31 December 2018, <https://daraj.media/13239/>
- Sihām al-Darīsī
2021 “Al-mu‘assasāt al-ṣūfiyya fī l-Imārāt. Al-tawẓīf al-ġadīd.” *Awraq siyāsa*. Markaz al-Fikr al-istrātīġī wa-l-dirāsāt (Istanbul), 17/11/2021, fiker-center.com/2021/11/17/المؤسسات-الصوفية-في-الإمارات/

- Muhayrī, al-, Abū Falāḥ Ṭānī ibn ‘Abd Allāh
 2019 *al-Imārat Banī Yās. Qirā’at fī waṭā’iq aḥsā’iyya ḥawla tāriḥ al-minṭaqa wa-dirāsa ḥawla šaḥṣiyyat al-šayḥ Abū Falāḥ* [The Emirate of Banī Yās. A reading of al-Aḥsā’ documents on the history of the region and a study concerning the person of šayḥ Abū Falāḥ]. Abū Ḍabī: Mubādarā Falāḥ / Mubādarāt Ṭāba.
- Qāsimī, Āl, Dr. Sulṭān ibn Muḥammad
 2022 *Al-šayḥ al-mutaṣawwif Rāšid ibn Maṭar al-Qāsimī*. al-Šāriqa: al-Maṭba‘a al-Qāsimiyya <https://sheikhdrsultan.ae/Portal/Publication/2020/The-Sufi-Sheikh/6/index.html>
- Ramaḍān, Aḥmad
 2018 “Darāwīš ibn Zāyid.” *Aljazeera.net*, 6 December 2018, www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/الإمارات-أبو-ظبي-كيف-تسعى/6/12/2018
- Ṭānī, Aḥmad Rāšid
 2007 *Rihla ilā al-Šīr ‘an ziyārāt ‘Alawī ibn Aḥmad Ḥusayn al-Ḥaddād ilā Ra’s al-Ḥayma fī l’qarn al-tāmin ‘ašar al-milādī [...]*. Abū Ḍabī: Hay’at Abū Ḍabī li-l-taqāfa wa-l-turāt.
- Secondary Sources*
- Abdullah, Muhammad Morsy
 2017 *The United Arab Emirates. A modern History*. London: Croom Helm, New York: Barnes and Noble Books, (1st ed. 1978).
- Alatas, Ismail Fajrie
 2012 “‘Abd Allāh ibn ‘Alawī al-Ḥaddād”. In Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas and Everett Rowson (eds), *Encyclopaedia of Islam Three*: 43-47.
- ‘Alawī, Muḥammad
 1991 *Šifā’ al-fu’ād bi-ziyārat ḥayr al-‘ibād*. Abū Ḍabī: Wizārat al-šū‘ūn al-islāmiyya wa-l-awqāf. https://archive.org/details/Library.mmn_20150925/page/n3/mode/2up
- Brignone, Michele
 2018 “Qatar and Emirates: The Conflict Between Islams.” *Oasis*, 19 June, www.oasiscenter.eu/en/qatar-uae-war-in-sunni-islam
- 2019 “L’Islam, strumento del soft power emiratino.” *Oasis* 4 February 2019 www.oasiscenter.eu/it/islam-e-politica-religiosa-degli-emirati-arabi-uniti
- Donzel, van, Emeri J.
 “Šīr Banī Yās.” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7057.
- El Shamsy, Ahmed
 2022 “Sufism, Ethics and the Muslim Modernist Project”. In Bilal Orfali, Atif Khalil, Mohammed Rustom (eds), *Mysticism and Ethics in Islam*. Zayed Bin Sultan al Nahyan Series. Beirut: American University of Beirut Press: 389-403.

- Freitag, Ulrike
1999 "Hadhramaut: A Religious Centre for the Indian Ocean in the Late 19th and Early 20th Centuries?." *Studia Islamica* 89: 165-183.
- Katz, Marion Holmes
2007 *The Birth of The Prophet Muhammad. Devotional Piety in Sunni Islam*. London: Routledge.
- Klausen, Jytte
2009 *The Cartoons That Shook the World*. New Haven: Yale University Press.
- ʿImīmī, al-, Sulṭān ibn Baḥīt
2004 *al-Māḡidī ibn Zāhir; siratu-hu wa-ašʿāru-hu wa-qaṣāʾid tunšāru li-awwal marra*. Abū Zabī: al-Imārāt al-ʿArabiyya al-Muttaḥida.
- Jordan, David
2023 "The Reading of an Ibādī Sufi Mawlid Text and Its Controversial Legacy in Oman. Abū Muslim al-Bahlānī's (1860–1920) *al-Nashʾa al-muḥammadiyya*." In Rachida Chih, Stefan Reichmuth (eds.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, 3 voll., vol. III (*Prophetic Piety: Individual and Collective Manifestations*): 423-455.
- Lorimer, John Gordon
1998 *Gazetteer of the Persian Gulf, ʿOmān, and Central Arabia*, Calcutta: Superintendent of Government Printing, vol. I 1915, vol. I 1908 (sic!) (<https://referenceworks.brillonline.com/browse/gazetteer-of-the-persian-gulf-oman-and-central-arabia-online>). Reprinted for Sultan Qaboos University, Mascate: Garnet Publishing.
- Māyidī, al-, ibn Zāhir
2023 *Love, Death, Fame: Poetry and Lore from the Emirati Oral Tradition*. Trans. Marcel Kurpershoek, foreword David Elmer, New York: New York University Press.
- Peterson, J.E.
2013 "Abu Dhabi." In Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (eds), *Encyclopaedia of Islam*: 22-25.
- Sayyid, al-, Riḍwān
2015 *Azminat al-taḡyīr: al-dīn wa-l-dawla wa-l-Islām al-siyāsī* [Times of change: religion, state and political Islam]. Abu Dhabi: Department of Culture and Tourism.
- Sayyid, al-, Riḍwān
2014 *Al-ṣaḥwa wa-l-iṣlāḥ wa-l-ḥiyārāt al-uḥrā: ṣawn al-dīn fī azminat al-taḡyīr* [Revival, reformism and other options: preserving religion in times of change]. Abu Dhabi: The Emirates Center for Strategic Studies and Research.
- Zilio-Grandi, Ida
2018 "La tolleranza non basta, serve un'alleanza di virtù." *Oasis* 3 October 2018, www.oasiscenter.eu/it/bin-bayyah-alleanza-virtu-contro-jihadismo
2022 "La Casa della Famiglia Abramo negli Emirati Arabi Uniti." *Studi Ecumenici* 39/3-4: 751-759.

Finito di stampare nel mese di giugno 2025
presso Officine Grafiche Francesco Giannini & Figli S.p.A.,
Via Cisterna dell'Olio 6B, 80134 Napoli
per conto di UniorPress

ISBN 978-88-6719-279-3