



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
In Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

*La tradizione della poesia sacra nel
Dīwān di Šayḥ Aḥmed Al-‘Alawī e
nell’opera dei suoi successori spirituali*

Relatore

Ch. Prof. Ida Zilio Grandi

Correlatore

Prof. Marco Salati

Laureando

Antonio Liguori

Matricola 795610

Anno Accademico

2012 / 2013



Università
Ca' Foscari
Venezia

*La tradizione della poesia sacra nel
Dīwān di Šayḥ Aḥmed Al-‘Alāwī e
nell’opera dei suoi successori spirituali*

Indice

Introduzione	pag. 2
Capitolo I	
- I. 1 la poesia sacra nella civiltà arabo-islamica	pag. 7
- I. 2 il <i>taṣawwuf</i> e la sua dottrina	pag. 18
Capitolo II	
- II.1 <i>Šayḥ Aḥmed Al-‘Alāwī</i> – biografia-	pag. 24
- II.2 <i>Qaṣa ‘id</i>	pag. 38
Capitolo III	
- III.1 <i>Šayḥ Muḥammad Al-Madanī</i> – biografia e <i>Qaṣa ‘id-</i>	pag. 60
- III.2 <i>Šayḥ Ismā‘īl Al-Hadfi</i> – biografia e <i>Qaṣa ‘id-</i>	pag. 70
- III.3 <i>Šayḥ ‘Ammār Al-‘Azzābī</i> – biografia e <i>Qaṣa ‘id-</i>	pag. 90
Conclusioni	pag. 98
Bibliografia	pag. 100

Sistema di trascrizione dei termini arabi

ء	'	ض	d
ب	b	ط	t
ت	t	ظ	z
ث	<u>t</u>	ع	'
ج	ǧ	غ	ǧ
ح	ح	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	<u>d</u>	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ص	ṣ	ي	y

Introduzione

بَابُ الشَّعْرِ فِي الْمَسْجِدِ

453- حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ حَسَانَ بْنَ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ يَسْتَشْهَدُ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْشَدَكَ اللَّهُ هَلْ سَمِعْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَا حَسَانُ أَجِبْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ نَعَمْ

105 (453) Si tramanda da Az-Zuhrī: “Abū Salama, figlio di ‘Abdu r-Raḥmān b. ‘Awf, senti Ḥassān b. Tābit Al-Ansārī¹ che chiedeva la testimonianza di Abū Hurayra², dicendogli: ‘Te lo chiedo nel Nome di Dio: hai udito l’Inviato di Dio (su di lui la preghiera e la pace divine) che diceva -Ḥassān, rispondi [ai negatori] da parte dell’Inviato di Dio! Allahumma rafforzalolo con lo Spirito di santità!-?’ ‘Sì,’ rispose Abū Hurayra.”³

La tradizione islamica, nata con la rivelazione coranica e sviluppatasi nell’ambito della sunna profetica⁴ - che per assunto teologico è il modello di riferimento completo e universale

¹ Hassān b. Tābit Al-Ansārī (m.659), nome completo Abū l-Walīd Hassān ibn Tābit b. al-Mundir al-Hazraḡī. Fu tra i *ṣaḥāba* (صحابية i compagni del Profeta); poeta del periodo preislamico e poi successivo alla Rivelazione. La sua importanza nella cultura nascente risiede nell’essere considerato il primo e il maggiore tra i poeti che, una volta aderito alla nuova religione, compongono odi in onore e in difesa dell’opera del Profeta. Quest’ultimo lo consacrerà in diverse occasioni come il poeta della rivelazione islamica, come si evince chiaramente dal *ḥadīṭ* citato (حديث tradizione profetica, pl. احاديث *aḥādīṭ*).

² Abū Hurayra (m.681), nome completo ‘Abd al-Raḥman ibn Ṣaḥr Al-Azdī. Di origine yemenita fu tra i *ṣaḥāba*. Per la notevole quantità e per l’affidabilità degli *aḥādīṭ* tramandati è considerato il riferimento principale per la loro trasmissione e compilazione nel corpo delle grandi raccolte del periodo successivo.

³ Al- Buḥārī, Muḥammad b. Isma‘il: “Il *Ṣaḥīḥ*-الصحیح libri riguardanti la preghiera: prima parte-” a cura di Lodovico Zamboni, Edizioni Orientamento/al-Qibla, Zagabria, 2013, pag. 226. Il *Ṣaḥīḥ* (il titolo completo del testo è: *Al-ḡāmi‘u ṣ-ṣaḥīḥ*) è considerato nel mondo islamico come la raccolta prevalente per importanza di *aḥādīṭ* riguardanti la vita, le opere, i detti e, in generale, l’insegnamento di Muḥammad. Il loro compilatore, conosciuto come Al-Buḥārī (m. 870), ne scelse 7.563, suddivisi in 3.450 capitoli, su un totale di oltre 600.000 raccolti durante molti anni di ricerca. Questa opera di rilevanza fondamentale nella cultura islamica religiosa è affiancata dalle altre raccolte di *aḥādīṭ* considerate canoniche; questo insieme rappresenta la fonte, seconda per importanza solo al Corano, dell’elaborazione del *Fiqh* sunnita, cioè della giurisprudenza islamica di diffusione maggioritaria nel mondo musulmano. Gli autori delle altre raccolte sono: Muslim, Al-Tirmidī, Abū Daūd, Ibn Māḡah e al-Nasā‘ī.

⁴ La *sunna* (سنة), dai significati di: consuetudine, costume, abitudine, poi con l’accezione teologica definitiva di ‘tradizione profetica’. Come già accennato nella nota precedente, la *sunna* è l’insieme degli insegnamenti, dei detti e dei comportamenti del Profeta che, tramandati come tali nelle raccolte degli *aḥādīṭ*, sono la seconda fonte canonica di elaborazione della scienza giuridica, subalterna solo al Corano. L’importanza della *sunna* deriva dalla sua funzione normativa, dallo sviluppo concettuale di un versetto della Rivelazione: “Avete nel Messaggero di Allah un esempio perfetto per voi, per chi spera in Allah e nell’Ultimo Giorno e ricorda Allah frequentemente.” (Cor. 33:21) [la traduzione del Corano, in questo caso come in ogni prossima occorrenza è tratta da: “Il Corano” trad. it. di Ida Zilio Grandi op.cit.], e dalla lettura e interpretazione di molti *aḥādīṭ*, tra i quali: ...Attenetevi quindi alla mia Sunna e alla Sunna dei Califfi ben guidati che indicano la retta via; attenetevi ad esse tenacemente.” (riferito da Abu Daūd e da Al-Tirmidī). Il termine in esame si sviluppa nel concetto di ‘comunità sunnita’, la quale è maggioritaria in seno al

dell'esistenza umana - è attraversata nell'arco continuo della sua storia dall'uso della poesia. Nel luogo dove il nuovo appello al divino ha saputo mettere radici, in un passato dagli esordi folgoranti fino al presente, ora generalmente costretta e dimessa in interpretazioni e vissuti riduttivi e fuorvianti, questa tradizione, che è insieme metafisica e religiosa, ha avuto nella declamazione e nella scrittura poetica l'espressione della più alta intellettualità sapienziale oltre che essere uno dei segni maggiormente distintivi della cultura arabo-islamica.

La lingua araba, sacralizzata dalla Rivelazione alla quale ha fornito il supporto concreto e intelligibile, con la sua straordinaria capacità di estensione semantica è stata, ed è tuttora, il veicolo linguistico tra i più adeguati per esprimere col genere poetico concetti ed esperienze che attingono la loro ragione d'essere nella realizzazione di ordine spirituale. L'appello coranico e l'esempio profetico hanno aperto una nuova prospettiva, sono stati il passo definitivo e conclusivo, secondo la teologia islamica, nella via che porta alla purificazione dei cuori e all'esperienza del trascendente. In questo preciso contesto, il genere poetico sarà la sintesi di una visione, la trasmissione di un vissuto tanto reale quanto estraneo e radicalmente incomunicabile, la parola ineffabile di ogni santità, un supporto di meditazione sul mistero⁵ divino e una porta d'accesso alla comprensione della via iniziatica nell'Islām.

Soggetto di questa tesi è la poesia di genere sacro in ambito arabo-islamico nello studio specifico delle *qaṣa'id*⁶ cantate durante il rito della *Ḥaḍra*⁷ nella *tarīqa* Ṣaḍīlīya⁸, studio che verrà sviluppato tramite la traduzione e l'analisi concettuale delle *qaṣa'id* tratte dal *Dīwān*⁹ dello Ṣayḥ¹⁰ Aḥmed Al-'Alāwī e nella scelta di alcuni esempi poetici scritti dai suoi successori

mondo musulmano ed è definita, in ambito teologico, come: "*Ahl al-sunna wa l-ğama'a*", cioè "la gente della Tradizione profetica e della comunità ortodossa". La *sunna*, nella sua accezione più completa, è il riferimento costante e necessario per ogni autentica via spirituale, come più volte affermato nell'ambito del *taṣawwuf* (un intero paragrafo sarà dedicato a questo argomento, il n. II.1). L'importante questione della corretta trasmissione della 'Tradizione profetica' e della sua storicità è stata affrontata in molti studi in epoca moderna, sia in ambito occidentale che islamico. Per una trattazione adeguata di questo complesso argomento d'indagine intellettuale, culturale e storico-sociologico, rimando senz'altro alla lunga ed esaustiva introduzione del: "*Il Giardino dei Devoti*", a cura di Angelo Scarabel op.cit.

⁵ Nell'intenzione di chiarire sin dal capitolo introduttivo l'esatto riferimento intellettuale e culturale di questo elaborato di tesi, specifico che il termine 'mistero' è utilizzato nella sua accezione etimologica di 'ciò che è inesprimibile', parola, quindi, semanticamente distante dai concetti di 'inconoscibile' o 'non intelligibile', essendo, invece, riferita principalmente all'ambito iniziatico come era nell'antichità classica, e, soprattutto, non avendo le sfumature semantiche degradate che ha assunto nell'età contemporanea come di qualcosa che è attinente a conoscenze 'misteriose', intese come 'poco chiare'.

⁶ *qaṣa'id*, pl. di *qaṣīda* (قصيدة), componimento poetico con tratti formali specifici. Il tema della *qaṣīda* sarà approfondito nel corso dello svolgimento della tesi.

⁷ *Ḥaḍra* (حضرَة), lett. 'presenza' intesa come presenza divina. Anche per questo tema rimando allo svolgimento della tesi, al paragrafo n. I. 4

⁸ *tarīqa* Ṣaḍīlīya, L'eponimo di questa Via iniziatica è Abū l-Ḥassān al-Ṣaḍīlī (m. 1258); santo originario della regione di Ġumara, nel Rif marocchino, stabilitosi poi in Tunisia e in Egitto. Di discendenza profetica per via di Ḥassān ibn 'Alī, ha fondato una delle confraternite più diffuse e importanti del mondo islamico; per le sue caratteristiche maggiori come l'aderenza alla *sunna* profetica e la sobrietà nel comportamento sociale è tuttora la Via alla quale aderiscono molti 'Ulemā'. Per un approfondimento sull'argomento: Popovic A., Gilles Veinstein (sous la direction de): "*Les Voies d'Allah*", op. cit. ai capitoli relativi alla Ṣaḍīlīya.

⁹ *Dīwān* (ديوان), dal verbo arabo *دون* *d w n* dal significato etimologico primo di: 'raccogliere ciò che è sparso, radunare'. Il termine ha diverse accezioni nella lingua araba solo apparentemente contraddittorie. La principale è quella di 'raccolta di poesie', 'canzoniere', ed è il significato che concerne questo studio, ma conserva tuttora il significato esteso di 'ministero' (come *dīwān al-maẓālim* Ministero della Giustizia, ad es.).

¹⁰ Ṣayḥ (شيخ pl. شيوخ) lett. 'vecchio', 'anziano'. Il termine indica una persona che gode di grande prestigio e rispetto. Nell'ambito religioso e del *taṣawwuf* è il Maestro; nel primo caso è il trasmettitore autorizzato della conoscenza teologica nei suoi diversi aspetti, nel secondo assume una rilevanza e una funzione fondamentale nella guida

spirituali. Questo approfondimento sarà preceduto, seguendo la biografia degli autori, dall'esposizione del contesto storico-culturale, oltre che religioso-dottrinale, nel quale i testi in esame sono stati prodotti.

È necessario ricordare che la poesia, nonostante sia il genere letterario che caratterizza maggiormente la letteratura in lingua araba, è di solito considerata in ambiente islamico come estranea al suo ambito culturale e alla pratica corretta della religione. Un pregiudizio, questo, che ha trovato terreno nella scarsa conoscenza dei dati scritturali ed esegetici, e alimento nella deriva fondamentalista che hanno assunto alcuni settori dell'Islām in età moderna.¹¹ Questa deriva nell'interpretazione della dottrina e della pratica che si propone come 'integrale', manca, in effetti, di una visione approfondita e unitaria delle possibilità intellettuali, operative e eminentemente metafisiche¹² nell'ambito di un percorso di realizzazione spirituale, possibilità rinnovate e attualizzate dalla rivelazione coranica e dall'esempio profetico. A seguito di queste brevi considerazioni l'obiettivo dello studio sarà, inoltre, quello di dimostrare che il genere poetico sapienziale e sacro (distinguendo tra i due) ha un solido fondamento nella tradizione islamica, a partire dalla scienza degli *aḥādīṭ* e dalla tradizione letteraria e culturale che si è espressa nella storia del *ṭaṣawwuf*.

I testi che verranno analizzati nei capitoli dedicati alla loro traduzione dalla lingua araba e al loro commento sono di difficile acquisizione. È materiale scritturale usato nelle *zawāyā*¹³ di filiazione della *ṭarīqa* Ṣaḍīlīya situate in gran parte nel Nord Africa,¹⁴ ma non è certo la dislocazione geografica di questi ambienti che rende difficile il reperimento dei *Dīwān*. Queste raccolte di poesie sono generalmente dei piccoli volumi che, per quanto a volte miseri nell'aspetto, contengono l'eredità testuale della dottrina esoterica e della *Baraka*¹⁵ di uno *Šayḥ* e

spirituale del discepolo; questi due aspetti funzionali possono essere eventualmente uniti in una sola persona. L'importanza del Maestro spirituale è tale che un celebre detto nell'ambito dell'esoterismo islamico riporta: “[nella Via iniziatica] Chi non ha lo *Šayḥ* ha satana come maestro”. Nella concordanza essenziale delle varie forme tradizionali, lo *Šayḥ* è assimilato concettualmente al *Gurū*. Un semplice riferimento etimologico alla lingua sanscrita ne evidenzia la corrispondenza: *gu* (oscurità) *ru* (svanire), cioè colui che fa svanire l'oscurità dell'ignoranza.

¹¹ Negli ultimi anni sono stati pubblicati un grande numero di saggi sul tema del 'fondamentalismo islamico'. Segnalo i seguenti, il primo per l'acuta impostazione sociologica, il secondo per la finezza dottrinale con la quale approfondisce un argomento che viene solitamente discusso con superficialità e intento polemico: “*I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*”, a cura di Barbara De Poli, Carocci editore, Roma, 2007”; “*L'integrità islamica, né integralismo né integrazione*”, a cura di Charles André Gilis, ed. 'Casa della pace' di Pavia, 2008

¹² Gli studi di René Guénon sul tema della 'metafisica' (la sua esatta definizione, o il rapporto concettuale con l'ambito religioso, ad es.) sono senz'altro i più esaurienti; mostrano una completa conoscenza delle dottrine orientali a riguardo, permettendo al loro autore di confutare opinioni e studi che, al confronto, hanno spesso un livello molto minore di accuratezza espositiva e conoscenza dell'argomento. Il concetto di 'metafisica' è affrontato magistralmente nei capitoli VI° e VIII° del suo: “*Introduzione generale allo studio delle dottrine indu'*”, tr. it. Pietro Nutrizio, op.cit.

¹³ La *zāwīya* (زاوية pl. *zawāyā* زوايا), denominata *Tekkè* nei paesi di lingua turca e *Dargà* in Asia, è il luogo di riunione dei seguaci di una *ṭarīqa* e dove si svolgono i riti peculiari della stessa. Molto spesso è un ambiente adiacente all'abitazione di uno *Šayḥ* o di un suo *Muqaddem* (colui che è preposto e autorizzato dal primo alla guida dei discepoli), ma può essere un edificio costruito appositamente con annessa una Moschea e con la possibilità di ospitare i confratelli per lunghi periodi. In quest'ultimo caso assume nomi diversi secondo le diverse aree linguistiche e culturali, come ad es. *Hānqā*, in uso nell'area turco-centro asiatica, o *Ribāt* in uso nel Nord Africa.

¹⁴ Segnalo che negli ultimi decenni sono state istituite delle *zawāyā* in territorio europeo; questo argomento sarà sviluppato al paragrafo II. 5

¹⁵ La *Baraka* (بركة), influenza spirituale, intesa popolarmente come 'benedizione', o in senso ancora più riduttivo 'beneficio'. In ambito islamico la fonte prima e universale della *Baraka* è il Profeta Muḥammad, primo ricettacolo della Luce divina ed esempio perfetto della Sua generosità.

testimoniano la storia personale del *faqīr*¹⁶ che li possiede, essendo lo ‘specchio impaginato’ delle sue aspirazioni, del suo percorso iniziatico, dei suoi svelamenti intuitivi, delle sue realizzazioni spirituali. Negli ambienti del *taṣawwuf*, che sia a Tunisi, ad Algeri o in Europa, questi testi sono considerati preziosi, certamente non per il loro valore commerciale, ma per i motivi appena indicati. La loro ricerca, il loro acquisto o la loro donazione avviene spesso in contesti significativi e memorabili. I miei diversi viaggi nei paesi del Nord Africa, i rapporti stabiliti nel corso del tempo con dei rappresentanti dell’esoterismo islamico ed una attenzione sincera verso gli argomenti trattati in queste raccolte di *qaṣa’id* mi hanno dato la possibilità di ottenerne alcune e su queste estenderò lo studio presente, come verrà specificato nel paragrafo I.1.

I testi poetici in oggetto di analisi non presentano, da un punto di vista meramente linguistico, particolari difficoltà di traduzione. Diversa, se non opposta, è la valutazione per la loro effettiva comprensione: le parole e le espressioni usate nei versi, le immagini richiamate attingono la loro realizzazione poetica nel più peculiare e complesso campo semantico della lingua araba, cioè quello esposto e sviluppato nell’ambito del *taṣawwuf*, nell’ambito, quindi, di una dottrina e di una pratica spirituale che si definisce in se stessa come completa al fine del cammino iniziatico. L’esperienza, la visione ‘concreta’ e personale della realtà d’ordine trascendente, cioè dell’immanenza della manifestazione divina che si presenta come totalizzante nei suoi minimi afflatti, rivoli, bagliori richiama necessariamente un lessico pregnante di significanti, di difficile presa per la ‘ragione letteraria’ che ne indaga. Il segno grafico, la parola¹⁷ che si attualizza nei versi rimanda spesso ad una visione intellettuale precisa ed allo stesso tempo sfumata per eccesso di peso semantico, raccogliendo con attenzione celata la raffinatezza dello spirito più che la pesantezza della ragione.

Nel passato molti dei migliori studiosi di letteratura araba, per quanto la loro competenza linguistica fosse conclamata e approfondita, si sono fermati agli aspetti letterari e culturali espressi dalle *qaṣa’id*, mancando la comprensione diretta e la visione completa della comunicazione, che avviene in allusione e simboli, dei segreti della *ṭarīqa*. Contrariamente, negli ultimi decenni si è stabilita nell’ambito degli studi orientalisti una nuova generazione di studiosi che hanno saputo passare il segno esteriore della comprensione culturale e linguistica, per quanto necessaria, per arrivare alla consapevolezza interiore del messaggio poetico; questo ‘salto di qualità’ è avvenuto per coloro che hanno ricercato le fonti intellettuali della produzione poetica

¹⁶ *Faqīr* (فقير pl. *fuqarā*), povero, indigente. Il termine indica, nell’ambito del *taṣawwuf* magrebino, il discepolo di un Maestro; quindi colui che ha intrapreso la Via e che riconosce la fondamentale indigenza dell’essere umano secondo l’esegesi del versetto coranico: “Uomini, voi avete necessità di Dio, mentre Dio non ha necessità di nulla, Degno di Lode” (Cor. XXXV-15). Secondo un detto *sūfi* il *faqīr* è ‘l’ultimo nei confronti dei propri fratelli, ed è un tesoro inestimabile per se stesso’.

Il termine *murīd* (مريد), dalla radice araba *درو* -volere- anch’esso in uso, ma in una estensione geografica maggiore, affianca o sostituisce concettualmente il primo in esame.

¹⁷ Il campo di indagine relativo al rapporto tra segno, parola e metafisica è quello della scienza tradizionale islamica denominata ‘*ilm al-hurūf*, ovvero ‘scienza delle lettere’. Poco conosciuta tra gli studiosi occidentali per la sua complessità d’indagine che richiede necessariamente una lettura molto approfondita dei dati tradizionali a riguardo, nonché l’accesso agli insegnamenti diretti tra *Šayḥ* e discepolo, è taciuta o sconosciuta anche in un ambito islamico estraneo al *taṣawwuf*. Questa scienza tradizionale è stata presentata in maniera significativa in un recente studio accademico di Carmela Crescenti dal titolo: *Ilm al hurūf-La science des lettres, métaphisique de la langue et des lettres selon la doctrine d’Ibn ‘Arabī*’- op.cit.

di genere sacro nell'ambiente che gli è proprio, tra le rime di un'esperienza spirituale che si attualizza nel rapporto tra Maestro e discepolo.¹⁸

Questo elaborato di tesi, infine e in termini generali, si inserisce in questo processo in atto e ha l'ambizione di proporre degli strumenti di analisi e di comprensione nei confronti di un genere letterario peculiare ad ogni esperienza di Via tradizionale alla conoscenza divina, ma che nell'ambito delle *turuq* islamiche ha trovato il massimo compimento nella sua bellezza formale e nella sua funzione operativa, come verrà illustrato nei capitoli successivi.

¹⁸ Lo storia degli studi sul Buddismo Zen in occidente è paradigmatica per chiarire il concetto espresso: tra il 1927 e 1934 vennero pubblicati negli U.S.A. i tre volumi dei celebri: *'Essays in zen Buddhism'* di Teitarō Suzuki. Per lungo tempo questi studi sono stati il punto di riferimento fondamentale per la comprensione dello Zen, ma è solo alla fine degli anni sessanta dello scorso secolo che, con l'arrivo in Europa del primo Patriarca di questa tradizione estremo orientale (il Maestro Zen Deshimaru Rōshi), si iniziò la sua pratica nei paesi occidentali, una pratica radicalmente spirituale che necessita di un rapporto consolidato tra Maestro e discepolo, e che conduce alla stessa consapevolezza del grado illusorio della realtà fenomenica nei confronti della Realtà essenziale che si può realizzare nell'ambito del *taṣawwuf* (i rapporti di analogia e differenza concettuale tra il *'Satori'* e il *'Fanā'* sono stati messi in evidenza in diversi testi. Segnalo a riguardo il saggio dal titolo: " *Sufismo e Taoismo*" di Toshihiko Izutsu, a cura di Alberto De Luca, op.cit.). Da allora gli studi relativi allo Buddismo Zen si sono arricchiti notevolmente in senso qualitativo. In modo analogo gli studi orientalisti effettuati nel passato relativi al *taṣawwuf* e alla produzione letteraria di questo ambito, sono risultati solo introduttivi per la reale, effettiva comprensione delle tematiche che gli sono peculiari; questo alla luce degli studi svolti negli ultimi decenni da studiosi occidentali che hanno avuto un accesso diretto all'esegesi esoterica di tale produzione. Tra questi cito ad esempio M. Chodkiewicz, E. Geoffroy, D.Gril.

Capitolo I

I. 1 La poesia sacra nella civiltà arabo-islamica

La trattazione che seguirà nel corso del paragrafo seguente richiede una premessa necessaria riguardo i motivi di una scelta denominativa poco comune per il genere poetico in esame, cioè quella di ‘poesia sacra’. La scelta si impone a seguito di, almeno, tre considerazioni. La prima è di ordine semantico: se la poesia araba del periodo classico¹⁹ ha avuto per soggetto e campo di indagine espressioni dell’esistenza umana che facilmente e comunemente si possono definire come profane, per opposizione semantica, appunto, le *qasā'id* che verranno proposte ricevono l’appellativo di ‘sacre’ in quanto si riferiscono in modo completo ed esclusivo all’ambito della sacralità della stessa esistenza. La seconda considerazione nasce dal peculiare contesto di produzione letteraria: queste poesie si definiscono ‘sacre’ perché sono l’espressione ritmata e cantata (secondo misure formali che rispecchiano armonie ritmiche fondamentali) nelle quali gli iniziati ai segreti della Realtà divina esprimono la loro personale esperienza contemplativa, le tappe del cammino alla Conoscenza, le dottrine metafisiche a loro rivelate sinteticamente nel ‘mare senza rive’ dei significati simbolici della Realtà manifestata; comunicazione dal carattere essenziale, vivificante, utile molto spesso a chi intraprende la Via all’interno delle diverse Tradizioni come un’eco e una luce di riferimento. La visione intellettuale diventa una indicazione letteraria al ricordo e alla menzione di Dio, ritornando a Lui, attraverso la bellezza del verso poetico, ciò che da Lui procede.

La terza riguarda un aspetto sostanziale riferito a questo genere di composizioni che solitamente è poco conosciuto e sottovalutato negli studi critici sulla letteratura araba, cioè quello propriamente ‘operativo’, e che, invece, è della massima importanza in un altro contesto. “Nella Tradizione islamica esistono tra l’ambito religioso e quello più propriamente iniziatico delle ‘mediazioni’, che hanno appunto la funzione principale di aiutare chi ne ha le qualificazioni a passare dall’orizzonte della devozione esoterica a quello della realizzazione spirituale, e che secondariamente distribuiscono in una certa misura un’influenza benedicente e protettiva ai ‘profani’. Una di tali ‘mediazioni’ la possiamo ritrovare nelle attività di quelle confraternite che aprono alcuni dei loro riti ai non-iniziati, riti spesso basati sul canto delle poesie sacre, al quale si associa la pronuncia cadenzata di formule di incantazione (*dikr*),²⁰ accompagnata da particolari movimenti del corpo e modalità di respirazione, secondo norme trasmesse tradizionalmente che si ricollegano a quella che R. Guénon definiva la ‘scienza del ritmo’.”²¹

In questa ultima considerazione avviene la sintesi e l’affermazione delle precedenti; si definisce ‘sacro’ quel genere poetico che ha la sua causa, il suo svolgimento e il suo fine nell’anelito alla Realtà divina, risultando, altresì, un valido mezzo ‘operativo’, cioè positivo, all’interno del

¹⁹ In questo modo viene definito il lungo periodo della storia islamica che inizia con l’instaurazione del potere califfale abbaside nel 750 e finisce con la sua eclissi definitiva segnata dalla distruzione di Bagdad da parte dei Mongoli nel 1258.

²⁰ Il termine arabo ‘*dikr*’ (ذكر), che ricorre in modo rilevante nell’ambito del *taṣāwwuf*, viene solitamente tradotto in italiano con la parola ‘invocazione’, oppure, in modo più aderente dal punto di vista semantico, con ‘ricordo’. La resa traduttiva di ‘incantazione’ che fa il Zamboni proviene dall’accordo con la tesi di R. Guénon espressa nel suo breve saggio dal titolo: “La preghiera e l’incantazione”, capitolo XXIV del volume: “Considerazioni sull’iniziazione”; René Guénon, Luni editrice, op. cit.

²¹ “Il Poema del mantello”, a cura di L. Zamboni, ed. Orientamento-Al-Qibla, Zagabria 2005, pag. 5

cammino iniziatico svolto in molte *turuq* islamiche;²² è la produzione poetica che si esplica nella tensione concreta verso la Conoscenza e nell'ambito di uno stato sacrale dell'esistenza; si potrebbe definire, infine, come la traccia grafica e sonora di una relazione intima con Dio.

Le straordinarie possibilità espressive della lingua araba incontrano nei primi decenni del VII secolo l'arco teso della Rivelazione coranica, il suo appello e anelito incontenibile alla Conoscenza di Dio. I temi e le forme della poesia del passato preislamico, che già a volte annunciavano con metafore e simboli il canto dello sconcerto e del velo della separazione dell'anima dal proprio Creatore, si strutturano in una nuova letteratura di grande pregio intellettuale, che ha come indirizzo principale e sintetico la Conoscenza di Dio, la comprensione della Sua Volontà, del destino ontologico dell'essere umano e dell'intera creazione. L'avvento della religione islamica rappresenta generalmente una netta soluzione di continuità con il passato, sia a livello sociologico che spirituale, coinvolgendo ogni livello dell'esistenza; ma questo è meno evidente e cruciale proprio nell'ambito della poesia, perché molte forme e tematiche espressive della cultura poetica preislamica saranno riprese facilmente nelle odi sacre dei *sūfi*, come vedremo in seguito. È noto che la cultura linguistica nella civiltà arabo-islamica si sviluppa a partire dallo sforzo interpretativo della parola divina. Nell'esegesi del Corano gli autori, sia antichi che moderni, hanno spesso inserito dei versi che esprimono concettualmente, e in modo minore con attenzione estetica, le loro riflessioni e le intuizioni sulle parole della Rivelazione;²³ sintesi intellettuale in rime utile e apprezzata per la capacità di rimandare direttamente alla visione simbolica delle realtà spirituali espresse dal Testo Sacro. Contemporaneamente a questa produzione vanno citate, come esempi notevoli del genere letterario in questione, le poesie raccolte dai discepoli e frequentatori dei primi santi della Tradizione musulmana, tramandate fino ai nostri giorni come splendide gemme nate della realizzazione spirituale. Subito emerge, in questo senso, la figura di Rābī'a al-'Adawīya (m. 801), la santa di Baṣra. Famosissimi i suoi detti e i suoi canti che percorrono tutta la storia islamica con una freschezza interiore fuori dal tempo. Tra i più conosciuti scelgo questi versi:

*“Il mio riposo, o fratelli, è nella mia solitudine;
il mio amato è sempre alla mia presenza.
Non c'è, per me, corrispettivo al desiderio di lui,
e il desiderio di lui nelle creature è la mia prova.
Quando contemplavo la sua bontà
Egli era il mirhab e la mia qibla.
Se io morissi non trovando compiacimento
oh, la mia pena nel mondo e la mia sventura.*

²² Se, come è ovvio pensare, l'aspetto dottrinale di riferimento e il fine iniziatico espresso nelle confraternite *sūfi* è comune, questo nonostante alcune differenze segnalate a seguito della diversità provvidenziale della funzione delle stesse *turuq* all'interno della comunità islamica e dei tempi della loro manifestazione storica, i metodi di insegnamento e di operatività iniziatica seguiti possono variare anche in misura considerevole, come, ad esempio, tra due confraternite maggiori come la *Šāḍilīya* e la *Naqšabandiya*. La letteratura a riguardo di questo argomento è vastissima; si mette in evidenza il testo: Popovic A., Gilles Veinstein (sous la direction de): “*Les Voies d'Allah*”, op. cit. per il suo approfondimento sul tema.

²³ Tra gli esempi innumerevoli di questo uso sapienziale della poesia ricordo quelli del celebre *tafsīr* di Ibn Kaṭīr e quello di orientamento esoterico di Ismā'īl Haqqī ‘*Ruḥ al-bayān*'.

*O medico dell'anima, o ogni dono,
donami un unione che guarisca la mia anima.
O mia gioia, o mia vita per sempre!
Da te la mia origine, da te la mia ebbrezza.
Ho abbandonato il creato intero, sperando
che tu mi unisca a te. Non posso desiderare di più.*²⁴

L'età classica della poetica si chiude con una figura sicuramente straordinaria, il siriano Abū 'ala al-Ma'arri (m.1057). La sua opera più conosciuta, le *Luzumiyyat* o più precisamente '*Luzūm mā lām yalzam*' (il titolo 'l'impegno per ciò che non è obbligatorio' allude a un tipo di rima complessa e molto difficile da seguire, mai usata in precedenza)²⁵ è considerata da molti il punto più alto della poesia araba, ed esprime in componimenti in gran parte di pochi versi le massime riflessioni sulla vita, nascondendo nella peculiarità del linguaggio e della forma la sua adesione al *Taṣāwwuf* e la sua alta realizzazione spirituale, come ha fatto notare opportunamente R. Guénon.²⁶ Eccone dei versi:

*I nostri giorni ci divorano
come se le ore passassero in mezzo a noi
quali branchi di leonesse affamate.
Caratteristica della nostra vita è
che il nostro male si paga in contanti
e il bene non è che una promessa.
Poiché il mondo di quaggiù è così fatto: lascialo
anche se tutte le stelle ti sono propizie.*²⁷

Anche il più grande dei Maestri dell'esoterismo islamico, lo *Šayḥ al-Akbar* Muḥyiddin ibn al-'Arabī, usava esprimere in versi sintetici le verità metafisiche trattate nella sua vasta produzione letteraria, a volte inframmezzando con questi l'esposizione dottrinale, in altre anticipando ciò che avrebbe sviluppato in seguito nel testo, come è nel caso delle sue

²⁴ *"I detti di Rābi'a"* a cura di Caterina Valdrè, Adelphi, Milano 1979, pag. 73

²⁵ È significativo notare che la stessa espressione: 'l'impegno per ciò che non è obbligatorio', può indicare nella religione islamica gli atti di culto e di adorazione ad Allah praticati dal credente in modo surrogatorio, seguendo l'indicazione del noto *hadith qudsi*: "...e il Mio servo continua ad avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a che lo amo; e quando lo amo sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, ed il piede con cui cammina; e se Mi domanda gli darò..."

²⁶ L'orientamento di Abū 'ala al-Ma'arri in merito alla dottrina e alla religione islamica nel suo complesso non sono oggetto di discussione negli ambienti della critica letteraria orientalista, in quanto l'opinione corrente colloca il pensiero e l'opera letteraria di questo poeta in una visione complessivamente avversa alla religione e in particolare all'Islam. Un'indicazione di René Guénon riguardo questo tema potrebbe aprire un campo di indagine e di approfondimento di grande interesse. Nel suo testo '*Sull'Esoterismo cristiano*', (Luni editore, Milano, 1995 pag. 66), scrive: "...a proposito di quest'ultimo (Abū 'ala al-Ma'arri), ben pochi sono coloro che sanno che in realtà egli era un iniziato di rango elevato...". Ora, come è noto, Guénon scriveva questo testo dal Cairo, era ricollegato alla *ṭarīqa* Šādīlīya e frequentava l'élite intellettuale religiosa del periodo, soprattutto nell'ambito dell'esoterismo islamico. Questo potrebbe far pensare ad una conoscenza 'interna', cioè riservata, di alcuni dati agiografici relativi al nostro poeta, i quali dati potrebbero emergere e chiarirsi ad una lettura più approfondita delle sue opere, oltre a quella già in atto da un punto di vista linguistico-culturale.

²⁷ Da "*Dodici poeti arabi*" a cura di G. Pizzi, op. cit. pag.68

celeberrime *Futuhāt al-Makkya*, (le” Rivelazioni della Mecca”) dove i capitoli di cui è composta l’opera sono preceduti da versi che racchiudono i significati più nascosti delle sue ‘aperture’ spirituali. Un intero libro, poi, dedicato a Nizām, giovane donna di eccezionale bellezza e elevatezza spirituale, simbolo della Presenza divina nella Manifestazione Universale e specchio quindi di ogni attributo d’amore, canterà secondo le modalità, il linguaggio e le immagini più classiche della poesia araba la dottrina e la passione della conformità essenziale dell’Amante all’Amato; il *Tarğuman al-Ašwāq* (l’Interprete dei desideri’) dal quale scelgo i versi iniziali di una delle sessantuno straordinarie poesie che compongono il testo:

*Arriva l'alba e si fermano le cavalcature nella valle d'Aqiq.
Hanno appena superato molti passi impervi.
E' appena apparsa l'aurora e già si distingue
alla sommità di una montagna
una indicazione al cammino*²⁸

Tra gli innumerevoli esempi possibili, quello appena citato è tra i più significativi per evidenziare come i modi della poesia araba classica possono sottendere un preciso simbolismo quando sono volutamente trasposti in un ambito prettamente spirituale. Queste immagini, che richiamano ‘esteriormente’ alle solite, ancestrali attività della vita nomade, sono usate ‘interiormente’ dallo *Šayḥ al-Akbar* per esprimere delle realtà d’ordine superiore. Secondo il commento scritto dallo stesso autore, nella puntuale traduzione di M. Gloton, l’aurora (*bukra*) è menzionata per l’attività che ne risulta, perché in questo momento si fa la sosta per un riposo ristoratore dopo aver viaggiato di notte. Ma qui la notte è espressione dell’oscurità che Dio ha disposto nei cuori dei viaggiatori privi di Conoscenza (l’immagine richiamata è quella del *suluk* ovvero il ‘cammino iniziatico’). L’alba è il periodo che separa le Realtà corporali notturne e oscure dalle Realtà spirituali luminose, mentre il luogo dove si fanno fermare le cavalcature, che sono uno dei simboli più riconosciuti dell’aspirazione alla Verità essenziale e alla conformità all’ordine divino (l’episodio tramandato nel corpus della *Sunna* che vede il cammello del Profeta lasciato libero di camminare nella città di Medina fino al suo arresto spontaneo nel posto, così cercato e indicato, dove sarà costruita la prima moschea della religione islamica, è facilmente riconducibile a questa simbologia) è quello del *Wādī al-‘Aqiq*, sosta ai limiti del territorio di Mecca dove avviene il rito di sacralizzazione per compiere il Pellegrinaggio (*Ḥağğ*) o la Visita (*‘Umra*).²⁹ Così, nel corso di questo riposo chiamato nella cultura beduina ‘sonno di miele’ (*nawma ‘asaliyya*), si alza l’aurora dell’ordine divino che mostra i segni del cammino sicuro alla Sua conoscenza. Di seguito un altro breve esempio di questa particolare ermeneutica tratto dalla stessa raccolta:

Un lampo nel cielo ha brillato a Dāt al-Adā,

²⁸ Ibn al-‘Arabī, “*Tarğuman al-ašwāq*”, nella traduzione a cura di Michel Gloton, ed. Albin Michel Parigi 1996

²⁹ La *‘Umra* (عمرة) o ‘piccolo pellegrinaggio’. I riti della *‘Umra* si differenziano da quelli del ‘pellegrinaggio maggiore’, ossia il *Ḥağğ* (حج) per alcune caratteristiche peculiari: si svolgono solo nel territorio limitrofo alla *Ka’ba*, diversamente dall’*Ḥağğ*, e sono molto ridotti nel loro tempo di svolgimento. Un’altra caratteristica è la collocazione temporale all’interno dell’anno islamico, in quanto possono svolgersi in periodi diversi dal mese di *dhu l-Ḥiğğa* nel quale si collocano necessariamente i riti del pellegrinaggio propriamente detto. La *‘Umra* è un atto culturale surerogatorio, il *Ḥağğ* è un’obbligazione religiosa, per quanto sottoposta a delle precise condizioni di *šary’a*.

*e la sua luce ha fatto vibrare l'atmosfera.
Le nuvole di pioggia
versano acqua in abbondanza.
Senza essere ascoltati si grida:
"fate inginocchiare i cammelli!"
Sotto la presa dell'amore esclamai: "O tu che ci guidi!
ordina di scendere dalle cavalcature
e proprio qui accampatevi!
Eccomi soggiogato teneramente
da ciò che vi sosta vicino."³⁰*

Spiega Ibn al-‘Arabī che un luogo di contemplazione essenziale ‘splende’ per lui a *Dāt al-Adā* nella depressione geografica del Tihāma nel Nağd, esprimendo l’elevazione (*ruf‘a*) che avviene nella ‘stazione dell’umiltà’; la luce della elevazione appare ai gnostici attraverso l’umiltà, facendo vibrare l’atmosfera. Nel verso successivo si indirizza a Nizām per insegnarle le scienze della Realtà essenziale descrivendole come acqua abbondante; ma le scienze di questo tipo, spiega lo *Šayḥ* non vanno ricercate come fini a se stesse, ma per la loro applicazione, così usa l’espressione ‘di ciò che vi sosta vicino’, intendendo che si può arrivare a Lui per mezzo dell’utilizzo di queste conoscenze. Così l’ordine di far fermare i cammelli è relativo alla richiesta di far stabilire queste conoscenze nella prossimità di colui che le ama, per un rapporto necessario di vicinanza e di colloquio, perché queste scienze particolari hanno la caratteristica di presentarsi nel mondo della similitudine formale come attrazione amorosa ...

Da questo brevissimo cenno alle possibilità ermeneutiche della poesia araba di genere sapienziale, risulta a mio parere evidente, se ben si considerano le problematiche esposte in precedenza e gli esempi citati, che presupposti critici differenti, così come un differente sguardo d’insieme, separano senza possibilità di conciliazione la visione tradizionale della poesia e l’opinione di generazioni di ‘orientalisti’, i quali non hanno colto il livello altamente e precisamente simbolico dei testi esaminati, in questo allineandosi con l’analogo (ma assai meno scusabile) errore proprio della tendenza prevalente propria della gran parte della critica letteraria italiana, che della nostra poesia medievale riesce similmente solo a cogliere gli aspetti ‘estetici’ o di ‘espressione di sentimenti’, ignorando un immenso mare di indicazioni simboliche e dottrinali che risulterebbero invece evidenti se ci si desse la pena di prendere sul serio le indicazioni di René Guénon, e di studiare rigorosamente i testi da un punto di vista tradizionale.

La breve analisi dei passaggi poetici sopra citati può essere di spunto per un’altra considerazione, quella relativa alla differenza tra la poesia di genere sacro e quella sapienziale. Se ambedue si riferiscono in termini esclusivi allo stesso soggetto di indagine poetica, alla stessa ricerca spirituale e nascono dalla stessa realizzazione iniziatica del poeta della visione attualizzata delle Realtà divine, questi due generi letterari si differenziano sostanzialmente per il fine al quale sono dedicati: il primo essendo quello ‘operativo’, cioè funzionale al *suluk*,³¹ il secondo definendosi più propriamente nel suo fine ‘meditativo’, non intervenendo, quindi, in modo concreto nel rito del *dīkr* della *ḥadra* (questo aspetto rituale verrà illustrato in seguito). In merito a questa

³⁰ “*Tarğuman al-Ašwaq*”, a cura di Michel Gloton, op.cit. pag. 325

³¹ Il termine in questione è tra i più soliti nell’ambito dell’esoterismo islamico. Può essere reso propriamente con l’espressione: “percorso di disciplina iniziatica”

differenza, che si risolve principalmente in una diversità funzionale della *qaṣida* e meno in quella strutturale del suo testo (si intende, quindi, come una diversità che interviene sostanzialmente nelle intenzioni della ‘scrittura’ del testo più che nel risultato della sua lettura, poiché tutte le odi dell’ambito dell’Islam esoterico risultano comprensibili nella stessa ottica concettuale), è necessario segnalare che in certi casi, come quello di alcune *qaṣā'id* di ‘Umar ibn al-Fārid³² il fine dei due generi poetici si unifica, grazie all’uso ricercato di un piede poetico particolarmente adatto al canto cadenzato, come nell’esempio del poema dal titolo: “Voi siete le mie opere obbligatorie”,³³ (أَنْتُمْ فُرُوضِي) attualmente cantato nella *ḥadra* delle *turuq* di filiazione della Ṣaḍīlīya.

Si è accennato ad uno degli aspetti fondamentali del genere poetico in oggetto in questo elaborato di tesi, cioè la sua capacità ‘operativa’. Per comprendere meglio cosa si intende con questo aspetto peculiare della Poesia sacra è necessario riferirsi alle pratiche islamiche dell’incantazione (il *dīkr*), dell’audizione spirituale (il *samā'*) e al rito della *ḥadra*. A più riprese, sia nel testo coranico che nei detti del Profeta, viene affermata l’eccellenza della rammemorazione rituale dei nomi divini e in modo particolare del nome Allah, sintesi assoluta di ogni nominazione. Il modo rituale di salmodiare i versetti del Corano, alcuni tra i novantanove ‘bellissimi nomi divini’ (*al-ḥasma al-ḥusna*) in particolare, o il solo nome di Allah, ha un effetto catartico di purificazione dei cuori, delle realtà sottili relative alla composizione interiore dell’essere umano, secondo una dottrina che, nonostante alcune differenze espositive, si trova in ogni cultura tradizionale. Il *dīkr*, come il *mantra*, si intende e si riconosce come capace di stabilire delle vibrazioni armoniche e ritmiche interiori che hanno una ripercussione negli stati superiori dell’essere.³⁴ Così l’audizione sacra (il *samā'*) è composta dall’ascolto del Corano (si evidenzia che per alcuni fedeli questa è l’unica forma valida che può assumere il coinvolgimento collettivo di meditazione sul Testo Sacro ed è considerata, quindi, come la forma privilegiata di ‘Ricordo’), dove la salmodia dei versetti è all’origine di riti come il *wird*,³⁵ e dalla recitazione fortemente cadenzata di poesie sacre, a volte accompagnata da strumenti musicali essenzialmente ritmici. Il rito della *ḥadra* (‘presenza’) svolto in molte *turuq*, e così conosciuto e diffuso nella cultura islamica da essere diventato forse la caratteristica esteriore più specifica del *taṣawwuf*, raccoglie e unisce le pratiche fondamentali esposte in precedenza. Una sapienza

³² ‘Umar ibn al-Fārid (m.1235) è tra i più celebri poeti del *taṣawwuf*. La sua opera poetica è, per certi versi, ineguagliata e ha ricevuto nel corso del tempo, sia in ambito islamico che occidentale, un interesse ammirato e mai esaurito; sono molti i commentari esoterici alle sue odi (come quelli di al-Qayṣarī e al-Nābuluṣī), soprattutto nella scuola dottrinale che fa riferimento allo Ṣayḥ al-Akbar. Nella storia del sufismo e della poesia sacra nessun altro poema tratta il cammino iniziatico in modo così completo ed elaborato come il suo ‘*Naẓm al-suluk*’. Non va dimenticato, comunque, che la piena comprensione delle sfumature e degli accenti simbolici del testo è, a mio parere, una qualità che si può acquisire unicamente inoltrandosi per lo stesso percorso e realizzando le stesse tappe spirituali. Il poeta ci ha offerto in questo poema, quasi in un modo didattico, la sua visione della Realtà e dei sicuri punti di riferimento. Si segnala, inoltre, che un’altra ode, la ‘*Ḥamrīya*’, è considerata senza dubbio come la sua opera più conosciuta. Questo poema gode di un’importante tradizione letteraria di commentari scritti a partire dalla morte del poeta; questo ne fa uno dei testi più conosciuti nella intera storia della cultura araba.

³³ È il titolo di un poema del *dīwān* di Ibn al-Fārid.

³⁴ Il concetto tradizionale della molteplicità degli stati relativi all’Essere, cioè, in termini generali, della manifestazione universale è illustrato con chiarezza nel testo di René Guénon: “*Gli stati molteplici dell’essere*”, a cura di Lorenzo Pellizzi, Adelphi, Milano, 1996 (6° edizione)

³⁵ Con questo termine si intende comunemente l’insieme delle formule rituali specifiche ad una *ṭarīqa*, che, ripetute nell’arco della giornata in momenti definiti, fanno parte del ‘lavoro’ iniziatico trasmesso ai *fuqarā* dallo Ṣayḥ o da un suo *muqaddem*.

trasmessa secondo le varie *silsila* ('catena di trasmissione tradizionale') che risalgono sempre al Profeta dell'Islam, stabilisce i tempi e i modi adeguati di questo *dikr* collettivo, efficace, secondo gli insegnamenti esoterici all'interno delle alcune *turuq*, come è il caso della *Šaḍīliya*, alla purificazione dei cuori rendendoli così atti ad essere ricettacolo della manifestazione della 'presenza divina'. L'appello congiunto di diversi individui al Nome supremo, secondo modalità diverse tra le varie *turuq* che praticano questo rito, ma che si riferiscono necessariamente ad uno stesso modo ancestrale e universale, è ritmo, respiro cadenzato, concentrazione sulle Realtà divine, quindi svelamento intuitivo, apertura spirituale e visione interiore della Verità, nei gradi e secondo le qualificazioni individuali dei partecipanti.

Si può affermare che in ogni parte del mondo musulmano, dal Marocco all'Indonesia come nelle comunità islamiche stabilite negli ultimi decenni nei paesi occidentali, attualmente come nel passato, sono attive delle 'confraternite' che fanno di questi riti (in genere praticati regolarmente a cadenza settimanale intorno alla presenza di uno *Šayḥ* o di un suo preposto, il *Muqaddem*), uno degli strumenti più soliti del cammino iniziatico. V'altresì messo in evidenza che proprio a seguito dei particolari ambiti di realizzazione spirituale che possono manifestarsi nello svolgimento di questi riti, sono state composte per ispirazione poetica di tipo estatico molte delle *qaṣa'id* che compaiono nei vari *Dīwān* in uso nelle *zawāyā*.

Per una corretta esposizione del posto e della funzione della poesia di genere sacro nella letteratura araba è necessario evidenziare che nell'ambito della Tradizione islamica, quindi a partire dal testo del Corano e dai detti del Profeta, vi è un'esplicita condanna della poesia che può essere definita di genere profano,³⁶ come di molti poeti che vissero nel periodo dell'affermarsi della nuova religione, in particolare proprio di Imrū' al-Qays,³⁷ dichiarato in un *ḥadīṭ* come "il capo dei poeti che verranno condotti all'inferno",³⁸ mentre la *Sura XXVI* detta appunto 'Sura dei Poeti' recita dal versetto 221 al 227: "Vi annuncerò su chi scendono i demoni?-Discendono sull'impostore, sul peccatore- e gli insegnano quel che hanno udito tendendo l'orecchio; e la gran parte di loro mente. -Quanto ai poeti, chi li segue ha smarrito la via. Non vedi come vagano senza meta per ogni valle-e dicono quel che non fanno?- Tranne

³⁶ ["È preferibile per voi avere l'interiore (جوف *ḡawf*) pieno di pus, piuttosto che averlo pieno di poesia." Secondo i comentatori, qui si deve intendere in particolare la poesia profana (anche in ragione di alcune versioni del *ḥadīṭ* in cui al termine v'è un'aggiunta: "...piuttosto che averlo pieno di poesia in cui si schernisce l'Inviato di Dio"); Buḥārī, 68, 6154; da "Il *Šaḥīḥ*-الصحيح-i libri riguardanti la preghiera: prima parte-" a cura di Lodovico Zamboni, op.cit. pag. 230]

³⁷ Imrū' al-Qays b. Ḥuḡjir al-Kindi è una figura di primo piano nella storia della letteratura araba. Il suo nome è legato in modo indissolubile alla nascita della poesia documentata storicamente per essere uno degli autori delle celebri *Mu'allaqāt*. La cultura araba lo ricorda come il poeta che fissa storicamente le regole formali della *qaṣīda* (poema), con versi formati da due emistichi, una rima finale costante e ripetitiva e metri di diversa misura armonica ma rigorosi, come il *tāwil* e il *ragīaz*, quest'ultimo originato, ad opinione di alcuni, sulla base ancestrale della semplice cantilena di marcia del cammelliere. E' sempre lui che determina la suddivisione dei poemi in quattro parti: un preludio amoroso e il dolore per la separazione, in genere ambientato nell'accampamento dove era l'amata (*nasīb*), il viaggio intrapreso per ritrovarla (*raḥīl*), la descrizione, quasi sempre minuziosa, degli animali usati per il viaggio (*waṣf*) ed infine il vanto delle proprie qualità o della propria tribù (*madih*) (segnalo che questa attribuzione di 'paternità' è un dato tradizionale interno alla civiltà araba, ed è in genere smentito nell'ambito degli studi 'orientalisti').

³⁸ Dal '*Musnad*' di Ibn Hambal. Non è stato possibile trovare un riferimento più esatto. Si segnala che alla pagina web www.islamweb.net/merath/index.php (data dell'ultima consultazione 30/01/2014) viene riferita anche un'altra versione del *ḥadīṭ*: "da Abū Hurayra: il Profeta disse su Imrū' al-Qays: "Quest'uomo è conosciuto nel basso mondo, ma dimenticato nell'Altra vita; è nobile nel basso mondo, ma dimenticato nell'Altra vita; verrà il Giorno della Resurrezione con in mano lo stendardo dei poeti, e li guiderà verso il Fuoco".

coloro che credono e compiono le azioni pure e ricordano spesso il nome di Dio, i quali trovano soccorso quando subiscono un torto. E i colpevoli sapranno quale avversità li prende.”

Da una lettura esegetica anche solo superficiale del testo coranico, si evince che il passaggio scritturale indica con chiarezza come in ambito tradizionale venga reintegrata la figura del poeta che pratica la rammemorazione rituale del nome di Dio (il *dīkr*), via fondamentale di purificazione del cuore, consentendo così l’uso poetico della lingua sacralizzata dalla rivelazione. Un’altro aspetto sostanziale può essere colto nell’interpretazione dei versetti citati. Come in altri passi coranici più conosciuti e commentati, vi è una prefigurazione dei *ṣūfi*, che nell’umiltà, nella richiesta di perdono a Dio e nella rammemorazione del Suo nome trovano i primi fondamenti della Via iniziatica dell’Islam; coloro che nel tempo saranno i migliori interpreti del permesso divino, richiamato nella *sunna* profetica, di rinnovare l’espressione poetica come mezzo di comunicazione spirituale.

Come è stato già evidenziato nell’introduzione a questo elaborato, alcuni dati scritturali interni alla tradizione islamica fanno un esplicito riferimento alla liceità della poesia declamata in Moschea. Questo permesso, che trae origine dall’esempio profetico e che di conseguenza è vincolante per l’intera comunità musulmana, appare con più chiarezza in un’altra versione del *ḥadīṭ* in oggetto: “Da Sa‘īd b. al-Musayyab si tramanda: “[Un giorno il califfo] ‘Umar passò in Moschea mentre Ḥassān stava recitando dei versi. [‘Umar lo guardò male, al che] Ḥassān disse: Recitavo dei versi (نت انشدك *Kuntu unšidu*) in Moschea quando in essa c’era chi era migliore di te! Quindi si volse ad Abū Hurayra e gli disse: ‘Te o chiedo nel Nome di Allah: hai udito l’Inviato di Dio (su di lui la preghiera e la pace divine) dire -Rispondi [ai negatori] da parte mia! *Allahumma* rafforzalo con lo Spirito santo!-? ‘Sì’, rispose”.³⁹

Nell’intenzione già dichiarata di basare la presentazione della Poesia sacra nella cultura arabo-islamica sull’analisi, per quanto solo accennata, dei dati tradizionali fondanti di questa cultura, si riportano, a titolo di esempio, altri *aḥādīṭ* a conferma di quelli citati e in modo d’approfondimento sul genere poetico in questione: [Al-‘Asqalāni riporta da ‘Ayša: L’inviato di Dio (su di lui la preghiera e la pace divine) faceva rizzare un pulpito (منبر *minbar*) per Ḥassān, in moschea, ed egli vi saliva a recitare dei versi contro i negatori.”]⁴⁰

[“Si tramanda da Ubayy b. Ka‘b che l’Inviato di Dio (su di lui la preghiera e al pace divine disse: Invero dalla poesia può venire sapienza (حكمة *hikma*).”]⁴¹

[“Si tramanda da Salam b. Al-Akwa‘: Uscimmo assieme all’Inviato di Dio (su di lui la preghiera e la pace divine) verso Ḥaybar, viaggiando di notte. Un uomo disse ad ‘Āmir b. Al-Akwa‘: ‘Non ci fai sentire qualcosa delle tue strofe?’ ‘Amir infatti era un poeta, e prese a cantilenare in questo modo, guidando la marcia:

‘*Allahumma*, se non fosse per te non saremmo stati guidati,
né avremmo elargito a fin di bene, e neppure avremmo pregato.

Perdona dunque, concedendoci riscatto da parte Tua,
ciò che abbiamo seguito, e rendi fermi i nostri piedi se incontriamo (il nemico).

³⁹ Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, (59, 6, 3212).

⁴⁰ Al-Buḥārī: “Il *Ṣaḥīḥ-الصحيح* -i libri riguardanti la preghiera: prima parte-” a cura di Lodovico Zamboni, pag. 228 op. cit..

⁴¹ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, cap. CX, hd 6145

Concedici la grande quiete (سكينة *sakīna*),

che quando veniamo chiamati a gran voce accorriamo:

ma è solo con vane grida che essi ci attaccano’

L’Inviato di Dio chiese: ‘Chi è questa guida?’ ‘È ‘Āmir b. Al-Akwa’,’ gli risposero. ‘Che Allah ne abbia misericordia’]’⁴²

[Questa la versione di An-Nasā’ī: “Quando l’Inviato di Dio (su di lui la preghiera e la pace divine) aveva concluso la preghiera dell’alba, rimaneva seduto nel luogo in cui aveva pregato sino a quando non sorgeva il sole. I suoi compagni si rammentavano discorsi dell’età dell’ignoranza, recitavano versi di poesia e ridevano, e l’Inviato di Dio sorrideva.”]’⁴³

Se questa presentazione di *aḥādīṭ* non vuole essere esaustiva⁴⁴, ma solo funzionale all’argomento in oggetto di questa Tesi, nondimeno è possibile trarre alcune conclusioni, anche se di rilevanza diversa, le quali contrastano in parte o completamente con la visione comune del ruolo che la poesia ed il poeta hanno nel mondo tradizionale islamico: la poesia era un genere letterario usuale, oltre che di prestigio, nella nascente civiltà arabo-islamica; tra i compagni del Profeta era una fonte lecita di intrattenimento; in moschea, spazio investito di una sacralità particolare, era possibile declamare dei versi; questi dati scritturali della *sunna* relativi alla poesia sono generalmente poco conosciuti dal credente comune, facendo nascere il pregiudizio della sua non liceità o della sua estraneità alla corretta pratica religiosa, secondo la diffusa interpretazione moderna della *sunna* da parte del ‘riformismo islamico’; l’appello fatto dal Profeta al sostegno dello Spirito santo nei confronti di un poeta apre senz’altro a considerazioni inusuali e di rilievo; nei commentari tradizionali alla raccolta canonica di *aḥādīṭ* di Buḥārī che è in via di traduzione in lingua italiana e di pubblicazione,⁴⁵ c’è accordo unanime sull’interpretazione per il termine *ruh l-quḍus* - روح القدس -, usato nel *ḥadīṭ* come riferirsi all’Angelo Ġibrīl. La stessa entità soprannaturale è il veicolo della rivelazione coranica al Profeta dell’Islam, ed è ugualmente strumento del supporto divino nei confronti di ‘Isā (Gesù);⁴⁶ questa semplice constatazione può introdurre una indagine d’approfondimento dottrinale sui rapporti tra la modalità espressiva del genere poetico sacro e la sua funzione protettiva, quasi apotropaica, come sembra indicare il detto profetico nei confronti della poesia sostenuta e ispirata dallo Spirito (l’esempio della celebre *qaṣīda* ‘*Al-Burda*’ di Al-Buṣīrī è sicuramente pertinente a questa particolare qualità, che si può definire ‘difensiva’ che emerge dai dati tradizionali).

Come messo in evidenza, diversi sono gli *aḥādīṭ* che nei quali viene affrontato l’argomento della poesia, e tutti richiedono una precisa e attenta interpretazione, perché in essi viene dichiarato un

⁴² Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, cap. CX, hd 6148

⁴³ Al-Buḥārī: “Il *Ṣaḥīḥ* - الصحيح - i libri riguardanti la preghiera: prima parte-” a cura di Lodovico Zamboni, pag. 230 op. cit.

⁴⁴ Si pone in evidenza che alcuni capitoli del ‘*Ṣaḥīḥ*’ sono dedicati diffusamente alla poesia, come il cap. XC del Libro settantottesimo intitolato: ‘Sulla poesia, sul *raġīaz* e sui canti ritmati, e su ciò che di essi è lecito, e ciò che è invece riprovevole’, o il cap. XCII dal titolo: ‘Sul fatto che sia riprovevole che l’uomo si dedichi prevalentemente alla poesia, al punto che essa finisce per distrarlo dal Ricordo di Allah, dalla Conoscenza e dal Corano’ dello stesso libro del Buḥārī.

⁴⁵ Tutta l’opera del *Ṣaḥīḥ* di Buḥārī è in corso di traduzione in lingua italiana con il supporto esegetico dei maggiori commentari al testo. La pubblicazione, che è già arrivata al terzo volume, è a cura di Lodovico Zamboni e delle Edizioni Orientamento/*al-Qibla*.

⁴⁶ “...e abbiamo dato a Gesù figlio di Maria prove evidenti, e lo abbiamo confermato con lo spirito di santità.” (Cor. II, 87)

giudizio opposto sull'espressione poetica secondo che questa venga orientata verso la Conoscenza, ovvero che discende da Essa come Attributo divino, o che venga indirizzata verso la sola individualità umana e le sue emozioni. Lo stesso Buhārī, come riporta il *Tafsīr* di al-Asqalani, diceva: "La poesia che parla della Verità è essa stessa Verità". Il punto in questione mi sembra di grande importanza. Una seria riflessione può partire contestualmente da questa domanda: quale è l'ermeneutica più adeguata da seguire per una critica approfondita della poesia in lingua araba, e della poesia sacra in particolare? E ancora, quale è stato il processo storico-culturale di separazione tra l'alienazione e la via tradizionale nell'uso dell'arabo come linguaggio sacrale nella poesia? Le risposte a queste domande mi sembrano, ovviamente, complesse. Per iniziare un'analisi, che in alcun modo pretende di essere esaustiva, si può fare riferimento al mondo classico greco-romano a noi più vicino. Qui la poesia, come in altre culture, si differenziava dalla prosa per essere un testo a base ritmica, scandito secondo unità sonore formali e successive, fortemente connotato, destinato ad una recitazione di forte impatto comunicativo, cioè, principalmente, era il linguaggio destinato alla comunicazione col divino. Al poeta era riconosciuta un'aura di sacralità, strumento di rivelazione delle verità d'ordine superiore, e, per questo, veniva affermata la necessità di un intervento divino onde potesse svolgere la sua funzione. I famosi poemi omerici si aprono con un'invocazione alla Musa, ed allo stesso modo Esiodo ci dice di essere stato investito della funzione poetica direttamente sul monte Elicona dalla stessa presenza divina. "Proprio per questo favore loro concesso dalle Muse, l'aedo e più tardi il poeta erano considerati dalla comunità alla quale si rivolgevano, depositari di verità divine: non verità determinate nel tempo e nello spazio, storicamente contingenti, ma verità assolute che orientavano secondo obiettivi umanamente positivi la vita dell'uomo nella storia."⁴⁷ Nella civiltà romana, nello specifico in tarda età repubblicana e poi augustea, la cultura letteraria di Cicerone e Orazio riprende nel suo complesso la visione tradizionale della sacralità del poeta. Il valore della poesia, in questa accezione appena esposta, avrà in seguito la sua completa e più alta realizzazione nell'opera di Dante, ed una conferma ulteriore in Petrarca. Progressivamente, e solo in seguito al periodo letterario del 'romanticismo', la poesia sarà ridotta, ormai in modo definitivo, alla lirica sentimentale, espressione di emozioni e sentimenti individuali, avendo perso la ragione prima di essere. L'autorità di R. Guénon chiarisce in questo modo lo stesso concetto: "...d'altronde la poesia, originariamente, non era quella vana 'letteratura' che è diventata per una degenerazione che trova la sua spiegazione nel cammino discendente del ciclo umano, e aveva un vero e proprio carattere sacro. Se ne possono ritrovare le tracce sino all'antichità classica occidentale, ove la poesia era ancora chiamata 'lingua degli Dei ... In latino i versi erano chiamati *carmina*, designazione che si riferiva al loro uso nella celebrazione dei riti, dal momento che la parola *carmen* è identica al sanscrito Karma, che deve essere preso qui nel suo senso di 'azione rituale'; e il poeta stesso, interprete della 'lingua sacra' attraverso la quale traspare il Verbo divino era *vates*, termine che lo caratterizzava come dotato d'ispirazione in qualche modo profetica. Più tardi, per un'altra degenerazione il *vates* non fu più che un volgare 'indovino', e il *carmen* (da cui la parola francese *charme*) un incantesimo..."⁴⁸

⁴⁷ R.E. Giangoia, latinista; fonte dal web: 'La funzione della poesia nel mondo antico', articolo del 09/08/2006, in 'Bombacarta'; (ultima consultazione il 28/01/2014).

⁴⁸ R. Guénon, "Simboli della scienza sacra", a cura di Adelphi, Milano, 1990, op.cit. pag. 58-9. Il passo citato porta una nota di un certo interesse: "la parola 'poesia' deriva anch'essa dal verbo greco *poiein*, che ha lo stesso significato della radice sanscrita *Kri*, da cui viene *Karma*, e che si ritrova nel verbo latino *creare* inteso nella sua

La poesia, quindi, passa attraverso una parabola discendente dal ‘carne’ in cui l’uso di ogni parola e la sua stessa costruzione formale era strettamente legato ad una visione simbolica, cioè tradizionale, della realtà da rappresentare, alla poesia di tipo lirico-sentimentale che conosciamo comunemente. Questo cammino si svolgerà prevalentemente in occidente, perché, come vedremo, nell’ambito delle tradizioni intellettuali e religiose orientali, la poesia di genere sacro è tuttora una possibilità viva e attuata di espressione.

Agli aspetti già messi in evidenza riguardo la poesia sacra in lingua araba (non avendo considerato in questo elaborato che questo contesto socio-linguistico, e avendo tralasciato necessariamente ogni indagine, anche solo accennata, verso la produzione poetica di genere sacro nelle altre lingue facenti parte a pieno titolo del mondo islamico islamico, come la lingua persiana e l’urdu, ad es.) se ne aggiunge un’altro: la ricerca dell’etimologia di una parola araba è sempre rivelatrice di significati profondi, spesso inaspettati; sorprese linguistiche che hanno rimandi continui tra di loro, come forme estremamente mutevoli di un unico, fondamentale, segno e significato che sembrano scaturire da un piano trascendente. L’etimologia del verbo arabo *anšada* (‘recitare dei versi in presenza di qualcuno’) deriva dalla radice *n-š-d*, con significato primo di ‘cercare qualcosa che è stato perduto’, ‘indicarlo, farlo ritrovare’, e in secondo luogo ‘sovvenirsi di qualcosa’, ‘recitare dei versi’. E’ appunto, nel senso più profondo, un ‘far ricordare qualcosa che si era dimenticato’, ciò che richiama lo scopo della poesia sacra, che consiste appunto nel ‘far ritrovare il ricordo di Allah’, o di qualche aspetto della divina sapienza. E sempre nell’ambito della ricerca etimologica, la parola *šīr* (‘poesia’) indica in origine ‘qualcosa di sottile’, ciò che allude alla conoscenza ‘sottile’ che può essere veicolata dalla poesia.

Tutti i diversi aspetti evidenziati nel corso di questa trattazione concorrono alla specificità della poesia sacra nei confronti da altri generi letterari, ma se questa, come si è detto, è caratterizzata fortemente dal suo aspetto ‘operativo’ all’interno della Via iniziatica dell’Islam, è necessario illustrare in quale preciso contesto avviene la sua produzione e il suo utilizzo; questo argomento sarà il soggetto dell’analisi del prossimo paragrafo.

accezione primitiva; all’origine si trattava dunque di tutt’altro che della semplice produzione di un’opera artistica o letteraria...”

I.2 Il *taṣawwuf* e la sua dottrina

*Come splenderà un cuore, nel cui specchio
sono impresse le immagini delle creature?
O come potrà andare a Dio se è incatenato
dalle proprie passioni?
O come desidererà entrare alla presenza
di Dio, se non si sarà purificato dal commercio
con le sue negligenze?
O come potrà sperare di comprendere le finezze
dei misteri, se non si è pentito dei suoi peccati?*
(Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Iskandarī)⁴⁹

Cosa è il *taṣawwuf* e quale è la sua dottrina? In anni recenti sono stati pubblicati nella nostra lingua alcuni saggi sull’argomento di notevole rilevanza intellettuale;⁵⁰ la presente trattazione non ambisce a sviluppare un campo di indagine che è tra i più complessi negli studi d’islamistica perché ha per oggetto fondamentale l’aspirazione umana alla comprensione della Realtà divina, ma la sua funzione vuole essere quella di ricalcare e ribadire le attuali conoscenze a riguardo stabilite nell’ambito della cultura occidentale, apportando delle considerazioni complessive, ma allo stesso tempo puntuali.

Una nuova generazione di studiosi, come è stato accennato nel capitolo introduttivo di questa Tesi, ha saputo trarre la necessaria conclusione dall’insegnamento orale e scritturale al quale ha avuto accesso nel mondo islamico: il *taṣawwuf* è la Via iniziatica⁵¹ dell’Islam e la dottrina che lo sostiene è contenuta nell’insieme dei dati testuali specifici e fondamentali di questa Tradizione, cioè il Corano e la Sunna profetica; viene superata, quindi, la solita e abusata impostazione generale degli studi orientalisti che voleva questa Via tradizionale equiparata alla mistica⁵² religiosa di orientamento cristiano e permeata da influssi dottrinali estranei e tendenzialmente sincretici; un errore di analisi e di prospettiva ormai rilevato e reso nella giusta evidenza.⁵³

⁴⁹ “*Sentenze e colloquio mistico*”, a cura di Caterina Valdrè, pag. 40 op. cit.

⁵⁰ Si intendono gli studi eseguiti da P. Urizzi, D. Giordani, L. Zamboni, e precedentemente da A. Ventura, per non citare che i più conosciuti sul territorio nazionale.

⁵¹ È necessario chiarire senza ambiguità, anche se in modo sintetico vista la vastità dell’argomento, cosa è inteso con l’espressione in oggetto: l’iniziazione è, nella sua essenza, la trasmissione di una influenza spirituale, atta a generare effetti nell’ambito spirituale. Ogni Tradizione è esplicita: l’iniziazione è una ‘nuova nascita’ e si effettua esclusivamente nell’ambito dell’ortodossia della stessa Tradizione. Il termine deriva dal latino ‘*initium*’, cioè ‘entrata’, ‘punto di partenza’. Questo è il motivo dell’espressione annotata, perché l’iniziazione, quando è trasmessa regolarmente, si pone all’inizio del percorso di realizzazione metafisica dell’individuo, di sviluppo delle potenzialità dell’influenza spirituale stessa. Il ‘segreto iniziatico’ che ne consegue come necessità imprescindibile non si misura su ciò che è nascosto ai ‘profani’ da un punto di vista soggettivo, ma è la conseguenza di ciò che è ‘oggettivamente’ inesprimibile, quindi comunicabile. L’iniziazione, nell’ambito del percorso spirituale e nei termini concettuali esposti, non è una necessità teorica, di principio, è una necessità di fatto.

⁵² Il termine ‘mistica’, va sottolineato, ha perso il suo significato originario. Deriva dal greco *mystikos*, ossia ‘attinente all’iniziazione’.

⁵³ Con chiarezza stringente: [“...L’iniziazione; la trasmissione di un metodo e di una conoscenza; la volontà e l’attiva azione del discepolo; la presenza di riti specifici atti a ‘richiamare’ la presenza divina cosciente nel cuore: tutti questi sono elementi che sottolineano la differenza sostanziale dell’esoterismo rispetto alla mistica”. “*Il sufismo*”, di Angelo Scarabel, pag. 15 op. cit.]

Nelle gemme splendenti delle celebri *Hikam* del grande *sūfi* egiziano⁵⁴ si possono trovare alcune chiare indicazioni per comprendere, seppur in modo introduttivo, cosa sia il *taṣawwuf*. Seguendo con attenzione l'incipit di questo paragrafo è possibile percorrere una traccia lessicale illustrativa delle prime fasi del percorso iniziatico. Cuore, specchio, Dio, passioni, presenza, misteri, peccati; ognuna di queste parole assume, se letta alla luce dell'esoterismo islamico, una valenza precisa. In questo ambito cuore e specchio sono due termini che hanno una stretta relazione: il primo è, secondo ogni Tradizione, il ricettacolo privilegiato della Presenza divina, il secondo è il simbolo più diretto della visione spirituale, ovvero della contemplazione. Nella misura in cui il processo della 'riflessione' è il simbolo più esatto ad indicare il 'processo' della conoscenza, è possibile usare l'espressione 'specchio del cuore' come esemplificativa del 'luogo' e della 'condizione' della conoscenza stessa.⁵⁵ Continuando ad indagare sulla relazione tra i due termini un detto profetico recita: "Vi è per ogni cosa un mezzo per levigarla e ripulirla dalla ruggine; ciò che serve a levigare il cuore è il ricordo (*dīkr*) di Dio",⁵⁶ indicando in questo modo il metodo operativo necessario che conduce alla chiarezza della 'riflessione' e quindi alla visione della Realtà trascendente. Le passioni umane⁵⁷ sono senz'altro il velo greve che impedisce lo sguardo sulla stessa Realtà; sono il peso ingombrante nel cammino verso la Presenza di Dio, e quest'ultima è, necessariamente, presenza dei misteri.⁵⁸ La loro finezza, impalpabile dalla ragione, è il segno di opposizione alla grossolanità dei peccati... cioè lo spessore della ruggine dello 'specchio del cuore'. Ogni autentico cammino iniziatico appare con un andamento circolare.⁵⁹

Questa breve analisi di una delle 'Saggezze' di Ibn 'Aṭā' Allah al-Iskandarī non vuole essere un tentativo di ermeneutica del testo; essa ha il compito di mostrare come il *taṣawwuf*, se considerato principalmente nella sua dimensione 'operativa', sia una Via di purificazione interiore, premessa necessaria, quest'ultima, e condizione fondamentale del cammino alla Conoscenza divina. Se si considera, invece, il suo aspetto essenziale, il *taṣawwuf* si può definire senz'altro come 'iniziazione', e in questa accezione particolare è considerato nei paesi islamici tra la 'gente' della Via.

⁵⁴ Ibn Ibn 'Aṭā' Allah al-Iskandarī (m.1309) è stato il terzo Maestro della *ṭarīqa* Šaḍīlīya (dopo Al-Šaḍīlī stesso e Al-Mursi) e autore fecondo di importanti trattati di *taṣawwuf*. I suoi 'Aforismi di Saggezza', le '*Hikam*' (حکم), sono una opera fondamentale nella storia della Via spirituale nell'Islam per le loro altezze concettuali e la sinteticità e l'acutezza nell'esposizione.

⁵⁵ ["Ḥasan al-Basrī...paragona il mondo nel suo rapporto con Dio al riflesso che il sole proietta su una superficie d'acqua. Tutto ciò che possiamo percepire di questo riflesso proviene dalla sua immagine originaria, ma esso è indipendente dalla propria immagine riflessa e infinitamente superiore ad essa". Titus Burckhardt, "*Considerazioni sulla conoscenza sacra*", SE, Milano, 1989 pag. 68]

⁵⁶ Il ḥadīṭ citato è nella raccolta '*Rūāḥ*' di al-Bayḥāqī.

⁵⁷ ["Non temere che le tue vie siano oscure, ma temi che la passione ti vinca". "*Sentenze e colloquio mistico*", a cura di Caterina Valdrè, pag. 56 op.cit.]

⁵⁸ Il termine proviene dal greco '*musterim*', che si collega all'idea di silenzio; il senso antico, principale della parola, come è noto, è quello che si riferisce propriamente all'ambito iniziatico.

⁵⁹ Nella concordanza dei dati dottrinali d'ambito spirituale relativi alle diverse Tradizioni cito il nono dei dieci 'quadri' esemplificativi dello Zen; un esempio straordinario, unico per la completezza e la sinteticità espositiva, di un'opera pittorica commentata da poesie di genere spirituale; ne è l'autore il Maestro Kakuan (m.1200): ["Troppi passi ci sono voluti per tornare alla radice e alla sorgente...Fin dal principio la Verità è chiara. Equilibrato nel silenzio, osservo le forme di integrazione e disintegrazione. Chi non è attaccato alla 'forma' non ha bisogno di essere 'riformato'. L'acqua è smeraldo, la montagna è indaco, e io vedo ciò che crea e ciò che distrugge". "*La porta senza porta*", Mumon, a cura di Nyogen Senzaki e Paul Reys, ed. Adelphi, Milano, 1987 pag.98]

Ma il *taṣawwuf* è anche ‘metodo’ e ‘conoscenza’, come già ricordato e come si intende spiegare. Nell’ambito della dottrina islamica, maggiormente che in altre Tradizioni, è più marcata la differenza tra ciò che viene definito esteriore, exoterico, e ciò che è propriamente esoterico.⁶⁰ I due ambiti, spesso intesi erroneamente e superficialmente come in opposizione tra loro, in una tensione irrinunciabile tra religione e dottrina metafisica, sono complementari in una considerazione più attenta, e trovano la loro congiunzione dottrinale, perché precisamente simbolica, nel rito,⁶¹ nella pratica culturale nel suo complesso; questi ambiti sono espressi in lingua araba dai termini rispettivi di *as-Šary’a* e *al-Ḥaqīqa*, cioè ‘la grande strada’ e la ‘verità’ interiore. La *Šary’a* comprende l’aspetto più propriamente religioso, l’insieme del metodo e della forma che assume il ‘ricollegamento’⁶² al Principio; la *Ḥaqīqa* è la Conoscenza, ovvero la realizzazione iniziatica.

La loro qualificazione come ‘esteriore’ e ‘interiore’ viene spesso paragonata al ‘nocciolo’ e alla ‘scorza’ di un frutto, o anche alla circonferenza e al suo centro. Quest’ultimo paragone rende più chiara la loro relazione di complementarità, in quanto l’ambito dell’esoterismo islamico, nel suo insieme, comprende, oltre alla *Ḥaqīqa* i mezzi per raggiungerla; questi mezzi rituali e dottrinali sono contenuti nella Via, cioè la *ṭarīqa*. È evidente che il campo semantico dei due termini in apparente contraddizione risulta comune, essendo quello del movimento, del cammino. Quindi la *Šary’a* risulta paragonata al cammino circolare intorno al centro dal quale procede; l’osservanza della Legge Sacra è il legame che permette di non allontanarsi dal principio rappresentato dalla *Ḥaqīqa*, la quale può essere raggiunta grazie al cammino diritto della *ṭarīqa* verso il ‘centro del cerchio’.

Da ciò che è stato appena esposto risulta che la *ṭarīqa* è anche metodo iniziatico. Se il fondamento di questo metodo risulta senz’altro nel rapporto tra lo *Šayḥ* e il discepolo, assimilandolo in questo ad ogni altra Via tradizionale alla Conoscenza, alcuni tratti specifici ne segnalano l’unicità, tra questi il rito della *ḥadra*,⁶³ che in alcune confraternite come la *Šaḍīlīya* svolge un’importante funzione ‘operativa’ ai fini del cammino iniziatico.

È necessario rilevare che nell’ambito più profondo e riservato della dottrina espressa nel *taṣawwuf* la Verità essenziale della manifestazione divina, intesa come Realtà universale, è al di là di ogni distinzione e comparazione, ed è espressa dalla dottrina della *Ḥaqīqa l-Muḥammadiya*, la ‘Verità Muhammadiana’. Su questo concetto eminentemente metafisico si infrange in modo definitivo la ricerca di coloro che indagano la realtà storica, culturale e dottrinale del *taṣawwuf* e non percorrono il cammino della *ṭarīqa* fino al punto indistinto dove l’esteriore e l’interiore, il primo e l’ultimo, come ogni antinomia degli Attributi divini, si risolve nella Sua Unità.⁶⁴

In occidente, per definire l’insieme della dottrina esoterica alla quale si è accennato e la Via che porta alla sua comprensione, è stato coniato il termine ‘sufismo’, ed è in questo modo che viene conosciuto comunemente quello che è stato definito precedentemente in modo più appropriato come ‘esoterismo islamico’. L’etimologia della parola riporta alla ‘lana’, *ṣūf* in arabo, di cui si

⁶⁰ Cioè interiore, dal senso etimologico più proprio del termine.

⁶¹ Il termine deriva dal sanscrito ‘*rita*’, dal significato di ‘ciò che è conforme all’ordine’. Il rito si intende come l’espressione simbolica ed efficiente della dottrina, e la sua profonda ragione d’essere è la capacità di essere veicolo di un influenza spirituale.

⁶² È proprio questo il senso etimologico primo del termine ‘religione’.

⁶³ Già illustrata nei suoi aspetti generali nel paragrafo I.1.

⁶⁴ [“Come potrebbe il Vero essere velato da qualcosa se ciò con cui si vela appare ed esiste come presente in Lui”. Da “*Sentenze e colloquio mistico*” a cura di Caterina Valdrè, op. cit. pag. 72]

vestivano i precursori del sufismo propriamente detto, coloro che, nell'abbandono fiducioso alla Causa Prima dell'esistenza, si rivolgevano piuttosto all'interno del messaggio profetico che alla sua dimensione sociale.⁶⁵ La 'povertà di spirito' si rispecchiava facilmente nella povertà delle vesti che indossavano. Di un abito essenziale erano vestiti anche coloro che, tra i compagni del Profeta, avevano abbandonato i loro averi alla Mecca e vivevano in completa indigenza, sperimentando l'abbandono fiducioso a Dio (*tawakkul*)⁶⁶, dedicandosi alla preghiera, all'ascesi e alla contemplazione, per i quali era stata approntata una specie di veranda nella Moschea di Medina (*ṣuffa*), dalla quale deriva l'appellativo che li ricorda: *ahl al- ṣuffa*.

Nella corso della storia islamica, per definire la stessa realtà concettuale comprensiva di dottrina esoterica e metodo iniziatico, cioè il *taṣawwuf*, sono state proposte altre derivazioni etimologiche, come *ṣafā'*, che ha il significato di 'purezza', o quella di *ṣaff*, 'rango, fila', perché coloro che hanno purificato la propria anima dalle passioni e si sono rivolti completamente a Dio occupano il primo posto tra le schiere dei credenti; ma la lezione di R. Guénon riguardo l'origine principale del termine *ṣūfī* è la più significativa, anche se la meno comprensibile e accettabile se vengono a mancare gli strumenti ermeneutici adeguati:

“Quanto alle cosiddette etimologie, in fondo non sono che delle assimilazioni fonetiche, e queste del resto, in base alle leggi di un certo simbolismo, corrispondono effettivamente ad alcune relazioni esistenti fra idee diverse, le quali, in tal modo, finiscono col raggrupparsi, più o meno accessoriamente, attorno alla parola in questione; ma in questo caso, data la caratteristica della lingua araba (caratteristica che, peraltro, ha in comune con la lingua ebraica), il senso primario e fondamentale dev'essere dato dai numeri; e infatti, particolarmente degno di nota è il fatto che la somma dei valori numerici delle lettere⁶⁷ che formano la parola *sūfī* dà lo stesso valore dell'espressione *Al-Ḥikmah al-ilahiyah*, cioè la “Saggezza divina”. Il vero *sūfī* è dunque colui che possiede questa Saggezza o, in altri termini, egli è *al- 'ārif bi- 'Llah*, cioè “colui che conosce per mezzo di Dio”, poiché Egli non può essere conosciuto che per mezzo di Se stesso; ed è proprio questo il grado supremo e “totale” nella conoscenza della *Ḥaqīqa*”.⁶⁸

Come accennato, il *taṣawwuf* è una dottrina che trae la sua origine nei dati scritturali della Tradizione islamica. Approfondire questo vasto campo d'indagine esula dal piano di stesura di

⁶⁵ Un'interessante e inusuale notazione viene proposta in merito all'origine del termine *ṣūfī* nel testo già citato di Angelo Scarabel “*Il Sufismo*”, a pag. 19: “Ancora alla lana è legata un'altra etimologia offerta dalla tradizione come possibile origine della parola *ṣūfī*: questa risale all'epoca preislamica, a un certo Abū Ḥayy Gawṭ b. Murr dei Muḍar, che la madre consacrò al servizio della *Ka'ba* mettendogli in testa una pezza di lana, per cui egli fu soprannominato *Ṣūfa*. La sua funzione era quella di scandire i passaggi importanti del pellegrinaggio, stabilendo il momento in cui la folla dei pellegrini doveva muovere da un luogo all'altro. Se consideriamo gli elementi fondamentali del nome che abbiamo riportato, Abū Ḥayy Gawṭ significa “padre del vivente, soccorso”, è assai probabile che si debba riconoscere qui un'immagine simbolica; tanto più che il termine che abbiamo tradotto con “soccorso” è anche quello con cui si designa, nella tradizione sufica, la massima gerarchia esoterica, alla quale è affidata la gestione del creato e la sua sopravvivenza”

⁶⁶ Dalla radice araba وك ل -w k l- il termine indica la partecipazione attiva della creatura al Nome divino *al-Wakīl* (الوكيل), il Tutore. Per una maggiore comprensione di questo argomento che è tra i più specifici del *taṣawwuf* segnalò il testo di al-Gazālī: “*L'unicità divina e l'abbandono fiducioso*”, trad. it. Fabrizio Pipoli, a cura di Paolo Urizzi, Il Cerchio iniziative editoriali, 1995

⁶⁷ È necessario ricordare che secondo la tradizionale ‘scienza delle lettere’, *ilm al-ḥurūf*, il senso principale di una parola è espresso dal valore numerico della stessa, avendo considerato numericamente ognuna delle lettere che la compongono. Il valore finale si collega ad un particolare simbolismo di impronta metafisica, il quale è possibile trasporre, ad un livello diverso, in precise relazioni cosmogoniche.

⁶⁸ “*L'esoterismo islamico e il taoismo*”, René Guénon, Arktos Oggero editore, Carmagnola, 1990

questa Tesi, ma tra gli *Aḥādīṭ qudsī*⁶⁹ ve n'è uno in particolare che richiede una breve menzione in questo elaborato: “Il Mio servitore non si avvicina a Me con nulla di meglio di quel che gli ho reso obbligatorio, ed egli non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a quando Io l'amo, e quando Io l'amo Io sono l'udito col quale sente, la vista col quale vede, al mano con cui afferra e il piede con cui cammina. Se mi chiede (qualcosa), glielo concedo, e se cerca il Mio aiuto, lo assisto”.⁷⁰ Commentato innumerevoli volte nei trattati sul sufismo, questo *ḥādīṭ* contiene sinteticamente tutta la dottrina relativa alle modalità e alla necessità, contemporaneamente, di intraprendere la Via di purificazione e di Conoscenza, specificando, inoltre, le ‘conseguenze’ della personale risposta all’indicazione divina. Ma come definire in modo più chiaro queste ‘conseguenze’ che si attualizzano nella vita di una persona? E quali sono le tappe della Via, le sue insidie e il suo risultato?

Nella lunga storia dell'Islam e del *taṣawwuf* in particolare sono innumerevoli i testi che illustrano e commentano gli aspetti evidenziati, e, ormai, anche nelle lingue occidentali è possibile riferirsi a studi approfonditi e di grande rilievo su questi argomenti. Una breve citazione di Anṣārī può essere adeguata per una loro comprensione, per quanto sommaria: “La volontà, la rinuncia, l'abbandono fiducioso, la pazienza, la tristezza, il timore, la speranza, la riconoscenza, l'amore, la passione amorosa sono dimore delle genti della Legge in cammino verso l'essenza della Realtà (*'ayn al-ḥaqīqa*). Ma quando hanno contemplato (*ṣahidū*) l'essenza della Realtà, gli stati degli itineranti svaniscono in essa, benché non si estingua ciò che non è mai stato e non sussista che ciò che non ha mai cessato di essere (*yafnā mā lam yaqun wa yabqā mā lam yazal*), ‘Allora sussisterà (solo) il volto del tuo Signore’.⁷¹ La ricerca si estingue nella scoperta, la conoscenza s'estingue nell'oggetto conosciuto e la visione si estingue nell'oggetto visto. Chi potrebbe trovare ciò che non ha mai cessato d'essere in ciò che prima era? Chi potrebbe incontrare il Vero (*al-Ḥaqq*) sussistente in una forma peritura?... Tutti sono nulla tranne Lui, almeno di non essere mediante Lui. Dunque tutto l'essere è Lui... Il Signore è tutto. Stroncati gli attaccamenti, scomparse le cause, vanificate le apparenze distintive, svaniti i limiti, annientate le comprensioni... E Dio solo per Se stesso sussistente!”⁷²

Risulta necessario, infine, alla completezza di questa trattazione, un accenno al rito di affiliazione ad un dato maestro, ad una *ṭarīqa*, cioè il patto iniziatico che riceve colui che vuole intraprendere la Via. Il modello dottrinale al quale si fa indiscutibilmente riferimento è quello del patto che il Profeta fece con alcuni suoi Compagni ad Ḥudaybiya.⁷³ Il Testo Sacro lo ricorda in questo modo: “Quelli che ti giurano fedeltà giurano fedeltà a Dio, e la mano di Dio sta sopra le loro mani...”.⁷⁴ Questo patto (*bay'a*, *'ahd*, in arabo) che richiama il patto atemporale che viene

⁶⁹ In questo modo vengono chiamati i ‘Detti divini’, cioè le ‘sante rivelazioni’ accordate al Profeta che non fanno parte del testo coranico, ma intercorrono nella sua elaborazione esegetica, oltre che essere materia di speculazione metafisica e sapienziale.

⁷⁰ Buḥārī, *Riqāq*, 38

⁷¹ Corano, LV, 27

⁷² Da “*Il sufismo nelle parole degli antichi*”, a cura di Paolo Urizzi, pag. 258-9 op. cit.

⁷³ Località della penisola arabica dove, nel 628, venne stipulato un patto di non belligeranza tra Muḥammad, quindi tra la prima comunità di musulmani, e i meccani. Il patto, contestato tra i musulmani per alcune clausole considerate poco favorevoli alla loro fazione, risultò essere lo strumento provvidenziale per la definitiva conquista islamica di Mecca, avvenuta tre anni dopo l'evento ricordato.

⁷⁴ Corano, IIL, 10

ricordato in altro passo del Corano,⁷⁵ è una chiara linea di differenziazione tra ciò che si intende per ‘esoterismo islamico’ e l’ambito della mistica cristiana, in quanto è il rito che collega direttamente alla guida e alla protezione spirituale del Profeta attraverso una linea di successione ininterrotta (*silsila*, la ‘catena iniziatica’) e regolare, ed è la condizione *sine qua non* per intraprendere la Via di Conoscenza che caratterizza l’Islam, cioè il *taṣawwuf*.

A conclusione di questo paragrafo cito un detto dal significato paradigmatico di Sarī al-Saqāṭī (m. 867 o 871), importante esponente della prima scuola di *ṣūfī* di Baġdad: «Ho frequentato uno *Ṣayḥ* per un anno senza chiedergli nulla, poi gli ho chiesto quale fosse quella conoscenza oltre la quale non c’è più nulla da conoscere; mi disse: “Che tu trovi Dio più vicino a te di ogni altra cosa e che nel tuo intimo scompaia ogni cosa”. Gli chiesi ancora: “Come pervenire a ciò?” “Rinunciando a te stesso e desiderando ardentemente Lui (solo)”. Le sue parole furono causa del mio beneficio».⁷⁶

⁷⁵ Si intende il giorno del Patto primordiale “*A lastu bi-Rabbi-kum?*” ricordato nel Corano: “Ricorda quando il tuo Signore prese dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: «Non sono Io il vostro signore?». Risposero: «Sì, ne siamo testimoni». Facemmo questo perché nel giorno della resurrezione non possiate dire: «Non ci siamo accorti di nulla» (Cor. VII-172). È il ‘momento’ pre-eterno nel quale tutte le anime degli esseri umani a divenire hanno riconosciuto il loro stato ontologico di esseri creati, quindi contingenti. Il ricordo (*ذِكْرٌ dīkr*) e l’attualizzazione consapevole di questa condizione, che si evidenzia come assoluta, è lo sfondo permanente del cammino iniziatico in ambito islamico.

⁷⁶ “*Il sufismo nelle parole degli antichi*”, a cura di Paolo Urizzi, op. cit. pag. 38

Capitolo II

II. 1 Lo *Šayḥ Aḥmed Al-‘Alāwī* -biografia-⁷⁷

Šayḥ Al-‘Alāwī è una delle figure maggiori del *taṣawwuf* in epoca contemporanea; il suo insegnamento e la sua influenza spirituale sono tuttora presenti in modo considerevole nell’ambito dell’esoterismo islamico, principalmente nell’area del Nord-Africa e del vicino Oriente. La Via iniziatica che porta il suo nome segna storicamente la presenza dell’Islam in Europa,⁷⁸ e sono numerose in occidente le *zawāyā* ricollegate alla *ṭarīqa* ‘Alāwīya, sia in modo diretto, sia a seguito di una filiazione successiva dovuta agli sviluppi di questa straordinaria presenza spirituale. Nel contesto di questa Tesi risulta quindi necessaria una trattazione esauriente dei dati biografici dello *Šayḥ* ai fini di una adeguata comprensione dell’importanza del suo *Diwān* nella storia del *taṣawwuf*.

Šayḥ Abū l-‘Abbās Aḥmed b. Muṣṭafā Al-‘Alāwī⁷⁹ è nato a Mostaḡānem (Algeria)⁸⁰ il 13 Ottobre 1874 (corrispondente al 2 del mese di Ramadān 1291 *h.*) in una famiglia di modeste condizioni economiche, ma annoverata tra quelle dell’élite notevole per essere discendente da un lignaggio di Qādī⁸¹ della città. Viene riportato⁸² che la madre, un anno prima della sua nascita, ebbe un sogno: “Vide, nel sonno, il Profeta che teneva in mano una giunchiglia. Le guardò il viso con attenzione, le sorrise e le gettò il fiore, che lei raccolse con modestia. Al risveglio raccontò il sogno al marito che lo interpretò come la buona novella che sarebbe stata accordata la grazia di avere un figlio timorato; dopo qualche settimana arrivò la conferma del sogno, concepì un figlio”.

⁷⁷ I dati biografici che seguono sono stati tratti dal maggior testo di riferimento sullo *Šayḥ* in una lingua occidentale, ovvero: “Un *Saint soufi du XX siècle*” di Martin Lings, Éditions du Seuil, 1990. È stata preferita questa edizione a quella italiana apparsa nel 1994 (salvo che per due citazioni che verranno segnalate) per gli errori di traduzione linguistica di quest’ultima, i quali si riflettono nell’esposizione di errate concezioni dottrinali come è stato fatto notare da più parti negli ambienti del *taṣawwuf* in Italia. Per menzionare, come esempio, uno solo di questi errori, l’espressione ‘qualità divine’ nel testo originale viene tradotta nell’edizione italiana con ‘virtù cardinali’. Il testo in lingua inglese: “A moslem saint of the twentieth century *Shaikh Ahmed al-‘Alawī. The spiritual heritage and legacy*”, Allen & Unwin LTD, London, 1961, era servito per la discussione della tesi di dottorato dell’autore presso l’Università di Londra nel 1959. Oltre a questo appena citato si fa riferimento al testo di Manuel Chabry: “Le contours de la Sainteté dans la figura de l’algérien *Aḥmed Alāwī (1874-1934), fondateur de la confrérie Alawiyya*”. Mémoire présenté en vue du diplôme de l’EHESS, 2012, gentilmente concesso dall’autore all’estensore di questa tesi. In ultimo si è fatto riferimento al testo bilingue arabo-francese dal titolo: “*Le Cheikh El-Alaoui (souvenirs)* - *ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي*” di Marcel Carret, exclusivité de l’imprimerie alaouia de Mustagānem, 1987.

⁷⁸ La grande Moschea di Parigi, attualmente la seconda in Europa per grandezza dopo quella di Roma, è stata inaugurata il 15 Luglio del 1926 alla presenza dello *Šayḥ* Al-‘Alāwī, all’epoca già conosciuto come importante Maestro spirituale, il quale ha guidato la prima preghiera rituale effettuata nel luogo.

⁷⁹ Questo nome significa contemporaneamente ‘elevato’ e ‘discendente del Califfo ‘Ali’. Per indicare il nome familiare viene usata comunemente la forma dialettale di ‘Alīwa.

⁸⁰ Mustagānem- مستغانم - è una città sulla costa nord-occidentale dell’Algeria.

⁸¹ È il magistrato al quale viene concessa per nomina politica la funzione di amministrare la giustizia ordinaria in un luogo, in ambito sia civile che penale.

⁸² Tra le note autobiografiche trovate dopo la morte dello *Šayḥ* e pubblicate nel 1936 a cura di uno dei suoi discepoli- *sīdī* ‘Uddah- con il titolo di: “*Ar-Rawḍat as-Saniyah*”, imprimerie Alaouia, Mostagānem, e ampiamente citate nel testo di Martin Lings.

Apprese dal padre le conoscenze religiose di base perché costretto dalle esigenze famigliari a lavorare sin da giovane età occupandosi in mestieri diversi e poi nel commercio. L'interesse per la ricerca spirituale si manifestò molto presto; cominciò lo studio personale di teologia e giurisprudenza islamica, affiliandosi, contemporaneamente, al gruppo della *ṭarīqa* 'Isawiya⁸³ presente nella sua città, una confraternita che allora si occupava anche di pratiche miracolistiche, come quella di incantare i serpenti; nonostante la consapevolezza che queste pratiche fossero estranee alla dottrina e ai riti del *taṣawwuf* più autentico continuò a frequentare i confratelli fino al suo incontro con lo *Šayḥ* Muḥammad Al-Būzīdī.⁸⁴ “ Il mio incontro con lo *Šayḥ*, in qualunque modo lo si voglia intendere, può essere considerato come una vera e propria Grazia del Signore. Sebbene io e il mio amico fossimo alla ricerca di qualcuno che potesse prenderci per mano e che fosse in grado di guidarci, non andammo a cercare lo *Šayḥ* Al-Būzīdī, fu lui che venne, del tutto inaspettatamente, da noi. Il mio amico mi aveva già parlato di lui, infatti aveva detto: “Conoscevo uno *Šayḥ* di nome *sīdī* Hamu della famiglia del Profeta. Lasciò la sua casa per recarsi alcuni anni in Marocco e, quando tornò, si trovò attorniato da molte persone. Parlava con autorità della Via spirituale, ma per metterlo alla prova Dio gli inviò un uomo che gli fece del male, tanto che si trovò nella condizione di dover affrontare ogni sorta di opposizione ed ora appare umile come qualunque discepolo e non rivela alcun segno della sua precedente attività di Maestro spirituale. Tuttavia credo che su di lui si possa fare affidamento.

Pochi giorni dopo questa conversazione, mentre eravamo al lavoro il mio amico esclamò: “Guarda, ecco lo *Šayḥ* che passa per questa strada”. Gli andò incontro e lo invitò ad entrare presso di noi. Lo *Šayḥ* accettò e si intrattennero alcuni momenti, ma ero troppo impegnato con il mio lavoro per porre attenzione alla loro conversazione; dopodiché si congedò, ma non prima di acconsentire alla richiesta di tornare a farci visita. Domandai quindi al mio amico quale fosse stata la sua impressione sull'incontro. Mi rispose: “La sua conversazione è molto al di sopra di tutto ciò che si trova nei libri”... Un giorno, mentre si trovava nel nostro negozio, lo *Šayḥ* mi disse: “ Ho sentito dire che sei in grado di incantare i serpenti e che non hai nessuna paura di essere morso”; feci segno di assenso e allora riprese: ” Potresti prenderne uno adesso ed incantarlo qui, davanti a noi?” Risposi che era possibile ed uscii dalla città per buona parte della mattinata, ma non riuscii a trovarne che uno piccolo, lungo circa metà di un braccio. Lo posi, tuttavia, davanti a lui e cominciai a maneggiarlo come facevo di solito, mentre *Šayḥ* stava seduto ad osservare. Poi chiese:” Potresti incantare un serpente più grande di questo?” Gli risposi che la taglia non aveva importanza, ma lui disse: “Voglio mostrartene uno più grande di questo e molto più velenoso, e se sarai capace di addomesticarlo allora sarai un vero saggio.” Gli chiesi quindi

⁸³ *Šaiḥ* Muḥammad ben 'Isa (m. 1523) è il fondatore di questo ramo della *ṭarīqa* *Šādīliya*. [“Alcune pratiche come ingoiare del fuoco o incantare i serpenti sono diffuse nella *ṭarīqa* 'Isawiya, o almeno in alcune sue diramazioni. Se ne fa risalire l'origine al fondatore di questo ordine iniziatico, Muḥammad ibn 'Isa. Essendosi attirata la gelosia del Sultano di Meknès, ricevette l'ordine di lasciare la città insieme ai suoi discepoli. Per questo esodo non avevano con loro delle provvigioni e presto furono affamati; i discepoli chiesero al loro Maestro, che aveva la fama di poter fare dei miracoli, di nutrirli. Ibn 'Isa rispose che potevano mangiare ogni cosa che avessero trovato nel cammino, e siccome non v'erano che sassi, scorpioni e serpenti, mangiarono questi, senza che ciò causasse loro nessun male”. “*Un saint soufi du xx siècle*”, Martin Lings, pag. 58, op. cit.]

⁸⁴ *Šayḥ* Muḥammad Al-Būzīdī è nato a Mostagānem nel 1824. Facente parte dei collaboratori del Emiro 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī, dopo essere stato imprigionato e torturato dalle autorità coloniali francesi per la sua attività di resistenza all'occupazione, fugge in Marocco dove rimarrà molti anni diventando uno *Šayḥ* della *ṭarīqa* Darqāwiya. Fu costretto al ritorno in Algeria da alcune vicissitudini ricordate più avanti nel testo, e qui morì nel 1909; una estesa biografia dello *Šayḥ* si trova alla pagina web: <http://al.alawi.1934.free.fr/index.php/biographies-anterieurs/83-42-muhammad-ben-al-habib-al-buzidi-dit-sidi-hammou-cheikh.html> (data dell'ultima consultazione: 18/01/2014)

di indicarmi dove si trovava, ma lui mi disse: “Intendo parlare della tua anima che si trova tra i due lati del tuo corpo. Il suo veleno è ben più mortale di quello di un serpente, ma se sarai capace di farne ciò che ti aggrada, sarai, come ti ho già detto, un vero saggio.” Poi mi ingiunse di non tornare più a queste pratiche. Uscii dal luogo interrogandomi sull’anima e su come il suo veleno potesse essere più mortale di quello di un serpente.”⁸⁵

Poco dopo questo celebre episodio della sua vita, *Šayḥ* Al-‘Alāwī prese il patto iniziatico con colui che gli aveva mostrato la necessità di occuparsi principalmente della sua anima in vista della realizzazione spirituale. In un tempo breve, quello che ormai era divenuto il suo Maestro nella Via gli trasmise le formule rituali della *ṭarīqa* Darqāwiya⁸⁶ e l’autorizzazione a praticare il Ricordo di Dio, il ‘*dīkr* Allah’,⁸⁷ secondo le modalità usuali della confraternita. Così lo *Šayḥ* descrive questo passaggio fondamentale del suo cammino spirituale: “(*Šayḥ* Al-Būzīdī) mi chiamò e mi intrattenne sul Nome Supremo (Allah) e sul metodo di menzionarlo. Mi disse di dedicarmi al ‘*dīkr* Allah’ secondo il modo in uso nel nostro Ordine in quel periodo; dal momento che non vi erano degli ambienti preposti a questa pratica particolare, mi divenne difficile trovare un luogo dove potessi essere da solo e tranquillo; di questo mi lamentai con il Maestro e lui mi disse: “Per star soli, non v’è luogo migliore del cimitero.” Così vi andai, da solo, ogni notte, ma la cosa non fu facile. Ero talmente pieno di paura che non riuscivo a concentrarmi sul *dīkr*, malgrado gli sforzi ripetuti per più notti. Alla fine tornai a lamentarmi di nuovo dal Maestro, e lui mi disse: “Non era un ordine perentorio! Ho soltanto detto che non v’è luogo migliore per star soli che il cimitero.” Dopodiché mi consigliò di limitare il *dīkr* all’ultimo terzo della notte, cosicché ricordavo il nome di Allah di notte ed incontravo il Maestro di giorno...

Nel frattempo avevo ripreso a seguire gli insegnamenti di Teologia già frequentati in passato e un giorno mi domandò: “Quali sono gli insegnamenti che stai seguendo?” Gli risposi che erano sulla dottrina dell’Unità Divina (*at-Tawḥīd*), e che il corso, in quel momento, si svolgeva sulla ‘realizzazione delle prove’ (a sostegno della dottrina dell’Unità). Mi disse: “Un tale *sīdī* la chiamava la ‘dottrina dell’impantanamento’ (*aṭ-Ṭawḥīl*). Faresti meglio ad occuparti di purificare il fondo della tua anima fino a quando le luci del tuo Signore sorgano in essa, per arrivare a

⁸⁵ Da: “*Un saint soufi du xx siècle*”, Martin Lings, pag. 59 e seguenti, op. cit. Le citazioni dalla autobiografia dello *Šayḥ* che seguiranno nel testo della tesi nel paragrafo in corso di stesura, il II. 6, saranno tratte dallo stesso testo di riferimento già citato, dal capitolo con il titolo: ‘*L’homme par lui- meme*’]

⁸⁶ L’epónimo della *ṭarīqa* è *Mawlay* Al-‘Arabi Al-Darqāwī (1760-1823). Discendente del Profeta per il ramo ḥassanide, è nato in Marocco nella regione dei Banu Zarwal a Nord-Est della città di Fez, ed è sepolto nella *zāwiya* di Bou Brih nella stessa regione. È ricordato per aver dato nome ad una importante filiazione della *ṭarīqa* Šādīlīya, tuttora molto diffusa in Nord Africa, e per le sue celebri *Rasā’il*, ovvero la raccolta delle 272 lettere di direzione spirituale ai suoi discepoli. Queste lettere, che sono considerate come una delle più notevoli espressioni del genere letterario in questione, sono state tradotte e pubblicate recentemente in una prima edizione completa: “*Lettres sur la Voie spirituelle-Al-Rasā’il*”, Manuel Chabry, ed. La Caravane, Saint Gaudens, 2003

⁸⁷ La pratica del ricordo rituale del Nome di Allah secondo la modalità indicata dallo *Šayḥ* è riservata ai discepoli che hanno una qualificazione spirituale adeguata, secondo la completa ‘discrezionalità’ del Maestro. Lo *Šayḥ* ‘Adda Bentounès (1898-1952-succederà alla guida della *ṭarīqa* ‘Alāwīya dopo la morte del suo fondatore) descrive nel modo seguente questa particolare modalità operativa di ricordare il Nome Supremo di Allah secondo gli insegnamenti dello *Šayḥ* Al-‘Alāwī: “In quanto al suo *wird* speciale...che è stato adottato da molti dei suoi compagni, si tratta del Nome più immenso, il Nome di Maestà, cioè Allah. (lo *Šayḥ*) Non ha mai smesso di trasmetterlo in questa particolare modalità e secondo condizioni molto precise: stato di purezza rituale e isolamento in un luogo dedicato (è ciò che si intende comunemente per ritiro spirituale). Il discepolo passa tutto il suo tempo a ricordare, a invocare, sia di notte che di giorno, e non si occupa di nient’altro, ad eccezione dei riti obbligatori e delle preghiere di *sunna* più raccomandate, fino a che non appaiano gli effetti di questa invocazione, che il suo sguardo comprenda l’intera esistenza e che la minima cosa non venga vista nella sua relazione con l’Essere Assoluto.” (da “*Lettres sur la voie spirituelle-Al-Rasā’il*”, Manuel Chabry, op. cit. pag. 330).

comprendere pienamente il significato dell'Unità divina! Ciò che concerne la teologia scolastica accresce solo i dubbi, accumulando illusioni su illusioni." Non mi aveva mai dato un ordine al quale fosse così difficile obbedire..."

L'insegnamento di *Šayḥ* Al-Būzīdī era specifico per ognuno dei suoi discepolo e questo sarà il metodo che erediterà *Šayḥ* Al-'Alāwī, insieme alla particolare modalità di praticare il '*dīkr* Allah' secondo la Darqāwiya, come viene evidenziato in questo lungo passaggio autobiografico: "Il modo di guidare stadio per stadio i suoi discepoli variava sensibilmente dall'uno all'altro. Ad alcuni parlava di come fu creato Adamo, ad altri delle 'Qualità Divine'; ogni insegnamento era particolarmente adeguato a ciascun discepolo. Lo *Šayḥ* vegliava su di lui, lo interrogava sui suoi stati spirituali e lo fortificava nel *dīkr* di grado in grado, fino a che, finalmente, arrivava ad essere consapevole della sua visione senza l'aiuto di altri. Lo *Šayḥ* non era soddisfatto fino a quando il discepolo non aveva raggiunto questo stato, e aveva l'abitudine di citare le parole di Dio: 'forse somiglia a costoro chi si appoggia a una prova chiara da parte del suo Signore, e un testimone che viene da Lui lo segue...' ⁸⁸

Quando il discepolo aveva raggiunto questo grado della visione personale, che poteva essere potente o debole secondo la propria capacità, lo *Šayḥ* lo riconduceva al mondo delle forme esteriori che aveva lasciato, e queste apparivano come al contrario di come erano prima, semplicemente perché ormai era cosciente della luce del suo occhio interiore. Le vedeva come 'Luce su Luce' ⁸⁹ e allo stesso tempo come erano prima (della sua realizzazione). ⁹⁰

A questo grado, il discepolo può confondere la corda con la freccia, come è capitato a molti di coloro che si dirigono verso la conoscenza di Dio, e può dire, come hanno fatto tanti: " Sono colui che amo e colui che amo è me", o cose simili... ma chi è divenuto maestro di queste condizioni interiori arriva presto a saper distinguere tra i diversi punti di vista spirituali, così da concedere a ciascuno dei gradi dell'Esistenza ciò che gli è dovuto e a comprendere ciascuna delle 'stazioni spirituali' ⁹¹ per ciò che essa è realmente. Questa 'stazione' mi conquistò e fu la

⁸⁸ Cfr. Cor. XI, 17. Come viene messo in evidenza a pag. 62 nella nota al testo di riferimento citato, questo versetto è suscettibile di diverse interpretazioni e traduzioni. Lo *Šayḥ* Al-Būzīdī, esercitando la possibilità d'interpretazione personale del Testo Sacro nella ricerca del suo senso nascosto conosciuta con il termine di *ta'wīl*, interpreta la parola *šāhid* nel senso di 'evidenza diretta', o 'illustrazione concreta', invece di 'testimone'; quindi il versetto sarebbe coerente al concetto che si vuole esprimere nella citazione coranica: la realizzazione spirituale si manifesta attraverso la certezza e l'evidenza diretta della Realtà principale.

⁸⁹ Diretto riferimento al noto versetto coranico detto 'versetto della Luce' (*ayat an-Nur* - آية النور), Cor. XXIV, 35.

⁹⁰ ["Non è senza interesse citare qui il detto seguente del buddismo estremo orientale: "Come è stato esposto da un maestro Zen, inizialmente il discepolo, lo spirito del quale è ancora immerso nell'illusione cosmica, percepisce attorno a lui degli oggetti, come delle montagne, degli alberi, delle case; in seguito all'acquisizione di una conoscenza parziale, le montagne, gli alberi e le case svaniscono; ma alla fine, quando ha raggiunto un'intellezione completa, la persona, che ormai non è più un discepolo, vede nuovamente le montagne, gli alberi e le case, ma senza la sovrapposizione della visione illusoria"(Marco Pallis, "The Way and The Mountain", Peter Owen, 1960, pag.108). Tratto da una nota a pag. 63 del testo di riferimento di questo paragrafo: "*Un saint soufi du xx siècle*", Martin Lings]

⁹¹ La dottrina delle 'stazioni spirituali' (*maqāmāt*; sing. *maqām*), che si completa con quella relativa agli 'stati' (*aḥwāl*), è uno degli elementi più caratteristici del *ṭasawwuf*. È stata elaborata a più riprese nel corso della storia islamica, ma non ha mai raggiunto un'uniformità di esposizione. ["Uno schema di classificazione delle 'stazioni' e degli 'stati' quale ci viene presentato in una delle prime trattazioni può essere così esemplificato: *tawba* (pentimento), *wara'* (scrupolo), *zuhd* (rinuncia), *faqr* (povertà), *ṣabr* (pazienza), *tawakkul* (abbandono fiducioso), *riḍā* (soddisfazione), per quanto riguarda le *maqāmāt*, mentre troviamo: *murāqaba* (attenzione vigile), *qurb* (vicinanza), *maḥabba* (amore), *ḥawf* (timore), *raḡā* (speranza), *šawq* (desiderio), *uns* (intimità), *tumā'inīna* (pace in Dio), *mušāda* (contemplazione), *yaqīn* (certezza), per gli *aḥwāl*... La distinzione tra le 'stazioni' e gli 'stati' è riassunta da Huḡiwirī con queste parole: "Mentre il termine 'stazione' indica la via di chi è alla ricerca, i suoi progressi nel dominio dello sforzo ed il rango che egli occupa al cospetto di Dio in proporzione ai suoi meriti, il termine 'stato' designa il favore e la grazia che Dio accorda al cuore del Suo servitore, non dipendente da nessuna

mia condizione per molti anni... Questa Via che ho descritto è quella del mio Maestro, ed è la sola e la stessa che ho seguito nella mia funzione di guida spirituale; vi ho condotto i miei discepoli, perché è la più diretta che conduce a Dio.” Lo *Šayḥ* Al-‘Alāwī continua in questo modo la narrazione sugli esordi nella Via iniziatica: “Quando ebbi raccolto i frutti del *dīkr*, e il suo frutto non è nient’altro che la conoscenza di Dio per mezzo della contemplazione, vidi con chiarezza l’esiguità di tutto ciò che avevo appreso sulla dottrina dell’Unità Divina, e compresi il senso delle parole del mio Maestro a riguardo. Questi mi disse di assistere ancora una volta agli insegnamenti che avevo seguito, e, quando lo feci, mi trovai dotato di una comprensione totalmente differente di quella che avevo in precedenza. Capivo per anticipazione, cioè prima che lo *Šayḥ* che ci insegnava avesse finito la sua esposizione. Un altro effetto del Ricordo fu che comprendevo oltre il senso letterale del testo. In breve, la mia comprensione anteriore non poteva essere comparata a quella di cui ero dotato adesso, e questa nuova capacità di comprensione si accrebbe al punto che se qualcuno recitava un passaggio del Libro di Dio, il mio spirito si slanciava a comprendere i misteri dei suoi significati.”

A seguito di queste esperienze e del radicale cambiamento intervenuto nella sua vita, *Šayḥ* Al-‘Alāwī si dedicò completamente alla Via: “Ero così assorbito dal servizio allo *Šayḥ* e allo sviluppo del nostro Ordine⁹² che dimenticai le esigenze del mio sostentamento, e senza l’amicizia di *sīdī al-Haḡḡ* B. ‘Awdah⁹³ che si prese cura delle mie finanze e dei miei affari, il mio commercio sarebbe andato completamente in rovina. Ero così occupato dalla *ṭarīqa* che il nostro negozio somigliava piuttosto ad una *zāwiya* che a un negozio, a causa degli insegnamenti che vi tenevo di sera e del *dīkr* che vi praticavo di giorno”.

A questo punto della narrazione autobiografica dello *Šayḥ* sembra utile ricordare brevemente il contesto storico nel quale si svolgono queste vicende eminentemente interiori, anche al fine di comprendere in modo più approfondito i motivi che lo spingono alla decisione di emigrare, come sarà ricordato più avanti. L’Algeria, come è noto, era stata occupata militarmente dalla Francia nel 1830, trovando una forte resistenza che si era organizzata intorno alla figura dell’Emiro ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī.⁹⁴ Solo nel 1870 il controllo coloniale sul territorio si poteva definire completato, e, salvo sporadici episodi di collaborazionismo, l’occupazione da parte di una potenza straniera e ‘cristiana’ era decisamente osteggiata ad ogni livello in quanto, in generale e tra le altre fondamentali considerazioni di tipo religioso-politico, favoriva la corruzione del modo di vita tradizionale.

In un clima sociale e politico, quindi, fortemente condizionato dalla presenza coloniale francese (il decreto del 1908 che impose alla popolazione algerina la leva militare obbligatoria al servizio

ascesi. La ‘stazione’ appartiene alla categoria degli atti, mentre lo ‘stato’ a quello dei doni.” Da “*Il Sufismo nelle parole degli antichi*” a cura di Paolo Urizzi, pag. 38 op. cit.]

⁹² È necessario mettere in evidenza che la resa traduttiva del termine arabo *ṭarīqa* (strada, cammino, via, passaggio, mezzo, metodo ecc.), con ‘ordine’ o ‘confraternita’ non intende richiamare le istituzioni di tipo religioso in ambito occidentale che si definiscono in questo modo, ma è una resa linguistica necessaria nell’uso dei sinonimi. Le marcate differenze concettuali tra i diversi termini in oggetto sono da ricercare nella diversa collocazione d’ambito che li concerne: la *‘ṭarīqa*’ si pone essenzialmente nell’ambito iniziatico e della realizzazione metafisica, la ‘Confraternita’ e l’Ordine’ nell’ambito più prettamente religioso.

⁹³ Un confratello dello *Šayḥ*, che rivestiva la sua stessa funzione di *Muqaddem* e suo socio in affari.

⁹⁴ L’Emiro ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī (1808-1883) è stata una straordinaria figura di Maestro spirituale e di combattente contro l’occupazione francese dell’Algeria. È ricordato per essere il maggiore interprete e diffusore della scuola dottrinale ‘akbariana’ in tempi moderni, grazie al suo insegnamento orale, ai suoi trattati sul *ṭaṣawwuf* e ai suoi poemi d’ordine metafisico.

degli occupanti scatena una nuova e forte opposizione interna), si sviluppa un considerevole movimento migratorio verso i paesi limitrofi, ma soprattutto verso la Turchia, all'epoca ancora sede del califfato islamico, il punto di riferimento principale dell'intera comunità religiosa. È in questo contesto che matura la ferma volontà dello *Šayḥ* di emigrare definitivamente ad Istanbul, ma riuscirà a realizzare questa intenzione solo dopo il decesso del suo Maestro avvenuto nell'Ottobre del 1909 seguito, a brevissima distanza di tempo, da quello di sua moglie. Poco prima di questi eventi significativi aveva già svolto un breve viaggio in Turchia; nel testo autobiografico viene ricordato che durante il suo passaggio a Tunisi ebbe numerosi contatti con gli esponenti del *taṣawwuf* e dell'élite religiosa locale, e molte persone strinsero con lui il patto iniziatico, attratti dal suo insegnamento e dalla sua matura personalità spirituale.

Il ritardo a realizzare la ferma intenzione di emigrare era dovuto principalmente alla prossimità del decesso del suo Maestro, lo *Šayḥ* Al-Būzīdī, la persona che aveva frequentato e servito per molti anni e con il quale aveva percorso molte tappe della Via. S'impondeva il dovere spirituale e morale di essergli vicino in quel frangente; inoltre, nell'ambito della *ṭarīqa*, si erano già manifestate tra i *fuqarā* le testimonianze di adesione alla sua successione legittima come guida, e la prospettiva di assumere questa difficile funzione era ancora paventata, questo nonostante avesse già ricevuto dei segni chiarissimi d'elezione spirituale, come riporta lui stesso in questa narrazione ai suoi discepoli più vicini, raccolta e trasmessa da uno di loro, *sīdī* 'Uddah: "Durante il sonno, alcuni giorni prima della morte del nostro Maestro, *sīdī* Muḥammad al-Būzīdī, vidi qualcuno entrare nella stanza ove ero seduto e mi alzai in segno di reverenza, rispettoso di trovarmi in sua presenza. Poi, dopo averlo pregato di sedersi, mi misi di fronte a lui e mi apparve chiaro che si trattava del Profeta. Mi rimproverai mentalmente di non averlo onorato come avrei dovuto e per non averlo riconosciuto subito; così chinai il capo e mi feci sempre più piccino, fino a che egli mi rivolse la parola, dicendo: "Sai perché sono venuto da te?", ed io risposi: "No, non lo so, o Messaggero di Dio". Egli aggiunse: "Il Sultano dell'Est è morto e tu, Dio volendo, diverrai Sultano al suo posto. Cosa ne dici?". Risposi: "Se fossi investito di un così alto incarico, chi mi aiuterebbe e chi mi seguirebbe?". Egli disse: "Non ti preoccupare sarò con te e ti aiuterò". Poi rimase in silenzio e, dopo qualche istante, mi lasciò. Mi destai proprio nel momento in cui stava per andarsene e continuai a vederlo anche quando i miei occhi erano ormai aperti ed ero totalmente consapevole di essere sveglio".⁹⁵

Finalmente, alla fine del 1909, intraprese questo viaggio che, compiuto via nave e sul quale esiste nella letteratura agiografica sullo *Šayḥ* Al-'Alāwī una certa confusione di date e di circostanze, avrà un esito diverso dalle aspettative: "Non potei soddisfare completamente la mia sete di sapere, a causa delle insurrezioni nelle quali il califfato si trovava implicato e a causa dei turbamenti che dovevano ben presto scoppiare tra il popolo turco e la loro sedicente 'Gioventù riformista'. Questo movimento politico era diretto da diversi individui che il governo aveva bandito e che per conseguenza si erano dispersi in vari paesi d'Europa, da dove avevano intrapreso una propaganda avversa al califfato attraverso la fondazione di giornali e riviste. Così il califfato fu condannato a vedere il suo sovrano arrestato e imprigionato mentre la 'Gioventù riformista' intraprendeva un po' dappertutto la sua opera di distruzione, con una brutalità assolutamente senza limite, fino a quando riuscì ad ottenere le sue finalità. Il significato di 'rinascita', 'patriottismo', 'riformismo', divenne allora chiaro agli occhi di tutti: si trattava di

⁹⁵ Da: "Un Santo sufi del XX secolo-Lo Sceicco Ahmed Al-'Alawī", pag. 63 op. cit.

brutale tirannia, ma non voglio dirne di più, perché quello che i kemalisti hanno fatto mi dispensa dal dover ripercorrere passo passo questo avvilito. Mi convinsi così che il soggiorno che avevo sperato di fare in quei luoghi non era realizzabile per vari motivi, di cui il principale era che sentivo l'immanente trasformazione dell'ex Regno in Repubblica, e della Repubblica in tirannia senza principi. Tornai dunque in Algeria col sentimento che il mio ritorno era l'esito finale dei miei viaggi".

Iniziò così una nuova fase del suo percorso spirituale assumendo la funzione di guida della confraternita, funzione reclamata anche da altri, e verso i quali si impose per la 'qualità' del suo insegnamento più che per la 'quantità' dei *fūqarā* che lo riconobbero come il loro Maestro, nonostante che il loro numero si accresceva in modo continuo. Dovette quindi contrastare l'avversione manifesta di alcuni *Šuyūh* a capo di altre *zawāyā* della Darqāwiya, nonché dei capotribù locali legati al fenomeno del marabutismo dal quale ricavano prestigio e proventi economici. Questa opposizione aumentò in modo considerevole al momento della separazione dalla *zāwiya* madre del Marocco, decisa circa cinque anni dopo la sua conferma come autorità spirituale nel ramo algerino della *ṭarīqa*, ormai denominata comunemente come 'Alāwīya a partire dal 1914.⁹⁶

I motivi di un cambiamento nella denominazione di una *ṭarīqa*, facendo un'analisi che intende rimanere all'interno dell'ortodossia iniziatica, sono vari e di difficile comprensione; in termini generali, questi motivi vanno ricercati nel risultato di una presenza spirituale che travalica i limiti di una 'forma' dottrinale esoterica stabilita in un tempo e in un luogo; si può affermare, cioè, che questo cambiamento è parte dell'imperativo divino al necessario adattamento della Tradizione al mutamento delle condizioni in cui opera ogni Via spirituale.

Nello specifico, a sostegno della decisione di nominare diversamente la Via iniziatica di appartenenza, la Darqāwiya, intervengono alcuni fattori di assoluto rilievo: *Šayh* Al-'Alāwī introdusse la *ḥalwa* tra i metodi spirituali operativi costitutivi della *ṭarīqa*, rompendo con una lunga tradizione della *Šaḍīliya* (della quale la Darqāwiya era una diramazione successiva) che voleva il ritiro spirituale in una piccola cella o in isolamento nella natura praticato in modo occasionale.⁹⁷ Un altro fattore di cambiamento dalla Via dei Darqāwi ebbe un impatto molto più

⁹⁶ Nonostante questa opposizione locale, viene fatto notare nel testo di Manuel Chabry che il capo della principale *zāwiya* Darqāwi in Marocco, Muḥammad Darqāwī, era di avviso diverso: in una comunicazione scritta nel 1928 all'amministrazione francese, quest'ultimo spiega che ci sono dei membri della loro confraternita in Algeria, nelle città di Algeri, Orano e Mostagānem, indicando lo *Šayh* Al-'Alāwī come il confratello autorizzato alla guida dei *fūqarā*; inoltre, in tutte le informative dell'amministrazione francese fino al 1920, lo *Šayh* è presentato come facente parte della *ṭarīqa* d'origine. [Non esiste, a mia conoscenza, alcuna fonte scritta, interna o esterna che menziona prima della morte di 'Alāwī una *ṭarīqa* al-'Alāwīya ad-Darqāwiya aš-Šaḍīliya contrariamente a ciò che afferma Martin Lings. "Le contours de la Sainteté dans la figura de l'algerien Ahmed Alawī (1874-1934), fondateur de la confrérie 'Alawīya", Manuel Chabry, pag. 23 op.cit.]

⁹⁷ L'influenza positiva e costruttiva di una pratica contemplativa sul cammino spirituale è riconosciuta in ogni Via iniziatica, in virtù dell'effetto dell'isolamento dal mondo esteriore operato sull'anima e sulla concentrazione sulla Realtà Divina. Tra gli innumerevoli trattati sull'argomento segnalo senz'altro due testi dello *Šayh* al-Akbar: "La parure des Abdal", a cura di Michel Valsan, éditions de l'Œuvre, Paris, 1992; "Il libro dell'estinzione nella contemplazione", a cura di R. Tawfik e R. Rossi Testa, SE, Milano 1996. Segnalo altresì che in uno dei testi agiografici maggiori sullo *Šayh* Al-'Alāwī, scritto da 'Abd al-Karīm Jossot ("Le sentier d'Allah" pubblicato in Tunisia nel 1927), viene descritta dallo stesso *Šayh* la pratica in oggetto: ["La *ḥalwa* è una piccola cella nella quale pongo il novizio dopo che abbia giurato di non lasciarla per quaranta giorni, se c'è ne bisogno. In questo oratorio, non deve fare nient'altro che ripetere continuamente il Nome Divino (Allah) prolungando ad ogni invocazione la sillaba *āh* fino alla fine del suo respiro. In modo preliminare deve aver recitato la *šahāda* (*lā ilāha illa Llah*) per 75.000 volte. Durante il suo ritiro, deve rigorosamente digiunare durante il giorno, rompendo il suo digiuno solo tra il tramonto e l'alba... qualcuno tra i *fūqarā* ottiene l'illuminazione immediatamente, dopo qualche minuto, altri solo

visibile nella società algerina e dovunque la *ṭarīqa* nascente si stava diffondendo: lo *Šayḥ* volle incarnare pubblicamente la funzione di difensore e rinnovatore della religione islamica. A partire dal 1920 sviluppò progressivamente un'importante attività pubblicistica e di intervento sociale grazie all'edizione di libri, periodici, associazioni e incontri pubblici a difesa della religione nella sua completezza e non solo per l'ambito esoterico del *taṣawwuf*, nella consapevolezza della necessità di difendere la Tradizione islamica dalle innovazioni perniciose che prendevano il passo in ogni ambiente, portate dal 'movimento riformista' che in Algeria era diffuso dall'attivismo di Ben Badis⁹⁸ e dalla sua organizzazione.

In ultimo, un fattore di cambiamento rilevante avvenne nell'ambito del rapporto tra il *faqīr* e il suo 'aspetto' sociale, cioè nel rapporto con l'esteriorità di una filiazione iniziatica che nella Darqāwiya era divenuta un motivo di distinzione nell'abito e nell'aspetto fisico, in genere dimessi in modo ostentato, e nell'uso della mendicizia; l'insegnamento dello *Šayḥ Al-'Alāwī* tendeva, invece, a riattualizzare la sobrietà e l'equilibrio nel comportamento esteriore, caratteristiche proprie della *Šaḍīliya*.

Se negli ambienti del sufismo algerino l'opposizione allo *Šayḥ* e alla *ṭarīqa* si ridusse gradualmente, in modo inverso iniziarono gli attacchi dagli ambienti del cosiddetto 'riformismo' verso la sua stessa persona e verso il in generale, a mezzo dei giornali e dei periodici che si riferivano a quest'area di pensiero politico-religioso. L'occasione maggiore dell'accesa polemica nei suoi confronti fu data dalla pubblicazione dei suoi primi poemi spirituali. La risposta dello *Šayḥ* non tardò a venire...

Già nel 1912 aveva fondato un periodico religioso dal titolo 'Il linguaggio della Religione' (*Lisān al-dīn*), sostituito nel 1926 da un'iniziativa editoriale più ambiziosa, la rivista intitolata *Al-Balāḡ al-Ġazā'iri*, dalla quale si intendeva operare per un rinnovamento complessivo dell'Islam in termini tradizionali. Si intendeva, cioè, contrastare la limitatezza di vedute dei gruppi riformisti, e soprattutto salafiti,⁹⁹ riguardo la dottrina religiosa islamica attraverso l'approfondimento dei temi prettamente spirituali che la pervadono interamente.

In risposta ai frequenti attacchi a mezzo stampa de parte della 'salafiya', la rivista pubblicherà una serie di articoli scritti dallo *Šayḥ*. In uno di questi, nell'intenzione di criticare con forza la campagna denigratoria in atto nella stampa salafita, viene citato il giudizio, a dire il vero inaspettato, di Muḥammad 'Abduh nei confronti del *taṣawwuf*, che viene qui riportato per il suo interesse storico: "Il ruolo dei *ṣūfi* è quello di guarire i cuori e di eliminare tutto ciò che vela

dopo diverse settimane. Conosco un *faqīr* che ha atteso otto mesi. Ogni mattina mi diceva: "Il mio cuore è ancora troppo duro", e proseguiva nella sua *ḥalwa*. Infine, i suoi sforzi furono ricompensati". (*"Un saint soufi du xx siècle"*, Martin Lings, pag. 96 op. cit.). È necessario mettere in evidenza come questa pratica può essere eseguita esclusivamente con il permesso dello *Šayḥ* e sottoposta all'attenta guida spirituale dello stesso, e che tuttora nella *zāwiya* madre di Mostagānem o in quelle dove la *ṭarīqa* 'Alāwīya è diffusa c'è un piccolo ambiente dove poter praticare questa particolare forma di ritiro contemplativo, anche se questa pratica, con le sue precise modalità ricordate, è in via di estinzione.

⁹⁸ 'Abd al-Hamīd Ben Bādīs (1889-1940) è stato l'emblema del 'movimento riformista' algerino, che si inserisce nel vasto e complesso movimento di rinnovamento della religione islamica cominciato nella seconda metà del '800 con l'opera ideologica e propagandistica di Ġamal al-din al-Afḡani e Muḥammad 'Abduh.

⁹⁹ La *salafiya* (dal termine arabo *salafi*-سلفي-con l'accezione semantica di 'pio antenato') è una ideologia religiosa di segno fortemente pragmatico che intende rifarsi, in modo esclusivo, all'esempio delle prime generazioni di musulmani. Nasce come reazione alla diffusione della cultura occidentale che avviene nel mondo islamico a seguito dell'occupazione coloniale nel '800, e si sviluppa grazie al pensiero e all'attivismo di importanti figure di intellettuali come Muḥammad 'Abduh e Rašīn Riḍā. Nella storia islamica contemporanea, si pongono usualmente come i più accesi avversari del *taṣawwuf*.

l'occhio interiore. Il loro sforzo è quello di stabilirsi nello Spirito, davanti il volto di Colui che è la Verità Altissima, fino a quando si saranno ritirati, per Lui, da tutto ciò che non lo è. La loro essenza si è estinta nella Sua Essenza e le loro qualità nelle Sue Qualità. Tra loro, gli iniziati ai misteri divini, coloro che hanno raggiunto la fine del loro viaggio sono, dopo il Profeta, al più alto grado della perfezione umana.”¹⁰⁰

In questa ‘contesa’ che spesso sembra essere tra dottrina ed ideologia, tra religione e politica, piuttosto che tra diverse interpretazioni dello stesso dato spirituale, si inserisce la lettera scritta dallo *Šayḥ* all’indirizzo di uno dei capi del movimento salafita che voleva i *sūfī* tra i gruppi di musulmani che andranno all’Inferno, secondo una particolare interpretazione del detto profetico: “la mia comunità si dividerà in settanta e più gruppi. Tutti sono votati all’Inferno, tranne uno: è il gruppo di quelli che avranno seguito questa via che è la mia e quella dei miei Compagni”. La puntualità dottrinale della risposta dello *Šayḥ* Al-‘Alāwī, nonché la sua chiarezza nei riguardi di una lettura pretestuosa e superficiale della *sunna* utilizzata a dei fini sostanzialmente ideologici, richiede la sua citazione completa in questo elaborato:

“Ma perché, dunque, non citi il *ḥadīṭ* che ha riportato l’Imām Ġazālī nel suo ‘*Faṣl al-tafriqāt*’? Il Profeta ha detto: “La mia comunità si separerà in settanta e più gruppi. Andranno tutti in Paradiso, tranne il gruppo degli eretici”. Naturalmente, il tuo sguardo non è caduto su questo *ḥadīṭ*! Esso si è fermato su quel che ti faceva comodo per promettere il Fuoco al resto dei musulmani e riservarvi il Paradiso esclusivamente a te e ai tuoi simili, “Di: ‘Se per davvero la Dimora ultima presso Dio è riservata a voi soltanto e non agli altri uomini, ebbene, auguratevi la morte, se siete sinceri!’ / Essi, però, non la desidereranno mai, a causa di ciò che le loro mai han commesso in precedenza: e Dio conosce bene i peccatori!” (Corano, sura La Vacca, II 94-95).

Immagino tu debba domandarti come si possono conciliare questi due pronunciamenti del Profeta. Non troverai che un *sūfī* per risolvere questa difficoltà, come altre dello stesso tipo. Sfortunatamente non potrai abbassarti a chiederglielo, dato che la gelosia ha chiuso, in te, la porta dell’obiettività, impedendoti di riconoscere le tue carenze. Comunque sia, ti dirò quel che Dio ha rivelato [a questo *sūfī*]; nel caso tu non ne abbia bisogno, potrà sempre essere utile per gli altri.

Queste due asserzioni sono facilmente conciliabili. Per comprenderlo, basta considerare il fatto che il termine ‘comunità’ designa l’insieme di coloro ai quali è rivolto il messaggio nel primo *ḥadīṭ* e l’insieme di coloro che rispondono a questo appello nel secondo. Il senso si chiarisce non appena viene sviluppato la forma completa del *ḥadīṭ*, che è la seguente: il Profeta ha detto: “Gli Ebrei si sono divisi in 71 gruppi ed i Cristiani in 72. Quanto alla mia comunità essa si dividerà in 73 gruppi. Tutti sono votati all’Inferno, tranne uno: è il gruppo di quelli che avranno seguito questa via che è la mia e quella dei miei Compagni”. La successione menzionata mette in evidenza che esistevano 70 religioni prima della venuta di Mosè -su di lui la Pace divina- la sua costituendo la 71°. Questi gruppi sono votati all’Inferno, tranne quelli che hanno seguito quella via che è la sua -su di lui la Pace divina- e quella dei suoi Compagni. L’insieme dei 72 gruppi può essere chiamato la sua ‘comunità’, poiché egli era l’Inviato di Dio per quell’epoca e quindi la sua predicazione si rivolgeva ad essi. Dopo la venuta di Gesù -su di lui la Pace divina- che completa il numero 72, tutti i gruppi, tranne quelli che seguivano la sua via e quella dei suoi

¹⁰⁰ [È la spiegazione del termine *sūfī* che fa ‘Abduh a pag. 29 della sua edizione delle *maqāmāt* di Badi az-Zamān al-Hamadānī. Il passaggio è tratto da: “*Un saint soufi du xx siècle*”, Martin Lings, nota a pag. 123]

discepoli, sono destinati al Fuoco. Aḥmad¹⁰¹ -su di lui il Rito unitivo e la Pace divina- fu, in seguito, inviato con la religione aḥmadiana semplice corrispondente al 73° gruppo fra quelli menzionati; tutti sono votati all'Inferno tranne uno: è il gruppo di quelli che seguono questa via che è la sua e quella dei suoi Compagni.¹⁰² Ed anche là, la parola 'comunità' designa l'insieme delle genti cui si rivolge la sua predicazione; egli -su di lui il Rito unitivo e la Pace divina-, infatti diceva: "Io sono l'Inviato di Dio per ogni uomo vivente della mia epoca, oppure nato dopo di me." Dopo di lui la religione aḥmadiana si è suddivisa, in base al secondo *ḥadīṭ*, in settanta e più gruppi; essi rappresentano le diverse scuole ed i diversi approcci, i cui sostenitori andranno tutti in Paradiso, con l'eccezione degli eretici.

Ecco quello che esigono la bontà muḥammadiana e la Misericordia divina! Se non fosse così, sarebbe perduta la quasi totalità della comunità, dato che solo una parte tra settanta e più sarebbe salvata; d'altra parte nella fattispecie, nulla permette di identificare chiaramente questa parte, e ciò che lo prova è che ogni gruppo pretende d'essere 'eletto fortunato. Quanto a me, affermo che Dio -che Egli sia glorificato- è conforme alla (buona) della Sua persona che hanno coloro che credono in Lui, nel Suo Profeta e nel Giorno Ultimo, mentre sono impegnati nello sforzo di avvicinarGli. Se hanno ragione, spettano loro due ricompense;¹⁰³ nell'ipotesi contraria ne ottengono almeno una. Essi, dunque, sono comunque ricompensati, in qualunque caso, sia che tu lo voglia o meno, poiché alle creature non incorre l'obbligo di essere infallibili: esse sono tenute a tentare di stare nel vero, e ciò si spiega con la 'larghezza' della via aḥmadiana, alla quale allude questo versetto: "...e non ha posto nessuna difficoltà, per voi, nella religione" (Corano XXII, 78). Ne testimonia parimenti lo *ḥadīṭ marfū'* riportato da Tabarāni, secondo il quale il Profeta ha detto: "Trecento vie (*turuq*) differenti conducono alla mia legge (*ṣarī'a*). Basta seguire una di queste per mettersi in salvo". Ma ciò che corrobora ancor più quest'idea, è il *ḥadīṭ* riportato da Suyūti nel suo '*Ġami' al-saġir*', secondo il quale il Profeta ha detto: "In ogni comunità, una parte della gente va in Paradiso, mentre l'altra si ritrova nel Fuoco, tranne nel caso della mia comunità che, tutt'intera, andrà in Paradiso".¹⁰⁴ E se piace a Dio, sarà proprio così!"¹⁰⁵

La polemica dei 'riformisti' continuò fino al 1931, anno in cui subì un arresto momentaneo a seguito di un celebre evento accaduto nella *zāwiya* di Mostagānem. Fu in occasione dell'invito a visitare la *zāwiya* fatto dallo *Šayḥ* a Ben Badis, la persona più rappresentativa del movimento riformista algerino. Anche in questo caso risulta significativo citare dei passi dell'articolo pubblicato nella rivista *Aš-Šihāb*, il principale periodico dei 'modernisti', a seguito dell'incontro: "*Šayḥ* Aḥmed B. 'Alīwah offrì una cena alla quale parteciparono alcune personalità di Mostagānem, oltre ad un centinaio di suoi discepoli. Lo *Šayḥ* si mostrò estremamente cordiale e

¹⁰¹ Secondo i dati tradizionali questo nome, il secondo nella lista dei 201 nomi attribuiti al Profeta dell'Islam, ha il significato di 'colui che maggiormente loda Dio', ed è il nome che gli verrà attribuito dal 'Giorno della Resurrezione' e che già possiede nella sua realtà trascendente, intesa come 'celeste'.

¹⁰² Può sorprendere il giudizio implicito espresso in questo passo dallo *Šayḥ* Al-'Alāwī, dove si intende una condanna dottrinale verso i non musulmani.

¹⁰³ Ovvero una ricompensa per la sincerità dell'intenzione e l'altra per il buon risultato, secondo la tradizione profetica espressa in alcuni *aḥādīṭ* (come in Muslim-n. 4261) relativi ai benefici spirituali ottenuti dai Giudici musulmani nell'esercizio delle loro funzioni.

¹⁰⁴ *Kanz* n. 34484 (di 'Abd al-Malik al-Hindi)

¹⁰⁵ ["Il testo della lettera qui tradotto in italiano dal francese, è un inedito, diverso dalla pubblicazione dell'associazione 'La Caravane', ed è uno degli articoli conservati nelle *zawāya* d'Algeria, gentilmente offerto da un confratello".] Quella che precede è la nota al testo di Carmela Crescenti: "*Attualità della Tradizione*" usato per la conferenza da lei tenuta nella *Zāwiya* Burhāniya di Roma il 19 Aprile 2008.

amabile, al punto che servì lui stesso alcuni invitati...finito il pasto sono stati recitati alcuni versetti del Corano, poi alcuni dei *fuqarā* si misero a cantare alcune odi di ‘Umar Ibn al-Fārīd; il loro canto fu di una tale bellezza che i presenti ne rimasero molto emozionati. La piacevolezza della serata aumentò grazie alla discussione di genere letterario che avemmo sul significato di alcuni versi. Tra i numerosi segni di cortesia che lo *Šayḥ* manifestò nei nostri confronti, apprezzai particolarmente il fatto che non vennero mai affrontati i motivi del nostro disaccordo, neanche con una lieve allusione, cosa che mi avrebbe obbligato ad esprimere il mio punto di vista e a difenderlo. La nostra conversazione si svolse su molte questioni sulle quali ci trovammo perfettamente d’accordo, evitando scrupolosamente di affrontare i punti sui quali avevamo opinioni differenti”.¹⁰⁶

Questa attività polemica di denigrazione nei confronti del *taṣawwuf* e dei suoi rappresentanti continuò poi senza sosta; venne pubblicato in quegli anni un opuscolo scritto da un insegnante della Moschea *Zaytūna* di Tunisi dai toni particolarmente perniciosi e virulenti. Una lunga epistola scritta dallo *Šayḥ* Al-‘Alāwī in risposta a quest’ultimo, dal titolo: “*Al-Qawl al-ma‘rūf fi l-radd ‘ala man ankara l-taṣawwuf*”,¹⁰⁷ è tuttora l’apporto dottrinale maggiore per puntualità d’esposizione e autorevolezza nei confronti della limitata comprensione della religione islamica manifestata da alcuni suoi settori in epoca moderna. Da questo testo sono tratti alcuni passaggi significativi:¹⁰⁸ “[Rispondendo all’affermazione: ‘l’Islam non è null’altro che il Libro di Dio e le abitudini del Suo Messaggero’, lo *Šayḥ* rispose:] “Chi vi ha detto che i *šūfī* affermino che l’Islam non si basa su altri principi che questi? Essi dicono, tuttavia, che nel Libro di Dio vi è una dottrina che va ben al di là della capacità di comprensione della maggior parte degli uomini. Il Sultano degli Amanti¹⁰⁹ disse: ‘Fra le parole del testo è celato un sapere troppo sottile per essere compreso persino da coloro che sono dotati di una profonda intelligenza’.¹¹⁰

‘Può darsi che chi si basa sull’esteriorità delle cose non riesca a vedere nel Libro di Dio null’altro che ciò che la sua intelligenza è in grado di apprendere e che possa negare l’esistenza di un significato più profondo, non accorgendosi che conoscendo solo l’aspetto esterno del Libro, egli è come colui che crede di sapere tutto su di un frutto conoscendone solo la buccia – e che al di là si trova “ciò che nessun occhio ha visto e nessun orecchio ha mai udito e che il cuore dell’uomo non è in grado di concepire”. Lasciate che egli si esamini: se ciò che il suo cuore nasconde è più prezioso di ciò che pronunciano le sue labbra, allora è uno di coloro che *Dio ha reso certi*;¹¹¹ ma se le cose non stanno così, allora egli ha perso più di quanto non abbia guadagnato...il Profeta disse: ‘La conoscenza interiore è uno dei segreti di Dio. È la saggezza che proviene dal Tesoro della Sua Saggezza che Egli getta nel cuore di alcuni Suoi servi’ e ‘La conoscenza è di due tipi: conoscenza del cuore, che è quella che giova, e conoscenza di parola, che è la prova di Dio sul Suo servo’.¹¹² Ciò dimostra che la conoscenza segreta differisce di molto da quella conoscenza di cui si può invece discutere.

¹⁰⁶ Da “*Un saint soufi du xx siècle*”, Martin Lings, nota a pag. 129 op.cit.

¹⁰⁷ L’epistola è stata interamente tradotta e pubblicata da Manuel Chabry: ‘*Lettre ouverte a celui qui critique le soufisme*’, Association La Caravane, Saint Gaudens, 2001

¹⁰⁸ La citazione che segue dell’epistola e le note relative sono tratte dalla traduzione italiana del libro di Martin Lings più volte citato. Questa traduzione, della quale si lamentano diversi errori linguistici e concettuali, ha come titolo: ‘*Un santo sufi del XX secolo-Lo Sceicco Ahmed Al-‘Alawi*’, ed. Mediterranee, Roma, 1994

¹⁰⁹ Appellativo di ‘Umar ibn al-Fārīd.

¹¹⁰ *At-Tiyyat al-Kubra*, I, 675

¹¹¹ Cfr. Corano, XI, 17

¹¹² Ambedue gli aḥādīṭ sono tratti dal ‘*al-Ġami‘ al-saġīr*’ di Suyūṭī.

Abu Hurayra disse: “Ho custodito nella mia memoria due tipi di conoscenza che ho ricevuto dall’Apostolo di Dio. Una l’ho divulgata; ma se avessi divulgato l’altra, la mia gola sarebbe stata recisa”.¹¹³... Il Profeta disse: “Sulla terra non mancheranno mai quaranta uomini i cui Cuori siano come il Cuore dell’Amico del Misericordioso”.¹¹⁴ È sufficiente studiare le tradizioni per accorgersi che esse dicono esplicitamente che nella comunità (islamica) vi è un eletto a cui Dio ha rivelato i segreti del Libro e delle tradizioni profetiche, e dove altro si può trovare questo uomo se non tra coloro che si distinguono per aver dedicato la loro vita a Dio? È riferendosi a tali uomini che Ḍū l-Nūn al-Misrī¹¹⁵ disse: “Nei miei viaggi ho incontrato una schiava e le chiesi da dove venisse. Ella rispose: ‘*Dagli uomini i cui fianchi rifuggono dai letti.*’¹¹⁶ Poi le chiesi dove andasse, ed ella rispose: ‘*Dagli uomini che né il baratto né la vendita riescono a distrarre dal Ricordo di Dio.*’¹¹⁷

La polemica alla quale partecipa lo Šayḥ suo malgrado è, a ben vedere, molto antica e soprattutto non è contingente alla sola religione islamica, ma si stabilisce inevitabilmente all’origine di ogni rivelazione profetica e universale e prosegue nel corso della sua esistenza storica;¹¹⁸ Quando l’essere umano è condizionato dalla scarsa capacità di elevarsi dall’orizzonte contingente della realtà fenomenica, mancando la capacità di indagine intellettuale, scivolando spesso, e di conseguenza, nella ristrettezza dei propri semplici interessi materiali, una opposizione si manifesta ‘naturalmente’ nella sua comprensione del messaggio religioso, che viene così diviso nelle sue due componenti caratteristiche; si divide, cioè, tra lo ‘Spirito’ e la ‘lettera’. Ne consegue che la comprensione dei fondamenti e delle possibilità spirituali di una religione, di una via tradizionale, è viziata fortemente da una sorta di asfissia concettuale; in luogo delle ‘altezze’ della sintesi intellettuale e della tolleranza si stabilisce l’arbitrio ideologico e la stupidità settaria.

Tralasciando la sterile polemica dei gruppi salafiti e del ‘movimento riformista’ nei confronti dello Šayḥ Al-‘Alāwī e della Via spirituale, ai fini di questo elaborato di tesi è utile, invece, porre l’attenzione sulla sua straordinaria figura di ‘Maestro spirituale’. Si intende citare, tra le innumerevoli testimonianze elogiative nei suoi confronti, spesso dai toni meravigliati e riconoscenti, quella della persona che più di altre ha permesso la diffusione della *ṭarīqa* ‘Alāwīya negli ambienti occidentali, tra coloro che si erano rivolti in quegli anni agli ‘studi tradizionali’ e all’esempio intellettuale di R. Guénon. Nonostante la decisa, e per certi versi oscura deriva sincretista attuata negli ultimi anni della sua vita, F. Schuon¹¹⁹ è stato il primo *muqaddem* dello Šayḥ per i musulmani europei, svolgendo per un lungo periodo una intensa attività di diffusione

¹¹³ Buḥārī, *‘Ilm*, 42

¹¹⁴ La persona a cui si fa riferimento è il profeta Abramo; il *ḥadīṭ* citato si trova nella raccolta di Suyuti già menzionata in una nota precedente in una forma diversa.

¹¹⁵¹¹⁵ Ḍū l-Nūn al-Misrī (m. 860) è tra le figure maggiori del primo periodo del *taṣawwuf*. Per comprenderne l’importanza nella storia dell’esoterismo islamico si rimanda al testo agiografico che gli ha dedicato lo Šayḥ al-Akbar, tradotto in francese da Roger Deladrière con il titolo: “*La vie merveilleuse de Ḍū l-Nūn l’Egyptien*”, Sindbad, Paris, 1988

¹¹⁶ Cfr. Corano, XXXII, 16

¹¹⁷ Cfr. Corano, XXIV, 36

¹¹⁸ Per approfondire questo argomento si rimanda all’introduzione a cura di J.J. González al testo sopra citato di Manuel Chabry.

¹¹⁹ Frithjof Schuon (m.1998) di origine svizzera, nel 1932 prese il patto iniziatico con lo Šayḥ Al-‘Alāwī. Mantenne una proficua corrispondenza con René Guénon, il quale influenzò profondamente il suo pensiero, fino ai noti dissidi di ordine dottrinale e la successiva rottura nei rapporti voluta dal grande metafisico francese.

della *ṭarīqa*;¹²⁰ lo lasciamo descrivere il suo Maestro in conclusione di questo paragrafo dedicato alla biografia di *Šayḥ Al-‘Alāwī*: “L’Idea, che è il segreto, la determinazione interna di ogni forma religiosa, è troppo sottile e profonda per essere realizzata con la stessa intensità da tutti coloro che ne respirano l’atmosfera; è una fortuna ancora più preziosa la possibilità di avvicinarsi ad un messaggio spirituale rappresentativo di uno di quei mondi verso i quali l’occidente moderno ha fallito nella sua presa di contatto. È il contatto con una persona che rappresenta in se stesso l’idea che nel corso di molti secoli è stata la vera sostanza vitale di questa civiltà, e questo non solamente perché appartiene ad una civiltà particolare. Si può paragonare l’incontro di uno di questi messaggeri a quello che sarebbe stato, ad esempio, in pieno XX secolo, quello con un santo del Medio-Evo o di un patriarca semitico; così è stata l’impressione ricevuta dall’incontro con colui che è stato, nella nostra epoca, uno dei più grandi maestri del sufismo: lo *Šayḥ Al-Hağğ Aḥmed Abū l-‘Abbās b. Mustafā b. ‘Alīwa*, che è deceduto qualche mese fa a Mostagānem.

Vestito di una *Ġallaba* di colore bruno e sul capo un turbante bianco, con la sua barba argentea, i suoi occhi da visionario, le sue lunghe mani e suoi gesti che sembravano appesantiti dal flusso della *Baraka*; da lui emanava qualcosa dell’ambiente arcaico e puro dei tempi di *Sidnā Ibrahīm al-Ḥalīl*.¹²¹ Parlava con una voce fievole, dolce, una voce di cristallo, lasciando cadere le sue parole goccia a goccia, i suoi occhi erano due lampade sepolcrali, sembravano vedere una sola realtà, quella dell’infinito attraverso gli oggetti, si può essere un solo e stesso nulla nella scorza delle cose: lo sguardo dritto, quasi duro nella sua enigmatica immobilità, ma pieno di bontà. Spesso le lunghe fessure degli occhi si allargavano d’un colpo, come catturate da uno spettacolo meraviglioso. La cadenza dei canti, delle danze e delle incantazioni¹²² rituali sembravano perpetuarsi in lui con vibrazioni senza fine; la sua testa si muoveva a volte con un bilanciamento ritmico, mentre la sua anima era immersa nei misteri insondabili del Nome divino, nascosto nel *dīkr*, nel ricordo... Una impressione di irrealtà emanava dalla sua persona, tanto era lontano, chiuso, imprevedibile nella sua semplicità completamente astratta... Era circondato dalla venerazione dovuta al santo, al capo, all’anziano e al morente.”¹²³

Per una comprensione più completa sull’opera spirituale e l’importanza della *ṭarīqa* ‘Alāwīya nel rinnovamento della tradizione islamica, sarebbero necessarie considerazioni ben più approfondite ed estese di quelle proposte in questo paragrafo dedicato alla figura dello *Šayḥ Aḥmed Al-‘Alāwī*; il rapido stabilirsi della confraternita in tutta l’area del Mediterraneo e, fatto molto rilevante, in Europa tra gli immigrati magrebini e gli occidentali che si sono rivolti alla religione islamica come Via iniziatica, fa di questa *ṭarīqa* un punto di riferimento spirituale di prima importanza nella storia dell’Islam contemporaneo, argomento, quest’ultimo, che

¹²⁰ Tra i discepoli attratti dal suo insegnamento, si annovera Michel Valsan (m. 1974). Di origine rumena visse molti anni in Francia. Fu discepolo di René Guénon, continuatore della presenza della *ṭarīqa Šādīlīyya* in Europa e fondatore in occidente degli studi sullo *Šayḥ al-Akbār* Muhyiddin ibn ‘Arabī; fu Direttore letterario della rivista ‘*Etudes Traditionelles*’ dal 1960 all’anno della sua morte. Di seguito un elenco di alcune sue opere più significative: ‘*La funzione di René Guénon*’ Edizioni all’insegna del Veltro, Parma, 1985; ‘*Le Livre de l’extinction dans la contemplation*’ di Ibn ‘Arabī, traduzione e note di M. Vālsan, Les Editions de l’Œuvre, Parigi 1984; ‘*La parure des Abdāl*’, traduzione e note di M. Vālsan, Les Editions de l’Œuvre, Parigi 1992.

¹²¹ Il Profeta Abramo, definito dalla tradizione islamica come *al-Ḥalīl* (الخليل), cioè ‘amico intimo (di Dio)’.

¹²² Per il retto significato di questa espressione, che viene tradotta dal francese ‘incantations’ nel testo originale, si rimanda al capitolo XXIV dal titolo: “*Preghiera e incantazione*” del volume di René Guénon: “*Considerazioni sull’iniziazione*”, LUNI editrice, Milano, 1996,

¹²³ Da “*Un saint soufi du xx siècle*”, Martin Lings, pag. 130 op.cit.

richiederebbe una trattazione particolare. Nell'economia di questo elaborato mi limito, non senza un certo rimpianto, a concludere queste note biografiche con la comunicazione della data della sua morte, avvenuta in Mustagānem il 14 Luglio del 1934.

II. 2 Scelta di *Qaṣa'id* dal *Dīwān* di *Šayḥ Aḥmed Al-'Alāwī*

Alla prima pubblicazione del *Dīwān* dello *Šayḥ* stampata a Tunisi nel 1920 ne sono succedute altre in tutta l'area di diffusione della *ṭarīqa* 'Alāwīya; nel 1931 a Damasco, nel 1937 di nuovo a Tunisi e nel 1978 a Ġaza. La *zāwiya* di Mustagānem, sede di riferimento principale della confraternita, ha stabilito una propria edizione nel 1947, seguita da quelle del 1951 e da quella in circolazione attualmente stampata nel 1987. Nell'ambito del *taṣawwuf* magrebino sono molto spesso utilizzate delle edizioni del *Dīwān* a mezzo fotostatico, e, insieme a queste, due edizioni diverse a mezzo stampa delle quali non è stato possibile reperire i riferimenti relativi all'anno della loro pubblicazione; le copie appena segnalate sono state consultate nonostante la loro scarsa accuratezza. Si segnala una recente edizione del *Dīwān* apparsa nel 2006 per iniziativa della casa editrice libanese "*Dar al-Kutūb al-'Ilmīya*", alla quale si è fatto riferimento per il presente elaborato. Quest'ultima edizione si distingue per l'accuratezza linguistica del testo e per contenere, oltre le 71 *qaṣa'id*, tutte attribuite allo *Šayḥ Al-'Alāwī*, alcuni suoi testi dottrinali e una raccolta di 'detti sapienziali'. Nel confronto tra queste diverse edizioni del *Dīwān* emergono alcune notevoli differenze, relative principalmente alla scelta di attribuire, o meno, allo *Šayḥ* tutte le *qaṣa'id* che sono pubblicate nei volumi. In alcune edizioni, come quelle tunisine, sia a mezzo stampa che a mezzo fotostatico, si presentano un numero di quaranta *qaṣa'id* attribuite allo *Šayḥ al-'Alāwī*, le altre presenti nell'edizione essendo attribuite a suoi discepoli o ad altri *Šuyūḥ*. Si mette in risalto che nell'edizione stabilita dalla *zāwiya* di Mustagānem non viene effettuata questa differenza; con ogni probabilità si è preferito seguire la regola di 'convenienza spirituale' che vuole che una *qaṣīda* scritta da un *faqīr* sia stata ispirata necessariamente dal proprio *Šayḥ*.



أَيَا مُرِيدَ اللَّهِ

أَيَا مُرِيدَ اللَّهِ نُعِيدَ لَكَ قَوْلِي اصْغَهُ / إِذَا تَفَهَّم قَوْلِي بِهِ تَصِلَ لِلَّهِ

عَلَيْكَ يَا مُرِيدَ بَخْمَرَةِ التَّوْحِي / وَإِنْ تَبَغِ الْمَزِيدِ فَالْغَيْرُ عَنْكَ انْسَهُ

فَادُكِّرِ الإِسْمَ الأَعْظَمَ وَاطْوِ الكَوْنَ نَعْنَمَ / وَخُضْ بَحْرَ القِدَمِ فَذَاكَ بَحْرُ اللَّهِ

وَخُضْ بَحْرَ الأَنْوَارِ وَالمَعْنَى وَالأَسْرَارِ / وَافِنْ هَدْيِ الدِّيَارِ يَبْلُغُ قَلْبُكَ مَنَاهَ

وَلْتَفَنَّ فِي المَعْبُودِ تَذُوقَ مَعْنَى الشُّهُودِ / إِذْ لَيْسَ ذَا الوُجُودِ إِلاَّ مِنْ نُورِ اللَّهِ

الْمَلِكُ وَالْمَلَكُوتُ كَذَلِكَ الْجَبْرُوتِ / فَكُلُّهَا نُعُوتٌ وَالذَّاتُ مُسَمَّاهُ
 فَعَبُّ عَنِ الصِّفَاتِ وَافْنِ فِي ذَاتِ الذَّاتِ / هَذِي تَلَوَّنَاتٌ مَصِيرُهَا لِلَّهِ
 إِلَيْهِ الْمُنتَهَى وَمِنْهُ الْمُبْتَدَأُ / وَالْآنَ قَدْ بَدَأَ وَالْكَوْنُ فِي حُلَاةِ
 لَهُ الْكَوْنُ مِرَّاتٌ وَمَظْهَرُ الصِّفَاتِ / مُحَمَّدٌ نُورُ الذَّاتِ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ
 الْعَلَاوِي يَقُولُ قَوْلًا مِنْهُ مَقْبُولٌ / تَهَيَّمْ بِهِ الْعُقُولُ تَغِيبُ فِي ذَاتِ اللَّهِ

‘O tu che vuoi Allah’¹²⁴

O tu che vuoi Allah, ripeterò per te le mie parole: presta attenzione!
 Quando le avrai ben comprese, tramite di esse arriverai ad Allah.

Tuo compito, oh *murīd*, è bere il Vino della Dottrina dell’Unità (*tawhīd*)¹²⁵:
 e se desideri un ‘di più’ (*mazīd*) dimentica l’alterità, allontanandola da te.

Ricorda il Nome Supremo¹²⁶, e avvolgi l’universo intero: farai bottino.
 Tuffati nel Mare dell’ancestralità senza tempo: ecco il Mare di Allah.

Tuffati nel Mare delle luci, dei significati metafisici, dei segreti. Fai scomparire queste

¹²⁴ *murīd* (مريد - dalla radice verbale araba أراد –volere-), cioè il discepolo. La persona che prende il patto iniziatico con lo Šayḥ si pone nei termini di ‘colui che vuole’ Allah, quindi l’accento semantico è posto sulle sue qualità volitive. Il *murīd* realizzato riconoscerà che è Allah stesso l’Unico che vuole, perché il ‘volere’ è uno degli attributi divini.

¹²⁵ [“la dottrina del *tawhīd* costituisce la quintessenza della professione di fede islamica espressa mediante la formula *lā ilāha illā ‘llāh*, ‘non vi è divinità se non Dio’, che è il primo dei cinque pilastri su cui si fonda l’Islam. Credervi e professare questa formula costituisce la Legge (*šarī‘a*), il recitarla come un’invocazione costante è uno dei metodi principali della Via (*ṭarīqa*) e penetrarne l’intima natura fino ad essere estinti nella realtà stessa di questa Unità è il fine ultimo della realizzazione spirituale”, Kalābādī ‘*Il sufismo nelle parole degli antichi*’ a cura di Urizzi Paolo, pag.65 op.cit.

¹²⁶ *Al-‘ismu l-a ‘zam* (الإِسْمُ الْأَعْظَمُ), il ‘Nome Supremo’, cioè il nome ‘Allah’, ma l’espressione in oggetto può altresì indicare un nome divino conosciuto a pochi e con il quale si ottiene ciò che si chiede, secondo alcuni *aḥādīṭ*. Il Nome supremo è ricordato (*dīkr*) in alcune *turuq* secondo particolari modalità operative trasmesse dallo Šayḥ. [“Dice Al-Šarnūbī: ‘Allah mette in ognuno dei Nomi un segreto diverso da quello che è negli altri. Ora, ad Allah appartengono dei servi tali che quando ‘realizzano’ i Suoi Nomi le cose vengono in essere...Per questo uno di coloro che hanno raggiunto la Conoscenza metafisica ha detto: ‘Dire *Nel Nome di Allah* da parte tua, è come dire Sii (كن *kun*) da parte di Allah’. ‘*Dala ‘ilu l-Ḥayrāt*’, a cura di Zamboni Lodovico, op. cit. pag. 216]

dimore [contingenti], e il tuo cuore otterrà ciò che desidera.

Svanisci nell'Adorato: gusterai il significato della contemplazione.

La Realtà infatti non viene che dalla Luce di Allah.¹²⁷

Il mondo sensibile, il mondo sottile e il mondo spirituale puro¹²⁸: sono tutte qualificazioni,
ed è l'Essenza che viene da esse Nominata.

Allontanati dagli Attributi¹²⁹, svanisci nell'Essenza dell'Essenza¹³⁰:
non sono che tinte e colorazioni, il cui divenire è verso Allah.

A Lui la fine, da Lui l'inizio:
è apparso, e l'universo consiste nei Suoi bellissimi ornamenti.

L'universo è per Lui uno specchio, un luogo di manifestazione degli Attributi.
Muhammad è la Luce dell'Essenza, su di lui prega Allah¹³¹.

Al-'Alāwī dice cose da Lui approvate:

¹²⁷ Il tema della Luce divina sarà sviluppato in modo approfondito al commento alla poesia presentata al paragrafo III.1.

¹²⁸ *Al-Mulk, Al-Malakūt e Al-Ġabarūt* (الْمَلِكُ الْمَلَكُوتُ الْجَبَرُوتُ), cioè, nell'ordine, il mondo grossolano, il mondo intermedio, o mondo sottile, e il mondo spirituale puro. La suddivisione nei tre mondi dell'Esistente è una concezione tradizionale. A riguardo vedi: “*La grande triade*” di René Guénon, ed. Adelphi, Milano, 1984

¹²⁹ Attributo divino (الصِّفَةُ *al-ṣifat*). Questo complesso tema teologico è stato fonte di accesi dibattiti nell'elaborazione del pensiero giuridico e filosofico nel corso della storia islamica. In sintesi, la ‘polarizzazione’ del dibattito si è stabilita tra sostenitori della tesi secondo la quale gli Attributi divini (come la Potenza, la Volontà ecc.) siano increati e coesenziali della divinità essendone un grado ontologico, e chi sosteneva la tesi opposta. Nell'ambito del *taṣawwuf* l'attenzione al tema in esame si è rivolta principalmente alla differenza, intesa spesso come opposizione, tra gli attributi del Signore e quelli delle Sue creature (povertà, incapacità, debolezza ad es.). [“Realizza in te i tuoi attributi: Egli ti soccorrerà con i suoi. Realizza in te l'umiltà, Egli ti soccorrerà con la Sua Grandezza. Realizza in te l'incapacità, Egli ti soccorrerà con il Suo potere. Realizza in te la debolezza, egli ti soccorrerà con la Sua forza e potenza”, “Sentenze e colloquio mistico”, a cura di Valdré Caterina, op. cit. pag. 66]

¹³⁰ L'essenza, Realtà essenziale, (ذات *dāt*). Tema eminentemente metafisico che ha causato fondamentali dibattiti nell'elaborazione della teologia e della filosofia islamica, provocando divisioni inconciliabili tra le diverse scuole di pensiero. [C'est à l'occasion de l'analyse sur les Noms et les qualités que les Téoologiens islamiques développèrent leur doctrine sur Dieu, sur l'Essence divine, Ses Attributs et ses Relations ontologiques avec l'Univers dans son principe et dans son existence. Trois Écoles, fort différentes de tendance, prendront naissance: -Celle des Mu'tazilites qui affirment l'Essence divine pour nièr qu'Elle ait des Qualités distinctes d'Elle.- Celle des Jahmites et des Karramites qui affirment l'immanence et l'antropomorphisme au sujet de Dieu selon la réalité concrete des symboles traditionnelles.-Celle des Ash'arites et des Māturīdites, dégagea une voie moyenne, qui affirment à la fois l'Essence et les Qualités comme étant réelles, la transcendance et l'immanence. Des nuances sensibles d'écoles existeront au sujet des descriptions antropomorphiques de Dieu. ...Il faudra attendre le contemporain de Rāzī, Muḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabi, le Maître par excellence, comme il sera appelé chez les représentant du Taṣawwuf, pour concilier les aspects apparemment contradictoires du problème fondamental sur l'Essence, les qualités, sur l'Existence ou l'Être et sur la manifestation divine”, *Traité sur les noms divins*” tr.fr. Maurice Gloton, Dervy-livres, Paris, 1986-libro I, pag XX].

¹³¹ Richiamo al versetto del Corano: “Dio e i Suoi angeli Allah benedicono il Profeta, e voi che credete, anche voi pregate per lui e augurategli: ‘Pace’ (Cor. XXXIII-56). Il tema della benedizione di Allah sul Profeta è di fondamentale importanza nella religione islamica e nel *taṣawwuf* in particolare. All'ingiunzione scritturale ne consegue la pratica frequentissima, nella vita di ogni credente, della ‘Preghiera sul Profeta’, come eulogia rituale di orientamento verso la fonte e il modello di ogni bene.

gli intelletti prendono ad amarLo pazzamente, e scompaiono in Allah.



أَحْبَبِي إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ صِدْقٍ

أَحْبَبِي إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ صِدْقٍ مِنْ أَمْرِي / فَذَاكَ نَفْسُ السَّبِيلِ سِيرُوا عَلَيَّ سِيرِي

فَلَسْتُ عَلَيَّ شَكٌّ تَاللهِ وَلَا وَهْمٌ / أَنَا الْعَارِفُ بِاللهِ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ

سُقَيْتُ مِنْ كَأْسِ الْحُبِّ ثُمَّ مَلَكَتُهُ / فَصَارَ مَلِكًا لَدَيَّ فِي مُدَّةِ الدَّهْرِ

جَزَى اللهُ مَنْ جَادَ عَلَيْنَا بِسِرِّهِ / فَالْجُودُ فَذَاكَ الْجُودُ مَنْ جَادَ بِالسِّرِّ

عَمَلْنَا عَلَيَّ كَتَمَ الْحَقِيقَةَ وَصَوْنَهَا / وَمَنْ صَانَ سِرَّ اللهِ أَخَذَ بِالشُّكْرِ

وَلَمَّا جَادَ الْوَهَّابُ عَنِّي بِسِرِّهَا / أَهْلَنِي لِلتَّجْرِيدِ مَنْ حَيْثُ لَا أُدْرِي

وَقَلَّدَنِي سَيْفَ الْعَزْمِ وَالصِّدْقِ وَالثَّقَا / وَمَنْحَنِي خَمْرًا فَيَا لَهُ مِنْ خَمْرِ

خَمْرَةٌ يَحْتَاجُ الْكُلُّ طُرًّا لِشْرِبِهَا / كَمَا يَحْتَاجُ السَّكَرَانُ لِمَزِيدِ السُّكْرِ

فَصِرْتُ لَهَا سَاقِي وَكُنْتُ عَاصِرَهَا / وَهَلْ لَهَا مِنْ سَاقٍ سِوَايَ فِي ذَا الْعَصْرِ

وَلَا غَرَوِ إِنْ قُلْتُ وَقَدْ قَالَ رَبُّنَا / يَخْتَصُّ بِفَضْلِهِ مَنْ يَشَاءُ بِلَا حَصْرِ

وَذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتُهُ مَنْ يَشَاءُ / فَلَهُ مَزِيدُ الْحَمْدِ وَالشَّانِ وَالشُّكْرِ

أَيَا رَبِّ بَرُوحِ الْحَبِيبِ وَرُوحِكَ / أَيِّدْنِي بِرُوحِ الْقُدْسِ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي

وَاحْلُلْ عُقْدَتِي رَبِّي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا / مِنْ أَنْصَارِكَ وَلَا تُحْزِنِي يَوْمَ الْحَشْرِ

وَصَلِّ وَسَلِّمْ ثُمَّ بَارِكْ وَعَظِّمْ / وَمَجِّدْ رُوحَ الْحَبِيبِ فِي مَقْعَدِ السَّرِّ
وَفَوْقَ لِيَؤَاءِ الْجَيْشِ لَوُرُقِيمَ اسْمُهَا / لِأَسْكَرَ مَنْ تَحْتَ اللَّؤَاءِ ذَلِكَ الرَّقْمُ

‘Oh miei amati¹³², se siete davvero sinceri’

Oh miei amati, se siete davvero sinceri su ciò che mi riguarda,
ecco, seguite la stessa Via che seguo io.

Non son dominato da dubbio, per Allah!, e neppure da vana fantasia: io sono colui
che ha Conoscenza metafisica¹³³ per mezzo di Allah, in segreto e palesemente.

Son stato abbeverato dalla Coppa dell’Amore, quindi essa mi è stata data:
ed è diventata mio possesso, nello scorrere del tempo.

Allah dà ricompensa a chi ci fa munifico dono del suo Segreto: questa è generosità,
vera generosità, quella di colui che fa dono del suo Segreto.

Ci siamo adoperati a tenere coperta e salvaguardata la Verità:
e grande è il ringraziamento per chi salvaguarda il Segreto di Allah.

Quando Colui che tutto dona prese a regalare, a partire da me, la diffusione della
Verità, mi rese capace di reggere totale spogliazione, come non lo so;

mi cinse inoltre la spada della Decisione, della Veridicità e del Timor di Dio,
e mi concesse del Vino¹³⁴, e che Vino!

Un Vino di cui tutti senza eccezione hanno bisogno di bere,
allo stesso modo in cui l’ubriaco ha bisogno di continuare ad ubriacarsi.

¹³² Si rivolge ai *fuqarā*, ai suoi discepoli spirituali.

¹³³ Colui che ha questa conoscenza è considerato un *عارف بالله* ‘*ārif billah*, cioè colui che conosce ‘per mezzo di Dio’ (come viene dichiarato nel verso), conoscendo il reale attraverso la Realtà principiale; in modo che il suo sguardo non è velato dalla molteplicità fenomenica, ma è fisso sull’unità sostanziale della manifestazione. La denominazione in oggetto esprime un grado preciso nella gerarchia delle *maqamāt* spirituali.

¹³⁴ Vedere nota a pag. 47 di questa tesi

E son divenuto mescitore del Vino, mentre già ero tra quelli che lo pigiavano:
e in quest'epoca vi sono altri a versarlo oltre a me¹³⁵?

Non c'è alcuna meraviglia se dico quel che dice il nostro Signore: /
Egli privilegia con il Suo Favore¹³⁶ chi vuole, senza limite alcuno.

E questo è il Favore di Allah, che Egli dà a chi vuole:
e a Lui appartiene un 'di più di Lode', di elogio e di riconoscenza,

O Signore, per lo Spirito dell'Amato¹³⁷ e per il Tuo Spirito,
rafforzami con lo Spirito di Santità,¹³⁸ e facilita ciò che mi riguarda.

E sciogli o Signore il mio nodo, fa che per me vi sia un aiutante
che faccia parte dei Tuoi Ausiliari,¹³⁹ e non rattristarmi il Giorno del Raduno¹⁴⁰.

Prega sullo Spirito dell'Amato, rivolgigli il saluto di Pace, e ancora
dagli benedizione, e onore, e gloria, nel Luogo del Segreto.¹⁴¹

E se sopra lo stendardo dell'esercito fosse scritto il Suo Nome,
tale scritta inebrierebbe tutti coloro che seguono lo stendardo.

¹³⁵ L'espressione usata, che ritorna in vari modi in altre *qaṣa'id*, richiama alla funzione suprema dello *Šayḥ* nei confronti di altri Maestri spirituali della sua epoca.

¹³⁶ La radice araba *f-ḍ-l-* (ف ض ل) ha il senso di eccellenza, precedenza, preferenza. Il *faḍl* é, in questo contesto, il Favore divino che permette la riuscita nel cammino spirituale. In mancanza di questa 'preferenza' divina non è possibile alcuna realizzazione spirituale.

¹³⁷ *Habīb* (حبيب), amato; uno degli appellativi più celebri del Profeta; è inserito nella lista tradizionale dei suoi nomi.

¹³⁸ Nel verso è usata la stessa espressione che il Profeta rivolse ad Ḥassān b. Tābit; vedi pag. 2 di questa tesi.

¹³⁹ Gli *ansār* (انصار) cioè gli Ausiliari, gli abitanti dell'oasi di Yatrib/Medina che accolsero il Profeta e i primi emigranti da Mecca abbracciando la fede islamica e fornendo loro il necessario supporto all'affermazione della *umma* islamica. Nella storia religiosa sono considerati secondi per eccellenza e per merito solo ai *muhāğirūn* (مهاجرون), coloro che fecero la *hiğra* (هجرة), cioè la migrazione da Mecca a Medina, evento che ha luogo nel 622 e segna l'inizio del computo del calendario islamico.

¹⁴⁰ *Yawm al-qiyama* (يوم القيامة) 'il giorno della resurrezione', cioè il 'giorno del Giudizio universale'. Nel Corano e nella *sunna* profetica il tema dell'escatologia musulmana è presente in molti passaggi ed stato sviluppato in modo importante nell'insieme della cultura islamica, sia antica che moderna, questo a partire dalla convinzione teologica che la rivelazione coranica sia l'ultimo dei messaggi divini all'umanità in attesa dell'accadere degli eventi apocalittici.

¹⁴¹ Cioè nel cuore come ricettacolo del Segreto divino.



صَافَتِ النَّظْرَةَ

صَافَتِ النَّظْرَةَ طَابَتِ الْحَضْرَةَ / جَاءَتْ بُشْرَى لِأَهْلِ اللَّهِ

قَامُوا سُكَارَى لِذِي الْبِشَارَةِ / جَعَلُوا عِمَارَةَ شُكْرًا لِلَّهِ

أَيُّهَا الْحَاضِرُ أَذْكَرُ وَذَاكِرُ / إِيَّاكَ تُنْكِرُ حَالَ أَهْلِ اللَّهِ

فَسَلِّمْ لَهُمْ فِي مَا عَرَاهُمْ / وَاعْلَمْ أَنَّهُمْ غَابُوا فِي اللَّهِ

فَالْوَجْدُ فِيهِمْ دَاعِي يَدْعِيهِمْ / يَطْرَأُ عَلَيْهِمْ فِي ذِكْرِ اللَّهِ

وَ مَنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَتَوَاجِدْ / قَصْدًا يَتَعَرَّضُ لِفَضْلِ اللَّهِ

هَكَذَا قَالُوا وَلِذَا مَالُوا / وَ لَقَدْ غَالُوا فِي ذِكْرِ اللَّهِ

حَتَّى قَدْ ظَنَّ مَنْ لَيْسَ مِنَّا / أَنَّا جُنُبًا يَذْكَرُ اللَّهُ

هَنِيئًا لَنَا ثُمَّ بُشْرَانَا / إِنْ كَانَ لَنَا حُمُقٌ فِي اللَّهِ



‘Lo sguardo si è fatto purissimo’

Lo sguardo si è fatto purissimo, e dolcissima è diventata la Presenza:
è arrivata la Buona Novella per le Gente di Allah.

Si sono levati, completamente ebbri, davanti a colui che portava la Buona Novella;
hanno fatto il rito dell’*‘imāra*,¹⁴² ringraziando Allah.

¹⁴² *‘imāra* (dal verbo *عمر*) con i significati di: rendere abitato, essere colmo, costruire. Rito peculiare delle *ṭuruq*, la *‘imāra* è un incontro di *dikr* collettivo nel quale si nomina Allah secondo modalità specifiche conosciute per via tradizionale. Il termine ha dei sinonimi in *ḥadra* o *liqā* (incontro).

Tu che sei presente: ricorda mentre ricordi,
tu che biasimi lo stato della Gente di Allah.

Sottomettiti a loro quanto a ciò che capita loro,
e sappi che sono scomparsi in Allah.

Il trovare iniziatico che essi provano è un araldo che li chiama:
ha luogo in loro nel Ricordo di Allah¹⁴³.

Chi non lo prova, si sforzi di provarlo
con l'intenzione di esporsi al Favore di Allah.

Così hanno detto, e a ciò si sono orientati:
ed hanno davvero ecceduto nel Ricordo di Allah.

Sino al punto che chi non fa parte di noi pensa
che siamo impazziti nel Ricordo di Allah.¹⁴⁴

Che gioia per noi, e quindi che Buona Novella,
se abbiamo stupidità in Allah.

¹⁴³ Nel *dīkr* inteso nella sua modalità operativa trasmessa dallo *Ṣayh*.

¹⁴⁴ Riferimento al concetto espresso in alcuni *aḥādīṭ* nei quali si invita al Ricordo di Allah fino a dimenticare ciò che altro da Lui; una considerazione profana di questa condizione interiore può indurre al giudizio di un comportamento folle, come nel *ḥadīṭ* seguente: [‘Abdu-r-Razzāq tramanda Abū Salama ben ‘Abdu-r-Raḥmān:”Un certo giorno l’Inviato di Dio se ne stava seduto, quando prese in mano un ramo secco, ne fece cadere le foglie, e disse:”Dire *lā ilaha illā Allah* (‘non c’è divinità all’infuori di Dio’), *Allahu Akbar* (‘Dio è più grande’), *subḥāna Allah* (‘sia lode a Dio’) e *al-ḥamdu li-llah* (‘la lode spetta a Dio’) fa cadere i peccati allo stesso modo in cui il vento fa cadere le foglie di questa pianta. Abū d-Dardā! Imparale bene, prima che ti vengano precluse: sono le [realizzazioni] permanenti e conformi’, e fanno parte dei tesori del Paradiso.’ “E Abū d-Dardā, disse ancora Abū Salama, “quando ricordava questo *ḥadīṭ* diceva: ‘Io ripeterò le parole dell’Unità divina, della Sua grandezza, e della Sua Gloria fino a che quando mi vedrà chi non ha sapienza penserà che sono impazzito.’” Da “*La sura di Maria nella sapienza islamica*” a cura di Lodovico Zamboni, pag. 181 op.cit.]



أُذْكَرُ اللهُ

أُذْكَرُ اللهُ يَا رَفِيقِي وَتَوَجَّهَ لِلْمَرَامِ / وَاقْصِدِ الْحَقَّ الْحَقِيقِي إِنَّمَا الْخَلْقُ عَدَمٌ
لَا سِوَاهُ فِي التَّحْقِيقِ جَلَّ قَدْرًا فِي الْقَدَمِ / قَدْ ظَهَرَ بِالتَّفْرِيقِ لَكِنَّ النَّاسَ نِيَامٌ
لَا تَعُدُّ عَنِ الطَّرِيقِ جُدَّ سَيْرًا لِلْمَقَامِ / وَاحْفَظِ الْعَهْدَ الْوَثِيقِ تُسْقَى مِنْ كَأْسِ الْمُدَامِ
خَمْرُنَا خَمْرٌ عَتِيقٌ كَانَ مِنْ قَبْلِ آدَمِ / أَسْكَرْنَا يَا صَدِيقِي مِنْ زَمَانٍ تَقَدَّمَ
قَدْ رَمَانَا مِنْ شَاهِقٍ مِنْ وُجُودٍ لِلْعَدَمِ / ثُمَّ عَدْنَا لِلرَّفِيقِ فَوْقَ عَرْشٍ وَالْقَلَمِ
وَاسْتَوَيْنَا بِالْأُفُقِ وَارْتَدَيْنَا بِالْعَالَمِ / وَاخْتَفَيْنَا بِالْمَخْلُوقِ كَيْ لَا تَرَانَا الْأَنَامِ
جَاءَ شَوْقِي بِالْبُرُوقِ حَنَّ رَشْفِي لِلدَّيْمِ / طَابَ فَرْعِي بِالْعُرُوقِ فَاحَ الزَّهْرُ فِي الْأَكَامِ
جَاءَ الْوَقْتُ لِلشُّرُوقِ فَازَ الْبَدْرُ بِالتَّمَامِ / جَاءَ نَهْجِي لِلطَّرْقِ كَشَمْسٍ عَلَى عِلْمِ
كَمْ سَبَيْنَا مِنْ عَاشِقٍ كَمْ يَسْرْنَا مِنْ هُمَامِ / كَمْ رَفَعْنَا مِنْ رَفِيقٍ لِمَشَاهِدِ الْكِرَامِ
كَمْ عَصَرْنَا مِنْ رَحِيقٍ كَمْ سَقَيْنَا مِنْ إِمَامِ / كَمْ هَدَيْنَا مِنْ فَرِيقٍ إِلَى مَحْضَرِ السَّلَامِ
بَحْرُنَا بَحْرٌ عَمِيقٌ لَا يُقَاسُ لِلْعَوَامِ / لَا تُعَارِضُ بِالتَّشْدِيقِ لَا تُنَازِعُ بِالْأَوْهَامِ
جِنُّنَا يَعْلَمُ رَفِيقٍ لَا يَحْتَمِلُهُ الْكَلَامِ / إِلَّا لِذَوِي التَّصْدِيقِ جَاءَهُمْ وَحْيُ الْإِهَامِ
بَعْدَ صَلَاةِ الشَّفِيقِ حَسْبَ فَيَاضِ الْكِرَامِ / تَشْمَلُ مَنْ بِالْعَقِيقِ وَالْمَقَامِ وَالْحَرَمِ
يَرْحَمُ رَبِّي ذَا الْوُثُوقِ مَنْ يَفْضِلُهُ اعْتَصَمَ / أَلْعَلَّوِي بِالتَّوْفِيقِ حَازَ الْفَضْلَ وَالْكَرَمِ

‘Ricorda Allah’

Ricorda Allah, caro Compagno, e orientati all’Obiettivo!¹⁴⁵
Abbi di mira la Verità essenziale, che il creato non è altro che nulla.

Non v’è nient’altro che Lui, nella Realizzazione: nell’ancestralità senza tempo
Egli appare Maestoso¹⁴⁶, ed anche nella distintività Si manifesta,
ma gli uomini sono immersi nel sonno.

Non tralasciare la Via, impegnati in ogni modo nel cammino verso la ‘Stazione’;¹⁴⁷
tieni fede al Patto saldissimo,¹⁴⁸ e ti sarà dato da bere dalla Coppa del Vino iniziatico.¹⁴⁹

Il nostro Vino è un Vino antico, che esisteva già prima di Adamo:
ci ha reso ebbri, amico mio, da un tempo prima dei tempi.¹⁵⁰

Ci ha gettato da una sommità, dall’esistenza al nulla;
poi siamo ritornati verso il Compagno¹⁵¹, al di sopra del Trono e del Calamo.¹⁵²

Ci siamo assisi sull’orizzonte, quindi ci siam rivestiti col mantello del mondo,

¹⁴⁵ L’obbiettivo richiamato è quello della piena realizzazione iniziatica, scopo dell’iniziazione alla *ṭarīqa*.

¹⁴⁶ جَلَّ جلاله, il termine appare nella eulogia tradizionale che segue la nominazione di ciascuno dei nomi divini: *ġalla ġalāluhu*-eccelsa Maestà sua-.

¹⁴⁷ In termini generali si intende la ‘Stazione’, il *maqām* della realizzazione iniziatica.

¹⁴⁸ Il patto iniziatico tra il discepolo e il Maestro.

¹⁴⁹ L’aggettivo ‘iniziatico’ posposto alla parola ‘vino’ nella traduzione, rende immediatamente chiaro il concetto che si vuole esprimere nel verso. Nella poesia sacra, come in quella sapienziale, questa bevanda inebriante è un simbolo tra i più soliti della Conoscenza iniziatica, la quale ‘inebria’ la ragione e i sensi, perché li ‘sfuma’ nella visione dell’Unico. Questa accezione positiva del vino è in apparente contrasto con la nota interdizione coranica e profetica al suo consumo. (come in Cor. V. 90), ma i modi della poesia sacra islamica, pur essendo prodotta all’interno della più stretta osservanza della Legge Sacra, ripropongono un utilizzo simbolico del termine comune a culture religiose antecedenti, come quella cristiana, dove il vino era la bevanda che richiamava allo Spirito di Dio e alla gioia della Sua visione beatifica.

¹⁵⁰ Richiamo al celebre verso iniziale della *qaṣīda* ‘*Al-ḥamrīya*’- ‘Ode al vino’- di Omar ibn al Farid (m.1235):” In ricordo dell’Amato abbiamo bevuto un vino che ci ha reso ebbri prima ancora della sua creazione” (شربنا على ذكر) (الحبيب مداماً سكرنا بها من قبل أن يُخلق).

¹⁵¹ La ripetizione della parola *rafiq* (رفيق – compagno-), comparsa già nel primo verso della *qaṣīda*, è una sottile e notevole allusione al fatto che, nel percorso spirituale, si riconosce unicamente Allah come ‘compagno’, in continuità con l’insegnamento profetico contenuto nel suo appello a Dio in punto di morte, come è riportato in alcuni *aḥādīṭ*: “*Yā rafiq al-‘Alā* -O Compagno Supremo-”. Tutto il verso richiama il viaggio notturno di Muḥammed (vedi nota a pag di questa tesi), dove il ritorno ‘al di sopra del Trono e del Calamo’ è inteso ‘al di sopra’ della manifestazione formale’.

¹⁵² Il termine ‘Calamo’ indica: [‘un immenso corpo di luce creato da Allah, e al quale Allah ha ordinato di scrivere ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà, sino al giorno della Resurrezione.’ da “*Dalā’ilu l-Ḥayrāt*” a cura di Lodovico Zamboni, pag 145 op.cit.]. La parola in oggetto dà il suo nome alla sura 68 del Corano che recita nel suo verso iniziale: “N. Per il calamo e per quello che essi scrivono”.

nascondendoci nella creatura, così che le genti non ci vedessero.
Il mio desiderio porta lampi, e il fatto di bagnarmi appena le labbra è sospiro per le lunghe piogge; in me il ramo è beato già nelle radici, e i fiori emanano fragranze sulle colline.

È venuto il tempo per il levarsi del sole, e la luna trionfa diventando piena;
il mio sentiero giunge all'insieme delle Vie, come un Sole sopra un'alta montagna.¹⁵³

Quanti innamorati abbiamo catturato, quanti valorosi abbiamo favorito,
quanti compagni abbiamo elevato sino ai luoghi di contemplazione dei Generosi!¹⁵⁴

Quanto nettare abbiamo spremuto, quanti Imam abbiamo abbeverato,
quanti gruppi¹⁵⁵ abbiamo guidato verso la Presenza della Pace.

Il nostro mare è un mare profondo, ed eccede assai la possibilità del nuotatore! Non ti opporre con ampolloso discorso, non entrare in polemica seguendo vane immaginazioni.

Portiamo una Scienza sottile, che la parola non riesce a spiegare, fatta eccezione per quanti confermano [le Realtà superiori]: essa giunge loro come ispirazione.

Dopo la Preghiera del pietoso, è sufficiente l'emanazione dei Nobilissimi: essa comprende coloro che si trovano a Al-'Aqīq,¹⁵⁶ alla Stazione¹⁵⁷ e nel Territorio sacro.¹⁵⁸

Il mio Signore ha misericordia di colui che è davvero degno di fiducia, colui che si tiene al Suo Favore: Al-'Alāwī grazie al divino aiuto ottiene il Favore e la Generosità.

¹⁵³ Ulteriore allusione alla funzione di Polo iniziatico dello *Šayḥ* al-'Alāwī

¹⁵⁴ Si intende le persone già pienamente realizzate, coloro che hanno raggiunto il 'grado' nel quale si contempla la Generosità divina nella manifestazione e se ne attualizza il Suo Attributo.

¹⁵⁵ Gruppi di *fūqarā*, di discepoli.

¹⁵⁶ Cioè coloro che posseggono i livelli iniziatici rappresentati dalla valle omonima nelle vicinanze di Medina. In un ambito prettamente spirituale e iniziatico lo 'spazio' e il 'tempo', diversamente che nella loro accezione più comune, sono intesi in una considerazione puramente qualitativa. Ecco che alcune località (e alcune circostanze temporali) si propongono come espressioni simboliche di realtà interiori. Il verso richiama quelli dello *Šayḥ al-Akbar*: [”Arriva l'alba e si fermano le cavalcature nella valle d'Aqiq. Hanno appena superato molti passi impervi. E' appena apparsa l'aurora e già si distingue alla sommità di una montagna una indicazione al cammino” Ibn al-'Arabi, “*Tarjuman al-ashwaq*”, nella traduzione a cura di M. Gloton, ed. Albin Michel Parigi 1996, pag. 325]. Vedi pag 10 di questa tesi.

¹⁵⁷ La 'Stazione di Ibrāhīm', cioè quel luogo nelle immediate vicinanze della Ka'ba dove la tradizione islamica pone i resti visibili di una sua impronta. La visita al *maqām* in questione, con la successiva preghiera composta da due *rakat*, è inserita nell'insieme dei riti del pellegrinaggio islamico.

¹⁵⁸ Si intende il territorio meccano.



بُشْرَاكُمْ خِلَانِي

بُشْرَاكُمْ خِلَانِي بِالْقُرْبِ وَالتَّذَانِي
جَمْعُكُمْ فِي أَمَانٍ مَا دُمْتُمْ فِي حِزْبِ اللَّهِ
بُشْرَاكُمْ سَادَتِي بُشْرَاكُمْ أَحَبَّتِي
بَشَرْتُكُمْ بِالآتِي أَنْتُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ
جَمْعُكُمْ عَيْنُ الرَّحْمَةِ جَمْعُكُمْ فِيهِ حِكْمَةٌ
وَمَنْ حَبَّكُمْ سَمَى عَلَيْكُمْ رِضْوَانُ اللَّهِ
الرِّضَى مَعَ الرِّضْوَانِ وَالرَّحْمَةُ كَذَا الْعُفْرَانُ
أَنْتُمْ حِزْبُ الرَّحْمَنِ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ
طَرِيقُكُمْ لَا تَعُورُ مُحِبُّكُمْ لَا يَبُرُ
تَاللَّهِ لَكُمْ ظُهُورٌ فِي جَمِيعِ خَلْقِ اللَّهِ
وَقَفْتُمْ فِي بَابِهِ فَبَيْتُمْ فِي ذِكْرِهِ
بُشْرَاكُمْ يَقْرِيهِ أَنْتُمْ فِي حَضْرَةِ اللَّهِ
مِنْكُمْ سَالِكٌ وَمَجْدُوبٌ مِنْكُمْ حَبِيبٌ وَمَحْبُوبٌ
عَنْكُمْ زَالَتِ الْحُجُبُ فِيكُمْ مَنْ وَحَدَّ اللَّهُ
فِيكُمْ شُمُوسُ الطَّرِيقِ فِيكُمْ رِجَالُ التَّحْقِيقِ
مِنْكُمْ فَانِي وَعَاشِقٌ فِيكُمْ مَنْ عَرَفَ اللَّهُ

فِيكُمْ رِجَالُ الصُّدُورِ فِيكُمْ أَرْبَابُ الحُضُورِ
مَنْ زَالَتْ عَنْهُ السُّتُورُ لَا يَرَى مَا سِوَى اللَّهِ
بَشْرَاهُ نَالَ المَنَى بُشْرَاهُ حَازَ المَعْنَى
وَاللَّهُ لَقَدْ كَانَ مَقْبُولًا فِي عِلْمِ اللَّهِ
بَشَّرَنِي بَدْرُ البُدُورِ بِالنَّصْرِ مَعَ الظُّهُورِ
مُحِبِّنَا فِي سُورِ مَحْفُوفًا يَلُطْفُ اللَّهُ
وَاللَّهُ لَقَدْ قَالََا بِأَفْصَحِ المَقَالَا
نَصَرْنَاكَ فِي المَلَا أَنْتَ فِي أَمَانِ اللَّهِ
بَشَّرَنِي رُوحُ الأُسْتَاذِ البُوزَيْدِي عَيْنُ المَدَدِ
إِذْ قَالَ لِي بِاجْتِهَادٍ بَعْدَ أَنْ قَسَمَ بِاللَّهِ
مُحِبُّكُمْ فِي أَمَانٍ مُرِيدُكُمْ فِي ضَمَانٍ
أَنْتُمْ عِيُونَ الرَّحْمَانِ بِيَدِكُمْ سِرُّ اللَّهِ
بِيَدِكُمْ المَنْشُورُ لَكُمْ تُرْفَعُ السُّتُورُ
أَنْتُمْ أَرْبَابُ الحُضُورِ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ
أَذِنَ لَنَا بِالتَّصْرِيفِ فِي ذَلِكَ السِّرِّ اللطِيفِ
فِيَا حَبْدًا التَّكْلِيفِ بِالرِّضَى جَزَاهُ اللَّهُ
سِرُّهُ فِي جَمْعِنَا خَمْرُهُ فِي كَأْسِنَا
عِلْمُهُ فِي نُطْقِنَا تَاللَّهِ لَسْنَا سِوَاهُ

فَيْضُنَا مِنْ فَيْضِهِ سِرُّنَا مِنْ سِرِّهِ
فَرَعْنَا مِنْ أَصْلِهِ يَا مَنْ لَا يَفْهَمُ مَعْنَاهُ
فِي السَّرِّ وَفِي الْجَهْرِ خَاطَبْتُ أَهْلَ السَّيْرِ
فَمَنْ كَانَ فِي عَصْرِي يَأْتِنَا يَجِدُ مُنَاهُ
نَصَحْتُ كُلَّ الْعِبَادِ خُصُوصًا أَهْلَ الْبِلَادِ
فَمَنْ كَانَ فِي اجْتِهَادٍ طَالِبًا يُرِيدُ اللَّهَ
يَأْتِ وَلَوْ يَلْتَجِرِيبُ فَلَهُ مِنَّا نَصِيبٌ
هَذَا مَسَلِكٌ قَرِيبٌ أَتَانَا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
نُنْصَحُ لَهُ فِي الطَّرِيقِ يَجْعَلُنِي فِيهَا رَفِيقٌ
تُرِيهِ مَعْنَى التَّحْقِيقِ خَالِصًا لَوَجْهِ اللَّهِ
يُؤَافِقُنِي فِي أَيَّامٍ لَا نَطْلُبُ مِنْهُ أَعْوَامٌ
فَإِنْ حَصَلَ الْمَرَامُ يَكُونُ عَبْدًا لِلَّهِ
عِنْدِي لِلْخَلْقِ الدَّوَا عِنْدِي لِمَحْوِ السَّوَى
لَا تُرْجُو بِهِ سَطْوَةٌ غَنِيٌّ بِفَضْلِ اللَّهِ
أَنَا غَنِيٌّ بِالْمَقْصُودِ مَا لِي وَمَا لِلْجَحُودِ
فَلَا تَرَى فِي الْوُجُودِ مُتَجَلِّي سَوَى اللَّهِ
تَارَةً فِيهِ نَعْنَى وَيَدِي الْمَعْنَى كُنَّا
تَارَةً بِهِ نَعْنَى عَنْ جَمِيعِ خَلْقِ اللَّهِ

تَارَةً يَظْهَرُ عَنِّي يُعَيِّنِي عَنْ كَوْنِي
مَنْ أَنَا وَمَنْ أَيْنِي فِي تَجَلَّى ذَاتِ اللَّهِ
لَوْ لَا الرَّسُولُ الْمَشْهُودُ لَوْ لَا حَبِيبُ الْمَعْبُودِ
لَتَهْنَا عَنِ الْحُدُودِ وَبُحْنَا بِسِرِّ اللَّهِ
عَلَيْهِ الْمَوْلَى صَلَّى وَبِالرَّضَى تَجَلَّى
عَلَى الصَّحَابَةِ جُمْلَةً وَالْإِلَّهِ وَمَنْ وَوَلَاهُ

“Buona novella per voi, o Amici intimi”

Buona novella per voi, o Amici intimi,
di Prossimità e Avvicinamento

Il vostro riunirvi è nella sicurezza,
fintanto che rimarrete nel Fazione di Allah¹⁵⁹

Buona Novella per voi miei signori (*sīdī*),¹⁶⁰
buona Novella per voi miei Amati

Vi do la buona Novella di Colui che viene:
voi siete nella Misericordia di Allah

Il vostro riunirvi si identifica alla Misericordia stessa,
nel vostro riunirvi v'è saggezza

Colui che vi ama si eleva,
su di voi v'è la Soddifazione di Allah

¹⁵⁹ L'espressione richiama facilmente alla sua accezione politica; Diversamente, è un'espressione coranica “e quelli che prendono come alleato Dio, il Suo messaggero e i credenti. Questo è il partito di Dio, del Suo Inviato dei credenti, questo è il partito di Dio, ecco i vittoriosi” (Cor. V, 56). Nella traduzione è stato preferito il termine 'fazione' in quanto l'espressione 'partito di Dio'-حزب الله-*hizb Allah*- ha assunto recentemente una forte valenza politica.

¹⁶⁰ Si intendono i suoi discepoli spirituali, chiamati con l'appellativo che solitamente viene usato tra *fuqarā* per regola di convenienza spirituale. Il termine significa, letteralmente, 'mio signore'.

Soddisfazione assieme a supremo Gradimento,
e Misericordia, e perfetto Perdono

Voi siete il Partito del Misericordioso,
voi siete gli Amici di Allah

La vostra Via non si infosserà
e chi voi amate non andrà in rovina
(opp. chi vi ama non andrà in rovina)

Per Allah! Vi appartiene splendida manifestazione
in tutte le creature di Allah

Vi siete fermati alla Sua porta,¹⁶¹
vi siete estinti nel Suo Ricordo (*ḍḥikr*)

Buona Novella per voi di prossimità a Lui,
voi siete nella Presenza di Allah

Tra voi v'è chi è in Viaggio e chi è Attratto,¹⁶²
tra voi v'è l'Amante e l'Amato

Vi sono stati tolti i veli,¹⁶³
e in mezzo a voi v'è chi ha realizzato l'Unità di Allah

In mezzo a voi vi sono i Soli della Via,
in mezzo a voi ci sono gli uomini della Realizzazione

Tra di voi v'è chi è nell'Estinzione¹⁶⁴ e chi ha ardente di passione,
in mezzo a voi v'è chi conosce Allah

¹⁶¹ La porta del Favore divino: “ Sosto alla porta del Favore: è questo il mezzo più adeguato per giungere ad Allah; (وَقُوْفِي بَبَابِ الْفَضْلِ أُغْنِي وَسَيْلَةً) recita il primo verso di una *qaṣīda* di *Ṣayḥ Ismā‘īl al-Hadfi*.

¹⁶² L'attrazione divina, la *ḡaḍba* (جذبَة) è una precisa condizione spirituale descritta nei testi dell'ambito dell'esoterismo islamico, e genera la condizione di *murād*, cioè colui che è voluto da 'Allah', diversamente dal *murīd*, cioè colui che 'vuole Allah'. In questa accezione è uno dei termini 'tecnici del *taṣawwuf* e descrive una condizione di privilegio interiore in quanto 'desiderato' da Allah.

¹⁶³ I veli dell'illusione che vi sia nel creato qualcosa che sia 'altro da Allah'.

¹⁶⁴ L'estinzione, *al-fanā* è uno dei concetti più tipici del *taṣawwuf* e deriva dal Testo Sacro: “Ogni cosa perirà e resterà solo il volto del tuo Signore, il Maestoso, il Generoso” (Cor.LV, 26-27). Da questa visione di un'estinzione assoluta di ciò che sia'altro da Allah', si sviluppa nel corso della storia islamica quello di una 'estinzione' progressiva della creatura, seguendo un percorso in più gradi e stazioni spirituali, nei confronti della Realtà divina, o più esattamente, nella consapevolezza del suo reale grado ontologico. Diverse e tutte pregnanti di significato le definizioni date a questo termine dai santi musulmani; propongo quella che è forse la più sintetica e celebre: “[nel grado spirituale del *fanā*] si estingue ciò che non è mai esistito e permane ciò che non hai mai cessato di essere”.

In mezzo a voi sono gli Uomini del Petto,¹⁶⁵
tra voi vi sono i Signori della Presenza

Colui al quale sono stati tolti i veli
non vede altri che Allah

Buona Novella per lui, ha raggiunto l'oggetto del desiderio,
buona Novella per lui, ha ottenuto il significato metafisico

Per Allah! Egli era stato già accettato
nella Scienza di Allah

La Luna delle lune¹⁶⁶ mi ha dato la buona notizia
dell'Aiuto trionfale assieme a splendido manifestarsi

Chi noi amiamo è nella gioia,
avviluppato dalla delicata sottigliezza di Allah

Per Allah, egli ha detto,
con il più eloquente dei discorsi:

“Ti diamo vittorioso sostegno nel Consesso [Supremo],
tu sei nella sicurezza di Allah”

Lo Spirito del Maestro al-Būzīdī,
colui che si identifica al sostegno spirituale

mi ha dato la buona Novella
quando mi ha detto

con massima serietà, concentrazione, e libero proponimento,
dopo aver prestato giuramento su Allah

“Colui che voi amate è nella sicurezza,
il vostro *murīd* è nella garanzia:

Voi siete gli occhi (opp. le fonti) del Misericordioso,¹⁶⁷

¹⁶⁵ Chiara allusione al modo caratteristico di svolgere il rito della *Ḥadra*, nella quale la nominazione del Nome divino 'Ha'- lettera finale della parola Allah-viene espletata con un movimento ritmico del petto; nell'emissione sonora del Nome viene impegnato fisicamente il petto della persona piuttosto che gli organi vocali della testa. In questo modo è la regione del cuore ad essere coinvolta direttamente dall'appello a Dio, essendo questa considerata tradizionalmente il vero centro intellettuale della persona.

¹⁶⁶ Con questa espressione viene indicato lo *Ṣayḥ* nei suoi rapporti con il Profeta e i suoi discepoli: la caratteristica della Luna di riflettere la luce solare può servire facilmente come metafora della riflessione del discepolo nei confronti della Presenza e dell'insegnamento spirituale dello *Ṣayḥ*, ma sia il maestro che i discepoli riflettono, pur se con intensità diversa, la Luce del Profeta.

nella vostre mani è il segreto di Allah

Nelle vostre mani è l'Editto, per voi vengono sollevati i veli
Voi siete i Signori della Presenza, voi siete gli "Amici di Allah"¹⁶⁸

Ci ha dato il permesso di disporre liberamente
di questo segreto sottile:

Il Suo Segreto è nel nostro riunirci,
il Suo vino nella nostra Coppa

La Sua scienza è nelle nostre parole,
per Allah non siamo altro che Lui

Il nostro traboccare viene dal Suo traboccare,
il nostro Segreto viene dal Suo Segreto

La nostra diramazione viene dalla Sua radice,
o tu che non comprendi il nostro significato!

Segretamente e apertamente ho parlato
alle genti del Cammino

Chi vive nel mio tempo,
venga a noi e troverà ciò che desidera¹⁶⁹

Ho dato purissimo consiglio a tutti i servi,
e in particolare alle genti del mio paese:

Chi è assiduo nello sforzo,
e cercando vuole Allah,

che venga, anche solo per provare,
avrà la sua parte da noi

¹⁶⁷ La prima lettura del termine, cioè 'occhi' sembra la più pertinente; gli occhi e le mani, parole correlate nei due emistichi, richiamano il celebre *ḥadīṭ qudsī* citato in modo più esteso in questo elaborato di Tesi: "Il Mio servo...fino a quando Io lo amo, e quando Io lo amo Io sono l'udito col quale sente, la vista col la quale vede, la mano con la quale afferra e il piede con il quale cammina".

¹⁶⁸ L'espressione deriva dal Nome divino *Al-Waliyy* (الولي), tradotto generalmente con 'l'Amico', 'il Patrono'. La radice dalla quale deriva: *w-l-y* (و ل ي) ha il significato di 'essere vicino'; da qui ne consegue l'idea espressa da al-Gazālī: "[Allah come *Al-Waliyy* dirige ciò che concerne i Suoi servi, con la Sua attività preservante e la Sua gestione. Aiuti i Suoi amici e soggioga i Suoi nemici. Prende il credente come 'amico' (*waliyy*) dirigendolo con la Sua provvidenza, preservandolo con la Sua cura, e riservandogli la Sua misericordia"; da "*Dalā'ilu l-Ḥayrāt*", a cura di Lodovico Zamboni, op. cit. pag. 23]

¹⁶⁹ Vengono intesi, ovviamente, i desideri d'ambito spirituale.

Questo è un Cammino vicino,
che ci è giunto grazie al Favore di Allah

Sulla Via gli do purissimo consiglio,
e in essa egli fa di me il suo compagno di Viaggio

Gli mostro il senso profondo della Realizzazione,
interamente consacrato al Volto di Allah

Starà in perfetta concordanza con me per alcuni giorni,
non gli chiedo degli anni¹⁷⁰

E se raggiunge il fine desiderato,
diventa servo di Allah

Presso di me v'è la medicina per le creature,
sì presso di me, per cancellare l'alterità:

non mi auguro di avere con ciò travalicante potenza,
[ma semmai di avere] totale appagamento nel Favore di Allah

Ho vero appagamento nell'Obiettivo,
che ho a che fare con l'ingratitude?

Non vedo che nella Realtà attuale
si manifesti altri che Allah

A volte in Lui ci estinguiamo, e abbiamo esistenza
per mezzo di Colui che possiede il Significato metafisico,

a volte grazie a Lui siamo totalmente liberi
da tutte le creature di Allah,

a volte Egli Si manifesta a partire da me
rendendomi assente alla mia esistenza

Chi sono io e cos'è il mio 'dove'
nel manifestarsi teofanico dell'Essenza di Allah?

Se non fosse per l'Inviato contemplato,
se non fosse per l'Amico dell'Adorato¹⁷¹

¹⁷⁰ In questo verso *Šayh* al-'Alāwī fa un esplicito riferimento alla pratica della *Halwa* da lui istituita tra i metodi iniziatici della *tarīqa*; questa pratica, di grande efficacia da un punto di vista 'operativo', è stata descritta nel paragrafo precedente dedicato alla biografia dello *Šayh*.

Ci saremmo dispersi fuori dai limiti
ed avremmo divulgato il Segreto di Allah

Su di lui prega il Patrono,¹⁷²
e gli Si manifesta con la Soddisfazione,
e così su tutti i suoi Compagni,
sulla la sua Famiglia e su chi gli è Amico.



يَا مُرِيدَ السِّرِّ سَلِّمْ

يَا مُرِيدَ السِّرِّ سَلِّمْ لَا تُنْكِرْ عَلَيْنَا

خَلِّ فَهَمَّكَ عَنِّي وَاقْدَمْ كِي تَأْخُذَ عَلَيْنَا

أَنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِي تَعْلَمُ لَا تَحْنَأُ عَلَيْنَا

عَلَّمْنَا وَاللَّهُ يَعِظُ لَا يَهُونُ عَلَيْنَا

أَنْ كُنْتَ مُرِيدًا تَزْعُمُ فَالْمَطْلُوبُ فِيْنَا

أَنْ تَرْتَلِي مَنْجَمَ فَاقْصِدْهُ يَكْفِينَا

مَنْ ذَاقَ ذَا السِّرِّ يَحْكُمُ وَاللَّهُ عَلَيْنَا

تَنْبِي فِيهِ مُتَقَدِّمٌ وَالْفَضْلُ عَلَيْنَا

لَسْتُ فَاشِيًّا وَلَا كَاتِمًا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَا

نُوتِي الْحِكْمَةَ وَلَا نَحْرَمُ مِنْ حِظِّهِ فِيْنَا

¹⁷¹ Nei due emistichi si fa riferimento al Profeta dell' Islam.

¹⁷² Il Patrono, *Al-Mawlā* (المولى), cioè Allah. È uno degli epiteti più comuni nei confronti di Allah, anche se non compare nella lista tradizionale dei 'novantanove bellissimi nomi di Dio'.

نرحو بذ السير نسلم والمولى يكفينا
شر النفس كما يعلم لا تصرف فينا
صل يا رب وسلم على روح نبينا
وعلى كل محترم من اهل المدينة

‘O tu che cerchi il segreto’¹⁷³

O tu che cerchi il segreto mostrati
e non nasconderti

Lascia la tua comprensione e vieni
per ricevere da noi

Se tu fossi avessi già raggiunto la conoscenza
non avresti bisogno di noi

La nostra scienza, per Allah, si eleva
e questo senza difficoltà

Se tu fossi un vero *murīd* come dichiari
questo è ciò che ci basta

Se tu vedessi qualcun altro come una miniera (di conoscenza)
allora dirigiti verso di lui, questo ci basta

Colui che gusta quel segreto,
per Allah, può giudicarci

In verità, precedo in questo segreto
e il Favore (di Allah) è su di noi

Non sono quello che lo svela (il segreto) ne lo nasconde,
tra di loro e tra di loro

¹⁷³ Questa *qaṣīda*, relativamente alle altre già presentate e analizzate, è di semplice comprensione concettuale; non sono quindi necessarie particolari notazioni esplicative.

Presentiamo la saggezza senza negarla
a colui che, per destino, ce la richiede

Speriamo di salvarci in questo cammino
e Allah ci è sufficiente

Come Lui sa, l'anima malvagia
non ha presa su di noi

Prega O Signore, e saluta lo Spirito del nostro Profeta
e su i migliori tra la gente di Medina

Capitolo III

III. 1 Biografia dello *Šayh* Muḥammad Al-Madanī ¹⁷⁴

Muḥammad ibn Ḥalifa al-Madanī è nato a Qūsaybat al-Madiyūni¹⁷⁵ nel 1888 in una famiglia conosciuta per lo zelo religioso. Il padre, commerciante d'olio, era un discepolo dello *Šayh* aṣ-Šadiq as-Sahrawi della *ṭarīqa* Madanīya-Šadīlīya, e quando nacque il suo primo figlio lo chiamò con il nome del fondatore di questa Via, Muḥammad al-Madanī. In tenera età iniziò ad apprendere il Corano frequentando le lezioni dell'Imam della Moschea locale, fino a diventare *ḥafīz*¹⁷⁶ all'età di 12 anni; quindi venne inviato alla scuola coranica di Monastīr per proseguire gli studi. Nel 1901 ritornò al villaggio natale dove iniziò gli studi approfonditi di lingua araba, e solo dopo due anni venne giudicato adatto alla frequentazione dei corsi della grande Moschea *Al-Zaytūna*¹⁷⁷ di Tunisi, dove si trasferì nel 1903.

Nella capitale continuò gli studi tradizionali islamici, mentre l'influenza riformatrice dello *Šayh* Muḥammad 'Abdūh¹⁷⁸ aveva già attecchito negli ambienti degli '*Ulamā*' della prestigiosa istituzione religiosa causando accesi dibattiti tra i suoi sostenitori e gli ambienti più tradizionalisti. Lo scontro, presente soprattutto in ambiente accademico, si acuì nel corso della seconda visita in Tunisia di 'Abdūh. Il giovane *Šayh* criticò con amarezza queste tensioni settarie: "...saresti proprio incapace di riconoscere i musulmani dai cristiani, per quanto si rassomiglino nell'abbigliamento e nelle parole".

Nel periodo di preparazione del diploma finale del secondo ciclo di studi, Al-Madanī frequentò assiduamente gli ambienti della *ṭarīqa* alla quale era ricollegato per via familiare, e ottenne dal¹⁷⁹ generale di questa Via, poco prima della morte di quest'ultimo, una *Iḡāza*¹⁸⁰ *tāmma*,

¹⁷⁴ Le note biografiche che seguono sono tratte da un sito web che si riferisce alla *ṭarīqa* 'Alāwīya. Il testo integrale della biografia dello *Šayh* è reperibile al seguente indirizzo web: <http://al.alawi.1934.free.fr/index.php/biographies-ulterieures-.html?start=72>.

(data dell'ultima consultazione: 21/11/2013). La traduzione dal francese è dell'estensore di questa tesi

¹⁷⁵ Villaggio della costa orientale tunisina nei dintorni di Monastīr.

¹⁷⁶ Il termine, dalla radice araba ح ف ظ -*ḥ f z*- con il senso di conservare, custodire, indica colui che ha memorizzato l'intero testo coranico. In ambito islamico la parola in questione è un appellativo di pregio.

¹⁷⁷ La grande Moschea di Tunisi *al-Zaytūna* (جامع الزيتونة-*Ġām'a al-Zaytūna*-) nel cuore dell'antica Medina, è stata fondata nel 864, seconda per antichità solo alla celebre Moschea di Qayrawān, anche se alcune fonti storiche ne stabiliscono l'insediamento nel secolo precedente. La leggenda vuole che sia stata fondata su un antico luogo di culto cristiano caratterizzato dalla presenza di un albero di olivo. È sede di studi teologici riferiti principalmente al 'diritto malikita'.

¹⁷⁸ Muḥammad 'Abdūh (1849-1905), teologo, giurista e mufti egiziano. È una delle figure principali nella storia moderna della religione islamica per essere stato, insieme a Ġamāl ad-Dīn al-Afḡani, il fondatore del pensiero e del movimento riformista.

¹⁷⁹ *Muqaddam*, dal verbo arabo قَدَّمَ *qadama*, dal senso primo di precedere qualcuno, e nella sua seconda forma: far avanzare, promuovere. Il *Muqaddam*, è colui che è preposto e autorizzato dal Maestro alla guida dei *fuqarā* in una situazione specifica. Spesso è la figura intermedia nel rapporto tra Maestro e discepolo. Riporta un detto sūfī: "Quando incontri e frequenti un *faqīr* inizi ad apprezzarne le qualità interiori e vorresti che fosse lui ad insegnartele e a guidarti nella Via, ma se il *faqīr* è sincero ti condurrà dal suo *Muqaddam*, così scoprirai che le sue qualità interiori sono maggiori della persona che hai incontrato inizialmente e proverai nei suoi confronti più interesse e affetto, ma se il *Muqaddam* è sincero nella Via ti condurrà dal suo *Šayh*, verso il quale proverai un interesse e un amore ancora maggiore, senza uguali, a motivo della sua perfezione nel comportamento e della sua conoscenza dei misteri della Via, ma se lo *Šayh* è un vero Maestro ti condurrà dal Profeta, il quale non potrà portarti che ad Allah!".

¹⁸⁰ *Iḡāza* (إجازة) dalla radice araba جاز-*ḡ-a-z*- dal senso primo di 'essere permesso', 'lecito'. Ha il significato di 'autorizzazione', 'permesso', e possiede nella storia della Tradizione islamica un peso semantico significativo. Il termine in oggetto è il segno profondo della particolare concezione dell'insegnamento che è sottesa in ogni

mūtlāqa, *āmma* (licenza completa, assoluta, generale) per la conservazione e la diffusione autorizzata per via tradizionale degli insegnamenti della *ṭarīqa*.

Nel mese di Novembre del 1909 incontrò a Tunisi per la prima volta lo *Šayḥ* Al-‘Alāwī: “Pensavo che lo *Šayḥ* fosse come i maestri del nostro tempo...ma appena ascoltai il suo insegnamento spirituale (*taḍkīr*), ebbi gustato alle delizie della sua conversazione, alla forza della sua parola e alla potenza della sua intelligenza, mi sono detto: queste parole hanno il profumo del Signore dei mondi...allora mi presentai davanti allo *Šayḥ* e, dopo che lo ebbi salutato umilmente, presi il patto iniziatico e mi insegnò i riti specifici della sua confraternita”.

Nel 1911 il giovane Al-Madanī, interrompendo gli studi, dopo aver mantenuto una corrispondenza fitta e regolare con quello che ormai era il suo Maestro nella Via, decise di raggiungerlo a Mostagānem, dove lo *Šayḥ* Al-‘Alāwī si era ormai trasferito in modo definitivo e qui restò nella funzione di suo segretario particolare, preposto alla trascrizione dei suoi insegnamenti e curando la sua corrispondenza con i numerosi discepoli. Grazie alle conoscenze nell’ambito degli studi tradizionali Al-Madanī impartì agli altri *fuqarā* lezioni di grammatica (*naḥw*), sintassi (*šarf*), retorica (*balāḡa*) e diritto (*fiqh*). Così commenta sinteticamente l’anno di permanenza alla *zāwiya*: “Ne avevo ottenuto un grande profitto per la comprensione dei segreti della teologia dell’Unicità (*asrār at-Tawḥīd*), grazie alla finezza della sua esegesi coranica, delle sue analisi e commentari, e per la spiegazione (esoterica) degli *aḥādīṭ*. Non dubitai mai del fatto che tutto questo era l’opera della ispirazione divina”. Il 3 Dicembre del 1909 ricevette l’autorizzazione (*Iḡāza*) a propagare in Tunisia gli insegnamenti della *ṭarīqa*.

Viene citato di seguito il testo dell’autorizzazione tradizionale:

Iḡāza dello Šayḥ Al-‘Alāwī

“Ecco l’autorizzazione di coloro che hanno la Conoscenza, oh *faqīr* pervenuto all’estinzione e affiliato alla fazione del Signore dei mondi,¹⁸¹ Muḥammad ibn Ḥalīfa ibn al-Ḥaḡḡ ‘Omar, più conosciuto con il nome di Al-Madanī; ci hai frequentato per molto tempo e Allah ha dissipato le tue illusioni e tolto il Suo velo. Il profitto che hai tratto dalla nostra frequentazione è stato nella misura dell’amore che hai nutrito nei nostri confronti. In questo modo dovrai farne approfittare i tuoi fratelli che sono tra i servi di Allah, perché non è lecito a nessuno di abbandonare la retta conoscenza che gli è stata donata. Ecco la chiamata al grado (spirituale) di guida, nel modo più completo, perché è la funzione di guida che ti ha chiamato...

Ti consegniamo, nella Via della *Šaḍīliya*, la nostra autorizzazione formale alla funzione di guida per confermare quella che ti abbiamo già accordata per via spirituale; ama il tuo Signore, perché Allah riserva al Suo servitore il posto che quest’ultimo Gli riserva nella sua anima. Esprimo la speranza che Allah ti conceda la perpetuità del Suo amore, e sappi che l’assistenza misericordiosa del Signore è in funzione della disposizione del servitore. Nulla ti è stato nascosto del nostro insegnamento, segui ciò che vi è di migliore e non ciò che proviene dalle nostre imperfezioni. Il nostro Maestro, *Sidnā* Muḥammad Al-Būzīdī aveva vegliato molte notti per ravvicinarsi ai servi puri del Signore...segui la Tradizione dei Maestri che ci hanno preceduto e dai quali abbiamo ricevuto la Via; nella misura della tua conformità al loro insegnamento e al

Tradizione, in quanto indica la liceità e la fondatezza della trasmissione di un sapere in ciascuno dei diversi ambiti intellettuali e culturali. È il segno inconfutabile di una conoscenza acquisita grazie alla frequentazione di un Maestro e che, in base a questa precisa condizione, può essere insegnata e tramandata.

¹⁸¹ L’espressione è coranica; vedi nota a pag.52

loro esempio ne sarai ricollegato con fermezza. Fai in modo a che Allah ti benedica della loro vicinanza, del loro patto iniziatico, così che Allah vegli su di te, Lui che è il Migliore nella Vigilanza, il più Clemente dei clementi. Per concludere, supplico Allah il Magnifico per la Gloria del Suo Profeta generoso, che Allah lo benedica e lo saluti continuamente, di preservarci in ciò che ci ha donato e di facilitarci nell'obbedienza ai suoi ordini. Ti supplico, oh Signore! Per il più grande dei Tuoi Inviati, per la migliore delle creature, di facilitargli (facilitare ad Al-Madanī) la via diritta. L'abbiamo condotto davanti la Tua porta; ti farà amare dalle Tue creature e Tu le amerai. Oh Signore, disponi davanti i suoi passi la via della Tua conoscenza, introducilo nel Tuo tesoro inespugnabile, proteggi tutti coloro che, tramite lui, si ricollegheranno (alla Via) . Oh nostro Signore, sii per lui il suo udito, la sua vista, la sua mano, le sue gambe¹⁸². Oh Signore estingui la sua esistenza nella Tua, in modo che rimanga, di lui, solo ciò che è 'tramite Te' e 'per Te', Amīn! Tutto questo avvenga per il carattere sacro del Maestro degli Inviati! La nostra ultima preghiera è la Lode per Allah, Signore dei mondi!”.

Divenuto maestro dell'insegnamento primario a Monastīr (dal 1912 al 1915), si dimise dall'incarico su indicazione di Šayḥ Al-‘Alawī per dedicarsi completamente alla sua funzione di guida spirituale. Per il suo sostentamento economico decise di intraprendere l'attività di agricoltore. La sua benefica influenza religiosa si estese in tutta la regione, vivificando la conoscenza e la pratica dell'Islam grazie al suo impegno costante nei campi tradizionali dell'insegnamento della lingua araba e del *fiqh*. Nel 1914 ricevette l'autorizzazione dal suo Maestro di poter dare il proprio nome alla *ṭarīqa* che stava diffondendo; ciò avvenne contemporaneamente alla decisione dello Šayḥ Al-‘Alawī di abbandonare la filiazione diretta con gli ambienti della Darqāwiya. L'istituzione di una *Zāwiya* era ormai necessaria. Venne costruita nel 1920 a Qūsaybat al-Madiyūni con l'aiuto dei *fuqarā*, divenuti, nel frattempo, numerosi e provenienti da ogni ambiente sociale. Al-Madanī si stabilì nella sue immediate vicinanze, mentre la Moschea, situata anch'essa nelle adiacenze della *zāwiya* era ancora in costruzione. Negli anni successivi furono eseguiti importanti lavori di adeguamento degli edifici; nel 1933 la Moschea fu ingrandita e furono costruiti nuovi spazi per l'ospitalità dei discepoli, mentre nel 1943 fu costruita la *madrassa* per l'insegnamento del Corano. Le riunioni della *ṭarīqa* si svolgevano la sera del Giovedì¹⁸³ secondo una modalità usuale in ogni *zāwiya* della Šādīlīya; venivano impartiti gli insegnamenti del Maestro e si svolgeva il rito della *ḥadra*, nella quale si cantavano, oltre alle *qasa'id* dello Šayḥ Al-‘Alawī, quelle che erano state composte dallo stesso Šayḥ Al-Madanī.

Quest'ultimo, come il suo predecessore, subì una pressante opposizione alle attività della *ṭarīqa* e all'interpretazione della religione che è propria dell'ambito del *tašāwwuf*. Il sufismo della *Madanīya* era visto con sospetto, quando non esplicitamente condannato da alcuni ambienti degli 'ulamā' e degli studenti della *Zaytūna*; veniva giudicato eterodosso, innovativo, non conforme alla tradizione islamica¹⁸⁴...a supporto dell'insegnamento e della pratica spirituale che si stava

¹⁸² Chiaro riferimento al noto *ḥadīṭ qudsi* (vedi pag. 22)

¹⁸³ Nella concezione islamica del tempo (simile a quella, ad es., che si aveva nell'occidente medievale), il giorno inizia con l'oscurità, cioè a partire dal tramonto. La notte del Giovedì è già considerata, quindi, come facente parte della giornata del Venerdì. Come è noto, questo è il giorno dedicato in modo particolare alla preghiera comunitaria e ai riti religiosi.

¹⁸⁴ Dallo stesso testo biografico riporto questa testimonianza nella quale emerge con chiarezza il clima di opposizione nei confronti dello Šayḥ e il carattere straordinario di quest'ultimo: “Esalava da tutta la sua persona un profumo e una impressione generale che vi faceva pensare di essere di fronte ad un uomo fuori dal comune, questo

diffondendo in tutta la regione si rendeva necessario l'intervento delle più alte autorità religiose del periodo. Nel 1926 ottenne una *Iğāza* dal Mūfti Malikita della Mecca, Muḥammad Ğamāl ibn Muḥammad Al-‘Amīr, che lo autorizzava all'insegnamento del *tafsīr*,¹⁸⁵ degli *aḥādīṭ*, del *fiqh*, *at-Tawḥīd wa ‘alatuhu, al-Badi’* e *al-Mantiq*.¹⁸⁶ Dieci anni più tardi, nel 1936, una *Iğāza* consegnata da Bel Ḥassān an-Nağğār, Presidente della commissione d'esami della Zaytūna, e che allo stesso tempo era il *Muftī* Malikita di Tunisi, lo autorizzava all'insegnamento di tutte le scienze tradizionali; in modo particolare, la scienza degli *aḥādīṭ* e del *fiqh* secondo le quattro scuole giuridiche maggiori.

Nel 1929, accompagnato da un gruppo di una sessantina di *fuqarā*, si recò a Mecca per svolgere i riti del Pellegrinaggio, e nell'occasione visitò Medina, la 'città del Profeta'. Al suo ritorno venne accolto da Adda Bentounés, uno dei discepoli più amati da Šayḥ Al-‘Alāwī e inviato da questi a Qūsaybat al-Madiyūni per portare le sue felicitazioni a tutti i partecipanti al *Hağğ*.

I rapporti di Šayḥ Al-Madanī con il suo Maestro e con la *zāwiya* di Mustagānem furono continui, a mezzo di una corrispondenza regolare e in occasione delle visite per partecipare agli incontri collettivi della confraternita, che lì si svolgevano nel corso delle feste islamiche; non si interruppero neanche a seguito del decesso dello Šayḥ algerino (nel 1934) e dei turbamenti che ne seguirono in seno alla *tarīqa*. Lo conferma il viaggio intrapreso da Al-Madanī nel 1954 verso Mustagānem all'incontro del successore legittimo del suo Maestro, lo Šayḥ Adda Bentounés già ricordato, il quale nel 1936 aveva fatto visita allo Šayḥ Al-Madanī in Tunisia nel periodo successivo al decesso del loro comune Maestro.

Dopo essere stato una seconda volta in Pellegrinaggio nel 1955, lo Šayḥ morì a Sousse¹⁸⁷ il 14 Maggio 1959, senza aver mai declinato l'impegno a guidare i *fuqarā* verso la realizzazione iniziatica nell'ambito della religione islamica.

anche grazie alla sua voce, che era piena di dolcezza, mai incollerita; vi conquistava malgrado voi e le vostre intenzioni di nuocergli, tanto vi avevano animato contro di lui! Vi conquistava con la sua voce tranquilla, con i suoi gesti naturali e il suo sguardo sincero che arrivava dritto al cuore, seducendolo contro la vostra volontà. Con il sorriso alle labbra, un sorriso indimenticabile, vi offriva del thé, un bicchiere di thé alla menta portato da uno dei suoi numerosi discepoli, anche se sapeva bene che venivo con l'intenzione di infastidirlo con le mie domande perniciose e mal-intenzionate. Mi parlava con gaiezza di cuore malgrado i miei tentativi di innervosirlo; non si lasciava mai soggiogare dalla collera...così mi stancai di andare alla *Zāwiya* e abbandonai i miei propositi di nuocergli. Mi aveva conquistato con la sua bontà, benevolenza, apertura di spirito. Rimpiango sinceramente tutto il torto che avevo intenzione di arrecargli: ero stato plagiato da uomini che disperavano di vederlo parteggiare per la loro causa politica, e che, data la loro ignoranza, erano incapaci di sostenere con lui la più piccola discussione. Sul piano culturale avevo riconosciuto davanti a lui e i suoi discepoli la mia grande ignoranza.”

¹⁸⁵ La scienza dell'esegesi coranica.

¹⁸⁶ Nell'ordine delle ultime tre categorie d'insegnamento citate: la teologia relativa alla dottrina dell'Unità divina e a ciò che riguarda il suo insegnamento, la Retorica e la Logica.

¹⁸⁷ Città sulla costa orientale tunisina nelle vicinanze del villaggio natale e della *zāwiya*.



الله يَا نُورَ النُّورِ

الله يَا نُورَ النُّورِ / مِنْكَ كُلُّ الْاِنْوَارِ
تَرَاكَ بِالْعِيَانِ / ظَاهِرًا فِي الْعِبَادِ
كُلُّ الْخَلْقِ تَبْيَانٍ / لِسِرِّكَ الْمَصُونِ
وَ الظَّرْفُ وَ الزَّمَانُ / أَمْرَتُهُ يَكُونُ
مِنْ نُورِكَ الْمُصَانِ / وَ سِرِّكَ الْمَخْزُونِ
مِنْ حَضْرَةِ الْقُدُّوسِ / تَجَلَّتِ الْكِسَانِ
كَالزَّهْرِ فِي الْعُرُوسِ / وَ الْوَرْدِ فِي الْجِنَانِ
فَكُلُّهَا كُؤُوسٌ / أَنَا بِهَا نَشْوَانٌ
مُشْرِقَةُ الْجَمَالِ / تَضِي مِثْلَ السَّرَاجِ
قَلْبِي لَهَا قَدْ مَالَ / مِنْ حُسْنِهَا الْوَهَّاجِ
لَيْسَ لَهَا مِثَالٌ / فِي وَصْفِهَا الْبَهَّاجِ
بَدَا فِيهَا الْمَحْبُوبُ / فِي حُلَّةِ الْعُرُوسِ
حُزْنَا مِنْهَا الْمَرْغُوبُ / إِذْ أَشْرَقَتْ شُمُوسُ
مِنْ عَالَمِ الْعُيُوبِ / فَحَيَّتِ النُّفُوسُ

الأَرْضُ وَالسَّمَاءُ / نُورُ الْحَقِّ الْمُبِينِ
وَالْخَلْقُ فِيهِمَا / تَجَلَّى عَيْنِ الْعَيْنِ
إِنْ كُنْتَ فَاهِمًا / فَاسْمَعْ مِنِّي الْيَقِينِ
يَا فَاهِمَ الْكَلَامِ / كُلُّ الْخَلْقِ رُمُوزِ
وَالْحَازِمُ الْهُمَامِ / هُوَ الَّذِي يَحُوزِ
مِنْ حَمْرَةِ الْمُدَامِ / كَأَسَا بِهَا يَفُوزِ
تُمَحَى بِهَا الْأَغْيَارُ / مِنْ لَوْحَةِ الْوُجُودِ
فَتُبْصَرُ الْأَطْوَارُ / مِرآةً لِلْمَعْبُودِ
الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ / جَمِيلٍ فِي الشُّهُودِ
صَلُّوا عَلَيَّ ذِي التَّاجِ / الصَّادِقِ الْأَمِينِ
مَنْ جَاءَ بِالْمِنْهَاجِ / رَسُولِ التَّقَلُّبِ
وَالْمَدَنِيِّ الْمُحْتَاجِ / يَرْجُو خَيْرَ الدَّارَيْنِ



‘Allah, Luce della Luce’¹⁸⁸

Allah, Luce della Luce, da Te procedono tutte le luci.

Sei occultato nella manifestazione, come sei assente agli sguardi,
ma il signore dei raggi¹⁸⁹ si fa disorientato di fronte alla Tua bellezza.

Ti manifesti con colori che non si finisce di enumerare,

e ognuno dei colori è perfettamente disposto

Ti vediamo con visione diretta, e manifestamente nei servi,

e tutta la creazione è chiara esposizione del Tuo segreto custodito

¹⁸⁸ Chiaro riferimento al celebre ‘versetto della Luce’: “Dio è la luce dei cieli e della terra, e la Sua luce somiglia a una nicchia in cui c’è una lampada, e la lampada è in un cristallo e il cristallo è come una stella lucente. La lampada arde dell’olio di un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale il cui olio quasi brilla anche se il fuoco non lo tocca. Luce su luce, Dio guida alla Sua luce chi vuole. Dio narra agli uomini degli esempi. Dio conosce tutto.” (Cor. XXIV-35). Sono innumerevoli i commenti a questo versetto scritti nel corso della storia islamica, sia nell’ambito teologico esoterico che in quello dell’insegnamento esoterico. Tra tutti scelgo questo passo di Al-Ġazālī: [“Allah è Colui che illumina gli esseri dando loro esistenza dal nulla, e nella presenza ancestrale riserva ad essi abbondanti doni, ed è Colui che dà luce all’esistenza esteriore come il sole e le stelle. Egli è anche Colui che illumina il mondo dello Spirito con l’Inviato di Allah (su di lui la Preghiera e al Pace divine) Signore dei primi e degli ultimi, così come illumina i cuori con le luci dei Libri celesti, e illumina i Conoscitori (العارفون ‘*arifūn*) con le luci delle divine teofanie.”, ‘*Dala’il l-Ḥayrāt*’, a cura di Lodovico Zamboni, *op. cit.*]. La ‘luce’ è il termine tra i più richiamati nella poesia di genere sacro; tra gli esempi, anche in questo caso, innumerevoli cito: “...quando avverrà che venga strappato il vestito dell’esistenza? / Divenuto raggianti lo splendore del Volto assoluto / il cuore morente nel potere della Luce / l’anima immersa nelle tempeste del Suo amore?” (Abd al-Raḥmān Ġāmi, “*Frammenti di luce-Lawā’ih*”, a cura di Sergio Foti, Libreria editrice Psiche, Torino, 1998), oppure tra i detti sapienziali, come: “C’è una luce con la quale ti rivela le Sue creature, e una luce con la quale ti rivela i Suoi attributi”; “Talvolta i cuori si arrestano alle luci: come le anime al velo spesso delle cose” (Ibn ‘Atā Allah al-Iskandarī, “*Sentenze e colloquio mistico*”, a cura di Caterina Valdrè, pag.63 *op.cit.*).

Da un punto di vista dottrinale, per l’ampio senso metaforico, il tema della ‘luce’ è tra i più complessi, richiamando molti altri argomenti ad esso collegati nel Testamento Sacro e nella *Sunna*, come quello, ad esempio, del rapporto tra la ‘luce’ e la missione profetica di Muḥammad, come in: “...quelli che seguiranno il Mio messaggero, il Profeta dei gentili che essi troveranno annunciato in quel che possiedo già, nella Torah e nel Vangelo. Egli ordinerà loro il bene e impedirà il male, dichiarerà lecito per loro le cose buone e illecite le cose immonde e solleverà de loro i legami e le catene che gravavano loro addosso. Quelli che crederanno in lui lo onoreranno, lo assisteranno e seguiranno la luce discesa dal cielo insieme a lui, quelli sono i fortunati”. (Cor. VII-157), oppure il rapporto tra la ‘luce’ e la *ṣalāt*, la fede, la Potenza divina, i veli che nascondono la Realtà essenziale, gli angeli, la *firāsa*- cioè la capacità di penetrare nell’intimo delle coscienze: “Temete l’intuizione del credente, poiché questi vede con la luce di Dio”, Tirmidī, *Tafsīr*, 16-, l’esistenza fenomenica (ricordo che ‘Luce’ è anche uno degli appellativi tra la lista tradizionale dei nomi attribuiti al Profeta, indicando in questo modo la sua qualificazione a dare luce a questo basso mondo (questo secondo gli insegnamenti nel *taṣawwuf*, tesi rifiutata energicamente nell’ambito dell’Islam cosiddetto ‘politico’ o ‘fondamentalista’), e così di seguito, secondo uno sviluppo di rapporti concettuali che emergono continuamente nell’ambito della teologia e della Via iniziatica, dando al termine in oggetto un risalto particolare.

¹⁸⁹ Il sole, come simbolo evidente della luce visibile.

Le condizioni e i tempi, Tu ordini ed essi vengono in essere,
procedendo dalla Tua Luce custodita, e dal Tuo Segreto serbato.

Dalla Presenza del Santissimo¹⁹⁰ si manifestano i ricettacoli,

come fiori sulle piante, e rose nei giardini:

sono tutte Coppe, ed io ne sono inebriato:

luoghi in cui risplende fulgida la bellezza, s'illuminano come lampade,
e il mio cuore tende ad esse, in ragione della loro bellezza scintillante.

Esse non hanno eguali, nelle loro incantevoli caratteristiche:

in esse si manifesta l'Amato¹⁹¹, indossando l'abito dello sposo,

ed è da esse che otteniamo ciò che desideriamo, quando i soli s'illuminano,

procedendo dal mondo non manifestato, e le anime riprendono vita.

la Terra e il Cielo sono Luce del Vero¹⁹² evidente,

e le creature tra essi sono manifestazione teofanica¹⁹³ della

Determinazione da cui viene ogni determinazione.

Se veramente sai, ascolta da me la Certezza¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Il Santissimo (القُدُّوس Al-Quddūs), con l'accezione etimologica prima di 'essere puro'; ne consegue l'idea dell'assoluta purezza divina. È annoverato nell'elenco tradizionale dei 'novantanove bellissimi nomi' divini.

¹⁹¹ Cioè Allah. Il tema della manifestazione della Realtà divina come 'Amato' è un tema ricorrente nella poesia sacra e tra i detti sapienziali. Tra gli innumerevoli esempi a riguardo scelgo: [Ho chiesto al mio cuore di raccontare al mio Amato tutte le pene che ho nel cuore. Ma il cuore ha risposto: -Quando sono con l'Amato, per me, non esistono parole. Io lo guardo e non riesco a parlare]; "*Canzone d'amore per Dio*" (*Rubā 'iyyāt*), Ġalalu d-Din Rūmī, a cura di Maria Teresa Cerrato, Piero Gribaudi editore, Torino, 1991], e ancora: [Mentre gli altri si preoccupano dell'adorazione, occupati dell'Adorato; se essi si occupano dell'amore, occupati dell'Amato; quando aspirano a compiere miracoli, aspira ai piaceri della preghiera; mentre essi moltiplicano le loro devozioni, votati al tuo generosissimo Signore]; "*Lettere di un maestro sūfī*" a cura di Titus Burckhardt, pag. 18, op. cit.]

¹⁹² ["Non allontana il Verace da te se non la violenza della Sua vicinanza a te. Egli non si vela se non per la violenza della Sua manifestazione, e si nasconde agli sguardi per l'intensità della Sua luce". "*Sentenze e colloquio mistico*" a cura di Caterina Valdrè, pag. 64 op. cit.].

¹⁹³ Il concetto di teofania è tra i più complessi perché essenzialmente riferito alla manifestazione della Luce divina che si polarizza in 'essere' e 'conoscenza' secondo lo *Šayḥ* al-Akbar e la sua scuola. Rimando senz'altro alla estesa ed esauriente trattazione dell'argomento in: "*Il Sufismo nelle parole degli antichi*" a cura di Paolo Urizzi, pag. 226 e seguenti, op. cit.

¹⁹⁴ La certezza, (ال يقين *al-yaqīn*). Il termine è nominato in diversi versetti del Corano; tra gli altri: "e adora il Tuo Signore finché ti giungerà la cosa certa" (Cor. XV-99). I commentari exoterici identificano la 'certezza' o il

O tu che se così esperto di teologia:¹⁹⁵ le creature tutte sono simboli,
ed è veramente fermo e valoroso colui che ottiene
dal vino più squisito una coppa con la quale trionfa:
grazie ad essa vengon cancellate le alterità dalla tavola della Realtà attuale,
e si vedono i gradi dell'Essere,¹⁹⁶ specchio dell'Adorato,
l'Uno¹⁹⁷, il Soggiogatore¹⁹⁸, Bellissimo¹⁹⁹ nella contemplazione.
Pregate sul padrone della Corona,²⁰⁰ il veridico,²⁰¹ perfettamente leale,²⁰²

'momento della certezza' con il momento della morte corporale. Diversa è l'interpretazione nel *taṣawwuf*, essendo la 'certezza' la condizione di colui che ha ottenuto la conoscenza della Realtà trascendente nella sua unità e complessità, in virtù della quale non ha più dubbi che 'nella manifestazione non vi sia altro da Lui', secondo una definizione solita negli insegnamenti esoterici. Rimanendo in questo ambito il termine viene sviluppato concettualmente a partire da tre definizioni coraniche: 'scienza della certezza' (علم اليقين *'ilm al-yaqīn*, Cor. CII-5), di 'fonte della certezza' (عين اليقين *'ayn al-yaqīn*, Cor. CII-7), e di 'realtà della certezza' (حق اليقين *ḥaqq al-yaqīn*, Cor. LVI-95), considerati come stazioni progressive sulla Via iniziatica. Il primo e l'ultimo termine sono da mettere in relazione rispettivamente alla 'conoscenza teorica' della dottrina e alla Realizzazione metafisica (vedere: "*Dalā'lu l-Ḥayrāt*", nota a pag 19, op.cit), passando tra queste due condizioni per quella intermedia.

¹⁹⁵ Monito agli *'ulamā*, (da علم *'ilm* -conoscenza, sapere-); con l'accezione corrente di 'scienza' con varie sfumature semantiche contestuali ai diversi periodi storico-culturali nel mondo islamico), cioè agli esperti di giurisprudenza, considerati generalmente come orientati verso una conoscenza esteriore non approfondita, mancando così l'obbiettivo della conoscenza completa delle cause e delle finalità della Legge Sacra.

¹⁹⁶ Cioè i gradi dell'Esistenza universale, che sono in numero indefinito.

¹⁹⁷ L'Uno (الاحد *Al-Aḥad*), tra i 'novantanove bellissimi nomi'; si intende l'Uno assoluto, cioè senza rapporto diretto con la manifestazione.

¹⁹⁸ Il Soggiogatore (القهر *Al-Qaḥḥar*), altro nome inserito nella lista tradizionale dei 'novantanove bellissimi nomi'. Allah porta a compimento il Suo ordine con una azione 'coercitiva' nei confronti di ogni creatura. L'essere umano avrà il compito di 'realizzare' questo attributo divino per soggiogare l'anima concupiscente adeguandosi alla Legge Sacra.

¹⁹⁹ ["Il bello, in senso universale, è la Sua Presenza, magnifica di Maestà e di Favori. Qualsiasi bellezza o perfezione si manifesti, nell'insieme dei gradi, non è che un raggio della Sua bellezza e della Sua Perfezione. Lo splendore di chi detiene, qui, un grado qualsiasi, è un effetto della bellezza e perfezione degli Attributi. Ogni sapienza che afferri, è essa un effetto della Sua Conoscenza: dove vedi una verità, è il frutto della Sua visione intuitiva. In definitiva, sono tutti suoi attributi, discesi dal vertice dell'universalità e dell'assolutezza, fino al fondo della particolarizzazione e del condizionamento: là dove essi producono teofanie, perché tu possa prendere la via dal particolare alla totalità, e volgere l'intelligenza dal particolare all'Assoluto", da "*Frammenti di luce*" a cura di Sergio Foti, op. cit. pag. 25]

²⁰⁰ Tra gli appellativi tradizionali riferiti al Profeta dell'Islam. Vedi in '*Dalā'lu l-Ḥayrāt*' di Al-Gazūlī. op.cit. pag 102

²⁰¹ Il Veridico (الصَادِق *Al-Ṣādiq*), tra i 201 della lista tradizionale dei nomi attribuiti a Muḥammad. [Quella della veridicità (صدق *ṣidq*) è un'altra delle caratteristiche fondamentali del Profeta (su di lui la Preghiera e la Pace divine), e per tramite suo dell'intera comunità musulmana: secondo l'insegnamento profetico infatti il credente è per prima cosa 'veridico', e la menzogna non lo può neppure lontanamente sfiorare. Com'è ricordato nel commento ai *Dalā'il* dell'edizione della *Dāru maktabati l-hayāt*, "non si ricorda che il profeta abbia mai mentito". Nelle raccolte di *aḥādīṭ* si ricorda che alcuni compagni dell'Inviato di Dio chiamavano quest'ultimo الصادق *aṣ-ṣādiq* *l-maṣḍūq*, 'il veridico sempre confermato' (si veda ad es. nel *Ṣaḥīḥ* di Al-Buḥārī, da Ibn Mas'ud, il hd. 59, VI, 3208)].

²⁰² Il perfettamente leale, il degno di fiducia assoluta (الأمين *Al-Amīn*), altra qualificazione tra le principali del Profeta, conosciuto per la sua completa affidabilità già prima dell'inizio della rivelazione coranica. Nella tradizione islamica viene ricordato il celebre episodio della sua vita nel quale risolve una importante diatriba tra tribù in conflitto sulla precedenza da accordare per il posizionamento della 'pietra nera' nell'angolo della Ka'aba. Nell'episodio citato dagli *aḥādīṭ* Muḥammad viene definito dai presenti come *Al-Amīn*.

colui che ha portato la Via²⁰³, l'Inviato a uomini e jinn,²⁰⁴

e Al-Madanī, il bisognoso, si augura il meglio delle due dimore.

²⁰³ La Via della realizzazione spirituale, vedi capitolo I.2

²⁰⁴ Come è noto, più volte nel Corano viene dichiarato che la missione e il messaggio profetici sono dedicati agli esseri umani e ai *jinn*, come nel caso della sura 72esima che prende nome proprio da questi esseri creati nell'aspetto sottile. La letteratura araba, a partire dai dati tradizionali (*ahadīṭ*) e da quelli più prettamente popolari, ha sviluppato in modo unico e straordinario il tema del rapporto tra questi esseri e il mondo degli umani, esplorando la continua relazione esistente tra esseri creati da sostanze diverse (i *jinn* dal fuoco, gli esseri umani dall'argilla, secondo la rivelazione coranica), ma co-abitanti la stessa realtà fenomenica.

III. 2 – Biografia di Šayḥ Ismā‘īl al-Hadfi

Šayḥ Ismā‘īl al-Hadfi è nato a Tauzer²⁰⁵ (Tunisia) il 28 Maggio 1916 nel quartiere dei Beni Hadiff (da cui la *nisba*²⁰⁶ con la quale è conosciuto). Ricevette l’educazione religiosa di base dal fratello Aḥmed, e in seguito nella Moschea al-Farkūs della sua città natale. Continuò gli studi nella prestigiosa Moschea *Al-Zaytūna*²⁰⁷ di Tunisi, dove ottenne il diploma nel 1942 e qui proseguì gli studi teologici fino a conseguire nel 1945 l’incarico di insegnante di Giurisprudenza islamica, funzione che continuerà a svolgere nella stessa sede fino al 1973. Muore il giorno 11 Maggio 1994, dopo aver dedicato gli ultimi anni della sua vita all’insegnamento della tradizione islamica intesa nella sua completezza. I numerosi *fuqarā* che si recavano a fargli visita lo trovavano spesso seduto nel cortile della Moschea-*zāwiya* adiacente alla sua abitazione nell’antico quartiere della città, luogo di pace straordinaria.

Tralasciando le considerazioni sulle sue qualità spirituali per l’impossibilità di conoscerle in modo anche solo sufficientemente adeguato per una loro valutazione, rilevo che Šayḥ Ismā‘īl unì in sé, al più alto grado, la conoscenza della Šary‘a e della *ḥaqīqa*, caratteristica, questa, poco frequente nella storia del *tašawwuf* contemporaneo. Per la sua particolare capacità di trasmettere gli insegnamenti della Via iniziatica è considerato tra gli Šayḥ più influenti degli ultimi tempi ed è ricordato dai suoi discepoli come il *Qutb al-aqtāb*.²⁰⁸ Dati biografici di notevole interesse sono contenuti in una intervista video registrata da *sīdī* Munawwar al-Madanī, figlio dello Šayḥ che lo introdusse alla Via, registrazione dalla quale sono tratti alcuni passaggi significativi:²⁰⁹

“Il primo incontro con il mio Maestro, *sīdī* Šayḥ Muḥammad al-Madanī, avvenne nel 1938 mentre ero studente a Tunisi, luogo dove lo Šayḥ al-Madanī si recava spesso. La *Madrasa*²¹⁰ dove si svolgevano gli studi era anche il nostro alloggio (la *Madrasa al-Mağrebiya*) e ospitava, tra gli altri, studenti ricollegati allo Šayḥ, come *sīdī* Muḥammad B. Šayḥ e *sīdī* Muḥammad B. Qouider. Ogni volta che lo Šayḥ veniva a Tunisi faceva visita al primo dei due...

²⁰⁵ Grande oasi del sud tunisino ai limiti del deserto, diventata negli ultimi decenni una famosa meta turistica (il nome attuale della località, a seguito dell’occupazione coloniale francese, è ‘Touzeur’). Il quartiere di nascita dello Šayḥ, dove ritornerà per risiedervi negli anni della vecchiaia, è un perfetto esempio di architettura tradizionale della regione.

²⁰⁶ *Nisba* (نسبة), termine che indica il luogo di provenienza geografica, reale o simbolico, di una persona; è solitamente collocato alla fine della sequenza onomastica.

²⁰⁷ Vedi nota a pag. 60

²⁰⁸ *Qutb al-aqtāb* (قطب الاقطاب), il Polo dei Poli. Nell’esoterismo islamico indica il cardine della gerarchia spirituale di ogni epoca; è detto anche *al-Ġawī* (الغوث -il Soccorso-). [“Alcune tradizioni profetiche davano già delle indicazioni sulle diverse categorie della gerarchia iniziatica, nonché sul numero di individui che la componevano. Suyūṭī ha raccolto queste tradizioni in un breve trattato intitolato *Al-ḥabar al-dāll ‘ala wuġūd al-qutb wa-l-awṭād wa-l-nuġabā wa-l-abdāl*, “La tradizione che attesta l’esistenza del Polo, dei Pilastrini, dei Nobili e dei Sostituti”, il Cairo 1351 h.- tratto da “*Il Sufismo nelle parole degli antichi*” a cura di Paolo Urizzi, op. cit. pag 36]. Sul’argomento vedere anche: Ibn ‘Arabi “Il mistero dei custodi del mondo” a cura di Chiara Casseler, ed. Il Leone verde, Torino, 2001

²⁰⁹ Il testo integrale dell’intervista è sul sito web: <http://al.alawi.1934.free.fr/index.php/biographies-ulterieures-.html?start=70>. (data dell’ultima consultazione: 21/11/2013). La traduzione dal francese è dell’estensore di questa tesi.

²¹⁰ *Madrasa* (dal verbo درس) con i significati primi di: annullarsi, scomparire, poi nell’accezione più comune di: studiare. Nella storia islamica la *madrasa*, comunemente intesa come ‘scuola’, è l’istituzione fondamentale per lo studio della teologia e delle materie a essa collegate tradizionalmente. È il luogo deputato all’istruzione e all’omologazione del sapere religioso.

[in una certa occasione] si riunirono nell'alloggio di *sīdī* Muḥammad Qouider e celebrarono un incontro della *ṭarīqa* con la '*imara*'²¹¹. I muri di separazione delle camere erano di legno e appena iniziato il rito della '*imara* si sentì una grande confusione e un rumore fastidioso; di conseguenza tutti gli studenti uscirono dai loro alloggi e rimasero in piedi, attoniti per quello che stava accadendo. Appena terminò la '*imara* entrammo nella stanza e trovai *sīdī* Šayḥ Ḥassān al-Hantati, a quel tempo ancora studente, che era venuto con il gruppo dei *fuqarā*. Mi indirizzai con vigore ai presenti chiedendo: "Cos'è questo?". Mi risposero: "È il *dīkr!*", ed io di rimando: "Ma noi non abbiamo mai sentito parlare di questo genere di *dīkr!*". Mi risposero che era uno dei Nomi di Allah, e che veniva utilizzato proprio per quel genere di *dīkr*. Replica dicendo che la mia domanda era rivolta in particolare allo studente della *Zaytūna*, che cominciò a dare una risposta alla mia domanda; così gli domandai ancora: "È uno dei Nomi di Allah riconosciuti dalla Tradizione? Quali sono le tue prove a riguardo?". La risposta non riuscì a convincermi; in quel periodo avevo uno spirito molto cartesiano..."

Lo Šayḥ iniziò quindi una ricerca approfondita dei dati scritturali tradizionali a sostegno della pratica del *dīkr* collettivo secondo le modalità ascoltate in quella serata, e arrivò alla conclusione che l'*ḥādīṭ* che ne parla, e che quindi rendeva lecito quel particolare modo di ricordare Allah, si trova nel '*Ġami al-Saġir*' di Ġalāl ad-Dīn al-Suyūtī.²¹²

"Cominciasti quindi ad avere il forte desiderio di incontrare al-Madanī, il punto di convergenza del cammino svolto fino ad allora; ciò non tardò ad accadere, perché qualche giorno più tardi mi annunciarono il suo arrivo a Tunisi. Eseguite le abluzioni²¹³ al fine di salutarlo, andai nell'alloggio di *sīdī* Muḥammad Qouider dove trovai lo Šayḥ seduto: si sarebbe detto che fosse una montagna elevata! Lo salutai con il massimo rispetto e mi sedetti; il nostro incontro si accentrò sulla Via e il Nome (sulla *ṭarīqa* e *Al-'ismu l-a'zam*)²¹⁴, e fu una conversazione piuttosto tra i cuori che a mezzo della parola. Quando lo Šayḥ cominciò a parlare capii la differenza che c'era tra noi, tra colui che, come me, apprendeva l'alfabeto, e chi è al più alto grado degli studi superiori. Fui completamente persuaso dalle sue argomentazioni e non gli posi più alcuna domanda (Allah mi ha 'chiuso la lingua' a questo proposito, perché non possa più parlare oltre di ciò che accadde in quell'incontro); andai via perfettamente convinto e soddisfatto."

"...Durante l'estate del 1938 andai a rendere visita a *sīdī* Muḥammad Qouider che amavo molto (in Allah) e verso il quale avevo grande rispetto, ascoltavo i suoi consigli e venivo ricambiato in questo amore fraterno. Quando arrivai trovai dei *fuqarā* dello Šayḥ al-Madanī, e tra loro *sīdī* Saḥāb as-Sayyāh. Dopo averli salutati tutti rimase lui per ultimo e quando mi avvicinai mi prese la mano e mi disse: "questo è il patto di Allah tra di noi." Volsi impedirlo, ma mi fu impossibile,

²¹¹ '*imara*, come già ricordato a pag. 44 è sinonimo di *ḥadra*.

²¹² Ġalāl ad-Dīn as-Suyūtī (m.1505), di origine persiana nacque al Cairo e divenne un eminente giurista di scuola šafi'ita e un sufi di chiara fama. Fu un autore molto prolifico di trattati comprendenti ogni campo della giurisprudenza islamica e della Via spirituale (gli sono attribuite 981 opere). Come già accaduto per l'*Imām* al-Gazālī, riuscì nell'intenzione di dimostrare la complementarità della 'Legge' e della 'Via', i due fondamentali aspetti della religione islamica spesso considerati come distinti, se non opposti. Le sue opere sono tuttora un punto di riferimento nei diversi campi di indagine e di applicazione delle scienze tradizionali islamiche.

²¹³ Si intende le abluzioni minori, il *wuḍū'* (وضوء) cioè la pratica rituale di necessaria purificazione prima di poter effettuare alcune azioni di ingiunzione sciaraitica, come la *salat*, la lettura del Corano o il *dīkr*, ad es. significativa la decisione dello Šayḥ Ismā'īl, allora ancora studente, di effettuare l'abluzione prima di incontrare la persona che sarebbe divenuto il suo Maestro e verso il quale nutriva già un rispetto reverenziale.

²¹⁴ Il Nome Supremo di Allah; vedi pag. 38

perché la mia mano era come se fosse inchiodata alla sua. A cominciare da quel giorno iniziai a ronzare come un ape nell'adorazione di Allah, nel *dīkr* e nello sforzo spirituale, grazie ad Allah. *sīdī* Saḥāḥ as-Sayyāh (che Allah gli faccia Misericordia e gli accordi i Suoi Benefici e i Suoi Favori) mi amava enormemente, ed io allo stesso modo. Si inorgoglia davanti ai foqārā dicendo: “Ho dato il patto iniziatico ad un solo *faqīr*, ed è *sīdī Šayḥ* Ismā‘īl. Datemi un solo *faqīr* della sua stessa qualità e non dirò nient'altro”.

Quando cadde malato e venne ricoverato in Ospedale, mi inviava delle lettere e mi dava consigli spirituali, grazie a Dio; ho camminato nella Via come se avessi preso il patto da *sīdī Šayḥ* stesso. Quanto a *sīdī Šayḥ*, non mi ha riconosciuto come *faqīr* fino a quando non l'ho riconosciuto completamente come *Šayḥ*. Lo giuro per Allah, solo quando l'ho riconosciuto come *Šayḥ* mi ha riconosciuto come un *faqīr*, perché, fino ad allora, ero restato tre anni ai margini della Via. Quando *sīdī Šayḥ* veniva a Tunisi, gli ero sempre vicino, lo abbracciavo, lo amavo in Allah... ma non avevo ancora compreso il segreto della Via. Il giorno che l'ho guardato come *Šayḥ* e l'ho fatto entrare nella mia casa e l'ho stabilito al mio posto nella casa, solo in quel momento mi ha guardato come un *faqīr* sincero.²¹⁵

Un giorno, mentre lo accompagnavo in città (Tunisi) si fermò e mi disse: “*sīdī Šayḥ* Ismā‘īl ti autorizzo a praticare il Nome Supremo (*Al-’ismu l-a’zam*), praticalo senza contare le volte che lo fai e comprendine il senso; così mi affidai a Dio. In seguito mi autorizzò a praticare tutti i Nomi (divini). Accadde durante l'occasione di una festa religiosa alla *zāwiya*. Mi disse: “Avete l'autorizzazione di praticare ogni Nome; autorizzerete ciò che vorrete a chi vorrete!”. Mi dissi che sarebbe stato un peso che non avrei sopportato, la Tunisia è il paese degli ‘*Ulamā* e del negazionismo (*tankīr*),²¹⁶ come avrei potuto applicare le sue parole? Allora si voltò verso di me e mi disse: “Oh *sīdī Šayḥ* Ismā‘īl, quando lo *Šayḥ* al-‘Alāwī mi ha autorizzato [come sto facendo con te adesso] gli dissi che la Tunisia è piena di ‘*Ulamā*’ che sanno bene ciò che sono e ciò che detengono, quindi gli domandai se avrei avuto dei discepoli tra di loro. Lo *Šayḥ* al-‘Alāwī mi rispose: “Oh *sīdī Šayḥ* al-Madanī, a colui il quale si dice che è piccolo è piccolo, anche se era grande, e a colui il quale si dice che è grande è grande, anche se era piccolo”.

“Quanto al ricordo più caro che ho conservato di lui è questo: era il periodo del pellegrinaggio, nel 1955, ed eravamo a Mecca. Mentre ci preparavamo a partire domandai a *sīdī* al Ḥaḡḡ Ḥassān az-Zīna di accompagnarmi a fare degli acquisti, ma quando fummo vicini al mercato mi venne l'ispirazione (*warid*)²¹⁷ di tornare indietro immediatamente. Malgrado la sua insistenza a non farlo, rientrammo e trovammo *sīdī Šayḥ* davanti la porta dell'alloggio che mi disse: “Oh *sīdī Šayḥ* Ismā‘īl, abbiamo ricevuto la visita dello *Šayḥ* della ‘Alāwīya della Siria, e vuole assistere alla nostra *liqā*”²¹⁸ e voglio che siate voi a dirigerla”. A quell'epoca era vietato fare *liqā* in Arabia Saudita.²¹⁹ Mentre eravamo riuniti per la nostra *liqā* venne una persona e restando in piedi davanti alla porta disse: “Colui che vi ha fatto parlare li ha resi sordi!”, e si sedette ai margini del

²¹⁵ In questo contesto la ‘casa’ è il simbolo del cuore. Stabilire qualcuno al proprio posto nella ‘casa’ è una chiara allusione alla rinuncia a guidare se stessi per affidarsi alla guida dello *Šayḥ*.

²¹⁶ All'epoca dell'episodio narrato, si erano già stabiliti in Tunisia i gruppi politici di ispirazione laica e socialista che avrebbero ottenuto l'indipendenza e preso il potere nel 1957.

²¹⁷ Dal verbo ورد w-r-d con il significato primo di arrivare, apparire, comparire. È un termine ‘tecnico’ del *taṣawwuf* e indica l'apparizione improvvisa alla coscienza di una ispirazione veritiera, da distinguere nettamente da quelle di provenienza della *nafs*, quindi soggettive, perché legate agli aspetti emotivi della persona.

²¹⁸ *Liqa*, letteralmente ‘incontro’; in questo contesto è sinonimo di *ḥadra*, vedi pag.44

²¹⁹ Tuttora le leggi dello Stato saudita vietano severamente ogni espressione rituale nell'ambito del *taṣawwuf*, nonché la diffusione delle *ṭuruq* nel suo territorio.

circolo che si era formato. Poco dopo i sauditi del luogo iniziarono a distribuire bevande rinfrescanti ai *fuqarā* in una maniera tale come se fossero nella Via da molti anni, e riguardo ai prodigi, ai quali assistemmo in quell'occasione, superarono ogni limite, come per la grandezza del mare.”

“Tra le ispirazioni piene di Misericordia che mi riguardano, il Maestro disse di un mio poema che comincia con il verso: ‘Cerco la mia stabilità’ (*Abġi tabātī*)²²⁰ che era una ispirazione misericordiosa (*warid Raḥmāni*), un vino (*ḥamr*), una bevanda inebriante.”

“Mentre eravamo di ritorno alla *zāwiya* da un ‘viaggio spirituale’ (*siyāha*),²²¹ *sīdī Šayḥ* al-Madanī mi raccontò del suo soggiorno a Mostagānem per essere vicino al suo Maestro. Mi disse: ‘All’epoca studiavo e insegnavo allo stesso tempo, e *sīdī Šayḥ* al-‘Alāwī assisteva alle mie lezioni. Durante una di queste mi trovai a spiegare l’eloquenza di un versetto coranico con dei dati esegetici exoterici (*‘āla*), cioè su delle basi unicamente linguistiche; *sīdī Šayḥ* al-‘Alāwī mi disse: ‘O *sīdī Šayḥ* al-Madanī, colui che vuole comprendere il Corano in questo modo, è come chi vuole mangiare del miele con un ago.’”

L’intervista, dalla quale ho tratto i passi più significativi per le finalità di questa tesi, si conclude con il ricordo dell’ultimo incontro tra *sīdī Šayḥ* Ismā‘īl e *sīdī Šayḥ* al-Madanī: “Il mio ultimo incontro con il Maestro avvenne nel mese di Ramadan, nel corso di una visita alla *zāwiya*. Seppi della morte di *sīdī* Salem Ben’Iša che era tra le persone a me più care (che Allah gli faccia misericordia e gli accordi i Suoi benefici e i Suoi favori). Assistemmo al suo interramento e tornammo alla *zāwiya* dove svolgemmo la *salat* della notte...ero affaticato per il viaggio e il digiuno e volli riposarmi; allora il Maestro mi chiamò e chiese di avvicinarmi a lui, cosa che feci. Mi chiese più volte di avvicinarmi (erano presenti dei *fuqarā* di Qūssaybat al-Madiyūni), fino al punto che il mio ginocchio si affiancò al suo. Allora mi disse: “Sto insegnando a questi giovani la grammatica, ponigli delle domande!” Avevo il principio di non esporre considerazioni giuridiche mentre fosse presente a Medina l’*Imām* Mālik,²²² ma in quella circostanza non potevo sottrarmi all’ordine del mio Maestro e così eseguii la sua richiesta. Si voltò quindi verso di me e disse:” Il superiore deve restare superiore, altrimenti tutto questo sarà solo uno scambio di parole”. Ne seguì una *mudakara*²²³ sulla preparazione del corpo del defunto secondo la Legge sacra; l’insegnamento era dato con tutta la forza e l’influenza dovuta al soggetto dello stesso. A seguito di questo episodio, il decesso del mio Maestro mi era ormai annunciato, ma quando avvenne rimasi colpito in modo profondo. Avevo desiderato di non sopravvivergli perché, dopo l’amore per il Profeta, seguiva solo quello per *sīdī* Muḥammad al-Madanī...”.

²²⁰ Questa *qaṣīda* verrà tradotta e commentata avanti nel testo della tesi.

²²¹ In termini generali si intende un viaggio che viene intrapreso dal Maestro, da solo o accompagnato dai suoi discepoli più qualificati, per diffondere la *tarīqa*. Da un punto di vista strettamente spirituale, invece, lo svolgimento di questi viaggi va inteso come effettuato con precise modalità e finalità iniziatiche.

²²² La frase potrebbe essere di difficile interpretazione se non si comprende che la modalità di comunicazione degli eventi, nell’ambito del *taṣawwuf*, può ricalcare esplicitamente la visione interiore degli stessi, superando il modo allusivo. *Šayḥ* Ismā‘īl stava considerando, in termini generali e contingenti, la funzione e il grado spirituale del suo Maestro ‘equiparandoli’, a quelli dell’Imam Malik nell’epoca della permanenza di quest’ultimo a Medina. Lo *Šayḥ* stava rendendo esplicita la concordanza tra simbolo e realtà

²²³ Il termine, dalla stessa radice araba di *dīkr* -ricordo-, intende un insegnamento dello *Šayḥ* ai suoi discepoli che avviene secondo modalità verbali esplicite o più spesso allusive. Va sottolineato che la condizione interiore del *faqīr* fortemente e continuamente orientato spiritualmente verso il proprio Maestro è tale da ricevere una ‘*mudakara*’, un insegnamento, nelle più svariate circostanze della sua vita quotidiana.

Dopo la morte dello *Šayh* al-Madanī, che avvenne a Soussa (Tunisia) il 14 Maggio 1959, la *ṭarīqa* rimase senza guida. Anche se, provvidenzialmente, molti dei discepoli compresero presto che *sīdī Šayh* Ismā‘īl fosse il suo successore legittimo, alcuni di loro si opposero energicamente a questa scelta, causando un serio turbamento nell’ambito della confraternita. Solo a distanza di tre anni, e a seguito dell’intervento spirituale di *Šayh* al-Madanī, di *Šayh* al-‘Alāwī e infine del Profeta, *Šayh* Ismā‘īl prese la direzione della *ṭarīqa* fino al suo decesso che avvenne, come già ricordato, la sera del 11 maggio 1994.

La condizione attuale della ‘*Ṭarīqa* Ismā‘īliya-Madanīya’, passato un primo periodo di difficoltà (di ordine eminentemente spirituale) a seguito della scomparsa dello *Šayh*, si è consolidata e definita nel corso degli ultimi anni grazie ad una gerenza generale affidata temporaneamente e provvidenzialmente ad uno dei suoi figli, *sīdī* Munawwar al- Hadfi, il quale risiede a Touzeur nell’abitazione del padre.

Nell’ambito dell’esoterismo islamico la fondamentale questione della successione legittima di uno *Šayh* alla guida di una *ṭarīqa* è tra le più difficili da determinare e da illustrare concettualmente. Nella lunga storia del *taṣawwuf* si sono verificate, e si verificano, le condizioni più disparate; se nelle confraternite di area orientale la modalità più comune è quella di una successione per via ereditaria familiare, nell’area del *magreb* la questione è più spesso affrontata e risolta grazie all’intervento prodigioso dell’autorità spirituale del Profeta o dei Maestri della *silsila*,²²⁴ come nel caso appena citato. La *ratio* della scelta non si propone a seguito di una riflessione razionale, ma si impone all’insieme dei discepoli grazie a delle evidenze interiori, dei segni inconfutabili, anche se manifesti solo nell’intimo del cuore dei *fuqarā*. La Tradizione dell’influenza spirituale legittima segue un percorso che si basa immancabilmente e soprattutto su delle evidenze spirituali; le più certe e affidabili per chi ha raggiunto lo scopo del cammino iniziatico.

²²⁴ Come già ricordato *silsila* è il termine che, in questo preciso contesto, indica la catena ininterrotta di trasmissione della *Baraka* del Profeta attraverso i vari Maestri o santi che si sono succeduti nella storia islamica.

Scelta di *Qaṣa'id* dal *Dīwān* di *Šayḥ Ismā'īl al-Hadfi*

A differenza dei suoi predecessori e dei suoi continuatori nella *ṭarīqa*, lo *Šayḥ* non ha lasciato un *Dīwān* delle sue poesie sacre. Le uniche quattro scritte nel corso della sua vita sono state pubblicate recentemente nella raccolta delle *qaṣa'id* di uno dei suoi successori spirituali, *Šayḥ 'Ammār Al-'Azzābī*, che verrà presentata nel paragrafo successivo.



وُقُوفِي بِبَابِ الْفَضْلِ

وُقُوفِي بِبَابِ الْفَضْلِ أَغْنَى وَسِيلَةً / إِلَى اللَّهِ إِذْ بِالْفَضْلِ تُعْطَى الْمَكَارِمُ
وَعَجْزِي عَنِ التَّحْيَالِ أَعْظَمُ حِيلَةً / لَدَى اللَّهِ إِذْ لِلَّهِ تَأْوِي الْعِظَائِي
فَمَا نَالَ عَبْدٌ مِنْ مَوَاهِبِ فَضْلِكُمْ / وَلَا ذَرَّةً إِلَّا إِذَا الْفَضْلُ يُنْعِمُ
فَهَا قَدْ وَقَفْتُ يَا إلهِي رَاجِيًا / نَوَالِ عَظِيمِ الْفَضْلِ عَنِّي تَكْرَمُ
بِمَا نَرْتَجِي مِنْ فَيْضِ جُودِكَ سَيِّدِي / فَالْفَضْلُ عَظِيمٌ وَالْمَوَاهِبُ أَكْرَمُ
أَلَيْسَ الَّذِي يَلْجَأُ إِلَى بَابِ فَضْلِكُمْ / يَنَالُ الَّذِي يَرْجُوهُ مِنْكُمْ وَأَعْظَمُ
شِفَائِي قَرِيبٌ إِنْ تَجَدُّ سَيِّدِي بِهِ / وَإِلَّا فَادَوَاءُ الدَّوَاءِ تَجَسَّمُ
فَجَدُّ بِالشِّفَاءِ يَا شَافِي قَلْبًا وَقَالِبًا / لِكَيْ يَسْتَجِدَّ الْجِسْمُ وَالْقَلْبُ يُحْرَمُ
فَأَضْحَى مُحِبًّا سَاجِدًا مُتَعَطِّشًا / دَوَامًا إِلَى مَا هُوَ عِنْدَكَ أَعْظَمُ
وَأَسْبَحُ فِي بَحْرِ الْعَطَايَا مُشَاهِدًا / جَمَالَكَ فِيهَا إِذْ بِكَ الْفَضْلُ يَعْظَمُ
فَوْفُوزِي لَوْ قُلْتَ ادْنُ مِنِّي وَلَا تَخَفْ / كَمَا نَالَهَا مِنْ قَبْلِ مُوسَى الْمَكَلَّمِ
وَخَاطَبْتَ رُوحِي قَائِلًا ارْجِعِي إِلَيَّ / وَلُوجِ كُنُوزِ السَّرِّ فَيَمَنُ تَنَعَّمُ
وَخَاطَبْتَ رُوحِي قَائِلًا ادْخُلِي إِلَيَّ / أَعَالِي جَنَّاتِ الْخُلْدِ فَيَمَنُ تَنَعَّمُ

وَنَادَيْتَنِي فِي السَّرِّ وَالْجَهْرِ قَائِلًا / تَعَالَى اذْنُ مِيَّيْ أَنْتَ عِنْدِي مُقَدَّمٌ
 وَصَلَّ إِلَهَ الْعَرْشِ دَوْمًا وَسَلَّمَنَ / عَلَيَّ مَنَّبَعِ الْأَسْرَارِ طَهَ الْمُكْرَمُ
 وَآلِهِ وَالْأَصْحَابِ مَعَ كُلِّ تَابِعٍ / لَهُمْ لِمَعَانِي الْفَضْلِ أَنْتَ الْمُتَمَّمُ

‘La magnifica Sosta’²²⁵

Sosto²²⁶ alla Porta del Favore²²⁷: è questo il Mezzo più adeguato per giungere ad Allah; è infatti per mezzo del Favore che vengono concesse le nobili qualità.

Sono incapace di escogitare furbizie: è questa la più grande delle furbizie presso Allah, perché è in Allah che si cerca rifugio nelle gravi difficoltà.

Un servo non ottiene nulla dei Doni del vostro Favore, neppure una briciola, a meno che il Favore graziosamente non conceda²²⁸.

Ecco, oh Dio mio, sosto speranzoso nel magnifico dono del Tuo Favore, che da me è grandemente onorato.

Oh mio *sayyid*²²⁹: tra ciò che ci aspettiamo dal traboccare della tua generosità, il Favore è cosa grandissima, e i Doni sono ancora più nobili;

e colui che cerca rifugio alla porta del vostro Favore,

²²⁵ La traduzione letterale del titolo della *qasīda* vorrebbe: ‘Sosto alla porta dal Favore’, ma seguo la prossimità etimologica e semantica tra la radice latina di ‘magnifica’ (cioè ‘far grande’, ‘rendere eccellente’) e quella della parola araba *faḍl*, come spiegato di seguito in nota 227.

²²⁶ La radice araba *w-q-f* (و ق ف) da cui la voce verbale in oggetto ha il senso chiaro di: fermarsi, sostare, fare tappa. L’atto del ‘sostare’ è una precisa condizione spirituale nella Via di realizzazione della Realtà trascendente. Il suo campo semantico nell’ambito del *taṣawwuf* fa coppia con quello di *maqām* (‘stazione iniziatica’-vedi nota a pag. 27). La ‘sosta’ nel cammino iniziatico è un concetto espresso più volte nella letteratura e negli insegnamenti esoterici; un esempio magistrale è il noto: ‘Il libro delle soste’ (*Kitāb al-mawāqif*) dell’Emiro ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī (vedere bibliografia). Per un provvidenziale ordine divino si ‘sosta’ in un determinato *maqām* permettendo l’esaurimento delle prerogative e delle illusioni della *nafs* relativamente a quella precisa condizione spirituale, oppure permettendo la contemplazione delle realtà divine svelate in quella stessa condizione; quindi ‘sosta’ attiva perché connessa all’esperienza (nell’accezione strettamente etimologica di questo termine) dei doni spirituali relativi al *maqām* ottenuto.

Notevole e significativo il richiamo al titolo e al testo di una *qasīda* di *Ṣayḥ* Al-Būzīdī: “*Waqafu bi-l bāb*”, il primo verso della quale recita: “Sosto alla porta e sollevo il velo”.

²²⁷ La radice araba *f-d-l* (ف ض ل) ha il senso di eccellenza, precedenza, preferenza. Il *faḍl* é, in questo contesto, il Favore divino che permette la riuscita nel cammino spirituale. Se questa ‘preferenza’ divina non viene concessa non è possibile alcuna realizzazione spirituale.

²²⁸ Questi primi tre versi sono incisi all’ingresso del *maqām* (in questo caso inteso come luogo di sepoltura) dello *Ṣayḥ* all’interno del cortile della Moschea-*zāwiya* di Touzeur, Tunisia. Il luogo di sepoltura è la frequente meta delle visite di persone che, ricollegate o meno alla *ṭariqa*, intendono chiedere l’intercessione della benedizione dello *Ṣayḥ* per il conseguimento dei propri obbiettivi spirituali o materiali.

²²⁹ *Sayyid*, cioè il Profeta, ma qui anche lo *Ṣayḥ*, in una prospettiva contingente al rapporto Maestro-discepolo che è posto come tramite provvidenziale tra il *faqīr* e Allah.

non ottiene forse da voi ciò che sperava, e qualcosa di più grande ancora?

La mia guarigione è prossima, oh mio *sayyid*, se tu generosamente la concedi:
altrimenti le malattie provocate dalla medicina prenderanno corpo²³⁰.

Dona il rimedio, oh tu che risani, nel cuore e nella forma esteriore dell'essere,
così che si rinnovi il corpo e il cuore entri in stato di consacrazione,

e divenga ininterrottamente prosternato, pieno d'amore e assetato
di ciò che c'è in Te di più grande,

Ed ecco che nuoto nel mare dei Doni, contemplando
in essi la Tua bellezza: è per mezzo Tuo che il Favore diviene cosa immensa.

Che trionfo sarebbe il mio se Tu dicessi: "Avvicinati e non temere!"
Allo stesso modo li ha ottenuti (i Doni) Mūsā, colui al quale parlò Allah.²³¹

E così, se Ti rivolgessi al mio Spirito dicendo: "Torna ad
addentrarti nei tesori del Segreto, in chi è pienamente Felice."

E ancora, se Ti rivolgessi al mio Spirito dicendo: "Entra nei
più elevati Giardini dell'Eternità, in chi è pienamente Felice."

E se Tu mi chiamassi in segreto e apertamente, dicendo:
"Vieni, avvicinati a Me! Tu sei presso di Me preferito."

Oh Signore del Trono²³², perpetuamente benedici e rivolgi il saluto di Pace
sulla Fonte dei segreti, Ta-Ha,²³³ l'onoratissimo,

²³⁰ Nel secondo emistichio si allude alle difficoltà che il *faqīr* deve affrontare sulla Via iniziatica, alle 'malattie dell'anima' che si evidenziano durante il percorso di purificazione interiore. Il verso è un ammonimento a perseguire con determinazione il cammino spirituale. Sull'argomento vedere il noto: "*Le malattie dell'anima e i loro rimedi*" Al-Sulamī, ed. PiZeta, San Donato Milanese, 1999

²³¹ L'epiteto di *mukallam* ('colui che è oggetto di locuzione') è usato generalmente per identificare Mosè, a seguito dell'episodio narrato nel Testo sacro: "E così inviammo messaggeri dei quali già t'abbiamo narrato la storia e messaggeri dei quali non t'abbiamo nulla narrato, ma con Mosè Iddio parlò a viva voce" (Cor. IV-164).

²³² Il 'Signore del Trono', cioè Allah. Celebre il 'versetto del Trono' (*Ayāt al-Kūrsi*), "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" (Cor. II-255). L'intero versetto è tra quelli indicati dalla Tradizione islamica per la loro importanza particolare ad uso apotropaico; inoltre ne viene richiamata l'eccellenza della sua recitazione dopo ogni *salat* come sicuro viatico per l'ingresso in Paradiso. Sono innumerevoli i commentari coranici, sia in termini esoterici che esoterici, dedicati a questo versetto; tra tutti cito: ["O tu che per Tua Misericordia Ti sei assiso sul Tuo trono, così che il Tuo trono è scomparso nella Tua misericordia, come i mondi sono scomparsi nel Tuo trono: Tu hai distrutto le creature con le creature e hai cancellato ciò che non è Te con oceani di sfere di luci." (Ibn 'Aṭā Allah al-Iskandarī, "*Sentenze e colloquio mistico*" a cura di Caterina Valdrè, ed. Adepti, Milano, 1981, pag. 97)

²³³ *Ta-Ha* (ط ه) lettere dell'alfabeto arabo con le quali inizia la Sura XX del Corano chiamata, appunto, con questo nome. Le due lettere unite '*Ta-Ha*' compongono anche uno dei 201 nomi che la tradizione islamica assegna al Profeta: ["Esse sono solitamente interpretate come riferite al Profeta, e questo o nel senso che Allah si rivolgerebbe a lui chiamandolo con due appellativi che iniziano con le due lettere ('Oh purissimo', طاهر *tāhir* con la *tā*, 'Oh tu

e con lui sulla sua Famiglia, sui suoi Compagni e su tutti coloro che li hanno seguiti:
sei Tu Colui che può portare a perfezione i significati metafisici del Favore.



أَبْغِي تَبَاتِي

أَبْغِي تَبَاتِي فِي شُهُودِ بَحْرِ الدَّاتِ / أَغْنِمِ أَوْقَاتِي فِي رُؤْبَا الدَّاتِ الْعَلِيَّةِ
بِكُمْ حُضُورِي مَعَ جَمَالِ نُورِ النُّورِ / فَوْزِي وَ سُرُورِي رُجُوعِي إِلَى الْكَزْبَةِ
تُهُتُ بِالدَّاتِ مَذْكَانَتِ ذَاتِي وَ صِفَاتِي / طَابَتْ أَوْقَاتِي مِنْ تَجَلِّيهَا عَلَيَّ
ثَابَتْ مَقَالِي فَالْعَيْرُ مَحْضُ حَيَالِي / كُلُّ مِثَالِ مَجَالِي الدَّاتِ الْعَلِيَّةِ
جَنَّةُ حُبِّي فَوْزِي بِالْوَصْلِ وَ الْقُرْبِ / مِثْعَةُ قَلْبِي نُورُ الْحَضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ
حَبِّي دَعَانِي وَ يَوْصِلُهُ حَبَانِي / بِلَا تَوَانٍ أَفْنَانِي فِيهِ رُقِيَا
خَفَّ مَسِيرِي بِنَوَالِهِ الْعَرِيرِ / سَقَى صَمِيرِي مِنْ خَمْرَةِ أَرْزِيَّةِ
دَعَا جَنَانِي سَقَاهُ خَمْرُ التَّدَانِي / نِلْتُ الْأَمَانِي فِي جَمَالِ الْوَاحِدِيَّةِ
ذَكَرَهُ يُدْنِي وَ عَنِ الْأَكْوَانِ يُفْنِي / اللَّهُ أَعْنِي لِأَزِمَهُ تَرْقَى رُقِيَا
رَبُّ الْعِبَادِ أَنْتَ قَصْدِي وَ مُرَادِي / يَوْمَ التَّنَادِي أَرْجُوكَ الرِّضَاءَ عَلَيَّ
زَادَتْ أَفْرَاحِي مَذْكَانَتُ سُكْرَانٍ وَ صَاحِي / زَالَتْ أَثْرَاحِي بِالْأَنْوَارِ الْقُدُوسِيَّةِ
طَبِّي وَ طَلْبِي طَرَبِي تَطْهِيرَ قَلْبِي / زِدْنِي فِي الْقُرْبِ وَ اغْفِرْ لِي كُلَّ خَطِيئَةٍ
ظَنِّي جَمِيلٌ وَ أَنْتَ الرَّبُّ الْجَلِيلُ / أَنْتَ الْكَفِيلُ فَكُنْ لِي رَبًّا وَ لِيَا
كَمْ مِنْ ذَلِيلٍ عَزَّ بِالْفَضْلِ الْجَزِيلِ / بِلَا مِثِيلٍ أَجْزَلْتُمْ لَهُ الْعَطِيَّةِ
لَمْ أَرَّ غَبْنَا مَذْكَانَتِ غَيْبِي عَيْنِي / مَا تَمَّ أَيْنَا إِلَّا الْأَنْوَارُ الذَّاتِيَّةِ

che guidi', هاد *hādin* con la *hā*, come dice Aš-Šarnūbī-nel suo commento al *Dalā'ilu l-Hayrāt*-, oppure, come riferiscono molti commentatori del corano da Ar-Rabī' b. Anas, perché il Profeta era solito pregare stando su di una gamba sola, e «*Tā-Hā*» significherebbe: 'Metti (*ta*) l'altro piede su di essa (*hā*), e cioè per terra. Da rilevare comunque come secondo As-Suyūfī sia il Profeta stesso (su di lui la Preghiera e la Pace divine) ad attribuirsi il nome «*Tā-Hā*»" (da "*Dalā'ilu l-Hayrāt*" a cura di Lodovico Zamboni, pag 67 op.cit.)

مَلَكُنِي حَالِي وَاعْطِنِي أَقْصَى نَوَالِي / عَلَى التَّوَالِي أَسْقِنِي خَمْرَةَ نَعِيَّة
نُورُ الْجَمَالِ تَجَلَّى بِلا مِثَالٍ / فِي كُلِّ حَالٍ بِالْمَظَاهِرِ الْكَوْنِيَّةِ
صَفَى شَرَايِي تَلَذَّذْتُ بِالْخِطَابِ / طُورُ الْجَنَابِ قَدْ بَدَأَ يَقِينًا فِيَّ
ضَاوِي كَلَامِي لِلَّذِي يَعِي نِظَامِي / بَحْرُهُ طَامِي دَافِقٌ مَنِيَّ عَلَيَّ
عَلَيْهِ نَصِي رَاجِيًا إِثْمَامَ نَقْصِي / مِنْ غَيْرِ فَحْصٍ أَبْلُغُ الدَّرَجَةَ الْعَلِيَّةِ
غَيْرُهُ بَاطِلٌ مَا تَرَى لَوْ لَاهَ عَاطِلٌ / مَا تَمَّ حَاصِلٌ إِلَّا نُورُ الْأُلُوْهِيَّةِ
فَلَوْ بَحَثْتَ وَجَدْتَ الْفُوقَ وَالتَّحْتَ / أَنْوَارًا بَحْتَهُ دَفَقَتْ مِنَ الْكَنْزِيَّةِ
قَضَتْ الصِّفَةَ تَجَلَّى كَمَا وَكَيْفًا / أَمْرًا مُنِيغًا ظَاهِرًا فِيكَ وَفِيَّ
سَنَاهُ لَاحَ أَكْوَانًا غَدَتْ أَشْبَاهًا حَا / حَقًّا وَصَاحَ نَاطِقًا بِالْوَحْدَانِيَّةِ
شَرْقًا وَغَرْبًا تَجَلَّى فَيْضًا وَقُرْبًا / شَمْسًا وَقُطْبًا نُورُ الذَّاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ
هَلْ تَمَّ إِلَّا نُورُ الْمُصْطَفَى الْمُعَلَّى / بَلْ كُلُّ مَجَلَى مِنَ الْقَبْضَةِ التُّورِيَّةِ
وَالْعَرْشِ الْأَعْظَمِ وَكُرْسِيِّهِ الْمُنْتَظَمِ / بَلْ كُلُّ عَالَمٍ مِنْ نُورِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ
لَا بَلْ تَجَلَّى نُورُهُ عَزَّ وَجَلَّ / بِكُلِّ مَجَلَى فَاضَ نُورُ الْوَاحِدِيَّةِ
يَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ بِلا تَخَلُّ / عَلَى الْأَجَلِّ قَبْضَةَ التُّورِ الزَّكِيَّةِ
وَارْضَ تَمَامًا عَلَى أَصْحَابِ عِظَامِ / قَوْمِ كِرَامٍ مَعَ آلِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ
أَنْتَ الْجَلِيلُ دَعَاكَ الْعَبْدُ الدَّلِيلُ / يُدْعَى إِسْمَاعِيلُ رَاجِيًا نَظْرَةَ صَفِيَّةِ
وَفِي الْخِتَامِ يَحْضُرُ لِي النَّبِيُّ التَّهَامِيُّ / أَرَى مَقَامِي بَيْنَ سَادَةِ صُوفِيَّةِ



‘Cerco la mia stabilità’

Cerco la mia stabilità nella contemplazione del mare dell’Essenza,²³⁴
e nella visione dell’elevatissima Essenza conquisto i miei momenti.

In voi è la mia presenza, assieme alla bellezza della Luce della Luce;²³⁵ il mio successo e la mia
felicità consistono nel mio Ritorno²³⁶ verso il supremo Tesoro.

Mi sono smarrito nell’Essenza, dopo che essa è diventata la mia realtà e i miei attributi: e
dolcissimi sono divenuti i miei istanti²³⁷, per il Suo manifestarsi su di me

Si fa sicura la mia parola: l’alterità²³⁸ è solo una mia immaginazione,
e tutte le parabole e le analogie sono luoghi in cui appare manifestamente l’elevatissima Essenza.

Il Giardino del mio Amore! Il mio trionfo consiste nella Realizzazione e nella Prossimità: il
godimento del mio cuore è la Luce della presenza della Non-dualità²³⁹ assoluta.

²³⁴ Vedi nota a pag. 40

²³⁵ Vedi nota a pag. 65

²³⁶ [“Mio Dio, Tu mi hai ordinato di ritornare alle creature. Fammi ritornare ad esse con la veste delle luci e con la guida del discernimento, perché da esse ritorni a Te, come da esse sono venuto a Te, nell’intimo del cuore preservato da ogni sguardo rivolto a loro, e con un desiderio che non poggia su di loro: “Tu puoi tutto” ((Ibn ‘Aṭā Allah al-Iskandarī, “*Sentenze e colloquio mistico*” a cura di Caterina Valdrè, op.cit. pag. 95]. Difficile immaginare una descrizione più adeguata per sinteticità e chiarezza del tema del ritorno (رجوع *ruḡū‘*) nel viaggio iniziatico, tema eminentemente spirituale che trova ancora una volta il suo modello nel viaggio di ascensione del Profeta e del suo successivo ritorno nel mondo terrestre. L’autorità di R. Guénon affronta in Occidente il tema del ritorno, cioè della ‘realizzazione discendente’, nel modo più adeguato perché secondo i principi metafisici. Rimando senz’altro all’intero capitolo dedicato a questo argomento situato nel suo libro: “Iniziazione e realizzazione spirituale” (vedere bibliografia)

²³⁷ Il *sūfi* è tradizionalmente considerato come *Sayyid al-waqt*, ‘Signore degli istanti’ per la sua continua presenza, istante dopo istante, nella contemplazione di Allah. Da notare che il termine nel verso (اوقاتي *awqātī*) ‘i miei istanti’ è un riferimento diretto al *ḥadīṭ* profetico sul valore eccezionale di un istante nel quale ‘solo Allah mi può contenere’, come viene spiegato in questo testo del prof. A. Ventura: [“...un celebre detto del Profeta che affermò di possedere un istante privilegiato di contatto con Dio (*lī ma’a Allāhi waqt...*) che neppure gli angeli e i profeti potevano vantare; questo istante, di natura eccezionale (*nādir*), è detto corrispondere al momento dell’ufficio rituale (*salat*), che non a caso per i credenti rappresenta quel che per il Profeta è stata l’ascensione ai cieli...conseguendo questo istante, l’uomo non fa che risalire alla propria origine e riprodurre quell’evento fuori dal tempo in cui ha testimoniato la propria adesione alla verità divina prima ancora di accedere all’esistenza”, *Perennia Verba* - annuario di studi n.3, articolo dal titolo: “Il tempo nella tradizione islamica”, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini, 1999, pag. 67]. Il verso può essere interpretato ulteriormente come un’allusione alla funzione di Polo (vedi pag. di questa tesi) attribuita allo *Ṣayḥ*.

²³⁸ Termine ‘tecnico’ del *taṣawwuf*, indica l’illusione che vi sia ‘altro da Allah’ nella considerazione comune di ciò che esiste.

²³⁹ Il concetto espresso è essenzialmente metafisico, fondante nelle dottrine orientali, principalmente in ambito hinduista e taoista. In ambito islamico viene elaborato e sviluppato da Ibn ‘Arabi e dalla sua scuola. L’Emiro ‘Abd al-Qādir al-Jazā’irī (che è stato tra gli interpreti e i continuatori più significativi di questa scuola) nei suoi “*Poemi metafisici*” che introducono il celebre: “*Libro delle soste*” (nella trad. fr. di ‘Abd Ar-Razzāq Yahyā, op.cit., vedere bibliografia), esprime in questo modo poetico il concetto di non-dualità: “O lumière sans soleil et soleil sans lumière / O mer infinie et rivage sans mer / Inconnu inconnaissable ô connaissable indéniable / Autre absolue, autre sans être ô pure essence sans nul autre / O voile sans nul dévoilement ô dévoilement sans voile...pag.63).

Colui che amo mi ha chiamato, e mi ha donato il ricollegamento a Sé:
senza indugio alcuno mi estingue²⁴⁰ in Sé facendomi salire.

Per la Sua Grazia sovrabbondante, si fa leggero il mio cammino:
Egli disseta il mio interiore, da un Vino²⁴¹ senza tempo.

Ha chiamato il mio interiore, e l'ha dissetato il Vino della reciproca vicinanza:
ho conseguito tutti miei desideri, nella bellezza dell'Unicità divina²⁴².

Il Suo Ricordo avvicina, e fa morire agli esseri:
“Allah!”, e intendo: ripetilo costantemente, e sali verticalmente²⁴³.

Signore dei servi, Tu sei il mio obiettivo, e l'Obiettivo delle mie aspirazioni. Il giorno della
reciproca chiamata²⁴⁴, ripongo ogni speranza nel fatto che tu sia soddisfatto di me.

Da quando sono al contempo ubriaco e vigile²⁴⁵, si accrescono le mie gioie,
e nelle Luci santissime cessano le mie tristezze.

Mia Medicina, mia Ricerca, mio Incanto, Purificazione del mio cuore:
fammi avvicinare ancora, e perdona ogni mia mancanza.

²⁴⁰ Richiamo alla ‘estinzione spirituale’ (فنا fanā). Vedi pag. 53 di questa tesi.

²⁴¹ Vedi pag. 47 di questa tesi.

²⁴² Il concetto di unicità divina è di importanza essenziale nella religione islamica e per sottolinearne la rilevanza è già contenuto e dichiarato nella prima parte della sua testimonianza di fede, la *Šahāda* (nome verbale dalla radice ش ه د *š h d* con il significato di testimoniare, الشهادة), cioè ‘Non c’è divinità se non Allah’ (لا اله الا الله *la ilah illa Allah*). Nello sviluppo concettuale, teologico e metafisico, del Nome assoluto الله troviamo il nome l’Unico (الوحيد *Al-Wahīd*), inserito nella lista dei ‘novantanove bellissimi nomi’ con il senso di ‘Uno’ senza partizioni, primo grado dell’Essere, e al quale si giunge nella contemplazione dell’unità, appunto, oltre l’illusione della molteplicità della manifestazione; [“Per questo Ibn ‘Arabi dice in una sua poesia riportata nel commento alla *Qasīdatu l-asma l-husnā* di ‘Abdu l-Qādir Al-Gilāni: “Egli è l’Unico Adorato in ogni forma/ che è il Suo luogo di manifestazione: ed è Allah!”. Dalā’ il l-Ḥayrāt, a cura di Lodovico Zamboni, op. cit. pag.27].

²⁴³ Il concetto metafisico di ‘salita verticale’ è relativo a quello del simbolismo della croce, cioè alla figura fondamentale che esprime il ‘movimento’ nella manifestazione universale. Per un approfondimento si rimanda al celebre studio di René Guénon: “Il simbolismo della croce”, Luni, Milano-Trento, 1998. Significativa la dedica dell’autore al suo studio: “Alla venerata memoria di *Šayḥ* ‘Abd al-Raḥmān Eliš *al-Kabīr, al-‘Ālim, al-Maliki, al-Magrebi*, al quale si deve la prima idea di questo libro”. Lo *Šayḥ* Eliš al-Kabīr (m.1930) è stato *Muḥīṭ* di diritto malikita all’Università islamica dell’Azhar e l’idea alla quale si fa riferimento è la frase tramandata dallo *Šayḥ*:” Se i cristiani hanno la croce, noi (i musulmani) ne abbiamo la dottrina”.

²⁴⁴ Si intende il giorno del giudizio.

²⁴⁵ Questi termini che stanno ad indicare due condizioni personali considerate generalmente come contraddittorie, l’ebbrezza e la lucidità, sono riferiti in questo verso ad un’unica condizione interiore, quella vissuta dai *Sūfī* nei quali la realizzazione è stabilita con fermezza, coloro, cioè, che pur trovandosi nella condizione di visione delle Realtà divine, visione che è necessariamente ‘ebbra’, conservano la capacità di interagire ‘lucidamente’ con gli altri esseri umani nel rispetto della Legge sacra (*šarī‘a*) e delle ‘convenienze ordinarie’. Un senso chiaro alla relazione contestuale tra questi due termini lo troviamo in Ibn ‘Aṭā Allah al-Iskandarī: [“...Ma più perfetto di lui è il servo che ha bevuto e la cui lucidità è aumentata. La sua unione non gli vela la sua disunione e la sua disunione non gli vela la sua unione. Il suo annientamento non lo distoglie dalla sua sussistenza e la sua sussistenza non lo distoglie dal suo annientamento.” (Ibn ‘Aṭā Allah al-Iskandarī, “*Sentenze e colloquio mistico*” a cura di Caterina Valdrè, op.cit. pag. 83].

Bello è il mio pensiero, e Tu sei il Signore pieno di Maestà.²⁴⁶
Tu che sei il supremo Tutore²⁴⁷: o Signore, sii a me Vicino!

Quanti meschini sono divenuti potenti grazie ad un copioso Favore:
li avete colmati di benefici, per una grazia munifica senza eguali.
Non vedo più imbroglio, da quando il mio velo si è trasformato nel mio occhio:
non v'è nessun 'dove', al di fuori delle Luci dell'Essenza.

Rendimi padrone del mio stato, concedimi l'estremo Ottenimento²⁴⁸,
e ininterrottamente versami Vino purissimo.

La luce della Bellezza²⁴⁹ si manifesta senza eguali,
in ogni stato, nei luoghi di manifestazione universali.

È limpido il mio Vino, e provo piacere nella Parola:
il grado realizzativo (*tūr*)²⁵⁰ dell'Eccellenza appare in me con assoluta Certezza²⁵¹.

L'improvviso splendore della mia parola è per chi comprende l'Armonia che mi regge: il suo
Mare dilaga, sgorgando da me su di me.

Su di esso si basa la mia enunciazione, sperando che venga colmata la mia mancanza: ed è senza
subir verifiche che raggiungo l'elevatissimo Grado²⁵².

²⁴⁶ Vedi nota a pag. 84

²⁴⁷ Il Tutore (*الكفيل Al-Kafīl*) dalla radice verbale (*ك ف ل k-f-l*) con il senso di 'procurare il sostentamento di qualcuno, esserne il garante'. Nonostante sia un nome attribuito ad Allah non viene considerato nella lista tradizionale dei suoi 'novantanove bellissimi nomi'.

²⁴⁸ Cioè la piena realizzazione iniziatica.

²⁴⁹ Si allude al Nome divino 'il Bello' che esprime allo stesso tempo gli attributi di Bellezza e Misericordia (*الجميل al-Ġamīl*), nome che non è inserito nella lista tradizionale dei 'novantanove bellissimi nomi' divini. La visione della Bellezza della manifestazione di Dio, e il senso estatico che ne può derivare, è un favore spirituale che proviene dalla Grazia divina, ma i Maestri del *taṣawwuf* ne evidenziano la pericolosità nel *suluk* (vedi nota pag. 11) se questa non viene sostenuta dal riconoscimento del Rigore divino, il suo termine complementare nella manifestazione. ['Il mio maestro -si compiaccia Iddio di lui- era all'esterno totalmente rigore e nell'interno totalmente bellezza; voglio dire con questo che esteriormente praticava l'umiliazione e la servitù, mentre interiormente era nella gloria e nella libertà. E cosa vi è peggio del contrario, cioè uno stato di gloria e di libertà esteriori, che nell'interno è umiliazione e schiavitù, o esteriormente tradizionale e interiormente innovatore, all'esterno conforme alla legge e nell'interno senza legge...'], "Lettere di un maestro sufi - Lo *Šayḥ al'Arabi Al-Darqāwī*", a cura di Titus Burckhardt, pag. 16; vedere bibliografia].

²⁵⁰ La radice verbale (*طور Ṭūr*) ha il senso di far evolvere, far sviluppare qualcosa.

²⁵¹ Vedi nota a pag. 67

²⁵² Il grado spirituale che viene richiamato nel verso è quello della piena realizzazione spirituale.

Grado spirituale o *maqām*, cioè stazione nel percorso iniziatico. Sottolineo la distinzione che è necessario fare tra grado di 'realizzazione personale' e 'funzione spirituale' nell'ambito di una organizzazione iniziatica come nel caso di una *ṭarīqa*. La scarsa conoscenza di questi due aspetti genera spesso confusione ed errore di valutazione nella relazione spirituale tra il *faqīr* e il proprio *Šayḥ* o più frequentemente tra gli stessi *fūqarā*; [...un'organizzazione iniziatica comporta non soltanto una gerarchia di gradi, ma altresì una gerarchia di funzioni, e queste sono due cose che sono completamente distinte e che occorre avere molta cura di non confondere mai, perché la funzione di cui qualcuno può essere investito, qualunque ne sia il livello, non gli conferisce un nuovo grado e non modifica per nulla quello che già possiede. La funzione non ha, per così dire, che un carattere 'accidentale' nei confronti del grado..., la funzione può essere solo temporanea, può prendere fine per svariate ragioni, mentre il grado costituisce sempre un'acquisizione permanente', "Considerazioni sull'iniziazione", René Guénon, pag.335 op.cit.]

Ciò che è altro da Lui è cosa vana, e ciò che vedi se non fosse per Lui sarebbe privo di ogni realtà: nulla accade al di fuori della Luce della divinità.

Se vai a cercare, scoprirai che il sopra e il sotto:
sono Luci purissime che sgorgano dal Tesoro supremo.

L'Attributo²⁵³ divino [realizzato iniziaticamente] è ciò che determina il mio manifestarmi, nel quanto e nel come, come cosa sublime che appare in me e in te:

il Suo splendore è tale da spegnere gli esseri, che divengono figure fantasmatiche, secondo Verità, come cosa sublime che chiama parlando dell'Unità.

A Oriente e a Occidente, come Traboccamento e come Prossimità, come Sole e come Polo,²⁵⁴ si manifesta la Luce dell'Essenza Muhammadiana.²⁵⁵

Esiste altro che la Luce dell'Eletto²⁵⁶, dell'Innalzato?²⁵⁷
No, anzi, ogni cosa che appare viene dalla sua Presa luminosa.

E così il Trono²⁵⁸ più elevato, come il Suo Piedistallo²⁵⁹ perfettamente ordinato:
no, anzi tutto il cosmo viene dalla Luce della migliore delle creature.

No, anzi: è la Luce di Allah, Potente ed Eccelso, che risplende,
e in ogni cosa che appare v'è il traboccare della Luce dell'Unico

²⁵³ Vedi nota a pag. 40

²⁵⁴ Vedi nota a pag. 70

²⁵⁵ La nozione di *Nūr Muḥammadī* (Luce di Muḥammad) è tra i cardini fondamentali dell'esoterismo islamico. A partire da una esegesi diffusa del verso del Corano: "...è giunta a voi una luce da parte di Dio, un libro chiaro" (Cor. V, 15) per la quale la luce in questione è il Profeta Muḥammad, e da diversi *aḥādīṭ* che richiamano l'argomento della luce profetica, commentati dai massimi esponenti del *ṭasawwuf*, si è sviluppata, soprattutto nella scuola di Ibn 'Arabi, la nozione di *Ḥaqīqa Muḥammadiya*, intesa come realtà essenziale della manifestazione divina.

²⁵⁶ L'eletto, cioè il Profeta. È uno dei suoi appellativi più noti e nome di persona di uso frequente nei paesi islamici.

²⁵⁷ Viene richiamata l'esperienza del *mi'rḥağ*, cioè dell'ascensione di Muḥammad alla presenza divina, "storia di un'esperienza confinata alla persona del Profeta, prova di un favore irripetibile e di uno statuto esclusivo" (da *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta* a cura di Ida Zilio-Grandi, introduzione pag. XXIX). Il viaggio di Muḥammad si svolge nella 27 notte del mese islamico di *Rağāb* del 620 a.d. e avviene secondo modalità uniche in quanto anche corporali, come dichiara il racconto coranico: "Gloria a colui che rapì di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio più remoto del quale Noi abbiamo benedetto il recinto, per mostrargli parte dei Nostri segni..." (Cor. XVII-1). Alla stessa esperienza si allude nei versetti iniziali della 'Sura della Stella' (Cor. LIII:2-18), i quali contengono i riferimenti al *mi'rḥağ* di maggiore importanza dottrinale. La *sura* è stata più volte commentata nell'ambito del *ṭasawwuf* (vedere, tra gli altri, il testo di Şayḥ Al-'Alawī: "*Lubāb al-'ilm fī l-sūra: Al Nağm*" citato in bibliografia. Quanto alle tradizioni vedere Buḥārī, *Tawḥīd*, 37; *Anbiyā*, 22, 41; *Manāqib*, 24; Muslim, *Īmān*, 262 ecc. oltre che al lungo *ḥadīṭ* di Ibn 'Abbas tradotto e presentato recentemente in: *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta* a cura di Ida Zilio Grandi, op. cit. Il tema dell'ascensione del Profeta è uno dei *topos* fondamentali nell'ambito del *ṭasawwuf* perché modello fondamentale di ogni viaggio iniziatico.

²⁵⁸ Vedi nota a pag. 77

²⁵⁹ Trono e piedistallo sono figure simboliche di gradi diversi della manifestazione universale. Riferirsi agli studi fondamentali sull'hinduismo di R. Guénon, e in particolare: "*Gli stati molteplici dell'essere*" op.cit.

O Signore, senza soste prega sul più onorato (degli uomini), colui che ha preso e donato purissima Luce, e rivolgigli il saluto di Pace,²⁶⁰

e sii completamente soddisfatto degli elevatissimi Compagni, gente nobilissima, e della Famiglia della migliore delle creature

Tu sei il Maestoso²⁶¹: ti invoca l'umilissimo servo chiamato Ismā'īl, sperando in un purissimo sguardo.

E sul finire, mi si presenta il Profeta della Tihāma,²⁶² e vedo il mio posto tra i Signori del *Taşawwuf*.²⁶³



إمامي وذخري

إمامي وذخري عند كل ملة وعدتي في الدنيا ويوم القيامة
رجوتك في الدارين حفظي وإنني بكم أحتمي لما بدا نقص طاعتي

²⁶⁰ Il 'saluto di Pace' a cui si rimanda nel verso è quello inserito nelle diverse eulogie tradizionali nei confronti del Profeta dell'Islam, che hanno una ingiunzione iniziale nel verso del Corano: "Dio e i Suoi angeli pregano per il Profeta, e voi che credete, anche voi pregate per lui e augurategli: 'Pace' (Cor. XXXIII-56). Tra le formulazioni più utilizzate vi è: 'Allah prega sul Profeta e gli rivolge il saluto di Pace' (صلّى الله عليه وسلّم *Ṣallu Allah 'alayhi wa sallim*). Praticata continuamente dal più comune dei credenti a seguito della menzione, in qualsiasi contesto, del nome del Messaggero di Allah, o, invece, come pratica fondamentale nel lavoro iniziatico nelle *turūq*, la 'Preghiera sul Profeta' (الصلاة على النبي *Ṣalāt 'ala n-Nabī*) è considerata un rito di orientamento interiore verso colui che, in ambito islamico, è il modello perfetto e universale di essere umano; la benedizione, l'influenza spirituale (بركة *Baraka*) ed i benefici operativi che accompagnano questa preghiera sono stati messi in evidenza durante tutto il corso della storia islamica da innumerevoli autori soprattutto nell'ambito del *taşawwuf*, ma il testo tradizionale di maggior rilievo su questo argomento è senz'altro il "دلالت ال خيرات" *Dalā'lu l-Ḥayrāt*" di Al-Ġazūlī (m. 1465) pubblicato recentemente con il titolo: "Le indicazioni dei benefici e gli irraggiamenti delle luci" a cura di Lodovico Zamboni, op.cit..

²⁶¹ Il Maestoso, (*الجليل Al-Ġalīl*); tra i Nomi divini che esprimono gli attributi di Allah, in questo caso quello della Sua assoluta preminenza nei confronti della creazione. Viene tradizionalmente posto in modo complementare, e in modo riduttivo come speculare, del Nome divino il Bello (*الجميل Al-Ġamīl*), generalmente non presente negli elenchi tradizionali degli *al-asmā'u l-ḥusnā*. [...In questo senso, *Al-Ġalīl* rappresenterà gli aspetti divini di maestà e rigore, e *Al-Ġamīl* gli aspetti di bellezza e misericordia. Come si diceva, tali aspetti sono complementari: "Allah", dice Al-Quṣayrī, "a volte Si svela ai cuori con la caratteristica della maestà, e altre volte con la caratteristica della bellezza". Spesso si considera anche una gerarchizzazione tra tali due Nomi, in quanto "lo svelamento della maestà implica necessariamente cancellazione e assenza, mentre lo svelamento della bellezza implica di necessità lucidità e vicinanza" - *Dalā'lu l-Ḥayrāt*", a cura di Lodovico Zamboni, nota a pag. 19 op.cit].

²⁶² Il termine indica una regione del territorio meccano considerato come facente parte del territorio 'ḥarām', cioè riservato attualmente in modo esclusivo a persone di religione musulmana. L'estensione e il confine di questo territorio sono fonte di dibattito tra gli *'ulamā*. Un'approfondita interpretazione delle caratteristiche dottrinali e metafisiche di questo territorio si trova in diversi passaggi del libro: "La dottrina iniziatica del pellegrinaggio", Charles André Gilis, traduzione in italiano di Mirko Bolzan, Ed. Orientamento/al Qibla, Zagabria, 2007.

²⁶³ Si intende tra gli *Ṣuyūḥ* più noti, coloro che, nell'ambito iniziatico, hanno lasciato una notevole eredità spirituale, feconda e durevole.

وعندي من الأشواق ما لم أبح به فأنت طيبي عالما بالحقيقة
وأنت الذي تعلي لدي الشآن شأنه وترفع من شأن الوضع بنظرة
وأنت الذي تدني ولا فخر من أتى لبابك يرجو منك خير عطية
ينال بمحض الفضل كل مؤمل لديه بلا من عليه بسرعة
وأنت إمام الوقت أنت رجاؤه وأنت الذي تسقي كؤوس الخميرة
نعم أنت باب الله أنت وليه فمن جاءكم يحظى بوصل في لحظة
ومثلكم من يسمو على الكون كله يارث رسول الله خير البرية
وأنعم بها من رتبة أنت نلتها بفضل من الله لسبق العناية
وفعلا لقد حزت الكمالات كلها وكنت لهذا العصر خير خليفة
وقفت بباب الله وقفة حازم فأنت لأهل السبق باب السعادة
وإن أنكر الجهال ما جئتموا به فدم ذوي النقصان رفع الحضيرة
هنيئا لك يا قلبي بالعزّ والمنى لقد نلت ما ترجوه في أقرب مدّة
سقاك المداني خمرة الحبّ جهرة وفزت بقرب الله منه في لحظة
وغبت عن الأكوان في حضرة البهاء وخضت بحار العزّ من كلّ وجهة
وأفناك حبّ الله عن عالم السوى وأبقاك بالمحسوب في كلّ ساعة
كسائك من الأنوار أعظم حلّة وتوجّك المحبوب تاج الكرامة
وكللّ تاج العزّ عذب خطابه وطرّز نور الوصل بردّ المحبّة
بمقعد صدق فزت في جنّة الرضى ونلت من الرّحمان أكرم رتبة
وفي جنّة العرفان أبقاك فضله وقد نلت مكنون العلوم الخفية
وشاهدت نور الحقّ في كلّ كائن فكانت لك الأكوان خير مطية
علمت بها أسماءه وصفاته وأنّ بها أنواره قد تجلّت
وذاك مقام الفرق والصّحو عندنا إذا ما رأيت الخلق فردا في نظرة

وإن أنت بالأنوار غبت عن السّوى ولم تشهد المخلوق عين البصيرة
وذاك مقام الجمع والشكر بالمنى وذلك عند القوم عين الخميرة
وشكرك هو الشّرع في الفرق وأجزمن بأنّ جمال الذات في كلّ ذرّة
وأنّ جميع الكائنات بأسرها لمن نور خير الخلق حقاً تبدّ
وصلّ إله العرش دوماً وسلّم على منبع الأسرار فيض الحقيقة
وعمّ جميع الآل والصّحب بالرّضى مع القوم أهل الله في كلّ حالة
وعبدك إسماعيل يرجو رضاك والثبات وحسن الختم عند المنية
فحقّق له والمسلمين جميعهم جميع نوايا الخير في كلّ ساعة

‘O mio Imām’²⁶⁴

O mio Imām, mio tesoro in ogni disgrazia
mio equipaggiamento in questo basso mondo e nell’altro

Spero che tu sia la mia protezione nelle due dimore!
è a voi che ricorro quando sembra diminuire la mia obbedienza

Infatti ho delle brame che non ho rivelato
ma tu sei il mio medico, e sei la Verità

Tu sei colui che eleva il rango di chi ha rango
e sei colui che in un attimo aumento il valore di chi è modesto

Tu sei colui che si avvicina, senza vantarsi
e chi viene alla tua porta cercando di avere da te il migliore dei doni

²⁶⁴ Come è noto la preghiera rituale islamica è guidata da un Imām, cioè nel caso che siano presenti due o più fedeli. Il termine ha in arabo il senso primo di ‘essere avanti’, ed ha assunto nella teologia e nella storia islamica diverse accezioni contestuali al variare della cultura religiosa e dell’epoca, come ‘sovrano’, Califfo’, ‘condottiero’, ‘Maestro’ ed altri. Ognuna di queste variazioni della prospettiva semantica si riferisce essenzialmente, e senza alcuna eccezione, alla figura del Profeta dell’Islam come prototipo di colui che assume una funzione direttiva nei vari ambiti della vita religiosa e sociale. La questione della funzione spirituale dell’imamato equiparata a quella della funzione califfale, cioè affrontata nelle due accezioni che sono maggiormente sintetiche da un punto di vista concettuale, è stata approfondita magistralmente da Charles André Gilis nel suo: “*I sette stendardi del califfato*”, ed. Orientamento/al-Qibla, Zagabria, 2009

Per pura Grazia ottiene tutto ciò che spera da te
senza impegno, velocemente

Tu sei l'Imam del tempo²⁶⁵ e (in te) del tempo si compie la speranza
tu sei colui che mesce le coppe del vino

Si! Tu sei la porta di Allah, tu sei il Suo amico (*walī*)²⁶⁶
e chi viene da voi, ecco, ottiene il privilegio di arrivare in un attimo²⁶⁷

Siete come chi sale sull'universo intero
grazie all'eredità dell'Inviato di Allah, migliore delle creature

Concedi il vino! (Esso ti è stato dato) per un rango che hai raggiunto per Grazia di Allah,
eccellente Provvidenza.

In realtà hai attirato a te ogni perfezione
e sei divenuto il migliore dei successori (*ḥalīfa*)²⁶⁸

Sosti alla porta di Allah come chi sosta chi ha veramente coraggio
e per la gente dell'eccellenza sei la porta della felicità

Gli stolti rinnegano ciò di cui sono i portatori
ma la disapprovazione dei deficienti è elevazione di chi vive nella Presenza

Buon pro ti faccia, cuore mio! Nel tempo più breve
hai ottenuto ciò che desideravi nell'onore e nel destino

Al-Madanī ti ha versato il vino dell'amore
e da lui hai ottenuto in un baleno la vicinanza di Allah

Ti sei sottratto agli esseri, entrando nella presenza dello splendore
e da ogni punto di vista ti sei gettato nei mari della potenza (‘*izz*’)²⁶⁹

²⁶⁵ È uno degli appellativi tradizionali del ‘Polo’.

²⁶⁶ La radice araba *w-l-y* (ول ي) ha il significato di ‘essere vicini’. Ne seguono alcuni termini in ambito sia teologico-giuridico che prettamente religioso, come il Nome divino: *Al-Waliyy* (الولي) che ha un corrispettivo nella denominazione di ‘Amici di Allah’-*Awliyā Allah*- (اوليا الله) assegnato ai santi della comunità musulmana.

²⁶⁷ Si intende la circostanza di ‘arrivare in un attimo’ alla realizzazione spirituale in virtù della *Baraka* del Maestro, cioè senza alcun impegno o percorso iniziatico da parte del *faqīr*.

²⁶⁸ Il termine *ḥalīfa* (خليفة) ricorre più volte nel Corano e nei detti profetici, ed è tra i più pregni di significato nella intera storia islamica. Designa generalmente il ‘successore’ in una funzione di comando, e da qui la sua funzione di ‘guida’ investita di potere, ma nel testo sacro e nelle tradizioni profetiche il suo campo semantico preponderante è inserito essenzialmente in un ambito spirituale. Vedere a riguardo: “I sette stendardi del califfato” di Charles André Gilis, op.cit.

²⁶⁹ Si intende i mari della potenza divina, essendo la radice araba del termine: ‘-z-z (ع ز ز)’, che richiama il significato di ‘impenetrabilità’ e di ‘potenza irresistibile’.

L'amore di Allah ti ha annientato (togliendoti) dal mondo dell'alterità
così da farti permanere ogni istante presso l'Amato

Ti ha vestito di luci: che veste magnifica
Ti incorona l'Amato

La Sua dolce conversazione dà la corona della potenza
e il mantello dell'amore abbellisce la luce dell'unione

In un luogo di sincerità assoluto acquisisci il paradiso della soddisfazione
e ottieni dal Misericordioso²⁷⁰ il livello più magnifico

La Sua eccellenza ti fa permanere nella divisa della conoscenza iniziatica e ottieni delle scienze
nascoste l'(aspetto) più celato.

In ogni essere contempi la luce del vero
e così le creature diventano per te le migliori delle cavalcature

Attraverso di esse impari i Suoi nomi e i Suoi attributi
in esse si manifestano le sue luci

Tale è la stazione della differenziazione
se siamo pronti di spirito vedi il creato a colpo d'occhio

Ed eccoti, sei nelle luci e ti sottrai all'alterità
perché l'occhio interiore (*'aynu l-basīra*)²⁷¹ non si sofferma sulla cosa creata

Tale è la stazione della riunione, del ringraziamento, di ciò che si desidera, e la gente (di
Conoscenza) lo chiama occhio dell'ubriaco

Il tuo ringraziamento è il rispetto della Legge Sacra,²⁷² nella differenziazione
e sii assolutamente certo che la bellezza dell'essenza sta in ogni atomo

²⁷⁰ Il Misericordioso, *al-Raḥman* (الرحمن) il primo dei 'novantanove bellissimi Nomi' della lista tradizionale riferita alle qualificazioni attributive di Allah. È il 'datore di Misericordia' universale, perché, come rivelato nel Corano: "la Mia Misericordia abbraccia ogni cosa" (Cor. VII, 156). Lo statuto particolare di questo Nome divino si evince, tra le altre occorrenze scritturali, dal fatto che nella *basmala* segue immediatamente il Nome assoluto e totalizzante di Allah: *Bismi Llāhi r-Ramān r-Raḥīm* (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) 'Nel Nome di Allah, Misericordioso e Clementissimo'

²⁷¹ Si intende lo 'svelamento interiore' delle realtà sottili del *malakūt*, seguendo la dottrina islamica dei tre mondi; vedi pag. 40

²⁷² Il rispetto della Legge sacra è la prima delle 'convenienze spirituali' necessarie al *faqīr* per intraprendere e continuare il cammino spirituale. Celebre l'episodio, nell'ambito del *taṣawwuf*, che si riporta dalla vita di 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, il quale rifiutò l'offerta demoniaca, ma celata sotto le false apparenze della luce divina, di poter disporre a piacimento delle proprie azioni, ignorando così i limiti imposti dalla Legge islamica. Questa è la risposta di al-Ġilānī: "Se Allah avesse voluto favorire in questo modo una persona l'avrebbe fatto sicuramente con il Suo eletto Muḥammad, ma così non è stato!".

E che tutti gli esseri, senza eccezione, realmente si mostrano
a partir dalla luce della migliore delle creature

O Dio del Trono, da il saluto di pace, e prega continuamente
sulla fonte dei segreti, profusione di Verità

E siano compresi, nella Tua soddisfazione la sua famiglia,
i suoi compagni e la gente (di Conoscenza), popolo di Allah in ogni stato.

III. 3 Biografia di Šayḥ ‘Ammār Al-‘Azzābī

Le seguenti, brevi note biografiche sono tratte dal libro: “*Raḥīq al-Azhār*” (“Il nettare dei fiori”)²⁷³.

Šayḥ ‘Ammār Al-‘Azzābī è nato il 6 Dicembre 1935, un Venerdì del mese di Ramadan dell’anno 1353 h., a Budria, località nelle immediate vicinanze della capitale tunisina. È cresciuto orfano dei genitori accudito dal fratello maggiore. Divenne non vedente all’età di otto anni a causa dell’esplosione di una mina abbandonata durante la seconda guerra mondiale. Entrò nella *Ṭarīqa* Ismā‘īliya-al- Madanīya nel 1972, e raggiunse il vertice della conoscenza iniziatica. Nel 1978 Šayḥ Ismā‘īl al-Hadfi lo scelse come ‘*muqaddem*’ della ‘*zāwiya* Budria’. Partecipò attivamente alla diffusione della *ṭarīqa* e diede il patto iniziatico a migliaia di persone, sia tunisine che straniere, e tra quest’ultime alcuni europei. Si dedicò inoltre allo studio dei testi tradizionali e riuscì a conciliare l’aspetto esteriore della religione con la dottrina esoterica, diventando il sicuro riferimento intellettuale di molti ‘*ulamā* e di coloro che ricercavano la scienza del *taṣawwuf*. Fu una persona umile, sempre sinceramente disponibile all’accoglienza di chi voleva frequentarlo, estremamente generoso, vestito elegantemente, dotato di una bella voce, maestro nel canto delle *qasa’id* sufi; per questa caratteristica ricevette dal suo Maestro l’appellativo di ‘Usignolo della *ṭarīqa*’. Non risparmiò le sue energie intellettuali e fisiche anche durante la vecchiaia, fino al suo decesso avvenuto il 9 Settembre 2011, corrispondente al giorno 11 del mese di Šawwal 1432 h., mentre la Tunisia era scossa dalla rivolta popolare che avrebbe cambiato la storia recente della nazione. Il suo *maqām* è situato all’interno della casa adiacente la *zāwiya* che ha guidato per molti anni.

In occasione della pubblicazione del *Diwān* citato sopra, Denis Gril²⁷⁴ ha scritto in lingua araba un’introduzione alla raccolta dei testi poetici dalla quale elaboro sinteticamente alcune sue considerazioni sull’opera dello Šayḥ.

Nel testo viene messo in risalto come il *Diwān* composto da Šayḥ ‘Ammār, nonostante alcune differenze formali e concettuali, sia direttamente collegato a quello del suo Maestro, poiché nascono entrambi dalla stretta osservanza dei riti peculiari della *ṭarīqa*. Il Corano evidenzia in diverse passi la corrispondenza tra la pratica del *dīkr* e la purezza del cuore, la via che realizza la condizione spirituale della ‘*ubudiyya*’.²⁷⁵ Seguendo quello del suo Maestro, l’insegnamento di Šayḥ ‘Ammār era fondato sulla necessità, dottrinale ed operativa, del continuo orientamento interiore verso Allah e il Profeta. Nel testo delle *qasa’id* di *Sidnā Šayḥ Ismā‘īl* l’aspetto divino della *ḡalāl*,²⁷⁶ pur presente, viene raccolto, sviluppato e presentato in quello della Sua *ḡamāl*.²⁷⁷

²⁷³ Il testo verrà presentato avanti nella stesura di questo paragrafo.

²⁷⁴ Professore di ‘Lingua e cultura araba’ alla ‘Université de Provence Aix-Marseille’. La sua fama internazionale di docente è dovuta principalmente alla sua numerosa produzione saggistica sul *taṣawwuf*.

²⁷⁵ La ‘servitù’, dal verbo arabo عَبَدَ-‘*abada*’- con il significato di ‘servire, obbedire a qualcuno’, ma anche ‘adorare Dio’. Dal punto di vista della teologia islamica la condizione di servitù dell’essere umano e dell’intera creazione nei confronti del Creatore è ontologica e irrinunciabile. [“Lode a Colui che ha nascosto il segreto della elezione sotto l’apparenza dell’umanità, e si è manifestato nella grandezza della Signoria facendo apparire la servitù.”. Ibn ‘Atā Allah al-Iskandarī, “*Sentenze e colloquio mistico*”, a cura di Caterina Valdrè, pag. 56 op. cit.]

²⁷⁶ Si intende l’aspetto della ‘Maestà divina’; il nome *Al-Ḡalāl*-الجليل-è inserito nella lista dei” novantanove bellissimi nomi” di Dio.

²⁷⁷ La ‘Bellezza divina’, *Al-Ḡamāl* -الجمال- il nome non è inserito nella lista tradizionale citata sopra. È necessario evidenziare che i due Attributi divini, quello della Maestà e della Sua Bellezza, sono complementari e non opposti nella manifestazione: [“Chi possiede la ‘scienza della certezza’ (علم اليقين) *‘ilmu l-yaqīn*) attesta la maestà

Šayḥ ‘Ammār, come a volere alleviare le difficoltà dei *fuqarā* nella pratica della Via, ma non trascurando nel testo il rigore dottrinale, mostra nelle sue *qasa'id* che la Bellezza divina è l'aspetto inalterabile e universale dell'esistenza.

La grande bellezza delle sue poesie è riposta principalmente nella loro melodia e nel ritmo; diversamente, l'eccellenza delle *qasa'id* di *Sidnā Šayḥ Ismā'īl* proviene dalla sua completa conoscenza della lingua araba (*fasaha*), che emerge, più che dai suoi studi accademici, dalla sua altissima conoscenza iniziatica (*ma'arifa*) e dal suo completo riferirsi all'amore divino. Le regole formali delle *qasa'id* di Šayḥ ‘Ammār sono sfumate nella particolare dolcezza della rima, in modo che l'ascoltatore viene condotto dalla precisa armonia dei versi ad una condizione interiore di consapevolezza dei significati delle parole. La sua cultura poetica era evidente e si attualizzava nella facilità di costruzione delle frasi e delle immagini, mentre il testo delle *qasa'id* risulta vicino al lettore in modo naturale, come era lo Šayḥ nella sua vicinanza a coloro che lo frequentavano per imparare i segreti della Via. La caratteristica principale della sua guida spirituale si può riassumere nella particolare 'presa sul cuore' che provavano le persone che lo avvicinavano, che, grazie a numerose testimonianze, si può definire come una condizione di leggerezza e rigore allo stesso tempo. Le *qasa'id* sono, in definitiva, una luce sui segreti della anima e sospingono i cuori ad avvicinarsi allo Šayḥ nel suo totale orientamento verso Allah.

divina, ma chi possiede la 'realtà della certezza' (حق اليقين *ḥaqqu l-yaqīn*) attesta la bellezza divina," come afferma Al-Qušayrī richiamando le definizioni (coraniche) di 'ilmu *l-yaqīn* e di *ḥaqqu l-yaqīn*, da mettere in relazione rispettivamente alla 'conoscenza teorica' della dottrina e alla Realizzazione metafisica come Conoscenza del Reale per come è -"Dalā 'ilu l-Ḥayrāt", a cura di Lodovico Zamboni, nota a pag. 19 op.cit].

Qaṣida dal Dīwān di Ṣayḥ ‘Ammar Al-‘Azzābī

Il Dīwān al quale si fa riferimento per il testo della *qaṣida* proposta per la sua traduzione e commento ha il titolo di “*Raḥīq al-Azhār*”, -“رحيق الأزهار”-

Il testo è stato pubblicato recentemente in Tunisia in un’edizione regolare (diversamente dalle altre raccolte di *qaṣa’id* in uso nelle *zawāyā* che di solito sono edizioni private) grazie all’interessamento di una discepola dello Ṣayḥ, Lalla²⁷⁸ Ayda Mamia, che negli ultimi anni di vita del suo Maestro si dedicò al servizio della *ṭarīqa*, svolgendo, tra l’altro, il compito prezioso di trascrivere l’insegnamento dello Ṣayḥ trasmesso ai *fuqarā* nel corso delle loro visite frequenti. Il libro sopraccitato è la raccolta delle 24 *Qaṣa’id* scritte dal Maestro, preceduta dalla pubblicazione dei 4 poemi scritti da Ṣayḥ Ismā’īl Al-Hādīfī e dalla presentazione dei testi rituali specifici della confraternita. Si annota, a margine, che il libro ha una particolare e inusuale bellezza grafica, rispecchiando volutamente un aspetto della ‘presenza’ dello Ṣayḥ quale i *fuqarā* erano soliti conoscere. Il Dīwān ci è stato donato generosamente dal figlio di Ṣayḥ ‘Ammar, in quanto il testo è di difficile reperimento.



اشفوا غليلي

اشفوا غليلي أهيلَ الحمى اشفوا غليلي

اشفوا غليلي و الشاهد الله إنني إسماعيلي

جئتُ حماكمُ أهيلَ لحمي طالبِ رضاكمُ لهيبي نما

وشمّشُ بهاكمُ زادني ضما لسلسبيلي

عطفًا عليًا بسينِ الأسرارِ خيرِ البريةِ عجل يا خمار

بها الحميا واحيي لي تذكّار هيم دليبي

لشيخي حنت ساقتها الأشوات به غنت أوتار العُشاق

بها رنت معاني وأذواق من خليلي

²⁷⁸ *Lalla* (للة), appellativo dialettale tunisino, corrispettivo di *sīdī* (usato per gli uomini) dal punto di vista dei significanti; sottolinea, quindi, un approccio molto rispettoso nei confronti di una donna. In Tunisia il termine è usato generalmente nell’ambito della *ṭarīqa* per rapportarsi con una ‘consorella’.

تَهْت نَرْدِد مَا بَيْنَ الْأَقْمَارِ فِيكَ نَمَّجِدْ هَايِمَ كَالْهَزَارِ
بِيكَ نَعْرُدُّ أَبْكَيْتَ الْأَطْيَارِ مِنْ تَرْتِيلِي
حَافِظَ عَهْدِي لَوْ تَعُوجَ النَّسِّ وَبُقْيَى وَحُدِّي يَا سَاقِي الْجُلَّاسِ
فَاضَ وَجَدِي يَا مُدِيرَ الْكَأْسِ أَنَا إِسْمَاعِيلِي
كَيْفَ أَنْسَى وَشَدْوِي تَعْرِيدِ مِثْلَ الْخَنْسَاءِ وَقُطْبِي وَحِيدِ
عَمَّتْ شَمْسُهُ فِي كُلِّ مُرِيدِ إِسْمَاعِيلِي
لَيْسَ إِلَّا سِرُّكَ الْمَكْتُومُ فَيَا تَجَلَّى تِيهِ النُّجُومُ
فَوْقَ الْكُلِّ مَعَانِي وَفُهُمٌ مِنْ تَأْوِيلِي
مِنْ نَظَرِ تَكُمُ هَامَتِ الْأَرْوَاحُ فِي حَضْرَتِكُمْ فَاصَتْ الْأَقْدَاحُ
مِنْ خَمَرِ تَكُمُ يَا أَهْيَلَ الرَّاحِ رَاحَ لَيْلِي
سَلَبْتَ الْقَلَ طَوَيْتَ الْفَنَاءَ وَأَحْيَيْتَ الْقَتْلَى وَغَزَلْتَ الْهِنَاءَ
وَنَسَجْتَ الْوَصْلَ يَا رُوحَ الْمُنَى بِكَ تَبْتِيلِي
يَا مَا غَنِمْنَا كُؤُوسَ الْوِصَالِ بِهَا فَهَمْنَا دَعَانَا الْجَمَالَ
ثُمَّ أَكْرَمْنَا بِمَحْضِ الْإِفْضَالِ رِضَا خَلِيلِي
بِكَ وَاثِقُ بَفَيْضِ الْإِفْضَالِ تُدْنِي الصَّادِقُ تَبَعْتُهُ فِي الْحَالِ
يُضْحَى عَاشِقُ يَا قُطْبَ الْوِصَالِ أَنْتَ دَلِيلِي
تِكَ إِمْدَادِي يَا بَحْرَ الْعِرْفَانِ أَنْتَ مُرَادِي يَا سَاقِي الْخِلَانِ
اسْقِي فُؤَادِي سَيْرْنِي وَلِهَانَ فِي خَلِيلِي

زَارَتْ رُبُوعِي أَهْيَلِ الْأَسْرَارِ وَزَادَتْ وُلُوعِي وَمِنْهَا تُذَكَّرُ

بَيْنَ ضُلُوعِي عَرُوسِ الْأَقْمَارِ بِكَرَّةٍ دَلِيلِي

أَهْدِي سَلَامِي لِأَصْلِ الْأَنْوَارِ طَهَ التَّامِي لِقُطْبِ الْأَخْيَارِ

شَيْخِي وَإِمَامِي دَخِيلِ الْمُخْتَارِ عَدَّلِ لِي مِيلِي

جَيْتِكَ دَخِيلِ بِالْأَصْلِ الشَّرِيفِ طَهَ الْجَمِيلِ بِالْفَيْضِ اللَّطِيفِ

دَاوِي الْعَلِيلِ يَا غَوْثَ التَّصْرِيفِ طَالِبِ تَعْدِيلِي

‘Placate la mia sete’²⁷⁹

Placate la mia sete, o voi della Zona riservata,²⁸⁰ placate la mia sete!

Placate la mia sete, ed Allah è Testimone: io sono legato ad Ismā‘īl,²⁸¹
o gente della Zona riservata.

Vengo a proteggervi, gente della Zona riservata, cercando
la vostra soddisfazione: e la mia fiamma cresce.

Il sole del vostro splendore aumenta la mia sete
per l’acqua della Fonte di Salsabīl²⁸² che mi è propria, o gente della Zona riservata.

Pietà di me, in virtù della (lettera) *sīn* propria dei segreti,²⁸³
la migliore delle creature: presto, presto, o vinaio!

Attraverso di essi (opp. di lei) viene entusiasmo ardente: vivificami il Ricordo,
affascina d’amore la mia prova razionale! Sì, gente della Zona riservata!

Essa sospira per il mio *Šayḥ*: sono i desideri a dissetarla,

²⁷⁹ Per una comprensione adeguata di questa *qaṣīda* è necessario segnalare che è stata composta in un periodo decisivo per *Šayḥ* ‘Ammar e per l’intera *ṭarīqa* Ismā‘īliya-al-Madaniya. Il decesso di *Šayḥ* Ismā‘īl al-Hadfi avvenuto nel 1994 aveva causato turbamento tra i numerosi discepoli dello *Šayḥ*, in particolare per la questione della successione legittima di questi, rivendicata impropriamente da alcuni *muqaddam* della *ṭarīqa*. In questa *qaṣīda*, probabilmente la più conosciuta tra quelle del *dīwān*, *Šayḥ* ‘Ammar voleva esporre la sua posizione nei confronti degli altri membri della confraternita, ma soprattutto ribadire alcuni insegnamenti dottrinali di grande rilievo del suo Maestro, presentandosi con una lunga ode dedicatagli.

²⁸⁰ Il termine *himā* (حمى) nella *qaṣīda* viene usato nella poesia *sūfi* come preciso riferimento all’ambito iniziatico.

²⁸¹ Si intende *Sidnā Šayḥ* Ismā‘īl al-Hadfi, suo Maestro nella Via.

²⁸² È il nome dato alla fonte paradisiaca (سلسبيل) nelle cui vicinanze dimoreranno i beati. Riferimento a Cor. LXXVI, 18:” una fonte che è lì e si chiama Salsabīl”

²⁸³ Accenno al *‘ilm al-hurūf*, la scienza tradizionale delle lettere. Vedere il capitolo introduttivo di questa Tesi.

ed è di lui che cantano gli strumenti musicali degli amanti appassionati.

È attraverso di lei (opp. di essi) che risuonano idee metafisiche e assaporamenti iniziatici, che procedono dal mio Amico intimo, o gente della Zona protetta.

Ho vagato guardando ora l'una ora l'altra luna:²⁸⁴
è in te che rendo gloria, pazzo d'amore come l'usignolo.²⁸⁵

Per mezzo tuo canto melodiosamente, e faccio piangere gli uccelli
col mio salmodiare, o gente della Zona riservata.

Tengo fede al Patto, anche se la gente devia,
e rimango solo, o tu che fai girare la Coppa!

Ed ecco che il mio Trovare iniziatico trabocca, o tu che meschi [il Vino esoterico]
a quanti sono nel consesso: placa la mia sete! Sì, o gente della Zona riservata.

Come posso dimenticare? La mia recitazione ritmata è canto d'uccello,
come in Al-Ḥansā',²⁸⁶ e uno solo è il mio Polo:

il suo sole splende su ogni iniziato ricollegato a Ismā'īl,
o gente della Zona riservata.

Non è altro che il tuo segreto nascosto:
e in noi si manifesta l'orgoglio delle Stelle.

E sopra ogni cosa vi sono Principi metafisici e comprensioni superiori
precedenti dalla mia stessa interpretazione esoterica, o gente della Zona riservata.

A partire dal vostro Sguardo gli Spiriti si riempiono d'Amore,
e nella vostra Presenza traboccano le Coppe.

grazie al vostro Vino, o gente del Vino,²⁸⁷
se ne va la mia notte, o gente della Zona riservata.

²⁸⁴ Il senso di questa espressione è di difficile comprensione, come altri di questa *qaṣīda*. Seguendo l'interpretazione data ai versi di altri poemi sacri nei quali compare l'analogia tra la luna e lo Ṣayḥ (oppure il faqīr) per la sua qualità di rifletter la luce e l'insegnamento del Profeta, si potrebbe leggere l'espressione in oggetto come la ricerca del Maestro spirituale.

²⁸⁵ Come ricordato nella biografia dello Ṣayḥ, 'Usignolo della *ṭarīqa*' è l'appellativo onorifico che gli era stato dato dal suo Maestro per le sue particolari qualità nel canto delle *qasa'id sūfi*.

²⁸⁶ Al-Ḥansā' (الحنساء), celebre poetessa araba (m. 644) del periodo pre-islamico e poi successivo all'avvento della Rivelazione. Diede all'elegia araba la forma con cui tuttora è conosciuta, riformando un genere nato già nel VI secolo. In questo verso il riferimento ad Al-Ḥansā' è una dichiarazione del genere poetico usato, cioè quello dell'elegia.

²⁸⁷ Si intende gli iniziati ai misteri divini, essendo il vino il simbolo più comune, nelle religioni semitiche, per indicare la Conoscenza. Da prospettive teologiche diverse i poeti cristiani e musulmani cantano il vino e l'ebbrezza che ne viene associata come la bevanda del paradiso destinata ai puri, segno di immortalità, ricompensa alle privazioni terrene nell'obbedienza del decreto divino, ricordo di una promessa di eterna beatitudine, ma soprattutto simbolo della Conoscenza delle Realtà d'ordine superiore. Sarà in quest'ultima accezione che il vino (*al-ḥamr* in arabo) verrà usato, particolarmente nella Poesia sacra islamica, per esprimere l'ebbrezza della visione delle teofanie divine e della loro perfezione.

Hai derubato la ragione, hai ripiegato l'Estinzione,
hai ridato vita ai morti, hai filato la gioia,

hai tessuto la Realizzazione, o Spirito degli eccelsi Desideri, ed è attraverso di te
che ha luogo il mio virginale distacco, o gente della Zona riservata.

Ecco che abbiamo catturato le Coppe della Realizzazione, ed è attraverso di esse
che abbiamo colto profonda comprensione: è la Bellezza ad averci chiamato.

Quindi abbiamo iniziato a concedere generosamente, per puro favore, ed è soddisfazione
del mio intimo Amico (opp. la soddisfazione del...), o gente della Zona riservata.

Attraverso di te confido nel traboccare del Favore: fai avvicinare chi è sincero,
quindi immediatamente lo susciti,

e diviene amante appassionato, o Polo della Realizzazione:
tu sei la mia indicazione! Sì, o gente della Zona riservata.

La gente dei Segreti ha visitato i miei quartieri: tali Segreti hanno accresciuto
la mia ardente passione, e da essi procede il Ricordo.

Racchiusa tra le mie costole c'è la Sposa delle Lune:²⁸⁸
la Vergine della mia Indicazione, o gente della Zona riservata.

Per mezzo tuo arriva l'aiuto che mi riguarda, o mare di Conoscenza:²⁸⁹
sei tu che voglio, o tu che meschi agli Amici.

Versa da bere al mio cuore, e fa sì che io divenga folle di passione
per il mio Amico! Sì, o gente della Zona riservata.

Trasmetti il mio saluto di Pace alla Radice delle Luci,²⁹⁰
Ta-Ha della Tihāma, al Polo dei Migliori,

mio *Šayḥ* e mio Imam, tu che sei dentro all'Eletto:²⁹¹ dai la giusta misura alla modalità con cui
misuro ogni cosa (opp. allo stilo con cui mi tingo gli occhi di kuhl), sì o gente della Zona
riservata.

Vengo a te come da dentro alla Fonte nobilissima,²⁹²

²⁸⁸ Immagine di grande bellezza relativa alla 'Presenza' dello *Šayḥ* nei confronti dei suoi discepoli: viene richiamata la caratteristica della Luna di riflettere la luce solare; lo stesso atto riflessivo che *fuqarā* nei confronti dell'insegnamento spirituale del loro Maestro

²⁸⁹ Richiamo diretto a *Sidnā Šayḥ Ismā'īl al-Hadfi*, il suo Maestro nella Via.

²⁹⁰ Come già fatto notare in più parti di questo elaborato, l'espressione 'Radice delle Luci' è riferito ad uno degli aspetti essenziali del Profeta, che viene considerato nell'ambito dell'esoterismo islamico come la fonte prima della Luce, cioè della manifestazione divina.

²⁹¹ L'Eletto, cioè il Profeta Muḥammad. Essere 'dentro' una persona è una chiara immagine per descrivere una completa identificazione tra i due soggetti.

²⁹² L'espressione indica il Profeta come fonte di luce, secondo la concezione più volte ricordata in questa tesi. Per chiarire ulteriormente il concetto, volendo rimanere nel contesto della sola *ṭarīqa Šaḍīliya*, si può fare riferimento ad

Ta-Ha il bellissimo, o da dentro il traboccamento sottile.

Cura il malato, o soccorso²⁹³ incaricato del Governo esoterico,²⁹⁴
cercando di darmi la giusta misura, o gente della Zona riservata.

un passo della *wazifa* (ossia ‘il compito rituale’ composto dalla recitazione di brani scelti del Corano e invocazioni tradizionali scritte spesso dai Maestri spirituali della *ṭarīqa*) in uso nella Via iniziatica che fa diretto riferimento a *Ṣayḥ* Ismā‘īl al-Hadfi, *wazifa* nella quale si recita quotidianamente un testo del suo predecessore, *Ṣayḥ* al-Madanī, che dice: “...Siano la Pregghiera e il saluto di Pace su di te, Luce dell’esistenza, fonte dell’esistenza, chiave della contemplazione, tu che sei il più completo dei luoghi di manifestazione, la più perfetta e la più universale delle luci, tu che fosti fatto viaggiare la notte sino al Loto del limite, arrivando ad una distanza di due archi o ancor meno. Ed ecco, la notte dell’umanità individuale è stata avvolta nel Giorno di quella Essenza elevatissima, e ti fu ispirato ciò che ti fu ispirato: i raggi di quel Giorno sono stati mandati fino a noi, e da te sono sorti sul nostro nulla i soli e le lune, così che la nostra esistenza è la tua Esistenza, e la nostra contemplazione è la tua Contemplazione.”

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ الْوُجُودِ وَعَيْنَ الْوُجُودِ وَمِفْتَاحَ الشُّهُودِ أَيُّهَا الْمَطْهَرُ الْأَتَمُّ وَالنُّورُ الْأَكْمَلُ الْأَعْمَمُ يَا مَنْ أُسْرِيَ بِكَ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى حَتَّى كُنْتَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَانظُرِي
لَيْلُ الْبَشَرِيَّةِ فِي نَهَارِ نَيْلِكَ اللَّذَاتِ الْعَلِيَّةِ فَأَوْحِي إِلَيْكَ مَا أَوْحَى وَانْبَعَثْ إِلَيْنَا أَسْبَعَهُ ذَلِكَ النَّهَارُ وَأَشْرَقَتْ عَلَيَّ عَدَمِنَا الشَّمْسُ مِنْكَ وَالْأَقْمَارُ فَوَجِدْنَا وَجُودَكَ وَشُهِدْنَا شُهِدَكَ

²⁹³ ‘Soccorso’, Al-*Gawf* (الغوث) è uno degli appellativi principali del Polo (vedere nota a pag. 70 di questa tesi)

²⁹⁴ Quello del ‘Governo esoterico’ è tra i concetti più peculiari del *taṣawwuf* e indica la gerarchia dei santi per i quali è stabilita provvidenzialmente la funzione di custodi dell’ordine divino nel mondo. Per la comprensione di un concetto così estraneo alla nostra cultura contemporanea, e che può richiamare ad errate quanto superficiali e distorte concezioni del potere e dell’autorità, si rimanda senz’altro al trattato di Ibn al-‘Arabī: “*Il mistero dei Custodi del mondo-Kitāb manzil al-qutb*”, a cura di Chiara Casseler, ed. Il leone verde, Torino, 2001; si segnala, inoltre, come testo fondamentale e introduttivo all’argomento: “Il re del mondo”, René Guénon, Adelphi, Milano 1977.

Conclusioni

La tradizione islamica e la civiltà che ne corona lo sviluppo storico hanno per fondamento e per incontrovertibile dato iniziale la rivelazione coranica e il vasto *corpus* dei detti del Profeta. Ne consegue che ogni studio relativo ai suoi aspetti più prettamente culturali, come quello letterario, si pone, o meglio, si dovrebbe porre all'interno di una lettura attenta e approfondita di questo dato contestuale e della sua incidenza sul tessuto dell'esperienza creativa personale. La prospettiva interna che viene richiamata ha il notevole vantaggio di porsi affianco, almeno idealmente, al processo stesso di elaborazione e produzione culturale, sostenendo, quindi, una maggiore possibilità di comprensione delle motivazioni e delle modalità di questa esperienza. Quanto affermato è riscontrabile, in termini generali, nel processo d'interpretazione del prodotto culturale e artistico che avviene tra civiltà basate su presupposti etici e religiosi sostanzialmente diversi.

Tutto ciò è ancora più valido se il campo di indagine è quello di una produzione letteraria che si pone consapevolmente all'interno del dato religioso più radicale ed esclusivo, quello della 'ricerca di Dio'; un cammino, quindi, che si esplica necessariamente nella ricerca della sacralità dell'esistenza umana attraverso condizioni particolari e movimenti interiori piuttosto che esteriori. Tanto più siamo condizionati da una civiltà nella quale l'illusione dell'indipendenza del contingente dall'assoluto o della separazione del 'profano' dal 'sacro' è il segno dominante, tanto più ci sarà estranea la ricerca menzionata e ci sarà difficile avvicinarsi alla effettiva comprensione della produzione letteraria proposta in questo elaborato di tesi.

Le undici *qaṣa'id* che sono state tradotte e presentate concettualmente a mezzo di una puntuale notazione appartengono a quello che comunemente è un ambito culturale da noi molto lontano, cioè quello del *taṣawwuf*; l'ambito, quindi, dell'esoterismo islamico e delle *ṭuruq*, chiuso da sempre ed irrimediabilmente ad ogni sguardo superficiale ed estraneo. Partendo da un dato scritturale accertato e condiviso all'interno della civiltà arabo-islamica, pur se scarsamente conosciuto, è stata sviluppata un'analisi del genere poetico sacro evidenziandone il contesto dottrinale di produzione, la motivazione e la finalità. È stata stabilita la piena legittimità della poesia sacra dal punto di vista della Tradizione scritturale, e si è collocata nell'ambito che gli è proprio, quello di una tradizione poetica che è presente nella storia islamica sin dai suoi esordi, a partire dall'invocazione profetica nei confronti di Ḥassān b. Tābit Al-Ansārī affinché questi possa rispondere in versi, sostenuto dallo Spirito di santità, agli avversari della Tradizione.

I poemi presentati ripercorrono la storia della *ṭarīqa* Šaḍīlīya-Darqāwīya-‘Alāwīya-Madanīya-Ismā‘īliya nell'arco di tutto il secolo scorso. Può risultare sorprendente constatare che in tutti compare la stessa dottrina esoterica d'insieme, la stessa, sottesa volontà di intercessione e di aiuto ai propri discepoli per il raggiungimento dell'obbiettivo iniziatico più volte richiamato nei versi. In ognuna di queste Odi sacre gli *Šuyūḥ* hanno posto dei riferimenti per il cammino e delle Luci certe.

Ora, se il senso profondo ed effettivo del testo delle *qaṣa'id* presentate è l'invito misericordioso a ripercorrere lo stesso cammino iniziatico, per arrivare alla stessa Liberazione spirituale di chi le ha composte, secondo un disegno divino e unico per ciascuno di noi, quanto è distante la nostra risposta, effettivamente, da questo appello?

La speranza è quella di aver presentato una lettura d'insieme della poesia sacra in ambito arabo-islamico che richiami l'interesse per approfondimenti maggiori e che continui a risuonare l'appello dei cuori nella *Hadra* al canto di queste e di nuove *qaṣa'id*.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Bibliografia

- Al-‘Alāwī, Aḥmed: “Dīwān”, ed. *Al maktaba al-dīnīa li-l-tarīqa l-‘alawīa bi-mustaghānem*, 1987
- Al-‘Alāwī, Aḥmed: “Dīwān”, ed. Dar al-Kutūb al-‘Ilmīya, Beyrouth, 2006
- Al-‘Alāwī, Aḥmed: “La Clé des sciences du secret dans le commentaire de la sourate “Par le Temps ” (*Miftāh ‘ulūm al-sirr fī tafsīr sūrate wa-l-‘asr*), trad. fr. Denis Grill, <<http://al.alawi.1934.free.fr>>
- Al-‘Alāwī, Aḥmed: “La quintessence de la science contenue dans la sourate ‘l’Étoile’ (*Lubāb al-‘ilm fī l-sūra: Al Najm*), trad. fr. Dr. Tournepiche, <<http://al.alawi.1934.free.fr>>
- Al-‘Alāwī, Aḥmed: “Sagesse céleste, traité du soufisme (*Al-Mawādd al-ghaythiyya an-nashi’a ‘an al-hikam al-ghawthiyya*)”, int. e trad. fr. M. Chabry, J. Gonzalez, La Caravane, Cugnaux, 2007
- Al-Azraqi: “La *Ka’bah*, tempio al centro del mondo” a cura di Sergio Tottoli, SITI, Pasion di Prato, 1992
- Al ‘Azzabī ‘Ammar, “*Rahīq al-azhār-majmū’a qasā’id-*”, Tunisi, 2012
- Al-Buḥārī, Muḥammad b. Isma‘il: “Il *Sahīh*-I libri introduttivi” a cura di Lodovico Zamboni, Edizioni Orientamento/al-Qibla, Zagabria, 2008
- Al-Buḥārī, Muḥammad b. Isma‘il: “Il *Sahīh* –I libri riguardanti la preghiera: prima parte-” a cura di Lodovico Zamboni, Edizioni Orientamento/al-Qibla, Zagabria, 2013
- Al-Busīrī: “Il poema del mantello” a cura di Lodovico Zamboni, Edizioni Orientamento/al-Qibla, Zagabria, 2005
- Al-Darqāwī al-‘Arabi, “Lettere di un maestro sufi”, a cura di Titus Burckhardt, ed. Archè, Milano, 1989
- Al-Darqāwī al-‘Arabi: “Lettres sur la Voie spirituelle” (*Al-Rasā’il*), trad.fr. Manuel Chabry, La Caravane, Saint-Gaudens, 2003
- Al-Giazūlī, Muḥammad b. Suleymān: “Le indicazioni dei Benefici e gli irraggiamenti delle luci” (*Dalā’ilu l-Ḥayrāt*), a cura di Lodovico Zamboni, Edizioni Orientamento/al-Qibla, Zagabria, 2012
- Al-Nawawī: “Il Giardino dei Devoti” (*Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn*), a cura di Angelo Scarabel, S.I.T.I., Trieste, 1990
- Al-Rāzī: “ Traité sur les Noms divins”, présenté, traduit et annoté par Maurice Gloton, Dervy-Livres, Paris, 1986
- Al-Sulamī: “Introduzione al sufismo” (*Al-Muqaddima fī-t-Taṣawwuf*), a cura di Demetrio Giordani, Il leone verde ed., Torino 2002
- Berque, Augustine: “Un mystique moderniste-Le Cheykh Ben Alioua”, Revue africaine 2° vol., 1936
- Carret, Marcel: “Le Cheikh El-Alaoui (souvenirs)”, Imprimerie alaouia de Mestghanem, 1942
- Chabry, Manuel: “Lettres sur la Voie spirituelle-*Al-Rasā’il*”, ed. La Caravane, Saint-Gaudens, 2003

- Chabry, Manuel: “*Samā’*, le chant soufi”, Ed. La Caravane, Cugnaux, 2012
- Crescenti, Carmela: “ *‘Ilm al Hurūf*-La science des lettres, métaphisique de la langue et des lettre selon la doctrine d’Ibn ‘Arabī” Editions Universitarie Européennes, Sarrebruck, 2011
- “Corano”, trad. it. di Ida Zilio Grandi, a cura di Alberto Ventura, ed. Mondadori, Milano, 2010
- “Dizionario del Corano”, a cura di Amir-Moezzi Muḥammed ‘Ali, trad. it. di Ida Zilio Grandi , ed. Mondadori, Milano, 2007
- Émir Abd el-Qader l’Algérien, “Poèmes Métaphisiques”, trad. fr. Abd Ar-Razzāq Yaḥyā, Les editions Al-Bouraq, Beyrouth, 1996
- Emiro ‘Abd al-Qadir: “Il libro delle soste”, a cura di Chodkiewicz M., Bompiani editore, Milano 2001
- Gabrieli, Francesco: “La letteratura araba”, Sansoni/Accademia edizioni, Milano, 1967
- Gabrieli, Francesco; Vacca Virginia: “Antologia della letteratura araba”, Accademia edizioni, Milano, 1986
- Giordani, Demetrio: “La vita perfetta di Mīrzā Mazhar Jān-i Jānān (1699-1781), Mimesis, Milano-Udine, 2010
- Guénon, René: “Simboli della scienza sacra”, Adelphi edizioni, Milano, 1990
- Guénon, René: “Considerazioni sull’iniziazione”, Luni edizioni, Milano, 1996
- Guénon, René: “Oriente e Occidente”, Luni editrice, Milano, 1994
- Guénon, René: “Iniziazione e realizzazione spirituale”, Luni editrice, Milano, 1997
- Guénon, René: “Scritti sull’esoterismo islamico e il taoismo”, Adelphi edizioni, Milano, 1993
- Guénon, René: “Considerazioni sull’iniziazione”, Luni editrice, Milano, 1996
- Guénon, René: “Gli stati molteplici dell’essere”, Adelphi edizioni, Milano, 1996
- Homerin Th.E. “*Umar ibn al-Fāriḍ* -sufi verse, saintly life-”, Paulist Press Mahwah, New Jersey, 2001
- Ibn ‘Abbas, “Il viaggio notturno e l’ascensione del Profeta” a cura di Ida Zilio-Grandi, Einaudi, Torino, 2010
- Ibn al-‘Arabī: “L’interprete des desirs” (*Tarḡumān al-ašwāq*) a cura di Michel Gloton, ed. A. Michel Parigi, 1996
- Ibn al-‘Arabī: “Le secret des noms de Dieu”, Dar al-Bouraq, Beyrouth, 2010
- Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Iskandarī: “Sentenze e colloquio mistico” a cura di Caterina Valdrè, Adelphi edizioni, Milano, 1981
- Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Iskandarī: “Traité sur le nom Allah”, par Michel Gloton, Les Deux Océans, Paris, 1981
- Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Iskandarī: “La sagesse des maitre soufis” (*Latā’if al-minan fī manāqib al-Šayḥ Abī l-‘Abbas al-Mursī wa Šayḥi-hi al-Šādīlī Abī l-Ḥasan*), trad. Fr. Eric Geoffroy, Bernard Grasset, Paris, 1998
- Ibn Ṭābit Ḥassān al-ansāri: “*Dīwān*”, Dār al-Arḳam, Beyrut, 1993
- Toshihiko Izutsu, “Sufismo e Taoismo”, Mimesis, Milano-Udine, 2010

- Kalābādī Abu Bakr Muḥammad: “Il sufismo nelle parole degli antichi (*at-Ta‘arruf li-madḥab ahl at-taṣawwuf*)”, testo arabo e trad. it. a cura di Paolo Urizzi, Officina di studi medievali, Palermo, 2002
- Lings, Martin: “Un saint soufi du XX siecle-Le cheikh Ahmed Al-‘Alawi”, Editions du Seuil, Paris, 1990
- Lings, Martin: “Un santo sufi del XX secolo-Lo Sceicco Ahmed Al-‘Alawī”, edizioni mediterranee, Roma, 1994
- Lings, Martin: “Il Profeta Muḥammad, la sua vita secondo le fonti più antiche”, tr.it. Sergio Volpe, S.I.T.I. edizioni, Trieste, 1988
- Pizzi, Giancarlo, “Dodici poeti arabi”, Qualecultura, Vibo Valentia, 2006
- Popovic A., Gilles Veinstein (sous la direction de): “Les Voies d’Allah”, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1996
- Rābi‘a al-‘Adawya: “I detti di Rābi‘a” a cura di Caterina Valdrè, Adelphi edizioni, Milano, 1979
- Qāḍī ‘Iyād: “I miracoli del Profeta, a cura di Ida Zilio Grandi, Einaudi editore, Torino, 1995
- The Encyclopaedia of Islam, AA.VV., E.J. Brill, Leiden 1960
- Scarabel, Angelo: “Preghiera sui nomi più belli”, Marietti editore, Genova 1996
- Scarabel, Angelo: “Il Sufismo”, Carrocci editore, Roma, 2007
- Sha‘rani Abd al-Wahhāb: “Vite e detti dei santi musulmani” (*Lawāqih al-anwār fi tabaqāt al-aḥyār*), a cura di Virginia Vacca, TEA ed., Milano, 1988
- Sha‘rani Abd al-Wahhāb: “Il libro dei doni” (*Kitāb laṭā‘if al-minan wa al-aḥlāq*), a cura di Virginia Vacca, Pubblicazioni dell’Istituto Orientale di Napoli vol.13, Napoli, 1972