

Jouvence

Al-Ḥakīm al-Tirmidī

LE PROFONDITÀ DEL CUORE

Trattato sufi

(Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa'l-Qalb wa'l-Fu'ād wa'l-Lubb)

Traduzione dall'arabo, introduzione
e note di Demetrio Giordani



JOUVENCE

Agli amici del Centro di cultura Italia-Asia un sentito grazie per il loro incoraggiamento.

© 2015 Editoriale Jouvence (Milano)

isbn 9788878014718

www.jouvence.it

info@jouvence.it

INDICE

PREMESSA	9
<i>di Angelo Scarabel</i>	

LA SAGGEZZA DI AL-ḤAKIM	25
<i>di Demetrio Giordani</i>	

LE PROFONDITÀ DEL CUORE
(*Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa'l-Qalb
wa'l-Fu'ād wa'l-Lubb*)

1. Introduzione	67
2. Il Petto (<i>al-ṣadr</i>)	77
3. Le differenze tra il Petto (<i>al-ṣadr</i>) e il Cuore (<i>al-qalb</i>)	85
4. Il Cuore (<i>al-qalb</i>)	93
5. Il Cuore Interiore (<i>al-fu'ād</i>)	105
6. L'Intelletto (<i>al-lubb</i>)	115
7. Le luci del cuore	125
8. Su colui che ha realizzato l'Unificazione (<i>al-muwahhid</i>)	135

INDICE DEI VERSETTI CORANICI	155
INDICE DELLE TRADIZIONI PROFETICHE	161
INDICE DEI NOMI E DEI TOPONIMI	165
INDICE DEI VOCABOLI ARABI	169
BIBLIOGRAFIA	175

*«Non già gli occhi loro sono ciechi,
ma cieco hanno il cuore nel petto!»*
(Corano XXII: 46).

PREMESSA

di Angelo Scarabel¹

Il trattato di al-Ḥakīm Tirmidī (il Sapiente di Tirmid) presentato qui nella sua prima versione italiana a cura di Demetrio Giordani si può considerare emblematico del Sufismo e delle sue dottrine sotto più di un aspetto.

Partiamo da quello formale della paternità dell'opera. Come il lettore potrà leggere nelle pagine di introduzione del curatore, questo trattato è ritenuto spurio da B. Radtke, uno studioso cui dobbiamo alcuni lavori su Tirmidī e la sua opera. Le ragioni di questa affermazione sembrano essere sostanzialmente formali: Demetrio Giordani affronta direttamente la questione, il che ci esime dal farlo qui. Al di là del caso specifico, quella che intendiamo sottolineare qui è la sostanziale irrilevanza delle teorie ed ipotesi di cui si intessono queste attribuzioni di paternità, non appena ci si elevi un tantino al di sopra di considerazioni storiche formali², da una parte, e, dall'altra, la particolare natura della trattatistica sufi.

Partiamo dalle considerazioni storiche formali: queste molto spesso si basano su argomentazioni che lasciano un margine talora eccessivo alla teorizzazione, dando luogo ad una lettura che è sovente posteriore e consequenziale ad un'"intuizione" di partenza, e servono a rispondere ad un'esigenza che alla nostra mentalità individualistica appare irrinunciabile: quella di riconoscere o negare un diritto d'autore postumo, non tanto perché il valore

1 Professore ordinario di Lingua e Letteratura araba e Filosofia islamica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

2 Non è un caso che il *Farq bayna 's-ṣadr wa 'l-qalb wa 'l-fu'ād wa 'l-lubb* sia annoverato tra le opere «*which have been incorrectly attributed to Tirmidhi, at least in their present form* [sottolineatura nostra]»: B. RADTKE & J. O'KANE, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon Press, Richmond 1996, p. 5.

dell'opera considerata dipenda dall'esatta identificazione di chi l'ha scritta, quanto per una sorta di necessità di arrivare a stabilire una verità (o meglio, probabilità) accessibile che, non potendo essere quella dei contenuti, ci si accontenta debba essere quella delle forme riconoscibili.

A questo punto è necessario essere chiari: la possibilità di riconoscere nell'autore di un trattato dottrinale un autentico maestro della dottrina che vi è esposta è senz'altro fondamentale per attribuire autorità a quel trattato, e collocarlo nella sua giusta posizione rispetto alla dottrina esposta. Ma i criteri di riconoscimento che vengono messi in opera nel contesto moderno degli studiosi sono decisamente diversi da quelli che venivano applicati in ambito tradizionale, e soprattutto da coloro che a qualsiasi titolo erano depositari riconosciuti delle dottrine in oggetto. Il criterio di discriminazione dello studioso moderno è infatti, al di là della possibilità di trovare un documento autografo o qualcosa d'altro che gli si possa assimilare – possibilità tutto sommato rara, e tanto più quanto più si vada indietro nel tempo –, è quello della identificazione di costanti individuali nel modo di scrivere del singolo supposto autore, con tutti i rischi di ipotesi inverificabili o difficilmente sostenibili che la cosa comporta: questo perché ciò che diventa oggetto principale di indagine è la forma dell'opera; è lo stesso procedimento che consente di riconoscere la paternità di un'opera letteraria nella quale l'elemento essenziale diventa l'individualità dell'autore, nelle cui interazioni strettamente individuali con il mondo che lo circonda, reale o fittizio che sia, la sua opera si esaurisce. Se in quest'ambito di ricerca e di studio tale procedimento appare legittimo e motivato, salvo il rischio di rigidità interpretative, tutt'altro discorso va fatto per un testo che non è il prodotto dell'individualità di un autore. È questo il caso delle opere dottrinali prodotte in un contesto tradizionale, cronologicamente e culturalmente premoderno, nel quale l'elemento essenziale non è l'affermazione della propria individualità, considerata peribile e di conseguenza abbastanza ininteressante, quanto quella della dottrina che si intende esporre, cioè la Verità, eterna

e trascendente le contingenze individuali, davanti alla quale, in questo contesto culturale, questa stessa individualità si cancella. È in fondo un processo cosciente di imitazione del Profeta, nei limiti del possibile, nell'esprimere la dottrina: di lui ci è stato tramandato, come appellativo di eccellenza, l'attributo di "*an-nabī al-ummi*", espressione che è stata spesso tradotta con "*profeta analfabeta*", il che appare un po' troppo sbrigativo, e, stando almeno a certe tradizioni, nemmeno storicamente corretto.³ Questo

- 3 Per una informazione generale sul tema, rimandiamo alla voce "*Ummī*" in *Dizionario del Corano*, a cura di M.A. Amir-Moezzi (ed. ital. a cura di I. Zilio-Grandi), Mondadori, Milano 2007, pp. 882-883; sul presunto analfabetismo del Profeta islamico avanza dubbi, tra gli altri, A.T. NEGRI, *Introduzione e letture scelte del Libro Sacro dell' Islam*, ed. Mille Libri, Torino 1999, pp. 5-41, alle pp. 7-8. Un articolo sull'argomento è dovuto a C.A. NALLINO, *Il significato del vocabolo coranico «Ummī» applicato a Maometto e quello di «al-Ummiyyūn»*, in «Raccolta di scritti editi e inediti», vol. II, a cura di Maria Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma 1940, pp. 60-65. Si tratta in realtà di appunti che lo studioso preparò per un corso universitario tenuto nell'a.a. 1915-16. È tuttavia interessante: in primo luogo, per l'accurata analisi documentaria della letteratura scientifica precedente, e poi per il procedimento: lo studioso parte da una rapidissima disamina dei versetti coranici, e ne trae la conclusione che l'espressione significa "*profeta nazionale*" nel senso etnico dell'espressione: e da questa, arriva all'altra conclusione, che riduce l'Islam ad una religione limitata alla sola "nazione araba", da intendersi in senso stretto: di conseguenza, nella concezione del Nallino, l'universalità dell'Islam è una innovazione posteriore, e contraddittoria con la sua primitiva aspirazione. È una curiosa coincidenza che, soltanto due anni più tardi (anche se la pubblicazione porta la data 1920) venga scritto uno "studio" sull'Islam che, assai opportunamente dal punto di vista degli interessi politici delle Potenze vincitrici della Prima Guerra Mondiale, limita la *dār al-Islām*, cioè il territorio musulmano da difendere ad ogni costo dall'occupazione dei non Musulmani, al solo territorio diventato musulmano sotto i Califfi ben diretti: cioè le città sante, Gerusalemme inclusa, e, par di capire, forse l'Egitto: cfr. E. INSABATO, *L' Islam et la politique des Alliés*, Bertghers-Levrault, Nancy 1920, pp. 185 sgg.

epiteto compare in due versetti coranici, VII:157⁴ e 158, che al-Quṣayrī (m. 1072), sufi autore di un commento al Corano, spiega così:

cioè che nessuna sua capacità o perfezione di conoscenza, inclusa la sua preparazione all'esposizione dettagliata della Sua Legge, proviene dalla sua individualità, o dal suo autonomo apprendimento, o da un suo sforzo individuale o interpretativo, o da una sua capacità autonoma di azione o decisione; invece tutto quello che si è manifestato di lui lo è stato da parte Sua [cioè da Dio]: egli infatti era illetterato (ummī), che non leggeva i libri e non teneva dietro alle storie:⁵

quindi “Profeta illetterato” piuttosto che analfabeta, nel senso che era completamente digiuno di speculazioni teologiche e filosofiche, ed in tal senso la sua mente era una *tabula rasa* pronta ad accogliere senza le riserve mentali di pregiudizi razionali la Rivelazione; in sostanza, incarna l'esempio della condizione descritta dal *ḥadīṭ an-nawāfil*, che recita:

...e non smette il Mio servo di avvicinarsi a Me con le opere surerogatorie, finché lo amo; e quando lo amo, sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina,⁶

4 E non 156, come si trova a p. 60 dell'articolo di C.A. Nallino citato nella n. prec., che segue la numerazione dei versetti coranici partorita dal Flügel nel 1834, nella convinzione di dover insegnare ai Musulmani la vera composizione del loro libro sacro, e che già A. Bausani aveva definito «*antiquata e inaccettabile*» nella sua traduzione de *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1961, p. LXXVI.

5 Al-Quṣayrī, *Tafsīr musammā bi-Laṭā'if al-iṣārāt*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1420/2000, vol. 1, p. 361.

6 *Ḥadīṭ qudsī*, sull'autorità di Abū Hurayra, tradotto dal testo arabo in Z. 'Amīrāt, *al-Aḥādīṭ al-qudsiyya aṣ-ṣaḥīḥa*, Beirut s.d., p. 22. Un *ḥadīṭ qudsī* è una tradizione trasmessa dal Profeta come rivelazione personale divina, e come tale non facente parte del Corano.

esempio che diventa l'aspirazione di colui che percorrere la via iniziatica, e che quindi si impegna a contenere le manifestazioni della propria individualità, ostacolo che va costretto entro i limiti della propria natura e funzione, ed impedito di debordare, pena, appunto, l'impossibilità di raggiungere la realizzazione spirituale; e l'autorità che detiene il maestro nell'espore metodi e dottrina del Sufismo è tanto maggiore quanto più egli si sia avvicinato, nel suo percorso spirituale, ad essa, il che significa che non è mai un individuo ad impartire questi insegnamenti, ma una persona, nel senso dato a questo termine da R. Guénon.⁷ In questo contesto, la titolarità di un testo diventa la garanzia della sua correttezza dottrinale, e non della genialità o, peggio, dell'originalità del suo autore; al punto che, in certi casi, il nome cui è attribuito, anziché indicare una individualità, è un *nomen calami* magari collettivo.⁸

La genesi di un testo sufi non è mai quella di un'opera letteraria, ed ha una funzione essenzialmente docetica: spesso l'introduzione dà testimonianza di questa funzione: sono numerosi i casi in cui l'Autore dichiara di essersi risolto a scrivere il tale trattato su istanza di uno o più discepoli, come nel caso del trattato che viene presentato qui; in altri casi è il discepolo stesso che, avendo trascritto come appunti le istruzioni – o le lezioni – del maestro, gli sottopone il manoscritto per correggere eventuali errori, o integrare certi punti. E già questo fatto darebbe ragione di varianti stilistiche, la cui rilevanza va di conseguenza ridimensionata. Ma nemmeno questo è l'aspetto più importante. Quello che davvero conta è il riconoscimento dell'autorità del trattato. Se, come abbiamo detto, la sua funzione è essenzialmente docetica, il suo autore deve essere un maestro,

7 Cfr. R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védānta*, Editions Traditionnelles, Paris 2001, pp. 30-32.

8 Si pensi alla questione dell'identità degli *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*. Per un sintetico riassunto della questione, rimandiamo a A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Iḥwān aṣ-ṣafā'*, Istituto Univesitario Orientale, Napoli 1978, pp. 13-18.

riconosciuto per tale dagli altri maestri, contemporanei e successivi, che ne riconoscono anche l'opera. A questo proposito, occorre osservare che è del tutto normale che a certi maestri vengano attribuiti dalla tradizione certi aspetti della dottrina o del metodo, che in tal modo sono "identificati" alla personalità dell'Autore – o, se si preferisce, alla forma dell'Autore assunta dalla persona –, cosicché anche un trattato posteriore, composto da altri, ma sullo stesso argomento, viene ascritto al primo maestro, *maxime* se l'autore – a questo punto dovremmo aggiungere "materiale" – è uno dei suoi discepoli, diretto o meno che sia. È questo un criterio di attribuzione di cui si trovano esempi anche in tutt'altro dominio, come quello della poesia araba antica e classica, nella quale determinati temi venivano d'abitudine legati al nome di un poeta che li aveva trattati a preferenza, o con migliore resa, di altri, pur sapendo benissimo che la tal singola composizione era opera altrui.⁹ Ed è lo stesso nel Sufismo, per cui l'attribuzione di una esposizione ad un maestro funge in certo modo da consacrazione da parte della tradizione della validità della tale esposizione secondo il metodo messo in opera dal maestro Tale, che così funge da autore anche degli sviluppi successivi dello stesso metodo, pur mantenendosi il ricordo che la mano contingente che l'ha fisicamente redatta è di qualcun altro, sia questi esplicitamente indicato o meno.

Tornando al trattato di al-Tirmidī, arriviamo alla conclusione che esso è suo nella misura in cui la tradizione sufi lo riconosce come tale, accettandone come sue anche le eventuali interpolazioni "tradizionali".

Da quanto precede discende l'altro aspetto di emblematicità sufica di questo trattato, quello della sostanziale unità del Sufismo e della sua dottrina, talvolta artificialmente diviso in popolare e dotto, attribuendo all'uno

9 Su questo tema rimandiamo al saggio di A. Kilito, *L'autore e i suoi doppi*, Einaudi, Torino 1988. Aggiungiamo che la poesia araba, anche preislamica, è stata fissata per iscritto in età islamica, e molti dei suoi versi sono stati considerati nel Sufismo emblematici degli stati e delle condizioni del percorso spirituale.

una spontanea naturalità e semplicità cui farebbero da contraltare speculazioni intellettuali dell'altro, che nulla avrebbero a che fare con una spontanea dedizione a Dio. Si tratta di una contrapposizione piuttosto artificiale, accompagnata da un pregiudizio evoluzionistico per il quale il Sufismo è originato da uno spirito ascetico puramente sentimentale ed inclinante al misticismo, e poi complicatosi in costruzioni dottrinali spesso astruse e cervellotiche. Si tratta di una ricostruzione che è scaturita dallo stesso principio metodologico di indagine che discende dal pre-giudizio secondo cui ogni edificio dottrinale deve essere una costruzione razionale, la quale, a sua volta, non può che essere il frutto di una speculazione individuale. Di questa contrapposizione il principale teorico è stato L. Massignon, al quale si debbono fondamentali studi scientifici sul Sufismo: questi però, pur poggiando su una indubbia erudizione del loro autore, hanno risentito della sua particolare personalità: Massignon fu infatti un mistico, che trasse dalla propria esperienza *mistica* la presunzione – nel senso etimologico dell' espressione – di elevare la stessa a metro di giudizio della dottrina *esoterica* del Sufismo, come il passo seguente illustra egregiamente:

Tendance théosophique, perceptible chez Manès et chez Ibn 'Arabî; qui ne comprennent pas que l'accès au but mystique dépend avant tout du choix judicieux d'un seul moyen, fortifiant l'intention dans son orientation inflexible ; eux s'imaginent trouver plus sûrement accès à l'union divine, en usant concurremment de tous les «moyens cultuels», et cet éclectisme syncretiste les prive d'apercevoir la différenciation transformant, irréparable, qui s'opère graduellement, en cours de route, entre ceux qui se prosternent le long de la « Via Crucis » et ceux qui s'étendent sous le char de Jaggernaut.¹⁰

10 L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie Pholosophique J. Vrin, Paris 1968², p. 48, n. 1.

Ed in effetti non è casuale che sia proprio Ibn 'Arabī, che la tradizione sufi posteriore celebrerà come «*aš-šayḥ al-akbar*», ovvero «*il massimo maestro*», ad essere portato ad esempio di questa presunta “deriva intellettualistica”.¹¹ Alle origini di questa teoria sulla storia e lo sviluppo del Sufismo vi è una convinzione di fondo, e cioè che le dottrine di quest'ultimo non abbiano alcuna portata reale, o quasi. È necessariamente questo il punto di vista di coloro che non credono in alcuna forma di religione, e che ovviamente non possono prendere in considerazione le dottrine ed i metodi del Sufismo come riflessi di una Realtà di cui negano l'esistenza: analoga, quanto ai risultati, è la posizione di coloro che aderiscono ad una religione diversa dall'Islam: questi, al massimo, possono riconoscere in alcune dottrine del Sufismo derive dalla propria tradizione, più o meno distorte, più o meno affievolite, o manifestazioni individuali di una razionalità, o sentimentalità, rigorosamente umane.¹² Quindi, il Sufismo e la sua dottrina deve, alla stessa stregua di ogni sistema filosofico, essere una costruzione individuale, costruita logicamente, ovvero razionalmente,

11 Benché con argomentazioni diverse, questa opposizione a Ibn 'Arabī ed al Sufismo è esistita anche nel mondo islamico, particolarmente presso i dottori della Legge, anche se, pure presso di loro, tutt'altro che unanime; è in tempi moderni che l'opposizione al Sufismo, anche nel mondo islamico, ha fatto propri alcuni degli argomenti di certa critica orientalista, la cui influenza si è esercitata soprattutto sul cosiddetto “modernismo islamico”, anche in altri ambiti. Comunque, limitandoci all'ambito del Sufismo e del suo massimo maestro, rimandiamo a E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Routledge Curzon, London 2003, e A.D. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press 1999.

12 Ne costituiscono un'illustre esempio le contorsioni interpretative che si possono trovare in G.C. Anawati – Louis Gardet, *Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, trad. ital. dell'originale francese, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, soprattutto nelle parti successive all'esposizione storica, pur essa, del resto, tesa all'identificazione di “scoperte individuali”.

sistematica e coerente; e dato che il Sufismo pretende di essere altro, e soprattutto una creazione non umana, sono proprio i suoi fondamentali a non essere presi in considerazione, limitandone così lo studio per lo più agli aspetti formali, evitando se possibile lo scoglio delle “astrusità” dei contenuti dottrinali: che sono invece quelli che debbono considerarsi in primo luogo se se ne vuole comprendere la portata nella spiritualità islamica. Per arrivare a questa comprensione, riteniamo indispensabile prescindere dalle convinzioni individuali, nei limiti, ovviamente, del possibile, ed “ascoltare” senza giudicare e circoscrivere in categorie a noi note e tranquillanti quello che appare sfuggirvi.

Accettando quindi come ipotesi di lavoro quello che il Sufismo afferma di se stesso, risulterà con una certa evidenza la sostanziale unità della sua dottrina, attraverso le generazioni ed i secoli.

Il trattato che viene presentato in questo libro ne è un esempio; è questo appunto, come dicevamo all’inizio, un aspetto dell’emblematicità sufi di Tirmidī: egli muore tra il 295 ed il 300 dell’era islamica, tra il 905 ed il 910 dell’era cristiana, ed appartiene, secondo le classificazioni storicistiche di cui abbiamo detto, al primo periodo della storia “evolutiva” del Sufismo; eppure la sua opera, e segnatamente il trattato che viene presentato qui, mantiene la sua centralità ed interesse attraverso tutta la storia dell’esoterismo islamico, ed è perfettamente in consonanza con tutta la sua dottrina: lo è il principio essenziale della purificazione progressiva dell’essere umano, e lo è l’analisi dei centri sottili dell’uomo, identificati come i “luoghi” di questa purificazione progressiva. Conseguente al principio proverbialmente riportato dai Sufi, che *at-tawḥīd wāḥid*, cioè che la conoscenza della Realtà unica¹³ è unica – al di là dell’apparenza delle forme che assume –, questa analisi è la stessa che viene esposta negli insegnamenti dei secoli successivi, e rappresenta un aspetto essenziale del metodo.

13 Giusta la definizione di Bayazīd al-Biṣṭāmī, riportata in H.K. Yılmaz, *La Catena d’Oro*, trad. ital. di G. Seminara dell’originale turco *Altın Silsile*, Ed. Erkam, İstanbul 2009/1430, p. 78.

L'introduzione e le annotazioni di Demetrio Giordani danno ragione di che cosa siano i centri sottili nell'uomo, e quali siano le loro caratteristiche psicologiche, intendendo questo aggettivo nel senso di riferite all'anima ed alle sue caratteristiche "operative". Qui ci limitiamo a sottolineare la perfetta aderenza delle descrizioni del Sapiente di Tirmidī alla dottrina tradizionale del Sufismo.

Rispetto alle basi fondative dell'Islām, la teoria dei centri sottili che viene qui esposta prende l'avvio dal famoso aneddoto dell'incontro del Profeta con una misteriosa figura bianco-vestita che lo interroga, davanti ai Compagni stupiti che gli siedono intorno: eccolo nella forma tradotta dall'originale arabo:

Un giorno, mentre sedevamo accanto all'Inviato di Dio, ecco che ci capitò davanti un uomo dagli abiti immacolati e dai capelli corvini, addosso al quale non si vedeva traccia di viaggio, e che nessuno di noi conosceva; e si sedette di fronte al Profeta, appoggiandosi alle sue ginocchia e poggiandogli le palme sulle cosce, e disse: «Muḥammad, ragguagliami sull'Islām». L'Inviato di Dio rispose: «Islām è che attesti che non v'è dio oltre a Dio, e che Muḥammad è l'Inviato di Dio; che ti levi a compiere la ṣalāt, che faccia pervenire la zakāt e digiuni nel mese di ramadān, e faccia il pellegrinaggio alla Casa se sei in grado di affrontarne il cammino». Egli commentò: «Hai detto il vero»; noi restammo stupiti di costui, che lo interrogava e confermava quel che diceva. E chiese: «Ragguagliami sull'imān». Rispose: «È che tu creda in Dio nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Inviati e nell'ultimo giorno, e che tu creda nel Decreto divino, sia nel bene che nel male». L'uomo commentò: «Hai detto il vero – quindi aggiunse: – Ragguagliami sull'ih̄sān». Rispose: «È che tu adori Iddio come se Lo vedessi, ché, se anche tu non sei nella condizione di poterLo vedere, certamente Egli vede te ...»¹⁴

14 *Ḥadīṭ* dal Califfo 'Umar, che riproduciamo dalla nostra traduzione italiana della raccolta di An-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-*

Questi tre livelli della spiritualità islamica sono di solito identificati con i tre livelli dell'anima umana: *an-nafs al-ammāra*, l'anima imperiosa che spinge al soddisfacimento delle proprie voglie al di là delle sue funzioni naturali e dei limiti cui va astretta; *an-nafs al-lawwāma*, l'anima biasimatrice, che condanna gli eccessi dell'altra; e *an-nafs al-mutma'inna*, l'anima pacificata che ha sopito le tendenze distruttive e centrifughe della prima, ma ha anche superato le incertezze e le incongruenze dell'anima biasimatrice, non esente nemmeno questa, come i passi che le dedica il nostro testo, da difetti e colpe. A questi tre livelli sono fatte corrispondere delle localizzazioni nel corpo umano: si tratta però di corrispondenze, e non di coincidenze sullo stesso piano: si parla infatti di centri sottili: il mondo sottile è quello che, sul piano psicologico – in un senso più vasto di quello che abitualmente si attribuisce a questo termine – corrisponde a quello fisico, nel senso che questo rimanda a quello per analogia, secondo una concezione in base alla quale la realtà è intessuta di una serie di corrispondenze, che possiamo considerare, dall'alto verso il basso, come una successiva (logicamente e non cronologicamente) proiezione e solidificazione, e, nel senso opposto, come un riassorbimento.

Quando si parla di *ṣadr*, petto, si intende fare riferimento alla sua esteriorità, rispetto al cuore, che si trova al suo interno: il petto è allora l'esteriorità dell'uomo, la sede per analogia di tutto ciò che caratterizza la contingenza umana: l'anima imperiosa è infatti tale perché deborda dai suoi limiti, ma di per sé, e al suo livello, è una componente necessaria del composto umano: è ad essa che fanno capo quelle azioni che lo mantengono in vita sul piano fisico, ed anche sul piano psicologico, nei suoi livelli inferiori, dove agiscono gli istinti che proteggono la perpetuazione dell'esistenza; l'anima però, che dalla loro soddisfazione trae piacere, tenderà a perseguire quest'ultimo, trasformandolo in esigenza esclusiva, ed è perciò che inclina al male. Essa

ṣaliḥīn, *Il Giardino dei Devoti*, Società Italiana Testi Islamici, Trieste 1990, pp. 30-31 (I.60). Al termine del racconto, viene rivelato che il misterioso personaggio è l'Angelo Gabriele, lo stesso che trasmette a Muḥammad la rivelazione coranica.

non è limitata al solo piano fisico: come avverte Tirmidī (v. *infra*), il petto non è solo il luogo delle sensazioni, fisiche, ma anche la porta dalla quale entrano le informazioni che la conoscenza umana può acquisire dal mondo circostante: e tra queste vi è anche l'*Islām*, la sottomissione alla volontà divina trasmessa all'uomo da una rivelazione che gli è pervenuta attraverso i normali canali dell'acquisizione umana, e nelle modalità che vi corrispondono: quindi le disposizioni della Legge, ed anche tutto ciò che della realtà universale perviene all'uomo attraverso le sue facoltà di cognizione.

Nella triplice ripartizione dell'aneddoto succitato, l'ambito del petto è quindi quello dell'Islam essoterico, mentre gli altri due, *īmān* e *ihsān*¹⁵, apparterebbero all'ambito esoterico. A questa tripartizione corrisponde quella dei tre ambiti della religione islamica: *ṣarī'a*, la Legge, *ṭarīqa*, la via che conduce alla realizzazione spirituale; e la *ḥaqīqa*, la Realtà che costituisce il punto di arrivo della via. A questa ancora corrispondono tre gradi dell'anima: *an-nafs al-ammāra*, di cui già abbiamo detto; *an-nafs al-lawwāma*, l'anima biasmatrice, che invita al pentimento, ma può soggiacere anche all'ira ed all'autocompiacimento; e *an-nafs al-mutma'inna*, l'anima pacificata, che ha superato le contraddizioni dei due livelli inferiori, ancora immersi nella contingenza e nelle sue vicissitudini, ed ha in vista esclusiva l'Assoluto.

Si noterà che nel testo di Tirmidī le anime prese in considerazione sono quattro, e non tre, e che tra la *an-nafs al-ammāra* e la *an-nafs al-lawwāma* è interposta la *an-nafs al-mulḥama*, l'"anima ispirata"; potremmo considerare l'inserimento di quest'ultima come funzionale alla descrizione del processo di affinamento dell'anima individuale umana: difatti, all'anima imperiosa, astretta di suo alla ricerca del soddisfacimento dei suoi bisogni e delle sue esigenze, occorre l'intervento di un altro stadio conoscitivo, che è quello che la

15 I tre termini vanno rispettivamente tradotti con "sottomissione", che è l'atto più esteriore dell'essere umano; "fede", che è atto interiore ed all'esterno percepibile soltanto per inferenza; e "perfezionamento", e "correzione" di ogni mancanza nella servitù che l'uomo deve rendere a Dio: virtù questa profondamente interiore.

fa rendere conto della limitatezza delle sue aspirazioni e del sostanziale danno che la prosecuzione irriflessa delle sue brame procurerà all'intero composto umano: e questo stadio è appunto quello che apre la strada alla *an-nafs al-lawwāma*, i cui rimproveri e le cui spinte al pentimento devono essere funzionalmente precedute da una presa di coscienza, che però non può essere germinata spontaneamente dalla *an-nafs al-ammāra*, il cui orizzonte è irrimediabilmente limitato.

A questa triplice ripartizione degli stadi, o dei gradi, dell'anima se ne aggiunge un'altra, settoplice, la cui relazione con i centri sottili è la seguente:

<i>ṣadr</i>	petto	<i>an-nafs al-ammāra</i>	anima imperiosa
<i>qalb</i>	cuore	<i>an-nafs al-lawwāma</i>	anima biasimatrice
<i>rūḥ</i>	spirito	<i>an-nafs al-mulḥama</i> ¹⁶	anima ispirata
<i>sirr</i>	intimo segreto	<i>an-nafs al-mutma'inna</i>	anima pacificata
<i>sirr al-asrār</i>	il segreto più interiore	<i>an-nafs ar-rāḍiya</i>	anima soddisfatta
<i>al-ḥaft</i>	il mistero occulto	<i>an-nafs al-marḍiya</i>	anima di cui Iddio è compiaciuto
<i>al-aḥfā</i>	il mistero occultissimo	<i>an-nafs al-kāmila</i>	anima perfetta ¹⁷

Una diversa ripartizione troviamo invece in un “manuale” della *ṭarīqa* Naqšbandiyya: in questo caso si parla

16 *Mulḥima* in un “manuale” della Qādiriyya, il cui senso è allora “anima ispiratrice”; le possibili implicazioni sono discusse in A. SCARABEL, *La dottrina dei gradi dell'anima nella Qādiriyya*, in «Divus Thomas», 110, 2007, “Sufismo”, pp. 135-154, a p. 144.

17 Questa ripartizione sostanzialmente coincide nel trattato studiato nell'art. cit. alla n. precedente, risalente al XIX secolo, con quello studiato nell'art. di D. GIORDANI, *Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della via spirituale. Considerazioni intorno a Al-Sayr wa-l-Sulūk ilā Maliki-l-Mulūk dello shaykh Qāsim ibn Salāh al-Dīn al-Khānī di Aleppo*, in «Divus Thomas», 110, 2007, “Sufismo”, pp. 117-134.

di dieci centri sottili, cinque dei quali fanno parte del mondo della creazione (*'ālam al-ḥalq*), e cinque del mondo del comando (*'ālam al-amr*). I primi, che sono tali perché inerenti allo stato umano attuale, sono riconducibili ai quattro elementi (aria, acqua, fuoco e terra) ed all'anima (*nafs*): a questi, esteriori, corrispondono i cinque centri interiori, e che sono cuore, spirito, segreto, mistero occulto e mistero occultissimo. Il petto (*ṣadr*) resta al di fuori dei cinque centri interiori, e potrebbe essere considerato racchiudere tutti i cinque centri esteriori del mondo del creato: di fatto, sono solo i cinque successivi ad essere operativi dal punto di vista del lavoro spirituale, che consiste nel loro risveglio progressivo, mediante la recitazione del *dīkr*, attraverso il quale avviene la realizzazione spirituale; tutto il procedimento con le sue motivazioni è ampiamente illustrato nel “manuale” in questione, di cui è disponibile la traduzione italiana, alla quale rimandiamo.¹⁸

Nel trattato di Tirmidī si parla di *ṣadr* (petto) *qalb* (cuore), *fu'ād* (interno del cuore), e *lubb* (nocciolo), anche se, nel prologo del trattato, egli accenna all'esistenza di altri strati dell'interno del cuore; le terminologia è comunque differente: *fu'ād* si trova frequentemente al posto di *rūh*, e designa un livello interiore del cuore.¹⁹

18 V. A.H.Z. Fārūqī Naqšbandī Muḡaddidī, *Delucidazioni sulla via Iniziatica e accesso ai gradi delle virtù interiori*, a cura di Thomas Dähnhardt, Indoasiatica n. 3/2005, V AIS, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia.

19 Come, per esempio, in Ibn 'Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage (al-Isfār 'an natā'ij al-asfār)*, par Denis Gril, Editions de l'Eclat, Combas 1994, p. 28, che lo indica come *il cuore del cuore*, ovvero il suo centro interiore. Ed in ambo i casi, quello del testo ibnarabiano come in quello di Tirmidī, è l'organo della visione autentica. Di una triplice ripartizione *nafs* (= *ṣadr*, vista la descrizione) – *qalb* (= cavità mediana) – *fu'ād* riporta dal *Šams al-ma'ārif* di al-Būnī P. Lory, *La science des lettres en Islam*, Editions Dervy, Paris 2004, p. 104. È difficile, a questo proposito, stabilire se quest'ultimo autore sia stato davvero un sufi, come egli stesso rivendica nell'introduzione alla sua opera, o se vi abbia introdotto dottrine di diversa provenienza; in ogni caso questa tripartizione può essere ricondotta alla quella dei gradi dell'anima di cui abbiamo detto più sopra.

Le differenze di terminologia non sembrano comportare elementi di contraddizione con la dottrina, e nemmeno le diverse ripartizioni: sono sostanzialmente comuni gli elementi fondamentali di un progressivo percorso spirituale, rappresentato “visivamente” con livelli progressivamente interiori corrispondenti all’interno del composto fisico umano, e le cui caratteristiche risultano sovrapponibili tra un autore ed un altro. Tali differenze paiono essere piuttosto differenze di metodo, e di punto di vista, ed è in questo senso che il trattato di Tirmidī si inserisce perfettamente nell’ambito di un Sufismo unitario.

Sufismo che è unitario nella sua dottrina essenziale, metafisica, ma, proprio per la sua speciale natura, fornisce applicazioni differenti nel metodo e nei punti di vista: se per Sufismo intendiamo infatti un sistema di pensiero, una costruzione dottrinale e teorica consequenziale a stretto rigor di logica, in pratica un “ismo”, ebbene, esso non esiste. Il suo scopo è la conoscenza delle realtà dei vari livelli della manifestazione, fino al raggiungimento della contemplazione della Realtà Assoluta; ed a questa deve far giungere ognuno che vi si accosti, nei limiti delle possibilità della sua natura. È quindi essenzialmente un metodo, che deve potersi applicare a tutti coloro che intraprendono la Via: questi si trovano, all’inizio del loro percorso, nelle condizioni dell’uomo normale – statisticamente tale –: se è vero che la conoscenza della Realtà è unica, altrettanto vero, secondo un ripetuto adagio del Sufismo, è che le vie che vi conducono sono tante quanti sono gli esseri umani che le percorrono: ed è delle loro condizioni contingenti di partenza che i maestri debbono tenere conto. Certamente, i percorsi individuali della realizzazione spirituale si raggruppano per affinità in vie, le “*ṭuruq*” (plurale di *ṭarīqa* – “via”) “istituzionalizzate” da un metodo specifico, che appare più funzionale per certi tipi di individuo e non per altri. Ogni aspirante *ṣālik* dovrà cercare un maestro adatto alle esigenze della propria natura, che è un riflesso specifico della manifestazione universale. Se ciascuna via, da questo punto di vista, presenta proprie caratteristiche di metodo e di approccio, che

la caratterizza rispetto alle altre, al suo interno essa manterrà nondimeno una flessibilità sufficiente a rispondere ai bisogni spirituali di ciascuno.

Se, come abbiamo visto, anche il trattato di Tirmidī tradotto nelle pagine che seguono è nato per rispondere alle domande di spiegazione di un discepolo, ha anch'esso una funzione docetica, adatta alle esigenze del destinatario. Ed è questa caratteristica che fa del "*Bayān*" tirmidiano un'opera magistrale di un Sufismo perenne.

A.S.

LA SAGGEZZA DI AL-ḤAKĪM

Demetrio Giordani

Al-Imām Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Bišr, detto al-Zāhid (l’asceta), al-Ḥāfiẓ (che conosce a memoria il Corano), al-Mu’addīn (che chiama alla preghiera), al-Muḥaddiṭ (il tradizionalista), soprannominato al-Ḥakīm (il saggio) e chiamato Tirmidī dalla sua città natale, nacque all’inizio del terzo secolo dell’egira (820-825 circa). Morì centenario, ma la data della sua morte non può essere stabilita con certezza, si può immaginare che sia avvenuta tra il 900 e il 932. Sebbene sia vissuto nel luogo e nel periodo dove hanno esordito i più grandi movimenti della mistica persiana, ed abbia avuto rapporti con alcuni dei suoi più eminenti rappresentanti, era un *ṣūfī* solitario che visse quasi sempre nella sua città natale e che non ha mai ammesso di essere stato discepolo di qualcuno. Si narra però che il suo vero maestro sia stato il personaggio chiamato *Ḥidr* “il Verde”, l’istruttore di Mosè nel Corano e la guida di Alessandro il Macedone nell’*Iskandarnāma* di Neẓāmī.

Quella che segue è la breve ricostruzione della sua vita secondo le fonti antiche e la traduzione di uno dei suoi trattati, su quella che i *ṣūfī* chiamano la “Scienza dei Cuori.”

La leggenda del saggio di Tirmidī

Sin dall’inizio della conquista araba (689 d.C.), la città di Tirmidī condivise il destino politico e storico della provincia persiana del Ḥorāsān. All’epoca della nascita di Tirmidī, presumibilmente attorno all’anno 820, la provincia era retta da un governatore della dinastia dei Tāhiridi, fedeli alleati del califfo abbaside al-Ma’mūn (813-833). Seguì poi l’avvento di una serie di governorati ereditari, Saffaridi (875-900) e Samanidi (900-1005), più o meno

autonomi del governo centrale. La città fu poi integrata nel regno di Maḥmūd di Ġazna (971-1030), poi in quello dei Selgiuchidi.

Così descrive la città il geografo palestinese Al-Muqaddasī (m. 990):

Tirmid̲ è la più importante delle città poste sulla riva settentrionale del fiume Jayhūn (Amū Daryā), è una città pulita e gradevole, con una zona interamente pavimentata e botteghe in mattoni. È circondata dall'acqua da due lati e numerose barche vi approdano provenienti da ogni direzione. Ha una fortezza ed è cinta da mura, la moschea principale è all'interno della fortezza. La città ha tre entrate e ci sono posti dove poter legare gli animali e numerosi ripari.¹

Le rovine della città vecchia di Tirmid̲ sorgono accanto al nuovo insediamento nell'attuale Uzbekistan meridionale. I Mongoli la rasero al suolo nel 1221 così come avevano fatto con Merv, Herāt e Balkh. Quando Ibn Battuta passò nel Ḥorasān, più di un secolo dopo, raccontò che mentre Balḥ era ancora in rovina, Tirmid̲ invece era rifiorita, ed era stata già ricostruita lontano dal vecchio agglomerato, a oltre due miglia dal fiume.

Racconta il viaggiatore maghrebino:

Arrivammo nella città di Tirmid̲ da cui deriva il soprannome dell'Imām Abū 'Isā ibn 'Isā al-Tirmid̲ī, l'autore della "Grande Raccolta" delle tradizioni del Profeta Muḥammad.² È una grande città con bei palazzi e mercati, è attraversata da canali e con molti giardini.

- 1 Al-Muqaddasī: *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, Brill 1877, p.323, in Geneviève Gobillot: *Le Livre de la Profondeur des Choses*, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p.34.
- 2 Il *Ġāmi' al-Ṣaḥīḥ*, o *Ġāmi' al-Tirmid̲ī*, è una delle sei principali raccolte di detti profetici accanto a quelle di Al-Buḥārī, Muslim, Ibn Māḡah, Al-Nasā'ī e Abū Dāwud. L'Imām 'Isā ibn 'Isā al-Tirmid̲ī è morto nell'892 ed è quindi un contemporaneo dell'autore del *Bayān al-Farq*.

Vi sono in abbondanza uva e mele cotogne di squisito sapore, ma anche carne e latte di vario genere. I suoi abitanti si lavano la testa nei bagni pubblici con latte invece che con sapone d'argilla. Il proprietario di ogni bagno pubblico tiene dei grandi vasi pieni di latte, ed ogni uomo che entra nell'edificio ne prende un po' in una piccola brocca con cui si lava la testa.³

Quel poco che si sa della vita di Al-Ḥakīm al-Tirmidī la si deduce principalmente dalla sua breve opera autobiografica in cui descrive principalmente il suo itinerario spirituale.⁴ Il suo primo insegnante fu suo padre, che chiama "il mio maestro" (*šayḥī*), da lui apprese la scienza delle tradizioni profetiche.

Tutto cominciò quando Iddio – benedetto il Suo Nome – inviò il mio maestro. Quando ebbi raggiunto l'età di otto anni il mio maestro mi spinse a intraprendere gli studi religiosi. Mi esortò e mi insegnò in maniera intensa, insistette nel disagio e nel piacere, finché lo studio divenne per me un'abitudine al posto dei giochi dell'infanzia. Così imparai in gioventù la Scienza delle Tradizioni profetiche (*āṭār*) e la Scienza della formulazione dei giudizi legali (*ra'y*).⁵

Lasciò per la prima volta la sua città natale all'età di ventisette anni per recarsi in pellegrinaggio; durante il viaggio rimase per qualche tempo a Bassora per approfondire lo studio delle tradizioni profetiche (*ḥadīṭ*). Da qui si recò alla Mecca intorno all'anno 860. Al suo ritorno iniziò a percorrere il cammino spirituale, e per prima cosa imparò il Corano a memoria. Poi iniziò a cercare un maestro che lo istruisse sulla Via (*al-ṭarīq*), ma nella sua

3 H. A. R. Gibb (a cura di), *The travels of Ibn Battuta*, Ashgate Publishing, London 1971, vol. III, pp. 570-571.

4 Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī: *Bad' šā'n al-Ḥakīm al-Tirmidī*, ed. 'Oṭmān Yaḥyà in margine al *Ḥaṭm al-awliyā'*, Beyrūt, Imprimerie Catholique 1965.

5 *Ivī*, p. 14.

regione non trovò nessuno. Ammise però di aver ottenuto un grande beneficio dalla lettura di un libro di Al-Anṭākī, che gli indicò la via della disciplina dell'anima (*riyāḍat al-nafs*) a cui si dedicò con impegno, col digiuno, la preghiera e l'adozione di una pratica ascetica e scrupolosa.⁶ Sentì prima di tutto il bisogno dell'isolamento in casa (*ḥalwa*), poi di uscire e girovagare in luoghi deserti.

Vagai tra le rovine e le tombe che erano intorno alla città e questa divenne per me una pratica costante; cercai allora dei compagni che potessero aiutarmi, ma non trovai nessuno e allora continuai a rifugiarmi tra queste rovine e in questi luoghi isolati.⁷

Intorno all'874, a causa della sua opera principale, il *Ḥatm al-awliyā'*, fu chiamato dinanzi al tribunale di Balḥ per rispondere dell'accusa di aver introdotto innovazioni eretiche, di essersi attribuito il grado profetico (*yadda'ī al-nubuwwa*) e per aver parlato sconvenientemente dell'Amore.⁸ A Balḥ ricevette nel frattempo l'insegnamento e l'influenza di altri insigni personaggi legati al Sufismo: Šaḳīq al-Balḥī,⁹ Abū Turāb al-Naḥṣabī,¹⁰ Yahyā ibn Mu'ād al-Rāzī.¹¹ Alcuni anni dopo però, dopo che i suoi accusatori erano stati obbligati a fuggire da Tirmid̄, fu riabilitato e poté tornare a casa. Afferma però che questo periodo

6 *Ivi*, p. 15. Si tratta probabilmente di Aḥmad ibn 'Aṣim al-Anṭākī (m.835 ca.), discepolo di Al-Muḥāsibī. Il libro potrebbe essere proprio un commento a una delle opere di Al-Muḥāsibī.

7 Al-Ḥakīm Al-Tirmid̄i: *Bad' ša'n al-Ḥakīm al-Tirmid̄i*, op. cit., p. 16.

8 *Ivi*, p.18. Vedere Geneviève Gobillot: *Un Penseur de l'Amour (ḥubb): le mystique khurāsānien al-Ḥakīm al-Tirmid̄i* (m.318/930). "Studia Islamica", N. 73 (1991).

9 Abū 'Alī Šaḳīq Ibrāhīm al-Balḥī, morto nell'809. Tirmid̄i condivise con lui alcuni aspetti della dottrina sulla santità e l'importanza accordata all'Amore.

10 Morto nell'860, era originario della Transoxiana, fu uno dei più celebri maestri del Ḥorāsān, celebre per l'ascesi e il suo impegno cavalleresco (*futuwwa*).

11 Visse a Balḥ ma morì a Nīšāpūr nell'871. Fu tra i discepoli di Ibn Karrām.

di asprezze fu un'occasione per purificare il cuore e addestrare l'anima. Racconta in una sorta di confessione estatica:

Quando fui in quella situazione, una notte ci eravamo riuniti per praticare la “menzione del nome di Dio” (*dīkr*)¹² a casa di uno dei nostri fratelli. Dopo aver passato così una considerevole parte della notte, feci ritorno a casa mia. Allora, lungo la strada, il mio cuore si aprì in una maniera impossibile da descrivere. Qualcosa accadde al mio cuore che procurò felicità e gioia alla mia anima. Mi rese felice lungo tutto il percorso, nulla poteva accadermi di male. Anche i cani che mi seguivano abbaiando mi davano conforto, tant'era grande la felicità del mio cuore. Era come se il cielo, i pianeti e la luna, si fossero avvicinati alla terra.¹³

La seconda parte dell'autobiografia di Al-Ḥakīm al-Tirmidī consiste nel resoconto di certi suoi sogni, e soprattutto di alcuni dei sogni di sua moglie. Si tratta in genere di visioni in cui veniva quasi sempre annunciata la buona novella (*bušra*) della sua graduale ascesa ai gradi spirituali più elevati. In un primo sogno narrò di essere entrato in una moschea al seguito del Profeta, di averlo seguito sulla scala del pulpito (*al-minbar*) salendo uno dopo l'altro gli scalini, fino a sedersi sotto al gradino su cui era seduto Muḥammad.¹⁴ Nell'883 sempre in un sogno, il Profeta Muḥammad e Gesù erano apparsi a sua moglie per avvisarlo che egli aveva raggiunto il rango spirituale dei “Pilastri” della terra (*watad min awtād al-arḍ*).¹⁵

12 La menzione del Nome, *dīkr* in arabo, è il principale rito individuale e collettivo delle confraternite *sūfī*.

13 Al-Ḥakīm Al-Tirmidī: *Bad' šā'n al-Ḥakīm al-Tirmidī*, op. cit., pp. 17-18.

14 *Ivi*, p. 16.

15 *Ivi*, p. 25. Può darsi che la visione voglia alludere proprio al rango spirituale dei Pilastri o “Picchetti” (*awtād*) che secondo la tradizione del *taṣawwuf* occupano il terzo posto nella scala gerarchica dei santi che governano segretamente il mondo, dopo il Polo (*quṭb*), i due *Imām*, e prima dei sette *Abdāl* o

Nel 898 si recò a Nīšāpūr, ma dopo questa data non si sa più nulla della sua vita. La data più probabile della sua morte non è calcolabile con precisione ed è collocabile tra il 900 e il 932.

La tomba di Muḥammad ibn ‘Alī al-Tirmidī sorge non lontano dalle rovine della città vecchia, è un edificio di mattoni di grande bellezza, con un alto portale e una grande cupola. A parte la sua breve autobiografia, troviamo varie notizie su Tirmidī nelle opere maggiori di importanti autori *ṣūfī*.

Sulamī (m. 1021) storico e biografo del sufismo vissuto nel secolo quarto dell’egira, disse di lui che era uno dei più grandi maestri del Ḥorasān e cita vari detti particolarmente significativi della sua dottrina.¹⁶

Kalābādī (m. 995) lo nomina tra quelli che nelle loro opere avevano trattato in modo particolare delle pratiche rituali del *taṣawwuf*.¹⁷

Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (m. 1038) aggiunge che Tirmidī confutò i Murğī‘a e altre sette estremiste.¹⁸

Al-Quṣayrī (m. 1072) lo inserisce nella sua *Risāla* nell’elenco dei grandi maestri, ma non offre molte informazioni in più degli altri autori.¹⁹

“Gente del Turno.” Secondo Al-Šarīf al-Ġurġānī: «Sono quattro uomini (*riġāl*), le loro dimore spirituali sono agli angoli (*arkān*) dei quattro punti cardinali del Mondo: l’Oriente, l’Occidente, il Nord e il Sud». *Kitāb al-ta‘rīfāt*, Bayrūt 1990, p. 41. Su questo argomento vedere Ibn ‘Arabī: *Il mistero dei Custodi del mondo* (*Kitāb manzil al-quṭb wa maqāmuhu wa Ḥāluhu*) a cura di Chiara Casseler. Il Leone Verde, Torino 2001.

16 Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī: *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Al-Nāṣir maktaba al-Ḥānġī. Il Cairo 1953, pp. 217-220.

17 Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī: *Al-Ta‘arruf li-maḍhab ahl al-Taṣawwuf*. Trad. it. *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di Paolo Urizzi. Palermo, Officina di Studi Medievali 2002, p. 64.

18 Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī Aḥmad ibn ‘abd Allāh: *Ḥilyat al-Awliya’ wa ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, 10 voll., Dār al-kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt 1988, vol. X, pp. 233-235.

19 Abū l-Qāsim Al-Quṣayrī: *Al-Risāla al-Quṣayriyya fī ‘ilm al-Taṣawwuf*, Dār al-Kutub al ‘Ilmiyya, Bayrūt, 2001, p. 60. *Al-*

Al-Huǧwīrī (m. 1076) invece ci dà la lista di cinque opere di Tirmidī, e la notizia di un commento al Corano che sarebbe rimasto incompleto, ma che sarebbe circolato negli ambienti dei dotti *ṣāfi* dell'epoca. Dice anche che Tirmidī avrebbe studiato giurisprudenza sotto la direzione di un amico dell'Imām Abū Ḥanīfa. Dice inoltre che uno dei suoi discepoli era Abū Bakr al-Warrāq,²⁰ e che fu lui a parlare degli incontri con il misterioso maestro *Ḥidr* "Il Verde". Raccontava infatti che *Ḥidr* andava a visitare Tirmidī ogni domenica (*yekšanbeh*) e poi rimanevano insieme a conversare a lungo. Riporta alcuni dei suoi detti, uno in particolare riportato anche da Sulamī, da Ġāmī e da Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, di cui offre un esteso commento.²¹ Fornisce dettagli anche su di una setta di seguaci delle dottrine di Tirmidī, chiamati *Ḥakīmiyān*, a cui dedica un capitolo separato in cui riassume la loro dottrina sulla santità e la profezia.²²

Al-Dahabī (m.1347) nella sua raccolta di vite celebri di recitatori a memoria del Corano (*ḥuffāz*) racconta, citando Sulamī, che Tirmidī dovette andare in esilio a causa del contenuto di due delle sue opere: il *Ḥatm al-awliyā'* (il Sigillo dei Santi) e *ʿIlal al-Šarīʿat* (Le cause della Legge sacra). Riporta poi, che partì per Balḥ dove la gente lo accolse e lo onorò, poiché il suo insegnamento concordava con quello della scuola di Abū Ḥanīfa. In seguito partì per Nīšāpūr, dove visse fino all'età di ottanta anni.²³

Qushayrī's Epistle on Sufism, Translated by Professor Alexander D. Knysh, Garnet, Reading 2007, pp. 52-53.

20 Abū Bakr Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Faḍl al-Balḥī al-Tirmidī soprannominato Al-Warrāq (m.980). Attraverso lui il pensiero di Al-Ḥakīm al-Tirmidī fu trasmesso alla scuola dei *Malāmatiyya*.

21 «Chi ignora la natura della servitù (*ʿubūdiyya*), ignorerà ancor di più la natura della Signoria (*rubūbiyya*)».

22 ʿAlī ibn ʿUthmān Huǧwīrī: *Kašf al-Maḥjūb*, Teherān 1383 h.š., pp.215-216, 316-359. *The Kashf al-Maḥjūb, the oldest persian treatise on Sufism*, traduzione a cura di Reynold A. Nicholson, Lahore 1976, pp. 141-142, 210-241 (d'ora in poi l'edizione di riferimento).

23 Muḥammad ibn Aḥmad al-Dahabī: *Taḍkirat al-ḥuffāz*, Haydarābād 1957, vol. II, p. 197.

Al-Subkī (m.1369) fa figurare il nome di Tirmidī nella raccolta di vite dei dotti della scuola giuridica šafrīta. Non dice molto di più di quanto detto da Al-Dahabī, però riporta il titolo di alcune delle sue opere.²⁴

‘Abd al-Rahmān Ġāmī (m. 1492) riferisce che il grande santo di Buḥāra Bahā’ al-Dīn Naqšband, raccontava che durante le fasi iniziali del suo percorso iniziatico (*sulūk*), volgeva abitualmente la propria attenzione (*tawaḡḡuh*) verso le realtà spirituali (*rūḥāniyyāt*) dei grandi maestri del passato. Così racconta:

Quando poi mi volgevo verso la realtà spirituale dell'eccellenza dei santi *Ḥwājah* Muḥammad ibn ‘Alī al-Tirmidī, i segni che si manifestavano non potevano essere descritti, la realtà che contemplavo era senza qualità alcuna, e benché provassi profonda soddisfazione per quel *tawaḡḡuh*, non c’era alcuna caratteristica e nessun segno che potessi decifrare.²⁵

Una delle fonti che descrive con maggior ricchezza di dettagli la vita leggendaria di al-Ḥakīm al-Tirmidī è la *Taḍkirat al-Awliyā’*, il “Memoriale dei Santi” di Farīd ad-Dīn al-‘Aṭṭār.²⁶ Questo è ciò che lo *šayḥ* persiano racconta:

Quando Muḥammad ibn ‘Alī al-Tirmidī cominciò a preoccuparsi della ricerca della verità, volle partire in gruppo con altri studenti. Allora sua madre venne

24 Tāğ al-Dīn Abū Naṣr ‘Abd al-Wahhāb al Subkī: *Ṭabaqāt al-Šafrīyya al-Kubrā*, Al-Qāhira 1964, vol. II, p. 20

25 Si vuole alludere qui all'estrema “sottigliezza” spirituale del saggio di Tirmidī. Come spiega qualche riga più in basso, tale condizione contraddistingue le categorie più elevate degli “amici di Dio”. ‘Abd al-Rahmān Ġāmī: *Nafahāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-quḍs*, ed. Mahdī Tawḥīdīpūr, Intiṣārāt-e ‘ilmī, Teheran, 1375 h.š., pp. 118-119.

26 Farīd al-Dīn Abū Ḥamid Muḥammad ibn Ibrāhīm ‘Aṭṭār Nīšāpūrī, morto a Nīšāpūr nel 1220 probabilmente durante la distruzione della città da parte degli invasori mongoli. È uno dei più famosi poeti sufi persiani. Le sue opere furono d'ispirazione per Jalāl al-Dīn Rūmī e molti altri ancora.

a saperlo, si rattristò e disse: «Figlio mio, sono una donna debole e non ho nessuno, sei tu che ti occupi dei miei affari, a chi mi affiderai se rimarrò da sola?». Queste parole rattristarono al-Tirmidī che rinunciò al suo viaggio, e i suoi due amici partirono da soli. Il tempo passò e un giorno, mentre era seduto tra le tombe, esclamò amaramente: «Mio Dio, sono restato quaggiù, abbandonato e ignorante, mentre i miei amici faranno ritorno arricchiti dalla scienza che avranno raccolto!» Appena ebbe pronunciato queste parole gli apparve un uomo dal volto luminoso che gli chiese perché mai era afflitto. Dopo che Tirmidī gli ebbe raccontato la sua storia l'uomo disse: «Se vuoi, io posso farti lezione ogni giorno, e presto ne saprai di più di quelli che sono partiti». «Magari!», rispose Tirmidī. «Così ogni giorno, per tre anni, egli mi impartì una lezione, e dopo capii che quel vecchio saggio era *Ḥidr*; e fu proprio grazie a mia madre che ottenni questo grande beneficio»,²⁷ rispose Tirmidī.

Ḥidr, o *al-Ḥādir*, il personaggio che viene indicato da molti come il vero iniziatore del saggio di Tirmidī, non è un uomo qualsiasi, non è un angelo né un *Jinn*, ma un essere immortale, che viene tradizionalmente identificato come il custode della fonte dell'Acqua della Vita. Si sa che molti importanti maestri *ṣūfī* come Ibrāhīm Ibn Aḍam, Dū-l-Nūn Miṣrī l'egiziano, Bayazīd al-Bistāmī, Abd al-Qādir al-Ġilānī, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī e Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī sono stati iniziati da lui, e a questi nomi è possibile senz'altro aggiungerne numerosi altri.²⁸

27 Farīd al-Dīn 'Aṭṭār: *Taḍkirat al-Awliyā'*, ed. Nicholson, Leiden Brill 1905, vol. II, pp. 92-93.

28 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī: *Mizān al-Ḥādirīyya*, Al-Qāhira, 1276 h. In quest'opera vengono enumerati tutti i personaggi che, a conoscenza dell'autore, hanno incontrato *al-Ḥidr* sia in stato di veglia che in stato di sogno. Vedere anche Geneviève Gobillot: *Le Livre de la Profondeur des Choses*, op. cit., p. 101.

La figura del misterioso *Hidr* appare nel Corano, e precisamente nella Sūra “Della Caverna”, nei venti versetti che narrano del viaggio di Mosè in compagnia del suo servo. Il racconto inizia quando Mosè confida al suo servo la volontà di voler ricercare la conoscenza ad ogni costo, e gli dice: «Non cesserò d’andare finché non sia giunto alla confluenza dei due mari» (*Corano* XVIII:60).²⁹ Una volta in viaggio, racconta il Corano, i due giungono nei pressi di una roccia da cui scaturisce l’Acqua della Vita: «Nulla viene toccato dalle sue acque che non viva» dicono alcuni commentatori.³⁰ Procedendo oltre nel loro cammino verso “La confluenza dei due Mari”, durante una sosta, Mosè chiede di mangiare il pesce secco che avevano portato con loro come provvista, ma il servo gli confida di averlo perso; alcune gocce d’acqua della Fonte erano infatti cadute sul pesce che aveva ripreso vita, ed era fuggito nel mare salato. Questo è il segnale che fa capire a Mosè di aver superato il luogo che stavano ricercando. Decide allora di tornare presso quella roccia, dove incontra colui

29 ‘Abd al-Razzāq al-Qāṣānī interpreta l’espressione “alla confluenza dei due mari” come: «Il luogo in cui si incontrano i due mondi, quello dello spirito e quello del corpo, che sono il mare dolce e quello salato, il tormento e il sapore amaro della forma umana e la stazione del cuore». *Ta’wilāt al-Qurān* attribuito a ‘Abd al-Razzāq al-Qāṣānī (più comunemente noto come *Tafsīr Ibn ‘Arabī*), Dār Al-Andalus, Beirut 1968, vol.I p. 766. Il simbolismo dell’incontro di *Hidr* con Mosè è parallelo al simbolismo dell’incontro tra i due mari: il mare salato, come Mosè, rappresenta la conoscenza esteriore, mentre l’Acqua della Vita, la conoscenza del Mondo spirituale, è personificata da *Hidr*. Cfr. Martin Lings: *The Qoranic Symbolism of Water*. “Studies in Comparative Religion”, Vol. 2, No. 3, p. 4.

30 Ṭanā’ Allāh Pānīpatī: *Al-Tafsīr al-Maḥbarī*, Quetta 1991, vol. VI, p. 48. «L’Acqua di Vita Vera è la Conoscenza Intuitiva (*al-‘ilm al-ladunni*) che sgorga e si effonde dalla Presenza dell’Onnisciente (*ḥaḍrat al-‘Alīm*), il Ben informato (*al-Ḥabīr*) sopra le anime santificate, monde dalle impurità umane». Al-Qayṣarī: *Il Khidr e l’Acqua di Vita (Taḥqīq Ma’ al-ḥayyāt fī Kaṣf Asrār al-Zulumāt)*, a cura di Giovanni Maria Martini, prefazione di Paolo Urizzi. Il leone verde, Torino 2012, pp. 76-77.

che diverrà la sua guida e maestro e che viene descritto nel Corano con queste parole:

Uno dei Nostri servi cui avevamo dato misericordia da parte Nostra e gli avevamo insegnato della Nostra scienza segreta (*min ladunnā 'ilm*) (Corano XVIII: 65).

La scienza che Mosè andava ricercando “alla confluenza dei due Mari” era proprio quella che Iddio aveva insegnato a Ḥiḍr, che un noto commentatore definisce come “La Scienza del Mondo Invisibile” (*'ilm al-ḡayb*). Mosè quindi chiede con insistenza a Ḥiḍr di poterlo accompagnare e di diventare suo discepolo per poter ricevere una parte di quella conoscenza. Ḥiḍr però è reticente, tenta in tutti i modi di scoraggiarlo, lo mette in guardia sulla sua impazienza, e gli dice: «Non sarai capace di avere pazienza con me» (Corano XVIII:67). Spiega Al-Ṭabarī commentando il versetto, facendo parlare lo stesso Ḥiḍr:

Ciò è così perché io agisco in base all'aspetto interiore della scienza che Iddio mi ha insegnato (*bāṭin al-'ilm*), e la sola scienza che tu possiedi è l'aspetto esteriore delle cose, così tu non potrai essere paziente quando mi vedrai all'opera.³¹

L'episodio coranico dell'incontro di Mosè e Ḥiḍr ri-affiora nei testi esegetici *ṣūfī*, nel ciclo di storie sorte intorno alla figura di Alessandro il Grande, nello *Šāhnāma* di Firdawsī e nell'*Iskandarnāma* di Nizāmī, nelle storie

31 Abū Ḡa'far ibn Ḡarīr al-Ṭabarī: *Ḡamī' al-Bayān*. Bayrūt 1997, vol VIII, pp. 255-256. Il racconto coranico prosegue narrando alcuni episodi in cui Ḥiḍr agisce in modo inspiegabile e drastico, che finiscono col destare lo sconcerto e la disapprovazione di Mosè. Il racconto termina quando Ḥiḍr, prima di abbandonare Mosè, decide di rivelare la ragione della sua condotta e il significato vero dei suoi atti, e gli spiega che il suo agire poteva essere afferrato solamente per mezzo di quell'aspetto interiore della scienza di cui egli era depositario, ma di cui Mosè era privo.

rabbinniche dell'anno Mille che narrano della storia del profeta Elia.³² Comunque lo si descriva, *Ḥiḍr* ha sempre la perfetta capacità di manifestarsi o di occultarsi all'interno della totalità dei mondi: in quello spirituale, in quello angelico, in quello delle forme archetipiche e in quello sensibile, secondo modalità e forme diverse. Il suo compito è quello di compiere ciò che Dio vuole per mezzo della sua apparizione subitanea: presta soccorso a chi sta annegando, salva chi sta per essere annientato, dona il perfezionamento a coloro che sono imperfetti, guida coloro che si sono smarriti nel cammino del mondo sensibile, spiegando loro significati sottili.³³

Tirmidī stesso dà di lui una definizione esemplare:

Il motivo per il quale il *Ḥiḍr* è stato chiamato *Ḥiḍr*, il Verde, è l'aver diffuso la sua gentilezza, la sua bontà, la sua influenza benefica; in tutti i luoghi della terra dove ha posato il piede, quel che circondava i suoi piedi è tornato ad essere verde.³⁴

Si dice che *Ḥiḍr* sia venerato presso gli Indù con il nome di Pīr Badar e Rājā Kidār e che sia rappresentato nella loro iconografia come un vecchio saggio dall'aspetto di un *faqīr*, vestito interamente di verde, conformemente al significato del suo nome, che figura sempre accompagnato da un pesce che gli serve da "veicolo" e con il quale si muove sulle acque.³⁵

32 Hugh Talat Halman: *Where the two Seas Meet. The Quranic Story of al-Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model of Spiritual Guidance*. Fons Vitae, Louisville 2013.

33 Al-Qayṣārī: *Il Khidr e l'Acqua di Vita*, op. cit., p. 91.

34 Tirmidī: *Gawr al-'Umūr*, ed. a cura di 'Abd Al-Raḥīm al-Sāyḥ, Maktaba al-Taḳāfat al-Dīniyya Al-Qāhira 2001 p. 45. Geneviève Gobillot: *Le Livre de la Profondeur des Choses*, op. cit., pp. 208-209.

35 A. K. Coomaraswamy: *Khwāja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art*, "Studies in Comparative Religion", Vol. 4, No. 4. (Autumn, 1970). In India, a Murshidābād, ogni giovedì dell'anno la gente mette dei fiori e dello zucchero in una foglia piatta e la lancia in acqua in

Questo permette di capire meglio un altro episodio sorprendente della vita di Tirmidī, riportato in due versioni leggermente differenti da Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār e da ‘Abd al Wahhāb al-Ša‘rānī.³⁶ Si narra che Tirmidī decise di gettare, o di far gettare dal suo discepolo al-Warrāq, tutte le sue opere nel fiume. Il fiume Jayhūn si aprì, lasciando emergere una scatola con il coperchio aperto. I libri caddero al suo interno, poi l’acqua si richiuse. Tirmidī spiegò il fatto al suo discepolo stupito in questo modo:

Avevo composto nell’ambito della scienza dei *Ṣūfī* delle opere che l’intelletto degli uomini volgari non poteva comprendere. Il mio amico *Ḥidr* me le chiese, è per questo che un pesce ha portato quella scatola. Poi Dio – gloria a Lui – ha ordinato all’acqua di portarle al *Ḥidr*.³⁷

L’ambiente e i movimenti religiosi dell’epoca di Tirmidī

Gli abitanti del Ḥorasān hanno avuto un ruolo particolarmente importante durante i primi secoli della storia dell’Islām. All’epoca del nostro autore cominciarono a nascere e a svilupparsi nella regione diversi movimenti ascetici, mistici, dogmatici, variamente collegati con lo sciismo, il kharigismo e il sufismo. Tirmidī fu particolarmente risoluto nel criticare e condannare nel suo *Al-radd*

nome di *Hwāḡah Ḥidr*, altri lanciano conchiglie nella corrente del fiume Bhaghīrathī recitando una *Fātiḥa*, la *sūra* aprente del Corano. Ja’far Sharif, G.A. Herclots: *Islām in India, or the Qānūn-i-Islām. The Customs of the Musalmāns of India*. Atlantic Publishers, New Delhi 1999, pp. 135-136.

36 Abū-l Mawāhib ‘Abd al Wahhāb al-Ša‘rānī, conosciuto anche come al-Ša‘rāwī, famoso maestro *ṣūfī*, giurista di scuola *šāfi’ita*, morto al Cairo nel 1565. Autore delle *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, “Le categorie dei santi”, una celebre raccolta di biografie di santi musulmani medievali. Il Cairo, 1954. vol. I, p.91. Trad. it., *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di Virginia Vacca. TEA, Firenze 1988, pp. 145-146.

37 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār: *Tadkirat al-Awliyā’*, op. cit., p. 93.

‘*alà-l-rāfiḍa* (La riconsiderazione di coloro che rinnegano)³⁸ gli sciiti che rinnegavano la legittimità dei due primi califfi Abū Bakr e ‘Umar. Tale sua posizione dottrinale non gli impediva però di riconoscere i meriti eccezionali di ‘Alī, il genero e cugino del Profeta, e di affermare la sua elevata condizione spirituale.

La posizione di Tirmidī nei confronti dei kharigiti (*Hawāriḡ*) era ancor più netta e severa. Li accusava di essere dei diffamatori, di trattare gli altri mussulmani come dei miscredenti, e dice a chiare lettere che il loro carattere era come quello dei cani, precisando che essi erano le più cattive creature di Dio, sia umane che non umane.³⁹

L’atteggiamento di Tirmidī nei confronti dei teologi, dei quali spesso ha utilizzato il lessico, e delle correnti teologiche del suo tempo, era molto più misurato ma non meno severo. Come appare evidente in molti passaggi del *Bayān al-farq* egli non accettava che questioni dogmatiche sostanziali fossero dibattute da chi deteneva solo una conoscenza di tipo razionale, senza il supporto di una vera crescita spirituale. Secondo Tirmidī ogni formula insegnata in modo meccanico non solo era priva di ogni senso, ma poteva essere anche deleteria. Affermava chiaramente che il metodo razionale non era sufficiente per comprendere le questioni più intime della religione, e solo gli amici di Dio (*awliyā’*) di rango elevato dovevano essere autoriz-

38 Opera incompleta segnalata da Othman Yahya, vedere: *Khatm al-awliyā’*, Beyrūt, Imprimerie Catholique 1965, coll. Recherches, tome XIX, p. 82.

39 Tirmidī: *Nawādir al-Uṣūl*, Istanbul 1876, cap. XVI, pp. 54-56. G. Gobillot: *Le Livre de la Profondeur des Choses*, op. cit., pp. 35-36. I Kharigiti furono un movimento scismatico chiamati così perché uscirono (*ḥaraḡa*) dallo schieramento dell’esercito di ‘Alī, durante la battaglia di Siffin del luglio del 657. Furono emarginati, oppressi e combattuti a partire dallo stesso ‘Alī, e sono stati indicati durante tutta la storia dell’Islām come fanatici estremisti da emarginare. La loro frangia più estrema praticava la scomunica (*takfīr*) e l’uccisione dei musulmani giudicati empi assieme ai loro figli e alle loro mogli (*isti’rād*). Cfr. Henri Laoust: *Gli scismi nell’Islam*. ECIG, Genova 2002, pp. 51-61.

zati ad occuparsi di scienze teologiche. Accusava inoltre i teologi di servirsi della scienza come di un mestiere utile per acquisire un potere personale, un modo come un altro per guadagnarsi da vivere.

Attaccò soprattutto le posizioni dogmatiche dei mu'taziliti che ebbe certamente occasione di incontrare, dato che il Ḥorāsān, all'epoca, era divenuto terra d'esilio per tutti coloro che fuggivano da Baġdād a causa delle persecuzioni.⁴⁰ Li accusava soprattutto di voler negare dogmaticamente ogni valore agli Attributi dell'Essenza divina. Questo è il tema principale del suo trattato sulla «Refutazione dei negatori degli Attributi» (*Al-radd 'alā-l-Mu'aṭṭila*).⁴¹

Anche se Tirmidī era un esperto di diritto ḥanafita⁴² egli rivolse ai giuristi le stesse accuse che aveva rivolto ai teologi della sua epoca. Li accusava infatti di agire sotto l'impulso dell'egoismo, di essere ambiziosi e gelosi, e di utilizzare la scienza per guadagnarsi il favore dei principi e dei potenti. In più, fatto ancora più grave, li accusava di impiegare il loro tempo a discernere gli inganni e le colpe altrui, e a ricercare in modo ostinato la sentenza più appropriata. Sosteneva che questo modo di agire aveva un effetto deleterio sul cuore, li rendeva duri e senza scrupoli, perché faceva loro dimenticare la bellezza del mondo divino. Bisogna sottolineare però che Tirmidī non

40 Nell'848 il califfo Al-Mutawakkil rinnegò il mutazilismo come scuola teologica di stato, dopo aver scelto tra i suoi alleati giuristi ultraortodossi come Aḥmad ibn Ḥanbal, quindi incaricò esperti giuristi di commentare le tradizioni in senso sfavorevole alle tesi della mu'tazila. Cfr. Claudio Lo Jacono: *Storia del Mondo islamico (VII-XVI secolo). Il Vicino Oriente*. Einaudi, Torino 2003, pp. 220-221.

41 Othman Yahya: *L'Oeuvre de Tirmidī (Essai bibliographique)* in: "Melanges Louis Massignon", tome III, Damas, Institute Français de Damas, 1957, n. 92, p.462. Sui principali temi della teologia islamica vedere Muhammad Abduh: *Trattato sull'Unità divina (Risalat at-Tawhid)*, a cura di Giulio Hasan Soravia, Il Ponte, Bologna 2003, in particolare i capitoli 2 e 3.

42 Huġwīrī annota che studiò giurisprudenza con un intimo amico dell'Imām Abū Ḥanīfa, cfr. *The Kashf al-Mahjub* ed. R.H. Nicholson, op. cit., pp. 141-142.

disprezzava affatto la categoria dei giuristi in quanto tale, né disdegnava la scienza giuridica in sé, voleva solo dimostrare che essa veniva esercitata da un genere di persone che ricercavano solo il proprio interesse. Saper giudicare rettamente – per Tirmidī – voleva dire «risalire alle radici della Saggezza per mezzo dell'intuizione (*firāsa*) per ricondurre ogni ramo alla radice che gli corrisponde».⁴³ Significa in sintesi saper inquadrare ogni caso non in base ad una conoscenza delle leggi puramente esteriore, ma risalendo all'Origine, laddove Iddio ha assegnato un senso ad ogni cosa.

Gli ambienti spirituali più importanti con i quali Tirmidī ebbe dei rapporti furono quattro: i *malāmātiyya*, o la “Gente del Biasimo”, i *karrāmīyya*, seguaci di Ibn Karrām, gli *Ahl al-futuwwa*, i membri della “Cavalleria Spirituale”, e gli *Ahl al-ḥikma*, i “Fedeli della Saggezza”.

Storicamente la corrente dei primi *malāmātiyya* apparve nel terzo secolo dell'egira nel Ḥorasān, precisamente nella città di Nīšāpūr. Si riunivano inizialmente intorno alla figura di Ḥamdūn al-Qassār (m. 884), che secondo Sulamī era stato il vero fondatore del movimento e il rappresentante della sua tendenza più autentica.⁴⁴

L'autore che più di tutti ha fornito notizie dirette sulle dottrine e le biografie dei *malāmātiyya* è Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021) l'autore dell'epistola *Al-Risāla al-malāmātiyya*, in cui sono definite in quarantacinque punti le regole e la dottrina di questa corrente spirituale, di cui egli certamente era uno dei membri di spicco.⁴⁵

43 Al-Ḥakīm al-Tirmidī: *Kitāb al-furūq wa man' al-tarāduf*. Cfr. Othman Yahya: *L'Oeuvre de Tirmidī*, op. cit., n. 22 p. 428. G. Gobillot in: *Le Livre de la Profondeur des Choses*, op. cit., p. 38.

44 Abū 'Abd Al-Raḥmān al-Sulamī: *Tabaqāt*, pp. 123-129; Abū Nu'aym, *Hilyat al-awliyā'*, X, 231; Quṣayrī: *Risāla*, p. 19.

45 Abū 'Abd Al-Raḥmān Al-Sulamī: *La Lucidité implacable. Épître des Hommes du Blame*. Traduction par R. Deladrière. Paris, Artea 1989. Un'altra importante fonte sui *Malāmātiyya* sono i capitoli 73 e 309 delle *Futūḥāt al-makkiyya* di Muḥyiddīn Ibn 'Arabī. Lo Ṣayḥ al-Akbar li descrive come una categoria di

I primi *malāmātiyya* erano fortemente convinti che la spiritualità e la vita interiore fossero un segreto tra il Signore e il servo. La loro regola principale indicava di non distinguersi esteriormente dagli altri musulmani, ma di apparire insignificanti onde evitare di diventare famosi a causa della propria pietà religiosa. Preferivano persino fare di tutto per attirare il biasimo (*malāma*) della gente, ostentando empietà e dissolutezza, ma senza che una tale condotta abnorme fosse di per sé un peccato grave o un'offesa, ma solo un espediente per essere respinti. Tutto questo al solo scopo di dissimulare il proprio vero stato interiore.

Tenevano in grande considerazione il detto che facevano risalire ad Alī, il cugino del Profeta: «Sii per Dio il migliore degli uomini, per te stesso il peggiore degli uomini, per gli altri uomini, uno come loro».⁴⁶

Diceva Ḥamdūn al-Qassār, uno dei principali componenti del gruppo dei *malāmātiyya* di Nīšāpūr: «La conoscenza che Iddio ha di te è migliore di quella che hanno gli uomini».⁴⁷ Tale conoscenza era un segreto e quindi l'iniziato doveva essere il garante e il custode di questo segreto.⁴⁸

Per Tirmidī, come per il resto dei *ṣūfī*, l'anima concupiscente (*al-nafs*) era l'origine di ogni male e di tutte le deviazioni, e quindi l'uomo spirituale doveva saper estirpare fino alla radice i suoi impulsi. I *malāmātiyya* si distinguevano per lo zelo tutto particolare che prodigavano nel biasimare la propria anima. Secondo loro il modo

santi del tutto separata dai *ṣūfī*, che per le loro particolari doti spirituali occupano i più alti gradi della gerarchia spirituale. Vedere a proposito: Michel Chodkiewicz: *Les Malāmīyya dans la doctrine de Ibn 'Arabī*, in "Melamis-Bayramis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans", a cura di N. Clayer, A. Popovich, Th. Zarcone, Istanbul 1998, pp. 15-27.

46 Marijan Molé: *I mistici musulmani*. Adelphi, Milano 1992, p. 91.

47 Huḡwīrī: *Kashf*, op. cit., p. 183.

48 Roger Deladrière: *Les Premiers Malāmātiyya: les 'Gardiens du Secret' (al-'umanā')*, in: "Melamis-Bayramis", op. cit., pp. 1-15.

migliore per neutralizzare la propria *nafs* era quello di esporla al rimprovero e all'umiliazione in ogni circostanza, di privarla di ogni sostegno e di qualsiasi elogio da parte di chicchessia.⁴⁹ La ricerca del conforto nell'opinione altrui era considerato dai *malāmatiyya* un mortale veleno, e quindi avevano sperimentato come antidoto alla stima di se stessi l'assoluta sincerità (*iḥlās*), strumento ideale per smascherare i trucchi dell'anima inferiore e per tenerla sotto controllo.

In un passaggio della sua autobiografia Al-Ḥakīm al-Tirmidī dimostra di avere delle spiccate tendenze *malāmatī*, egli però non si unì mai ad un gruppo preciso. Racconta che durante un periodo particolarmente duro della sua vita, volle mettere alla prova la sua anima:

Le preoccupazioni mi tormentavano incessantemente, finché ho trovato la soluzione umiliando la mia anima inferiore. Prima di allora avevo cercato di attirarla verso certe cose attraverso l'umiliazione, ma fuggiva via e non mi obbediva. Provai a fare cose del tipo cavalcare un somaro nel mercato, o camminare scalzo per strada vestito di stracci, trasportare cose che trasportano solo gli schiavi e la povera gente, ma per me tutto ciò fu difficile. Quando però fui afflitto da quei discorsi [diffamatori] e dalle preoccupazioni, la durezza dell'anima inferiore si è attenuata. Ora che queste cose pesano su di lei, è diventata umile e ubbidiente, e la dolcezza della sua umiliazione ha raggiunto il mio cuore.⁵⁰

49 Il concetto di biasimo (*malama*) trae origine da un passaggio coranico: «Giuro per l'anima che biasima se stessa (*al-nafs al-lawwāma*)» (Corano LXXV: 2) e che ritroviamo anche nel versetto della Sura della Mensa: «Iddio susciterà della gente che Lui amerà e che Lo amerà, umile con i credenti e fiera con i miscredenti, che lotterà per la causa di Dio e che non teme il biasimo di nessun biasimatore» (Corano V:54).

50 Al-Ḥakīm Al-Tirmidī: *Bad' šā'n al-Ḥakīm al-Tirmidī*, op. cit., p. 18.

Una stretta relazione sembra esserci stata tra i *malāmatiyya* e i membri della *futuwwa*, cioè i membri delle corporazioni artigiane (*asnāf*), i quali, oltre a dover possedere i requisiti e le competenze necessarie del mestiere, erano vincolati da un codice di norme etiche e iniziatiche che regolava la loro vita e il loro lavoro.⁵¹ Ciò fa supporre che in qualche modo i *malāmatiyya* volessero dissimulare la loro via spirituale sotto l'appartenenza ad un'organizzazione di mestiere come la *futuwwa*. Come loro i *malāmatiyya* vestivano infatti la comune veste del bazar, ed esercitavano tutti un mestiere, come lo rivelano alcuni dei loro soprannomi: al-Ḥaddād (il fabbro), al-Qassār (il lavandaio), al-Haḡḡām (il salassatore), al-Ḥayyāt (il sarto) ecc. I *malāmatiyya* avevano in comune con i *fityān*, i “giovani” membri alla *futuwwa*, il principio e la pratica del sacrificio altruistico (*īlār*), la negazione di sé, la generosità disinteressata.⁵² Al-Sulamī tramanda, fra i tanti detti di Al-Ḥakīm al-Tirmidī, quello che definisce meglio l'attitudine essenziale della *futuwwa*:

Ha detto Muḥammad ibn 'Alī' at-Tirmidī: «Non è degno della cavalleria chiedere la ricompensa per il gesto compiuto. Infatti pretendere di ricevere compenso o retribuzione per l'atto compiuto, evidenzia la pro-

51 La *futuwwa* (in persiano *javānmardī*) può essere vista come una “cavalleria spirituale”, che si è manifestata in svariati domini della società islamica durante l'epoca classica e durante quella degli imperi ottomano e safavide. La *futuwwa* ha interessato le corporazioni degli artigiani urbani, i cavalieri degli ordini militari, le corti dei sultani e dei vizir, e ha coinvolto molte confraternite sufi. Sia Tirmidī che Sulamī hanno scritto dei trattati sull'argomento. Ibn 'Arabī ne ha poi estratto il suo significato più profondo nelle *Futūḥāt* e in altre sue opere. Vedere sull'argomento, Seyyed Hossein Nasr: *Spiritual Chivalry*, in “Islamic Spirituality. Manifestations (World Spirituality, Vol. 2)” Edited by Seyyed Hossein Nasr. The Crossroad Publishing Company, New York 1997, pp. 304-318. Laila Khalifa: *Ibn Arabī. L'initiation à la futuwwa*. Albouraq, Paris 2001.

52 Abū 'Abd Al-Raḥmān as-Sulamī: *La scala di Luce. Tre antichi testi di scuola malāmātī*, a cura di Demetrio Giordani, Il Leone verde, Torino 2006, p. 16.

pria meschinità e la propria volgarità. Non pensi a ciò che dissero i maghi quando andarono dal Faraone?: “Avremo noi una mercede, se saremo noi i vincitori?” (Corano XXVI:41). Chiesero un premio e come risultato ebbero il fallimento dell'intento [del loro padrone]». Ha detto anche: «Non è degno della cavalleria menzionare il proprio lavoro e magnificare quel che si è realizzato. Non vedi come il Faraone ricordava le sue opere, dal momento che non apparteneva alla gente della *fu-tuwwa*? Ha rinfacciato la grazia che concesse a Mūsā (Mosè) dicendo: “Non ti allevammo fra noi mentre eri un piccolo bimbo?” (Corano XXVI:18)».⁵³

Al-Ḥakīm al-Tirmidī non apparteneva a nessuno di questi gruppi di Nīšāpūr e, apparentemente, a nessun'altra linea iniziatica del Ḥorāsān. Si può presumere che condusse la sua vita spirituale e la sua attività letteraria lontano da questi importanti centri, forse perché non ebbe un maestro in carne ed ossa, e apparteneva a quella particolare categoria che i sufi chiamano *uwaysiyyūn*, o coloro il cui maestro spirituale è *Ḥidr*, il profeta eterno.⁵⁴

Tra le opere scritte da Tirmidī vi sono alcune lettere in risposta alle domande rivoltegli da eminenti corrispondenti. Tra queste una è diretta a Abū 'Uṭmān al-Ḥirī (m. 910 d.C.),⁵⁵ un famoso Ṣayḥ *malāmātī* di Nīšāpūr a cui Tirmidī volle confidare alcune sue obiezioni sulla pratica dei *malāmātiyya*, e in particolare sull'esagerata preoccupazione per la condotta della *nafs*. Nella lettera

53 Abū 'Abd ar-Raḥmān al-Sulamī, *Al-muqaddima fi'l-taṣawwuf*. Trad. it. Demetrio Giordani, *Introduzione al Sufismo*, Il Leone Verde, Torino 2001, p. 67.

54 Michel Chodkiewicz: *Les Malamiyya dans la doctrine de Ibn 'Arabī*, op. cit.; Sara Sviri: “Ḥakīm al Tirmidhī and the Malāmātī Movement” in: *The Heritage of Sufism*, vol. I, *Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī* (700-1300), a cura di Leonard Lewisohn, Oxford 1999, pp. 609-610.

55 Fu il maestro più importante del gruppo dei *malāmātī* di Nīšāpūr nel periodo compreso tra l'anno 883 e il 910 d.C. Su di lui vedere Sulamī: *Tabaqāt*, op. cit., pp. 170-175.

egli enumerava i pericoli derivanti dalle qualità negative dell'anima: lussuria, desiderio, paura, rabbia, idolatria e negligenza. Una trasformazione di queste cattive qualità era possibile solo attraverso la capacità del cuore di "vedere le cose nella loro essenza".

L'eccessiva enfasi sull'umiliazione dell'anima non poteva portare a nulla, diceva Tirmidī, poiché se il cercatore spirituale si preoccupava perennemente per essa e per i suoi difetti, finiva con lo spendere l'intera vita nel tentativo di dominarla, senza liberarsene mai; mentre se si occupava della scienza del cuore, la sua visione avrebbe acquistato maggior limpidezza e l'anima si sarebbe arresa immediatamente, a causa dell'effetto dello svelamento divino, poiché: «Quando il cuore è vivificato dalla manifestazione della grazia, a che serve dunque il biasimo?»⁵⁶

C'è chi afferma che il metodo spirituale dei *malāmātiyya* rappresentava una decisa reazione nei confronti di movimenti famosi per il loro estremismo, che ebbero un'enorme influenza nel Ḥorāsān intorno al nono secolo. In particolare, l'energica disciplina introspettiva *malāmātī* era in contrasto con l'ascetismo ostentato dalla setta dei *karrāmiyya*, che in quel periodo aveva una grande influenza a livello popolare, specialmente tra i tessitori e gli artigiani poveri del distretto di Mānišāk a Nīšāpūr, nella parte Nord Ovest della città.⁵⁷ Erano anche numerosi nelle campagne, là dove la popolazione era rimasta fedele alle religioni preislamiche e allo Zoroastrismo. Questa setta aveva preso il nome dal suo fondatore Muḥammad ibn Karrām (m. 869) originario del Sīstān, ed era un movimento militante, dalla regola quasi monastica, e dalle dottrine spesso giudicate troppo letteraliste. I suoi seguaci vivevano come mendicanti e percorrevano il paese per predicare ai mussulmani e per convertire i non mussulmani.⁵⁸

56 Sara Sviri: *Hakīm al Tirmidhī and the Malāmātī Movement*, op. cit., p. 612.

57 *Ivi*, pp. 600-601.

58 Muḥammad ibn Karrām è autore di un'opera chiamata *Kitāb 'aḏāb al-qabr*, "Il libro del tormento della Tomba" considerata

Parlando poi degli *Ḥakīmiyān* Huǧwīrī afferma che essi erano i discepoli e i seguaci di al-Ḥakīm al-Tirmidī, facendo derivare il nome della loro “scuola” dal fondatore, ma non offre altri dettagli sulla loro identità. Dedica un lungo capitolo alle dottrine del gruppo, riferendosi sostanzialmente alla dottrina di Tirmidī sulla santità (*walāya*).⁵⁹ È difficile però stabilire con certezza la loro esistenza storica, si ipotizza che vi fosse a Balkh un gruppo di “saggi” (*ḥukamāʾ*) che praticavano principalmente la disciplina dell’educazione dell’anima, con i quali Tirmidī però non ebbe alcun contatto.⁶⁰

Si può affermare con sicurezza che Tirmidī ebbe rapporti con personaggi rinomati per la loro appartenenza al Sufismo come Aḥmad ibn Ḥadrawayh (m. 854)⁶¹ e Abū Turāb al-Naḥṣabī (m. 860);⁶² instaurò un rapporto di amicizia con Abū Ḥafṣ al-Niṣāpūrī (m. 878),⁶³ che era noto per essere del gruppo dei *malāmatiyya*. Ebbe poi due discepoli importanti, il già ricordato Abū Bakr al-Warrāq (m.906)⁶⁴ e Abū ‘Alī al-Guzḡanī,⁶⁵ il primo, che portava il

perduta e citata da ‘Abd al-Qāhir al-Baǧdādī in *Al-Farq bayna al-firaq*, Bayrut 1972, p.211. Vedere anche la voce *Karrāmiyya* in EI² (C.E. Bosworth). Una delle poche fonti tradizionali che riporta alcune notizie sul movimento è Tāǧ al-Dīn al-Subkī che descrive sommariamente Ibn Karrām sempre attorniato da un gruppo di *fuqarāʾ* (pl. di *faqīr*, lett. “povero”), che vestiva una pelle di montone colorata e non cucita, indossava un copricapo chiamato *qalansuwwa*, e predicava in piedi su di un banco del mercato. Cfr. *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyya*, Il Cairo 1964 vol. II, pp. 304-305. Vedere anche Huǧwīrī *Kashf*, op. cit., pp. 365-366.

59 Huǧwīrī: *Kashf*, op. cit., pp. 210-243.

60 G. Gobillot: *Le Livre de la Profondeur des Choses*, op. cit., pp. 49-50.

61 Al-Sulamī: *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 103-106; Huǧwīrī: *Kashf*, op. cit., pp. 119-121.

62 Al-Sulamī: *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 146-151. Huǧwīrī: *Kashf*, op. cit., pp. 121-122.

63 Al-Sulamī: *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 115-122; Huǧwīrī: *Kashf*, op. cit., pp.123-124.

64 Al-Sulamī: *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 221-227; Huǧwīrī: *Kashf*, op. cit., pp. 142-143.

65 Al-Sulamī: *Ṭabaqāt*, op. cit., pp. 246-248; Huǧwīrī *Kashf*, op. cit., pp. 147-148.

titolo di *Ḥakīm*, era legato alla *futuwwa*, il secondo aveva una spiccata tendenza *malāmatī*.

Il “Sigillo dei Santi” e le altre opere

Secondo Abū ‘abd al-Raḥmān al-Sulamī, che visse circa un secolo dopo, al-Ḥakīm al-Tirmidī fu senz’altro il più prolifico autore dell’intero periodo classico del Sufismo. L’ultimo tentativo di compilare una lista dei suoi scritti conosciuti comprende non meno di ottanta titoli. Alcuni di questi gli sono falsamente attribuiti, altri sono estratti da opere maggiori, trascritti come composizioni autonome e tramandati con un altro nome; altri ancora sono copie di una stessa opera tramandata con titoli diversi.⁶⁶ Questo è soprattutto il caso di quella che è ritenuta l’opera più importante di Tirmidī, il *Kitāb Ḥatm al-Awliyā’*, il “Sigillo dei Santi”, conosciuta anche con il titolo *Kitāb Strat al-Awliyā’*, che si credeva fosse andata perduta, e di cui si aveva notizia solamente dalle numerose citazioni di Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī nelle sue *Futūḥāt Makkiyya*.⁶⁷ Il libro è scritto nella forma molto diffusa nella letteratura sufi di un dialogo tra maestro e discepolo, che si svolge senza un ordine apparente, senza una divisione per capitoli o per materie.

66 Per un elenco esaustivo delle opere di al-Ḥakīm al-Tirmidī vedere: Othman Yahya: *L'Oeuvre de Tirmidī*, op. cit. Fuat Sezgin: *Geschichte der arabischen Schrifttums* (GAS) I, 653-659, Leiden, Brill 1965. Nicholas L. Heer: *Some Biographical and Bibliographical notes on al-Ḥakīm al-Tirmidī*, in: “The World of Islam. Studies in honor of Philip K. Hitti”. Edited by James Kritzeck and R. Bayly Winder. London Macmillan & Co. LTD 1960, pp. 121-134.

67 La prima edizione del testo è apparsa con il titolo *Kitāb Ḥatm al-Awliyā’* a cura di Othman Yahya a Beirut nel 1965, la seconda è stata edita da Bern Radke nel 1992 sempre a Beirut, con il nome di *Kitāb Strat al-Awliyā’*. Vedere: Bern Radtke and John O’Kane: *The concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Ḥakīm al-Tirmidī*. Curzon Press, Londra 1996. Othman Yahya: *L'Oeuvre de Tirmidī*, n. 36, op. cit., pp. 436-437.

Bisogna innanzitutto notare che Tirmidī in questa, come nel resto delle sue opere, non usa mai la parola *ṣūfī*, per definire l'iniziato alla via del *taṣawwuf*, ma *walī* (pl. *awliyā'*), termine che deriva dalla radice *waliya*, che significa "essere vicino", "essere accanto a qualcuno". Il termine *walī Allāh*, descrive la condizione di colui che ha realizzato una privilegiata relazione con Dio e questa relazione è definita *walāya*, che può essere tradotta anche come "santità".

Nel *Ḥatm al-Awliyā'* Tirmidī distingue due categorie di "amici di Dio": il primo è il *walī Allāh*, l'altro il *walī Haqq Allāh*. La differenza tra i due sta ovviamente nel termine *Haqq*, verità, che è frequentemente usato nel *taṣawwuf* per definire Dio, in quanto Verità in senso assoluto. Oltre a ciò il termine ha tra i suoi significati anche quello di "diritto"; nell'ambito particolare della teologia e del *taṣawwuf*, soddisfare il diritto di Dio significa accettare il Suo decreto, sforzarsi di obbedire alle ingiunzioni, ottemperando agli obblighi rituali. Quindi il *walī Haqq Allāh* diviene Amico di Dio (*walī*) quando stabilisce una relazione privilegiata con Lui, adempiendo agli obblighi che gli sono prescritti nel modo più dettagliato. Nel secondo caso, il *walī Allāh* è colui che è divenuto Amico di Dio poiché è Dio stesso che lo ha eletto e ha desiderato la sua vicinanza, attirandolo a sé.

La questione che fa da sottofondo al *Ḥatm al-Awliyā'* è proprio la realizzazione spirituale, che secondo Tirmidī si sviluppa secondo due modalità distinte: il *ṣidq*, che è lo sforzo umano fondato sulla sincerità d'intenti, e la *minna* che è l'irruzione nel cuore del dono della Grazia. L'autore espone questa idea evidentemente sulla base dell'esperienza personale, da fine psicologo e metafisico realizzato. Il santo, o *walī* secondo il "diritto" di Dio (*walī Haqq Allāh*), è colui che segue la regola del *ṣidq*, imponendo a sé e alle sue membra la stretta osservanza dei riti e l'esecuzione scrupolosa dei comandamenti della Legge sacra. L'obiettivo finale della via del *ṣidq* è, in termini religiosi, l'assolvimento degli obblighi

del culto in questo basso mondo, in cambio dello stato paradisiaco nell'aldilà.

Anche l'esperienza del santo basata sull'intervento del dono divino (*walī Allāh*) si basa sulla sorveglianza delle membra e sul controllo dell'anima inferiore, ma ad un livello differente. Colui che riceve il dono divino (*min-na*) ottiene una percezione più profonda e consapevole dei suoi doveri, e acquisisce pienamente la certezza del suo status di custode della fiducia divina.

Mentre l'individuo che percorre la via del *ṣidq* è schiacciato dal peso della lotta contro l'anima inferiore, ed è completamente assorbito dai suoi doveri, l'individuo toccato dal dono è alleviato dall'angustia dei limiti terrestri, e il suo compito viene facilitato. I santi della via del *ṣidq* sono i manovali della vita spirituale, cercano la ricompensa immediata, non hanno accesso alla contemplazione pura, e non sarebbero in alcun modo capaci di oltrepassare i limiti dell'individualità, poiché essi aspirano solo a raggiungere lo stato paradisiaco. Al contrario, i santi favoriti dalla Grazia sono chiamati i Nobili (*al-kirām*) gli Uomini liberi (*al-aḥrār*), il loro obiettivo è la liberazione totale, il superamento della condizione individuale.⁶⁸

Qualcuno domandò: qual è il grado degli uomini sinceri? E quale quello dei Nobili e di quelli Liberi da ogni attaccamento?

Rispose: il grado degli uomini sinceri è il cielo di questo mondo, all'interno della dimora dell'Onnipotenza (*bayt al-'izza*); quello è il loro posto, perché ancora sono nella morsa delle loro anime.

Qualcuno domandò: cos'è la dimora dell'Onnipotenza?

68 Othman Yahya: *Le Kitab Khatm al-Awliyā'* (Le Sceau des Awliyā') d'*Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1960-1961. 1959. pp. 143-148. Michel Chodkiewicz : *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine de Ibn 'Arabī*. Editions Gallimard, Paris, 1986, pp. 43-51.

Rispose: allorché il Corano fu fatto discendere sinteticamente nella Notte benedetta, giunse nella dimora dell'Onnipotenza, nel cielo di questo basso mondo, quindi discese sfera dopo sfera per vent'anni, così come è stato tramandato da Ibn 'Abbās⁶⁹ - che Iddio sia soddisfatto di lui. Quanto alla dimora dei Nobili e di quelli Liberi da ogni attaccamento, essa è la Casa Visitata (*al-bayt al-ma'mūr*),⁷⁰ ai confini dell'*'Illiyūn*,⁷¹ al di sopra dei sette cieli.⁷²

Ma la questione più importante del *Kitāb Ḥatm al-Awliyā'* riguarda la relazione tra il rango del Santo (*walī*) e quello del Profeta (*nabī*) o dell'Inviato (*rasūl*). Questo è un punto centrale dell'opera di Tirmidī, che provocò la collera dei giuristi ortodossi della sua epoca, e gli valse, durante un lungo periodo della sua vita, le persecuzioni rievocate nella sua breve opera autobiografica. Per lui la Profezia (*nubuwwa*) e la missione dell'Inviato (*risāla*) hanno termine con la fine di questo mondo. Nel Giorno della Resurrezione, l'annuncio profetico e la promulgazione della Legge divina, che sono rispettivamente la mis-

69 Cugino del Profeta Muḥammad, morto nel 687 d.C. a cui è attribuita la stesura del primo commento del Corano. Cfr: *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās. Attributed variously to: 'Abdullāh Ibn 'Abbās et Muḥammad al-Firūzabādī*. Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Amman, Jordan 2007.

70 È uno dei nomi della Ka'ba celeste posta al di sopra dei cieli, si dice sia visitata ogni giorno da settantamila angeli che non vi torneranno fino al Giorno del Giudizio. Cfr. Al-Azraqī: *La Ka'ba . Tempio al centro del Mondo* (Akhbār Makka). Introduzione e note a cura di Roberto Tottoli. Società Italiana Testi Islamici. Trieste 1992, pp. 9-11.

71 *'Illiyūn*, parola araba derivata dall'ebraico *'elyōn* "Dio Altissimo". Per i commentatori del Corano è un luogo metafisico al di sopra dei cieli, nominato nella *sūra* LXXXIII: 18-21; è anche un libro (*kitāb marqūm*) o un rotolo dove vengono registrate le opere degli eletti.

72 Al-Hakīm al-Tirmidī: *Ḥatm al-Awliyā'*, Al-Šayḥ Muḥammad 'abd al-Warīṭ (ed.). Dār al-kutub al 'ilmiyya, Bayrūt, 1999, p. 13.

sione del *nabī* e quella del *rasūl*, avranno terminato la loro funzione, poiché sarà finito il tempo della fede e della legge; la Santità (*walāya*), invece, permane in eterno. Ma ciò non vuol dire, come sostennero gli accusatori di Tirmidī, che il rango del *walī* sia superiore a quello del profeta o dell'inviato; ogni *nabī* e ogni *rasūl* è per definizione un *walī*, ma non viceversa. È nella persona stessa dei Profeti e degli Inviati che la *walāya* è superiore alla *nubuwwa* o alla *risāla*, essa è l'aspetto nascosto del loro essere, e la loro missione nel mondo non è che l'aspetto esteriore e transitorio.⁷³

A proposito poi della definizione del rango e dell'identità del Sigillo dei Santi, Tirmidī sembra voler dare su questa particolare funzione solo indicazioni allusive, come ad esempio: «Sarà la prova di Dio il Giorno della Resurrezione per tutti gli altri santi».⁷⁴ «È il primo dei santi, come Muḥammad è il primo dei Profeti».⁷⁵ Così come il ciclo della Profezia viene sigillato con l'invio dell'ultimo dei Profeti, che è Muḥammad, anche la Santità ha il suo sigillo, ma il suo ciclo non terminerà con la fine dei tempi. Il rapporto tra Santità e Profezia, che nell'opera di Tirmidī ha avuto una prima definizione, sarà poi ripreso anche nelle opere di Ibn 'Arabi.⁷⁶

Vi è poi da ricordare il questionario che appare verso la metà dell'opera, che rappresenta un capitolo apparentemente inspiegabile del libro; si tratta infatti di centocinquantasette quesiti (*al-masā'il al-rūḥāniyya*) indirizzati

73 Su questo particolare aspetto della dottrina della *walāya* nell'opera di Ibn 'Arabi, Cfr. Michel Chodkiewicz: *Le Sceau des Saints*. op. cit., p. 69.

74 Al-Ḥakīm al-Tirmidī: *Ḥatm al-Awliyā'*, p. 33.

75 *Ibid.*

76 Othman Yahya: *Le Kitāb Khatm al-Awliyā'*, op. cit., pp. 147-148. Michel Chodkiewicz: *Le Sceau des Saints*, op.cit., pp.42-47, 69-70. La tesi della superiorità del santo sul profeta espressa in questi termini sarà criticata da giuristi dello stampo di Ibn Taymiyya, ma anche da maestri del *taṣawwuf* come Aḥmad Sirhindī. Sull'argomento vedere Alberto Ventura: *Profezia e Santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindī*. Università degli Studi di Cagliari, 1990.

a chiunque si proclami “Amico di Dio”, e che vertono principalmente su questioni particolari della dottrina del *taṣawwuf*, come la natura della conoscenza, i gradi della santità e le categorie dei santi, le qualità del Sigillo e via dicendo, a cui però Tirmidī non ha fornito nessuna risposta diretta, né nel *Ḥatm al-Awliyāʾ*, né in seguito in altre sue opere.⁷⁷ Tale questionario ha ottenuto tre secoli più tardi una serie di risposte circostanziate da parte di colui che è stato l'unico in grado di affrontare gli argomenti sollevati, e che ha ammesso in seguito di essere lui stesso quel Sigillo. Nel trattato giovanile intitolato: “La risposta corretta a ciò che ha chiesto il saggio di Tirmidī”, (*Al-Ġawāb al-mustaḳīm ‘ammā sa’ala ‘anhu al-Tirmidī al-Hakīm*),⁷⁸ Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī ha risposto a ciascuna delle domande del trattato di Tirmidī, ed in seguito ha inserito queste risposte nel capitolo 73° delle *Futūḥāt al-Makkiyya*. È da rilevare che molte delle sue risposte sono spesso telegrafiche, e a volte il loro contenuto è ancor più enigmatico delle domande.⁷⁹

Tra le opere più importanti di Tirmidī c'è senz'altro il più voluminoso dei suoi libri, i *Nawādir al-uṣūl fī maʿrifat aḥbār al-rasūl* (I Principi rari sulla conoscenza delle parole del Profeta).⁸⁰ A differenza del *Ḥatm al-Awliyāʾ* quest'ope-

77 Al-Hakīm al-Tirmidī: *Ḥatm al-Awliyāʾ*, op. cit., pp. 14-22. Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Cerf, Paris 1999, pp. 289-292. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, op. cit., pp. 71-86.

78 Cfr. Othman Yahya: *Histoire et classification de l'œuvre de ibn 'Arabī*, Institut français de Damas 1964, n. 177.

79 Vedere a questo proposito: Michel Chodkiewicz: *Un Océan sans Rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*. Éditions du Seuil Paris 1992, pp.145-151. William Chittick: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arabī's Metaphysics of Imagination*. Suny, New York 1989, p.109, 152 passim. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, op. cit., pp. 72-86.

80 L'edizione di riferimento dei *Nawādir al-uṣūl* è quella di Bayrūt, Dār ṣādir, ristampa dell'edizione di Istanbul del 1876. Ne esiste una più recente in due volumi edita a Beirut da Dār al-Kutub al-ʿilmiyya nel 1992.

ra non si sviluppa attorno ad un unico tema centrale, ma intorno a singoli detti profetici (*aḥādīṭ*), e la loro interpretazione fornisce il tema per una discussione su differenti questioni. Il principio di interpretazione seguito da Tirmidī è sempre quello della Scienza dell'Interiore (*'ilm al-bāṭin*).⁸¹

Al-Dahabī, che si basa su quanto ha tramandato al-Sulamī, riporta che Tirmidī fu esiliato dalla sua città per aver scritto due libri: il *Ḥatm al-Awliyā'* e il *Kitāb 'Ilal al-'Ubūdiyya* (Le cause razionali della servitù).⁸² Scopo di Tirmidī nello scrivere lo *'Ilal*, e questo sembra essere uno dei fattori che determinarono il suo esilio, fu di dimostrare che tutti i comandamenti e divieti di Dio hanno una causa e una ragione che li ha determinati; se Dio ha comandato certe azioni e ne ha vietate altre, lo ha fatto avendo in mente uno scopo, e questi scopi o *'Ilal*, come li chiama Tirmidī, possono essere conosciuti. Cercando di descrivere con esattezza quali siano tali motivi e quali le cause che si celano dietro i comandamenti e i divieti di Dio, egli discute poi se essi debbano essere attuati senza discussione, oppure essere interpretati dai credenti.

Nel trattato *Kitāb adab al-nafs* (Il libro sull'educazione dell'anima),⁸³ Tirmidī vuole analizzare le membra del corpo umano mettendole in relazione con le varie facoltà dell'anima. È uno tra i trattati più importanti dedicati da Tirmidī alla pratica iniziatica.

81 Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, op. cit., p. 287. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 91, op. cit., pp. 460-461. N. Heer: *Bibliographical notes*, n. 43, op. cit., p. 132. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 4.

82 Alias *Kitāb 'Ilal al-Ṣarī'a*, cfr. Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, op. cit., p. 287. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 31, op. cit., pp. 433-434. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 3.

83 Alias *Kitāb Riyāḍat al-nafs*, Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, op. cit., p. 287. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 3, op. cit., p. 419. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 4.

Il *Kitāb al-Akyās wa'l-muġtarrīn* (Il libro dei sagaci e degli illusi) è stato recentemente pubblicato al Cairo nel 1989 con il nome *Tabā'i al-nufūs*, e descrive abitudini giuste e sbagliate in determinate occasioni rituali come la preghiera, l'abluzione rituale, il pellegrinaggio ecc.⁸⁴

Il *Kitāb al-amṭāl min al-Kitāb wa'l-Sunna* (Il libro delle parabole contenute nel Corano e nella Sunna), è una raccolta di storie esemplari che ha lo scopo di illustrare i principali temi del percorso spirituale.⁸⁵

Il trattato *ʿAdāb al-qabr* (Il tormento della tomba) si riferisce alla condizione *post-mortem* e alle prove che attendono l'essere umano in quella condizione. È considerato perduto, ne accenna Huġwīrī nella sua opera.⁸⁶

Al-farq bayna al-āyāt wa'l-karāmāt può essere considerato come un supplemento al *Ḥatm al-Awliyā'*. Trata infatti della differenza tra i miracoli dei profeti (*āyāt, mu'ġizāt*) e i prodigi dei santi (*karāmāt*). Ripropone la tesi classica della teologia islamica che definisce il miracolo come una prova dell'autenticità del messaggio e della veridicità del messaggero, mentre il prodigio è solamente un semplice dono provvidenziale.⁸⁷

Il *Kitāb al-manhiyyāt* (Il libro delle interdizioni) appartiene al gruppo delle raccolte di detti profetici, come i *Nawādir al-uṣūl* e lo *ʿIlal*; in quest'opera, edita al Cairo nel 1985, Tirmidī applica un metodo di *interpretazio ab intra* alle prescrizioni della legge sacra.⁸⁸

84 Louis Massignon: *Essai*, op. cit., p. 287. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n.6, op. cit., p.421. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 4.

85 Alias *Kitāb al-amṭāl*, cfr. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n.7. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 4.

86 Huġwīrī: *Kashf*, op. cit., p. 141. Massignon: *Essai*, op. cit., p.288. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 8, op. cit., p. 422. N. Heer: *Bibliographical notes*, n.3 op. cit., p. 128.

87 Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n.21, op. cit., p. 428. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 5.

88 Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n.41, op. cit., p. 439. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 3.

Nel *Kitāb al-ḥuqūq* (Il libro dei doveri) Tirmidī distingue, come nel *Ḥatm al-Awliyā'*, due categorie di esseri sulla base degli obblighi verso Dio: alcuni compiono i loro doveri per un principio di obbedienza, gli altri in base alla riconoscenza per il dono ricevuto.⁸⁹

Nel *Kitāb al-furūq* (Il libro delle distinzioni) Tirmidī analizza cento sessantaquattro coppie di termini considerati sinonimi, che descrivono azioni che appaiono simili, per dimostrarne tutte le reali differenze. Nell'introduzione pone la seguente questione: in cosa, alcune delle nostre azioni apparentemente simili, sono in realtà differenti? La risposta consiste nell'affermare che tutto dipende dalle intenzioni del cuore. Se le intenzioni sono pure, saranno pure anche le azioni, se sono impure lo saranno anche le azioni; vi sarà allora diversificazione nell'interiore ma similitudine nell'esteriore. Si tratta di un trattato di psicologia religiosa e non di filologia come la variante del titolo lascia intravedere.⁹⁰

Il *Kitāb 'ilm al-awliyā'* (Il libro della scienza degli amici di Dio) fa parte del gruppo di trattati dedicati al percorso spirituale. È un'opera dedicata in particolare alla natura, all'oggetto della conoscenza e ai mezzi per ottenerla. Nella sua introduzione Tirmidī spiega che nell'universo tutte le scienze sono rappresentate dai nomi degli esseri. I nomi sono le indicazioni che attestano l'esistenza delle cose. Ibn 'Arabī, nel suo *Kitāb al-mīm wa'l-wāw wa'l-nūn* fa allusione a quest'opera. Massignon nel suo *Essai sur les origines du lexique technique* pensa che sia

89 Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 29, op. cit., p. 433. N. Heer: *Bibliographical notes*, n. 21, op. cit., p. 130. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 3.

90 Alias *Kitāb al-Furūq wa man' al-tarādūf* ovvero: "Il libro delle distinzioni e dell'impossibilità della sinonimia". Cfr. Massignon: *Essai*, op. cit., p. 288. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 22, op. cit., pp. 428-429. Paul Nwyia : *Exégèse coranique et langage mystique*. Dar el-Machreq, Beirut 1991, pp.117-118. N. Heer: *Bibliographical notes*, n. 17, op. cit., p. 129. Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Saint-hood*, op. cit., p. 4.

una variante del più celebre *Ḥatm al-Awliyā'*, ma in realtà sono due opere diverse.⁹¹

La *Risāla fī'l-Futuwwa* è un epistola che descrive le qualità della "cavalleria spirituale". Vi saranno altri autori che riprenderanno successivamente questo tema nelle loro opere, come Abū Abd al-Raḥmān al-Sulamī e Muḥyiddīn Ibn 'Arabī.⁹²

Il *Kitāb Ġawr al-'Umūr* (Il libro delle profondità delle cose) è una delle prime opere di Tirmidī e già contiene gli elementi di quel sistema elaborato di "antropologia spirituale" che riapparirà nel *Bayān al-farq*. La preesistenza delle anime, la natura del cuore, i suoi nomi e i suoi stati sono i temi principali del trattato.⁹³

Le quattro stazioni del cuore

Nelle definizioni di tutti i più grandi maestri del sufismo il cuore rappresenta ciò che vi è di più nobile nell'uomo. Ciò che essi indicano con tale nome non ha a che fare solo con il muscolo di carne, non è neanche la sede del sentimento; si tratta invece dell'organo che è al centro di una antropologia sottile, a volte descritto con il linguaggio simbolico come una "pura sostanza luminosa (*ḡawhar nūrānī muḡarrad*) che fa da intermediario tra lo Spirito e l'anima".⁹⁴ È l'organo della vista interiore (*baṣīra*) e del-

91 Cfr. Massignon: *Essai*, op. cit., p. 288. Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 32, op. cit., pp. 434-435. N. Heer: *Bibliographical notes*, n. 23, p. 130.

92 Othman Yahya: *L'oeuvre de Tirmidī*, n. 23, op. cit., pp. 429-430.

93 *Ivi*, n.24, p. 430. N. Heer: *Bibliographical notes*, n. 19, op. cit., p. 129. Il testo è stato ampiamente studiato e tradotto da Geneviève Gobillot: *Le livre de la profondeur de choses*, op. cit., Secondo l'autorevole parere di Bernd Radke, il *Ġawr al-'Umūr* è uno dei molti testi falsamente attribuiti a Tirmidī. Cfr. Bernd Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 5.

94 'Abd al-Razzāq al-Qāṣānī: *Kitāb Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, ed. A. Sprenger Calcutta 1845, Al-Irshad Lahore 1974, p. 141.

la contemplazione (*muṣāhada*); è uno specchio che, nella condizione umana restaurata dello gnostico perfetto, riflette la manifestazione dell'Essere.

Tutta l'opera di Tirmidī poggia su una solida conoscenza della lingua araba, il linguaggio delle sue opere è fondato essenzialmente su termini d'origine coranica. Nel *Bayān al-Farq* Tirmidī spiega che il cuore è una parola dalle molte sfumature e che designa una realtà composita. Attribuisce al termine cuore (*qalb*) un duplice significato: innanzitutto indica con il termine l'organo che racchiude e comprende tutte le altre stazioni interiori (*maqāmāt al-bāṭin*); mentre nel secondo caso si riferisce alla seconda di queste stazioni, cui dà ugualmente il nome di *qalb*.⁹⁵

Negli otto capitoli del *Bayān al-Farq* vengono definite le quattro principali stazioni del cuore, che dalla più esterna alla più interna definiscono quattro gradi progressivi di conoscenza, ognuna con il suo particolare statuto e le sue qualità intrinseche. A ciascuna stazione corrisponde una luce a cui è associata una categoria di conoscitori.

Il Petto (*al-ṣadr*) è la parte più esterna dell'essere umano, ed è come la buccia che avvolge il frutto. Nell'uomo il petto è il luogo in cui domina l'anima inferiore, che si stringe e si dilata per la passione e il rancore; è il luogo dove transita la scienza che si apprende e si dimentica. È l'unica delle quattro stazioni in cui è possibile che si insinui il bisbiglio satanico (*waswas*). Nel Corano il petto deve essere lacerato affinché la luce della conoscenza possa giungere fino al cuore.

La seconda stazione è quella del Cuore (*qalb*), che si trova all'interno del petto come la perla nell'ostrica. Nel Corano il termine compare centotrentadue volte e viene sempre indicato come l'organo principale della conoscenza, come in questo caso:

95 Per distinguere tra i due significati si indicherà nel primo caso il nome con la c minuscola, nel secondo con la C maiuscola.

In verità in questo (Corano) vi è un Monito per chi possiede un cuore (*Corano* L:37).

È la dimora della scienza che secondo la Tradizione (*Summa*) è la vera scienza utile (*al-‘ilm al-nāfi‘*); essa fluisce dal Cuore nel Petto come l’acqua da una fonte in un bacino.

La terza stazione è quella del Cuore Interiore (*al-fu’ād*). In base al significato della radice *f-y-d* (beneficiare o ottenere benefici) da cui il termine deriva, Tirmidī afferma che il *Fu’ād* viene così chiamato perché “vede il beneficio dell’amore di Dio”. Esso è l’organo della visione mentre il Cuore è il ricettacolo della conoscenza che proviene dalla visione. Anche questo termine è di origine coranica, appare in un versetto della “Sura della Stella,” dove si parla della visione di Muḥammad al culmine dell’ascensione celeste (*mi’rāğ*).

Il cuore (*al-fu’ād*) non smentì quel che egli vide (*Corano* LIII:11).

La quarta stazione è quella più interiore, denominata simbolicamente *Lubb* (plur. *Albāb*) che significa: il nocciolo, il midollo, il centro; indica l’essenza intima e immutabile di una cosa, generalmente opposto alla “scorza” (*qišr*), che è la sua parte esteriore e contingente. Secondo una definizione classica: «È l’Intelletto (*al-‘aql*) illuminato dalla Luce santa e purificato dalle scorze (*qušūr*) delle suggestioni della fantasia e dell’immaginazione». ⁹⁶ Nel Corano appare per sedici volte, spesso nell’espressione “I dotati d’intelletto” (*ālū’l-Albāb*) che sono coloro «Che estrarrebbero il nocciolo da ogni scorza (*qišr*), e che sono alla ricerca del segreto contenuto nell’interiorità di tutte le cose contingenti». ⁹⁷

96 ‘Alī ibn Muḥammad al-Šarīf al-Ğurğānī: *Kitāb al-Ta’rīfat*. Librairie du Liban, ed. G. Flugel, Bayrūt 1985, p. 200.

97 *Ivi*, p. 36. Vedere su questo argomento specifico, René Guénon: *La scorza e il nocciolo (El-Qišr wa’l-lobb)*, in: “Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo”. Adelphi, Milano 1993.

Il termine appare nel Corano nella “Sura del Ṣād”:

È questa una Scrittura che rivelammo a te, benedetta, perché ne meditino sui segni, e gli uomini di sano intelletto riflettano (*Corano XXXVIII: 29*).

Ad ogni stazione del cuore corrisponde una tipologia di uomini definita in base al grado di conoscenza e a un preciso grado dell'anima. Alla stazione del Petto (*al-ṣadr*) corrisponde il rango del musulmano (*muṣlim*); caratteristica di questo grado è l'anima che istiga al male (*al-naḥs al ammāra bi'l-sū*).

Alla seconda stazione, quella del Cuore (*qalb*) corrisponde il rango del credente (*mu'min*), e l'anima che corrisponde a tale grado è quella ispirata (*mulhama*).

Alla terza, quella del Cuore interiore (*fu'ād*), corrisponde il grado dello gnostico (*'ārif*), la cui anima è quella che biasima (*lawwāma*).

Alla quarta stazione del cuore, ovvero il Nocciolo (*al-lubb*), corrisponde il grado di colui che ha realizzato l'Unità (*muwahhid*) e la sua anima è quella pacificata (*mutma'inna*).

L'autore afferma però che oltre a queste stazioni, ve ne sono altre a proposito delle quali ha preferito mantenere il silenzio.

A ciascuna di queste stazioni è associata una luce: al Petto corrisponde la Luce dell'Islām (*nūr al-Islām*), al Cuore corrisponde la Luce della Fede (*nūr al-īmān*), al Cuore Interiore corrisponde la Luce della Gnosi (*nūr al-ma'rifa*), all'Intelletto la Luce dell'Unificazione (*nūr al-tawhīd*).

Si può infine sintetizzare il sistema del *Bayān al-Farq* con uno schema:

Petto (<i>ṣadr</i>)	Cuore (<i>qalb</i>)	Cuore Interiore (<i>fu'ad</i>)	Intelletto (<i>lub</i>)
luce dell'Islām (<i>nār al-islām</i>)	luce della fede (<i>nār al-īmān</i>)	luce della gnosi (<i>nār al-ma'rifa</i>)	luce dell'unificazione (<i>nār al-tawhīd</i>)
mussulmano (<i>muslim</i>)	credente (<i>mu'min</i>)	gnostico (<i>'arif</i>)	monoteista vero (<i>muwahhid</i>)
conoscenza della <i>ṣarī'a</i>	conoscenza interiore	visione (<i>ru'ya</i>)	dono della Grazia divina
anima che esorta al male (<i>al-naṣ</i>) <i>al-ammāra</i>	anima ispirata (<i>al-naṣ</i>) <i>al-mulhama</i>	anima che biasima (<i>al-naṣ</i>) <i>al-lawwāma</i>	anima rasserenata (<i>al-naṣ</i>) <i>al-mutma'inna</i>

Nel capitolo VIII Tirmidī inserisce un'affermazione che rivela in modo sorprendente come tutta la materia del trattato sia solo una costruzione simbolica. Dice infatti:

I nomi delle stazioni interiori, quali il “petto” e il “cuore”, non sono altro che [semplici] espressioni linguistiche. Nella loro vera realtà sono allusioni (*iṣārāt*) alle luci [di tali stazioni] che Iddio ha tratto dai tesori della Sua Luce.

Il linguaggio e lo schema teoretico del *Bayān al-Farq* sono presenti in modo sorprendentemente simile anche in un'opera di Abū al-Ḥasan al-Nūrī, *ṣūfī* di Baḡdād celebre per i suoi discorsi sull'amore appassionato (*'iṣq*).⁹⁸ Visse nel IX/X secolo, pressoché nello stesso periodo di Al-

98 Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn Muḥammad Al-Baḡawī al-Nūrī nacque a Baḡdād probabilmente intorno all'840, in una famiglia originaria del Ḥorāsān. Fu uno dei più importanti membri della scuola di Baḡdād, conobbe Al-Ḥarrāz e Junayd. Divenne famoso perché offrì la sua vita al posto del suo amico Ḡulām Ḥalīl quando questi fu processato e condannato a morte per eresia. Si dice che morì nel 907. Al-Nūrī e al-Tirmidī sembra che non si conobbero mai. Su di lui vedere: Annemarie Schim-

Ḥakīm al-Tirmidī e scrive all'inizio della sua opera sulle "Stazioni del cuore":

Le stazioni del cuore son quattro, poiché Iddio ha dato al cuore quattro nomi: *ṣadr*, *qalb*, *fu'ad*, *lubb*. Il *ṣadr* è la sede della sottomissione (*Islām*), poiché Egli ha detto: "O che forse colui cui Iddio ha aperto il petto all'*Islām* non è confortato da una luce proveniente dal suo Signore?" (*Corano* XXXIX: 22). Il *qalb* è la sede della fede (*īmān*), poiché Egli ha detto: "Ma Dio v'ha fatto amare la fede e ve l'ha resa bella nei cuori" (*Corano* XLIX:7). Il *fu'ad* è la sede della gnosi (*ma'rifā*), secondo il versetto: "Il cuore non smentì quel che vide" (*Corano* LIII:11). Il *lubb* infine è la sede dell'Unificazione (*tawhīd*), poiché Egli ha detto: "Segni per coloro che sono dotati d'intelletto (*alī'l-Albāb*)" (*Corano* III:190).⁹⁹

Poco si sa sulla data del *Bayān al-Farq*, né del resto è possibile stabilire con precisione la data di scrittura di molti altri libri di Tirmidī. L'unica copia nota del manoscritto è conservata nella biblioteca Dār al-Kutub al-Miṣriyya del Cairo, dove il testo è catalogato come "*taṣawwuf* 367". Il manoscritto appare di difficile interpretazione, poiché è scritto con poca accuratezza e contiene svariati errori. Nonostante questi difetti il professor Nicholas Heer, che ha insegnato lingua araba alla University of Washington e a Stanford, ha realizzato l'edizione critica del trattato e lo ha pubblicato nel 1958, al Cairo, con numerose correzioni e ricostruzioni.¹⁰⁰ Su quella edizione è basata la presente traduzione.

mel: *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*. Cerf, Paris 1996, pp. 86-88. Huḡwīrī: *Kashf*, op. cit., pp. 130-132.

99 Abū al-Ḥasan al-Nūrī: *Risāla maqāmāt al-qulūb*, in Paul Nwiya: "Textes Mystiques Inédits d'Abū al-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)", in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XLIV, Beirut 1968, p. 130.

100 *Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa-l-Qalb wa-l-Fu'ad wa-l-Lubb*, li-Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī.

Forse a causa di tali errori, per la somiglianza con il trattato di Abū al-Ḥasan al-Nūrī, per il suo stile, spesso in prosa ornata, inusuale per Tirmidī, e per il fatto che dell'opera esiste un solo manoscritto, Bernd Radtke e John O'Kane hanno dubitato che il *Bayān al-Farq* sia davvero un'opera autenticamente attribuibile all'Imām Al-Ḥakīm al-Tirmidī.¹⁰¹ Tuttavia nessuna prova definitiva è stata portata per fondare questa affermazione. La ricerca successiva non ha dato alcuna conferma sull'ipotesi di questi due eminenti studiosi. In attesa di prove più concrete, come ad esempio la scoperta di altre copie manoscritte, preferiamo considerare il trattato sulle profondità del cuore una tra le più belle e significative opere del Saggio di Tirmidī.

Tahqīq Nicholas Heer. Dār Ihyā' al-kutub al-'arabiyya, 'Isā al-Bābī al-ḥalabī, Al-Qāhira 1958. Un'altra edizione araba più recente del testo, sempre basata sull'edizione di N. Heer è a cura del Markaz al Malikī li'l-buḥūṭ wa'l-dirāsāt al-Islāmiyya, Al-Urdun 2012.

101 Bern Radtke and John O'Kane: *The concept of Sainthood*, op. cit., p. 5.

Al-Ḥakīm al-Tirmidī

LE PROFONDITÀ DEL CUORE

(Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa'l-Qalb wa'l-Fu'ād wa'l-Lubb)

Trattato sufi

*Nel Nome di Dio il Clemente, il Misericordioso.
Signore rendimi facile l'opera e vieni in aiuto!*

Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Tirmidī ha detto:
«Un uomo della Gente della Scienza e del Sapere mi ha chiesto di spiegargli la differenza tra il Petto (*al-ṣadr*), il Cuore (*al-qalb*), il Cuore Interiore (*al-fu'ād*) e l'Intelletto (*al-lubb*), e altri involucri del cuore e depositi di conoscenza oltre a questi. Desidero spiegargli tutto con l'aiuto di Dio, e poiché Egli è Colui che appiana ogni difficoltà, a Lui chiedo aiuto».

1. INTRODUZIONE

Sappi – che Iddio accresca la tua conoscenza nella religione – che il nome “cuore” è un termine che include [nel suo significato] tutte le stazioni interiori (*maqāmāt al-bāṭin*), poiché nell’interiorità dell’uomo vi sono cose al di fuori del cuore e cose che sono ad esso interne. Il nome “cuore” è come il nome “occhio”, poiché l’occhio include quel che c’è tra i bordi delle palpebre, come il bianco e il nero, la pupilla e la luce che è nella pupilla.

Ognuna di queste parti possiede una diverso statuto (*ḥukm*) e un significato (*ma’nà*) distinto da quello di ognuna delle altre parti; tuttavia ciascuna di queste parti collabora con l’altra, e i benefici dell’una sono legati a quelli dell’altra. Tutto ciò che è esterno è il supporto di ciò che segue all’interno, quindi l’esserci della luce [della pupilla] dipende dall’esserci di tutte le altre parti [dell’occhio].

Anche il nome “casa” (*dār*) è un termine inclusivo che comprende tutto ciò che è custodito all’interno delle mura perimetrali: la porta, l’atrio (*dihlīz*)¹, il cortile interno (*ṣaḥn*) su cui si affacciano gli appartamenti, e all’interno di questi il salotto privato e lo studio. In essa ogni spazio e ogni luogo possiede una funzione propria, diversa da quella degli altri spazi.

Analogamente il nome *al-ḥaram* è un termine che indica l’area sacra intorno alla Mecca,² che comprende

1 Termine di origine persiana che indica anche l’orecchietta o auricola del cuore (*dehlīz-i qalb*), che in linguaggio medico è detta anche “atrio”.

2 La Mecca, la *umm al qurà*, la “madre delle città”, è un luogo sacro rigorosamente vietato ai non musulmani, circondato da una striscia di territorio che è chiamata al-ḥarām, “il santuario”. Esso si estende per cinque chilometri dalla Ka’ba, e verso sud-est si prolunga per trenta chilometri, per comprendere il

la città, la moschea e l'Antica Casa (*al-bayt al-‘atīq*);³ in ognuno di questi luoghi vi sono delle tappe [del Pellegrinaggio] che non ci sono da nessun'altra parte.

Così è anche per il nome “lanterna” (*qindīl*), che è il nome che indica tutto quel che c'è nel cristallo (*zuğāḡa*). Nella lanterna il posto dell'acqua è diverso dal posto dello stoppino, e il posto dello stoppino è diverso da quello dell'acqua. Lo stoppino è il luogo da cui scaturisce la luce, nello stoppino c'è l'olio e non c'è l'acqua. L'integrità della lanterna dipende dall'integrità di tutte le sue componenti; allorché vi è un difetto in una di queste, apparirà un difetto anche nelle altre.

È così anche per il nome “mandorla” (*lūz*), che è il nome che comprende l'involucro esterno che sta intorno al guscio duro, che è il secondo guscio simile all'osso intorno al midollo, poi il nocciolo, che si trova all'interno di questo guscio, e l'olio all'interno del nocciolo.

Sappi – che Iddio accresca il tuo sapere – che questa religione possiede segnali indicatori e tappe, che la sua gente è disposta in ranghi, e che il rango della Gente della Scienza è ordinato in gradi.

Ha detto Iddio l'Altissimo: «Abbiamo innalzato di grado alcuni di loro sugli altri» (*Corano* XLIII:32).

Ha detto anche: «[Noi innalziamo di grado chi vogliamo] E sopra chiunque sia dotato di scienza ve n'è uno ancora più sapiente» (*Corano* XII:76).

Quanto più elevata è la scienza, più il posto che essa occupa all'interno del cuore è segreto, particolare, protetto, nascosto e velato; tuttavia la gente comune quando indica il cuore intende tutte le sue stazioni.

Il Petto (*ṣadr*), in rapporto al Cuore, è la stazione corrispondente al bianco dell'occhio, oppure al cortile di una casa, o all'area sacra che circonda la Mecca, o al po-

monte di 'Arafa e tutti i luoghi in cui si svolgono i riti del pellegrinaggio.

- 3 Termine che compare in *Corano* XXII: 29: «Poi metteranno fine alle loro interdizioni, scioglieranno il voto e gireranno intorno all'Antica Casa».

sto che l'acqua occupa nella lanterna, o all'involucro più esterno della mandorla da cui la mandorla esce quando secca sull'albero. Il Petto è il luogo dove penetrano il susurro del Maligno (*waswās*)⁴ e le malattie, così come il fastidio delle pustole, l'infiammazione delle vene o altre malattie oftalmiche che affliggono il bianco dell'occhio. Allo stesso modo il cortile (*ṣaḥn*) è il posto della casa dove si depositano la legna da ardere e i rifiuti, e dove talvolta entrano estranei di ogni genere. Così come bestie e animali selvaggi entrano nello spazio intorno al *Haram*, e come falene ed altri insetti cadono nell'acqua della lanterna – poiché nella lanterna l'olio galleggia sull'acqua che è più in basso. Allo stesso modo pidocchi, zanzare e moscerini, penetrano nell'involucro più esterno della mandorla, e se si spacca gli animali più piccoli possono entrare.

Ciò che penetra nel Petto viene raramente avvertito all'istante. Il Petto è il luogo dove entrano il rancore, le passioni, le voglie, e i desideri; a volte si contrae ed altre si espande, ed è anche il luogo dove l'anima che istiga al male (*al-nafs al-ammāra bi l-sū*)⁵ esercita il suo dominio.

- 4 È la suggestione diabolica di cui parla il Corano al capitolo CXIV:4, ad opera di un demone o di un *ḡinn* che induce l'uomo a seguire le tendenze dell'anima inferiore. Narra Al-Huḡwīrī nella sua nota opera sul *Taṣawwuf*, a proposito della biografia del santo sufi Abū Sa'īd Faḍl Allāh ibn Muḥammad al-Mayhanī: «Una volta si incamminò da Nishāpūr verso Ṭūs e mentre si trovava sul fondo di un burrone sentì freddo ai piedi. Disse un *darwīš* che era con lui: "Pensai di tagliare in due la stoffa che tenevo intorno ai fianchi (*fūṭa*) per fasciargli i piedi, ma il mio cuore non volle perché era una *fūṭa* di stoffa fine. Quindi arrivammo a Ṭūs, sedetti tra i suoi compagni e gli domandai di spiegarmi la differenza tra la suggestione satanica (*waswās-e šayṭānī*) e l'ispirazione divina (*ilhām-e Haqq*). Rispose: "È stata una ispirazione divina che ti ha detto di tagliare la *fūṭa* perché i piedi di Abū Sa'īd non sentissero freddo. Il *waswās* è stato ciò che ti ha impedito di farlo".». 'Alī ibn 'Uṭmān Al-Huḡwīrī: *Kašf al-Maḥḡūb*, Soroushpress, Tehrān 1383 h.š., p. 251.
- 5 Termine che appare nella Sura di Yūsuf (Corano XII:53). Indica la parte più volgare, grossolana e inerte dell'anima umana, che deve essere contrastata e sopraffatta durante il combattimento spirituale o "grande guerra santa" (*al-ḡibād al-akbar*).

Essa ha accesso al Petto, esige delle cose, si insuperbisce e ostenta capacità propria [d'azione]. Il Petto è [anche] il luogo della luce dell'Islām, ed è il luogo dove viene custodita la scienza che viene appresa ascoltando, come quella delle prescrizioni legali (*al-aḥkām*) e le tradizioni [profetiche] (*al-aḥbār*), e tutto ciò che può essere spiegato a parole, poiché la maniera principale per ottenere [tale scienza] è apprendere ascoltando.

Il Petto (*ṣadr*) è chiamato in questo modo perché è la parte più esteriore del cuore (*ṣadr al-qalb*) ed è la sua prima stazione, così come il primo mattino (*ṣadr al-nahār*) è l'inizio del giorno, oppure come il cortile è il primo spazio della casa. Da esso scaturiscono (*yaṣḍuru minhu*) le tentazioni; da esso i pensieri che distraggono emergono nel Cuore, dopo che si sono fissati nel Petto da lungo tempo.

Quanto al Cuore (*qalb*) esso è la seconda stazione e si trova all'interno del Petto. È come il nero dentro l'occhio, mentre il Petto è il bianco; è come la città della Mecca che si trova all'interno del *Haram*, o il luogo dello stoppino nella lanterna, o la casa (*bayt*) dentro l'abitazione (*dār*), o come la mandorla nel guscio superiore. È il luogo dove ha origine la luce della fede, la luce della sottomissione, della pietà, dell'amore, della soddisfazione, della certezza, del timore, della speranza, della pazienza e della temperanza.

Il Cuore è il luogo d'origine dei principi della scienza (*uṣūl al-ilm*), ed è paragonabile ad una fonte d'acqua, mentre il Petto è simile al suo bacino. Così come l'acqua esce dalla fonte verso il bacino, allo stesso modo la scienza

In molti racconti viene rappresentata dagli autori sufi come un cane nero, un porco, un topo, o anche come un cavallo che deve essere fermamente tenuto a bada, affinché non conduca il cavaliere per una china pericolosa. Gli altri gradi dell'anima che appaiono successivamente nel corso del combattimento spirituale sono: *al-nafs al-lawwāma*, "l'anima che biasima" (Corano LXXV:2) e infine *al-nafs al-mutma'inna*, o "l'anima rasserenata" (Corano LXXXIX:27), che è la condizione in cui l'anima ritorna dal suo Signore. Sull'argomento vedere An-nemarie Schimmel: *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, ECIG, Genova 1998.

za esce dal Cuore per riversarsi nel Petto, oppure entra nel Petto per via dell'ascoltare. Dal Cuore emergono la certezza (*yaqīn*), la scienza e l'intenzione, poi dal Cuore si riversano nel Petto. Il Cuore è la radice e il Petto è il ramo, ed è solo la radice che può dare fondatezza al ramo.

Ha detto l'inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace –: «Le azioni valgono per le loro intenzioni». ⁶ L'inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – ha poi spiegato che l'azione compiuta dall'anima aumenta di valore solo in base all'intenzione del cuore, e l'azione virtuosa moltiplica il suo merito in base all'intenzione. L'azione è una facoltà dell'anima, ma il suo potere è limitato al Petto, dipende dall'intenzione del cuore e sottostà alla sua autorità. Grazie alla misericordia dell'Altissimo il Cuore non è nelle mani dell'anima, poiché il Cuore è un re, e l'anima è il suo regno.

Ha detto l'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace –: «Le mani sono le ali [di un esercito], i piedi i corrieri, gli occhi le vedette armate (*maṣlaḥa*), ⁷ le orecchie imbuti, il fegato misericordia, la milza il riso, i reni inganno ed il polmone il respiro. Quando il re è sano lo sono anche i suoi soldati, e quando il re è corrotto sono corrotti anche i suoi soldati». ⁸

6 È il primo *Hadīṭ* riportato nella raccolta di Al-Buḥārī. Secondo alcuni commentatori vi è una relazione diretta tra cuore, intenzione (*niyya*) e azione rituale ('*amal*'). Il luogo dove risiede l'intenzione è il cuore, il centro dell'essere, mentre l'azione rituale è messa in atto dalle membra, che sono l'esteriorità dell'uomo. Cfr. Muḥammad ibn Ismā'il Al-Bukhārī: *Il Sahīḥ. Ovvero "La giustissima sintesi"* (Lib. I-III), traduzione e commento a cura di Lodovico Zamboni, Edizioni Orientamento/Al-Qibla, Caprara di Campegine (RE) 2008, p. 16. Vedere anche A. J. Wensinck: *Concordances. et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1988, vol. VII, p. 55.

7 Nel testo edito da Nicholas Heer appare *maṣlaḥa* con la lettera *ṣad*, che significa principalmente "interesse pubblico" o "bene comune", mentre nel testo originale del *Hadīṭ* appare *maṣlaḥa* con la *sin*, che significa appunto, "guardia armata".

8 Il testo del *Hadīṭ* è il realtà la sintesi di due detti profetici riportati da Al-Muttaqī Ḥisām al-dīn Al-Hindī: *Kanz al-'Ummal fī sunan al-aqwal wa al-af'al*, Hayderābad 1312-1314

L'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – ha spiegato che il cuore è il re, e che il petto sta al cuore come l'ippodromo (*maydān*) sta al cavaliere. Ha anche spiegato – su di lui la pace – che l'integrità delle membra del corpo dipende dall'integrità del cuore, e la loro corruzione dipende dalla corruzione del cuore.⁹ Il cuore è come una lampada (*sirāğ*), e l'integrità della lampada si vede dalla luce; [nel Cuore] essa è la luce del timore e della certezza, poiché il Cuore privo di questa luce è nella stessa condizione di una lampada in cui la luce si è estinta.

Tutte le azioni che provengono dall'anima, senza la partecipazione del cuore, non saranno prese in considerazione nel Giudizio Ultimo; e nemmeno l'autore di queste azioni verrà biasimato, nel caso siano atti di disobbedienza, né sarà ricompensato, nel caso siano atti d'ubbidienza. Ha detto l'Altissimo: «[Dio non vi riprenderà per una svista nei vostri giuramenti,] vi riprenderà per ciò che i vostri cuori avranno acquisito» (*Corano* II: 225).¹⁰

Il Cuore Interiore (*fu'ād*), all'interno del Cuore vero e proprio (*qalb*), è la terza stazione spirituale. È parago-

h., vol. I, n. 1206-1207. Vedere anche Abū Nu'aym al-Isfahānī: *Hilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Bayrūt, Dār al-kutub al-‘ilmiyya 1988, biografia di Ka'b al-Aḥbār, vol. VI, p. 47.

9 Riferimento al noto detto profetico: «Nel corpo del figlio di Adamo vi è un pezzo di carne: se esso è sano, tutto il corpo è sano, se invece è corrotto, tutto il corpo si corrompe. Questo pezzo di carne è certamente il cuore» Aḥmad Ibn Ḥanbal: *Musnad*, Bayrūt 1969, vol. IV, p. 280.

10 Lo stesso afferma l'Imām Abū Ḥamid al-Gazālī nel suo libro sulla scienza del cuore, riferendosi ad un altro versetto coranico: «E l'udito la vista e il cuore, di tutto questo sarà chiesto conto» (*Corano* XVII:36). L'uomo non verrà condannato per le azioni, per le suggestioni psichiche o per i pensieri fugaci che si affacciano al cuore, ma lo sarà per l'atto di disobbedienza che il cuore ha volutamente commesso, e che rappresenta un atto di libera scelta, una "risoluzione della volontà" (*irāda mağzūma*). *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, libro I, vol. III, trad. it. *Le meraviglie del cuore*, a cura di Ines Peta, Il Leone Verde, Torino, 2006, pp. 152-160.

nabile alla pupilla nella parte nera dell'occhio; è come la moschea (*al-masğid al-ḥarām*) all'interno della città della Mecca, è come lo studio o la biblioteca nella casa, o come lo stoppino che sta al centro della lampada, o, ancora, come il nocciolo all'interno della mandorla. Questo Cuore Interiore è il luogo della conoscenza, dei pensieri improvvisi (*ḥawāṭir*)¹¹ e della visione (*ru'ya*). Se qualcosa causa un beneficio all'uomo, prima di tutto lo causa al Cuore Interiore (*fu'ād*), poi al Cuore (*qalb*). Il Cuore Interiore si trova al centro del Cuore, che è al centro del Petto come la perla è nell'ostrica.

L'intelletto (*lubb*) all'interno del Cuore Interiore è come la luce della vista nell'occhio, è simile alla luce che si accende nello stoppino della lanterna, oppure all'olio celato all'interno del nocciolo della mandorla. Ognuna di queste cose è una protezione esteriore ed un velo per quella che viene subito dopo all'interno, e ognuna assomiglia alle altre. Sono forme che cooperano l'una accanto all'altra, simili nel significato, in armonia e senza contrasti tra loro. Sono [come] la luce della religione, e la religione è unica, sebbene i ranghi della sua gente differiscano e varino. L'intelletto è il luogo della luce dell'unificazione (*nūr al-tawḥīd*) e anche della luce della singolarità (*nūr al-tafrīd*), la luce più perfetta e la potenza più sublime.

Dopo di queste ci sono altre sottili stazioni, nobili luoghi e minute sottigliezze. L'origine di tutte quante è la luce dell'unificazione. L'unificazione è un segreto (*sirr*), la conoscenza è pietà (*birr*). La fede è mantenere l'intimo segreto e contemplare la bontà [divina]. L'Islām è il ringraziamento per la bontà divina e l'arrendersi del Cuore al

11 I *ḥawāṭir* (sing. *ḥāṭir*) secondo le definizioni di autori classici come Al-Quṣayrī e Al-Gazālī, sono i pensieri fugaci che si presentano continuamente alla coscienza. Secondo Kalābāḍī essi hanno quattro origini: «Il pensiero che viene da Dio, quello che viene dall'angelo, quello che viene dall'anima e quello che viene dall'Avversario». *Al-Ta'arruf li-maḍhab ahl al-Taṣawwuf*. Trad. it., *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di Paolo Urizzi. Palermo, Officina di Studi Medievali 2002, p. 165.

segreto, poiché l'unificazione è un segreto a cui l'Altissimo guida il Suo servo, e verso cui Egli lo dirige senza che questi riesca a comprenderlo con il proprio intelletto, a meno che non lo assista e non lo guidi Iddio.

La conoscenza è la carità che l'Altissimo concede al Suo servo allorché gli apre la porta dei favori e delle grazie, inizialmente senza che il servo ne abbia alcun merito. Egli concede il dono della guida affinché questi creda fermamente che tutto proviene dall'Altissimo. Gli dona grazia e benefici, ma il servo non è in grado di ringraziarlo se non per il tramite del Suo benessere; e questa è una rinnovata grazia di Dio su di lui.

Il servo contempla la carità di Dio e custodisce il Suo segreto, dato che è Lui che concede quel favore.¹² Anche se non può comprendere la modalità della Sua Signoria, egli sa che Dio è Uno, evita di assimilarLo ad alcunché (*tašbīh*),¹³ di spogliarLo dei Suoi attributi (*ta'īl*),¹⁴ di attribuirGli una qualsiasi modalità (*takyīf*)¹⁵ e di considerarlo

12 Secondo un detto di 'Alī ibn abī Ṭālib: «La scienza dell'interiore è un segreto di Dio (*sirr min asrār Allāh*), Glorioso e Potente e uno degli statuti divini che Dio getta nel cuore di chi vuole dei suoi servitori». Kalābādī: *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, op. cit., p. 159.

13 Ovvero assimilare o comparare le verità divine alle cose corporee. Il termine *tašbīh* è l'opposto di *tanzīh* ovvero l'affermazione dell'incomparabilità e dell'assoluta trascendenza divina.

14 La *via negationis* sostenuta essenzialmente dalla scuola teologica mu'tazilita, che per affermare l'assoluta Unità divina negava la realtà degli Attributi. Tirmidī scrisse un trattato di confutazione di tale teoria chiamato *Al-Radd 'alā l-Mu'aṭṭila*, rimasto ancora inedito. Cfr. G. Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des Choses*, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, pp. 36-37. Othman Yahya: *L'Oeuvre de Tirmidī (Essai bibliographique)*, in "Melanges Louis Massignon", tome III, Damas, Institute Français de Damas, 1957, n. 92, p. 462.

15 Una tipica tendenza della teologia aš'arita è il non indagare in modo umano sulle realtà del simbolo divino. Ciò ha definito un vero e proprio metodo di indagine interpretativa chiamata "il senza come" (*bila kayfa*), nel senso che non bisogna allegorizzare né rappresentare realtà metafisiche inesprimibili, ma appunto accettarle senza chiedersi "come".

ingiusto (*tağnīf*).¹⁶ Questa è la fede che consiste nel contemplare la carità [divina] e nel custodire il Suo segreto.

L'Islām è impegnare l'anima alla ricerca della grazia di Dio, attraverso l'ubbidienza, il ringraziamento, la rettitudine. È cedere ogni sovranità (*rubūbiyya*) a Lui, rinunciare a comprendere il mistero, volgersi verso la servitù (*'ubūdiyya*) perseverare in ciò che avvicina a Lui. La ragione di ciò è che l'Islām è praticato solamente dall'anima, essa è cieca riguardo alla comprensione della Verità (*al-ḥaqq*) e alla Sua contemplazione. All'anima non è stata imposta la contemplazione delle Verità; non vedi che è stato ordinato al servo la fede con il Cuore, e non gli è stata imposta la comprensione di ciò in cui crede, per ciò che concerne la modalità (*min ḡīhat'il-kayfiyya*)? L'anima è obbligata solo all'osservanza [dei precetti divini] e a fuggire le innovazioni. Quel che è necessario all'anima è la sottomissione. Ciò le è sufficiente.

Le stazioni su cui abbiamo mantenuto il silenzio, che sono oltre quelle fin qui nominate, sono percepite dal servo, già favorito nella comprensione di quelle che sono state raffigurate con chiare analogie, solo se l'Altissimo lo aiuta e lo sostiene nel comprenderle. Queste stazioni che sono oltre quelle fin qui citate, sono come l'acqua che raggiunge un grado di maggior purezza dopo che è rimasta a decantare in un vaso. Attraverso questi esempi si può intravedere la via del segreto su cui è stato mantenuto il silenzio (*al-sirr al-maskūt 'anhu*).

16 *Tağnīf* è il nome verbale di una forma derivata assai rara della radice ḡ-n-f che ha tra i suoi significati "agire in modo ingiusto e tirannico" (Lane). Secondo uno dei principi cardini del mu'tazilismo Dio non può commettere atti ingiusti ed è tenuto ad operare rispettando quelli che sono il benessere e la convenienza umani. La teologia ortodossa (e con essa Tirmidī) vedeva proprio in questo particolare aspetto della teodicea il limite principale del mu'tazilismo, poiché pretendeva di racchiudere l'agire divino entro confini razionali e prevedibili. Il Dio dei mu'taziliti essendo costretto a rispettare rigide norme di giustizia ed equità che ne limitavano l'assoluta libertà d'agire, restringeva la Sua condotta entro le categorie umane di giustizia e ingiustizia.

IL PETTO (AL-ŞADR)

Il credente è messo alla prova attraverso l'anima e i suoi desideri. All'anima è stato data il potere di entrare nel petto e di esercitarvi il proprio dominio; il suo luogo di origine è la cavità addominale (*al-ğawf*) e quel che gli sta intorno. La sua bramosia nasce dal sangue e dalla forza delle sue impurità. L'addome si riempie dell'ombra del suo fumo e del calore del suo fuoco. Poi l'anima penetra nel petto con il suo sussurro malvagio (*waswās*) e i suoi desideri illusori. In questo modo Iddio mette alla prova il servo, affinché egli invochi l'aiuto del suo Signore con sincera necessità e costante dedizione. Iddio allora gli risponderà e distoglierà da lui la cattiveria dell'anima.

Allo stesso modo Satana entra con il suo sussurro nel petto dell'uomo, che è il limite ultimo del dominio dell'anima. "L'anima che istiga il male" (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū*) è in tutto e per tutto come Satana. Sono dunque due Satana.

L'Altissimo ha detto: «Satana degli uomini e dei Ğinn, [gli uni dei quali ispirano agli altri parole adorne per sedurli]» (*Corano* VI:112).

Iddio Nobile ed Eccelso ha avuto misericordia del Suo servo fedele, e ha fatto in modo che il suo cuore non restasse inerte nelle mani dell'anima, e lo governa con la Sua Misericordia. Egli però lo mette alla prova, concedendo al sussurro satanico di entrare nel petto, [solo] per permettere al Suo servo di conoscere la misura della propria infima capacità e il bisogno che egli ha di Lui.

A conferma di ciò vi è il Suo dire, Potente ed Eccelso: «[Così Dio] mette alla prova quel che avete nel petto» (*Corano* III:154); ovvero – ma Iddio ne sa di più – [lo mette alla prova] col sussurro satanico e l'anima: «E purifica quel che c'è nel vostro cuore» (*Corano* III:154). Ciò

significa la purificazione del cuore mediante la Luce della Fede (*nūr al-īmān*).

Ha detto, Potente ed Eccelso: «Che sussurra nei petti degli uomini» (*Corano CXIV:5*).

Sappi che l'espandersi e il restringersi sono caratteristiche del Petto e non del Cuore. L'Altissimo ha detto: «[È questa una Scrittura che è stata fatta discendere su di te] non sia angustiato il tuo petto per questo» (*Corano VII:2*).

Poi ha detto: «Può darsi che tu voglia tralasciare parte di quello che ti viene rivelato, e che per questo il tuo petto si senta oppresso» (*Corano XI:12*).

Ha detto inoltre: «E Noi ben sappiamo che il tuo petto si restringe [per quel ch'essi dicono]» (*Corano XV:97*). Iddio riporta poi quel che disse il Suo interlocutore (*kalīmahu*), Mosè – su di lui la pace –: «Signore, temo che mi accusino di menzogna, il mio petto è angusto, [la mia lingua non è fluente]» (*Corano XXVI:12-13*).¹⁷ Iddio quindi ha messo in relazione l'angustia con il petto.

- 17 Il versetto del Corano si riferisce all'episodio in cui Mosè viene inviato da Dio ad ammonire il Faraone e la sua gente. Afferma un commentatore che la paura di Mosè di non essere creduto derivava dalla strettezza del suo petto, e ciò era la causa della difficoltà di esprimersi con linguaggio fluente, poiché allorché il petto si restringe: «Lo spirito e il calore innato si ritirano nei recessi del cuore, si contraggono all'interno e il nodo sulla lingua si stringe». Ismā'īl Haqqī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. VI, p. 266, Dār al-Fikr, Bayrūt 1985. Il resto della sūra, dai versetti 26 al 33 è indicativo per avere un'idea della dialettica profetica, così come appare nel Corano. Giunto alla presenza del Faraone questi interrogò Mosè chiedendogli «Cos'è il Signore dei Mondi»? Poiché la domanda riguardava la quiddità dell'Essenza divina, Mosè, invece di dargli una risposta diretta, gli parlò degli Attributi dicendo: «Il Signore dei Cieli e della Terra e di quel che vi è in mezzo», «Il Signore dell'Oriente e dell'Occidente». Con tale risposta, usando il linguaggio del cuore, Mosè aveva dimostrato al Faraone l'inutilità della sua domanda, essendo impossibile per tutti gli esseri, tranne che per i Profeti, percepire direttamente l'Essenza divina, se non tramite gli Attributi. Mufti Muhammad Shafi: *Ma'ariful Quran*, Maktaba-e Darul-Uloom, Karachi 2008, vol. VI, pp. 527-528.

Ma l'angustia del petto del Profeta – su di lui la benedizione di Dio e la Pace – e del petto di Mosè, non era dovuta al sussurro satanico, come accade invece per la maggior parte dei musulmani, poiché il loro Signore ha preservato i Profeti – su di loro la benedizione di Dio e la Pace – dal sussurro di Satana e dai contrasti nelle anime (*munāza'āt al-nufūs*). Ma i loro petti si stringono quando ascoltano i miscredenti nominare il Nome di Dio associato ad altri, e quando essi li accusano di essere dei bugiardi se rammentano l'Unicità di Dio l'Altissimo.

Pertanto non c'è limite al restringersi del petto quand'è oppresso, e il petto di ciascuno si restringe a misura dell'ignoranza e della rabbia. Al contrario, non c'è limite all'espansione del petto allorché si dilata sotto la guida di Dio. Se si restringe per [non accogliere] la Verità, si apre a ciò che è vano, se si restringe per [non accogliere] ciò che è vano, si colma di Verità espandendosi. Non vedi che Iddio ha detto al Suo Profeta: «Non t'abbiamo aperto il petto?» (*Corano* XCIV:1). Iddio gli ha concesso l'apertura del petto (*šarḥ ṣadrihi*) mediante le luci della verità dell'Islām, quand'esso era contratto e angustiato per la diffusione dell'errore.¹⁸

- 18 Durante la vita di Muḥammad l'episodio dell'«apertura del petto» fu rivelatore della sua natura profetica; ciò avvenne durante il periodo in cui egli, diventato orfano, fu affidato temporaneamente alle cure di Halīma e Hāriṭ, una coppia di nomadi medinesi. Un giorno, nel deserto, gli arcangeli Gabriele e Michele discesero sul bambino, lo coricarono su un fianco, gli aprirono il petto e estrassero dal suo cuore un grumo di sangue nero. Lavarono poi il cuore per purificarlo e gli richiusero il petto. L'episodio si ripeté poi la notte del Viaggio Notturmo: mentre il Profeta dormiva nel recinto della Ka'ba, fu svegliato dall'arcangelo Gabriele, che nuovamente gli aprì il petto e gli purificò il cuore con acqua del pozzo di *zamzam*, per poi guidarlo nell'ascensione celeste (*mi'rāğ*). È detto nei commentari dei maestri del *taṣawwuf* che Dio aprì il petto al Profeta Muḥammad affinché potesse compiere ciò che era stato deciso per lui e la sua missione fosse più agevole: «Iddio aprì, distese il suo petto e lo rese ampio, per mezzo della Sua luce, perché potesse contenere il mondo non manifestato e il manifestato

Il petto del credente spesso si restringe a causa dei molti sussurri satanici, o per il dispiacere o la distrazione, o per il tenere dietro alle necessità quotidiane, o per il sopraggiungere di eventi, o per l'arrivo di disgrazie. Ma il petto del credente si restringe anche quando ascolta qualcosa di falso che il cuore non riesce a ricevere, poiché Iddio ha dilatato il suo petto con la luce dell'Islām: «Ed egli detiene una luce dal Suo Signore» (*Corano* XXXIX:22).¹⁹

Quanto al petto dell'ingrato (*al-kāfir*) e dell'ipocrita (*al-munāfiq*) esso è occupato delle ombre dell'infedeltà, dell'idolatria e del dubbio, ed è da ciò saturato. In esso non vi è più posto per la luce dell'Islām, poiché si è ristretto a tal punto da non far più entrare la luce del Vero.

Dice Iddio l'Altissimo: «Ma su coloro che avranno spalancato il petto all'infedeltà cadrà l'ira di Dio» (*Corano* XVI:106).

Dice ancora: «Perché a colui che Dio vuole guidare al bene, gli apre il petto all'Islām; e a colui che vuole traviare, gli rende il petto stretto e oppresso» (*Corano* VI:125). L'Altissimo ha voluto far capire che quando il petto si riempie delle tenebre della miscredenza, si restringe, e impedisce che alle Luci che contrastano [quelle tenebre] di espandersi.

(*'alam al ḡayb wa 'l-šahāda*). Ismā'il Haqqī, *Rūḥ al-Bayān*, op. cit., vol. X, pp. 361-366.

- 19 Il versetto intero recita: «Forse che colui a cui Iddio ha aperto il petto alla Fede e detiene una luce dal suo Signore...» a cui, secondo alcuni, andrebbe aggiunta la frase sottintesa: «...ed un altro, il cuore del quale è indurito nella miscredenza, sono uguali?» Mufti Muhammad Shafi: *Ma'ariful Quran*, op. cit., vol. 7, p. 559. In un commento più antico relativo allo stesso versetto appare lo stesso tipo di simbolismo proposto nel testo di Tirmidī, ma in senso leggermente differente: «Ha detto 'Alī ibn 'Abd al-Ḥamīd: "Il petto è un cortile, il Cuore Interiore (*fu'ad*) è la casa, il cuore (*qalb*) è l'appartamento privato. Il senso di questo esempio è simile all'esempio della lanterna, in cui il Cuore Interiore (*fu'ad*) è il fuoco, il cuore (*qalb*) lo stoppino, e il petto l'olio. Se l'olio è buono e pulito il fuoco si accende e la luce della lanterna è limpida"» Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn Al-Sulamī: *Haqā'iq al-Tafsīr* Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 2001, vol. 2, p. 196.

Il Petto del credente è il luogo in cui dimora la luce dell'Islām. L'Islām è un nome inclusivo che indica nell'insieme la religione dell'Altissimo a cui partecipa anche il Suo servo, in base a quel che ha detto il Profeta – su di lui la Pace –: «L'Islām è l'affermazione con la lingua (*iqrār bi l-lisān*), l'esecuzione dei suoi rituali fondamentali (*arkān*) [con le membra] approvandoli con la fede, e la contemplazione delle creazioni del Misericordioso». ²⁰ Così come le parola occhio, *Haram*, abitazione, candela, mandorla e le altre parole, che in maniera analoga riassumono molti significati, l'Islām è un nome generico che comprende la fede, l'affermazione mediante la lingua, e l'esecuzione dei rituali fondamentali. ²¹

Tuttavia l'Islām possiede una forma esteriore (*ẓāhir*) e una realtà interiore (*bāṭin*). Per quanto riguarda la forma esteriore può darsi che essa possa venir assunta dall'ipocrita per apparire esteriormente come uno della gente dell'Islām, mentre interiormente resta un miscredente.

Ha detto Iddio l'Altissimo: «I beduini dicono: “Noi crediamo!” Rispondi loro: “Voi non credete! Dite semmai: ‘Abbiamo abbracciato l'Islām’[perché la fede ancora non v'è entrata nel cuore]”» (*Corano* XLIX:14).

Dunque l'Altissimo ha dimostrato che essi non erano dei veri credenti, ma si erano solamente convertiti a parole, perché i loro cuori in realtà non avevano creduto. Quanto alla realtà interiore dell'Islām, essa è l'obbedienza al Signore degli esseri creati, e la sottomissione (*taslīm*) dell'anima e del cuore ai decreti che incombono [sull'essere umano].

Dice l'Altissimo: «Anzi è chi si dà intero a Dio e fa il bene [che avrà la sua ricompensa presso il Signore né lo coglierà tristezza e paura]» (*Corano* II:112).

20 A. J. Wensinck: *Concordances et Indices de la Tradition musulmane*, Leiden Brill 1988. vol. II, p. 302.

21 Su tutto ciò che concerne gli statuti sulla fede vedere Imām Abū Hanīfa: *Al fiqh al-akbar*, con il commento di 'Alī al-Qārī al-Kūfī, (m.1001 h.) Muṣṭafā al-Bābī Al-ḥalabī, il Cairo 1306 h., p. 75.

Costui è il musulmano vero, e la luce del suo Islām è simile alla luce della fede (*īmān*) e alla luce del perfezionamento (*ihsān*), così che queste tre luci cooperano, si combinano, si rassomigliano.²²

Iddio l'Eccelso dice nella storia dei Profeti – su di loro la preghiera e la Pace –: «In verità Noi abbiamo rivelato la Torah, che contiene retta guida e luce, con essa giudicavano i Profeti che si sottomisero [a Dio]» (*Corano* V:44).

Nella storia di Abramo dice: «Or quando si furono rassegnati al volere di Dio e Abramo ebbe disteso il figlio con la fronte a terra» (*Corano* XXXVII:103).

Costoro furono gli eletti da Dio (*ḥaṣṣat Allāh*) cui Egli chiese di agire rettamente in base alla vera realtà dell'Islām. Essi quindi si spogliarono della loro forza e delle loro capacità, e si sottomisero esteriormente e interiormente a Dio.

La prova che la sottomissione a Dio (*islām*) e la fede (*īmān*) sono due nomi simili nel significato, anche se differenti nella forma, è nelle parole dell'Altissimo: «E disse Mosè: “O popol mio! Se aveste creduto in Dio avreste posto in Lui la vostra fiducia, se solo vi foste sottomessi a Lui!”» (*Corano* X:83).

L'Altissimo ha detto anche: «E quando vien loro recitato [il Corano] dicono: “Noi vi crediamo: Esso è la Verità che viene dal Nostro Signore. In verità noi, già da prima eravamo sottomessi a Dio» (*Corano* XXVIII:53).

Ha detto l'Altissimo: «E facemmo uscire [dalla città] quelli che in essa erano credenti [e non vi trovammo più di una sola casa di uomini sottomessi a Dio]» (*Corano* LI:35-36).²³

22 *Islām, īmān, ihsān*, sono tre termini che compaiono nel testo del famoso *Ḥadīṭ*, in cui l'arcangelo Gabriele appare al Profeta e ai suoi compagni, e gli domanda il significato di ciascuno di essi. In particolare la definizione dell'*ihsān* il “perfezionamento” o “virtù santificante”: «È che tu adori Iddio come se Lo vedessi, poiché anche se tu non Lo vedi, Egli vede te». Vedere *Premessa*, p. 18.

23 Riferimento diretto all'episodio della distruzione di Sodoma e Gomorra com'è descritta nella Torah e nel Corano nella *Sūra* LI ai versetti 24-37.

La fede (*īmān*), sia dal punto di vista della gente comune, che dal punto di vista della Legge (*šarī'a*), è credere sinceramente nella Verità, accettandola col cuore e dichiarando con la lingua che essa è la verità. L'Islām è arrendersi con l'anima e il cuore al Vero, dirigersi verso di Lui, l'agire con sincerità verso di Lui, evitando ciò che è in contrasto con Lui.

Il petto è anche il luogo del rancore (*gill*) e della trasgressione (*ġināya*), poiché l'anima che porta con sé rancore e trasgressione, ha la capacità di entrare nel petto per metterlo alla prova, come è già stato ricordato.

Descrivendo la Gente del Paradiso l'Altissimo ha detto: «E strapperemo quel che ancora restava di rancore dai loro petti» (*Corano* VII: 43 e XV:47), affinché possano entrare nel Paradiso senza rancore. Il cuore del credente è preservato dal rancore poiché esso è il luogo della fede, nondimeno Iddio ha ordinato ai Suoi servi di invocarlo per chiedergli di non mettere il rancore nei loro cuori, con queste parole: «Non porre nei nostri cuori rancore verso coloro che credono» (*Corano* LIX: 10).

Egli desidera che Lo si implori e Lo si tema affinché possa chiarificare i cuori (*qulūb*), però non ha garantito la difesa dei petti (*sudūr*) dalla suggestione malvagia, ciò affinché si riconosca la grazia che Iddio accorda. Egli protegge invece i cuori affinché si invochi il Suo aiuto contro le suggestioni malvagie [che si insinuano] nei petti, cosicché siano accresciute la dignità e la nobiltà tramite Dio, poiché Egli purifica i cuori e li chiarifica, e accresce l'umiltà nelle anime.

Ha detto l'Altissimo: «E guarirà il petto dei credenti e scaccerà via la collera dei cuori loro» (*Corano* IX: 14-15). Quindi Iddio ha chiarito che la guarigione sarà quella dei petti, là dove risiede il rancore.

Ha detto anche: «Vi è giunto un ammonimento dal vostro Signore, e guarigione per ciò che è nei petti» (*Corano* X: 57).

[Se allora] il cuore del credente è sano e lo è anche il suo petto, mentre il cuore del miscredente e dell'ipocrita è morto e malato, e nel suo petto c'è un'oscurità immane.

Ha detto l'Altissimo: «Hanno una malattia nel cuore» (*Corano* V: 52 e II:10). Iddio ha detto anche: «[Figlio mio! Non dare a Dio compagni!] Di certo l'idolatria è iniquità somma» (*Corano* XXXI: 13).

Ha detto anche: «Nei petti loro non hanno che orgoglio» (*Corano* XL: 56).

Sappi che qualsiasi scienza (*'ilm*) si ottiene solamente attraverso lo studio, la memorizzazione, lo sforzo (*iğtihād*), l'impegno, tramite l'ascolto e la narrazione, si tratti del Corano, delle tradizioni profetiche (*ḥadīth*), o di altro ancora. Il deposito privilegiato di questa scienza è il petto; ma una particolarità [di questa scienza] è che essa può essere dimenticata.

Ha detto Iddio l'Altissimo: «Ma anzi questo è un insieme di Segni chiarissimi nei petti di coloro cui fu data la scienza» (*Corano* XXIX: 49).

Questa è la scienza che è possibile comunicare, che può essere letta, trasmessa e spiegata. È possibile [anche] che chi la detiene la dimentichi, poiché la possiede e la conserva l'anima, che è per natura incline alla dimenticanza. Può accadere che l'anima dimentichi questa scienza dopo averla memorizzata e dopo aver fatto molti sforzi [per acquisirla]. Il Petto, in questo senso, può essere paragonato al "dorso del cuore" (*ṣaḥr al-qalb*); si dice infatti che uno legge "con il dorso del cuore"²⁴ e malgrado gli sforzi può commettere degli errori, può dimenticare o avere dei dubbi su ciò che ha memorizzato.

Il Petto è per il Cuore ciò che la conchiglia è per la perla. Talvolta entra nella conchiglia qualcosa di diverso dalla perla, come l'acqua o altro ancora, ma poi ne esce, perché nella conchiglia nulla può risiedere tranne la perla, a meno che questa poi non venga rimossa, e il suo posto rimanga vuoto per poter contenere dell'altro.

24 Sta a significare "apprendere a memoria", come nell'espressione: *Qara'a al-Qurān 'an ṣaḥri l-qalb*, "recitò il Corano a memoria", Cfr. E.W. Lane *Arabic-English Lexicon*, da notare che anche in francese si usa l'analoga espressione «par cœur», e in inglese «by heart».

LE DIFFERENZE TRA IL PETTO (*AL-ŞADR*) E IL CUORE (*AL-QALB*)

Cecità e vista sono attributi del cuore e non del petto. Ha detto Iddio l'Altissimo: «No, non già gli occhi loro sono ciechi, ma cieco hanno il cuore nel petto!» (*Corano* XXII: 46).²⁵

Questo è il modo più corretto [di intendere], poiché in un linguaggio traslato, e nei discorsi della gente comune, si indica il “petto” per indicare il “cuore”.

Ha detto Iddio l'Altissimo: «Sia che nascondiate quel che avete in cuore, o che lo manifestiate, Iddio ben lo conosce [così come conosce ciò che è nei cieli e ciò che è nella terra]» (*Corano* III: 29).

E ha detto: «E quel che essi nascondono nel cuore è ancora peggiore» (*Corano* III: 118).

Ha detto anche: «E il tuo Signore conosce quel che celano i loro cuori e quel che apertamente mostrano» (*Corano* XXVIII: 69).

Con queste parole si indica il cuore, ma in tutti i versetti si intende parlare sempre dei cuori degli infedeli, perché i loro petti e i loro cuori sono ostruiti e chiusi, privi della luce della retta guida (*nūr al-hudā*).

25 Questo è uno dei numerosi versetti del Corano che definisce chiaramente la capacità visionaria del cuore. Molti commentatori del *taṣawwuf* riferiscono il commento che ne ha fatto Sahl al-Tustarī: «Non è vero forse che mediante la luce della vista del cuore (*nūr baṣar al-qalb*) si possono vincere il desiderio e la passione? Ma quando la vista del cuore è accecata e non riesce a vedere quel che c'è dentro di sé, la passione prende il sopravvento, e la distrazione (*gafla*) arriva ad intervalli regolari. Di conseguenza il corpo devierà nell'errore, senza poter essere guidato da Dio, in nessuna circostanza». *Tafīr al-Tustarī*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bayrūt 2002, p. 108.

Questo genere di scienza²⁶ non si fissa nel Petto, non vi si stabilisce fermamente se non dopo [frequente] ripetizione, molta riflessione e assidua applicazione, perché il Petto è come una via di passaggio, è lo è in modo particolare per quel tipo di scienza che si ascolta e che proviene dall'esterno. Ciò che invece entra [nel Petto provenendo] dall'interno del Cuore – come le sottigliezze della saggezza (*laṭā'if al-ḥikma*) e i segni della grazia (*ṣawāhid al-minna*) – vi rimane stabilmente.

Quegli stati [di conoscenza che arrivano dall'esterno] non si fissano stabilmente nel Petto, poiché esso è anche il luogo d'arrivo delle preoccupazioni e dei desideri. Il petto è come il cortile interno della casa (*dār*): è possibile che a volte entrino nella casa i servitori, i domestici, i vicini, persone estranee ed altro ancora; ma in quella parte interna della casa (*bayt*) in cui entra il proprietario, entra solamente un parente stretto, un familiare (*maḥram*),²⁷ un vicino fidato o un amico intimo.

Talvolta nel linguaggio metaforico si può indicare il cuore con la parola "anima" (*nafs*). L'Altissimo ha detto nella storia di Gesù – su di lui la Pace –: «Tu conosci ciò che è nell'anima mia » (*Corano* V: 116). Ciò sta a significare: «conosci ciò che è nel mio cuore».

E ha detto: «Sappiate che Dio conosce ciò che avete negli animi, badate!» (*Corano* II: 235). E con queste parole si vuole indicare il cuore.

Ha detto l'Inviato di Dio: «Iddio l'Eccelso, il Potente, non terrà conto di ciò che hanno riferito le anime a quelli della Mia comunità».²⁸

Ti sia chiaro che questo detto della Tradizione vuole dire che i sussurri del maligno (*wasāwis*) non si fissano stabilmente nei petti. Per quanto invece concerne quel che

26 La scienza delle tradizioni profetiche e della *ṣart'a* appresa in modo razionale e "meccanico" di cui si parlava nel capitolo precedente

27 Si designano con questo termine le persone con cui non è lecito contrarre matrimonio, i parenti più stretti.

28 A. J. Wensinck: *Concordances*, op. cit., vol. I, p. 401.

è fissato nel Cuore, di ciò verrà chiesto e di ciò si dovrà render conto.

L'Altissimo ha detto: «L'udito, la vista e il cuore (*al-fu'ād*), di tutto questo sarà chiesto conto» (*Corano* XVII: 36).

Ogni scienza che l'anima possiede e che il Petto accoglie, induce l'anima ad accrescere il suo orgoglio e la sua arroganza, e a rifiutare la Verità. Quanto più l'anima accresce la sua conoscenza, tanto più aumenta l'invidia [di chi la detiene] verso i suoi fratelli e aumenta la sua ostinazione nella vanità e nell'insolenza (*tuğyān*).

L'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la Pace ha detto –: «In verità, questa scienza possiede un'insolenza uguale all'insolenza della ricchezza».²⁹

Sappi che se la scienza è di scarso valore, chi la possiede compra solo cose di poco prezzo, e trascura l'ubbidienza a Dio. Tale scienza³⁰ si apprende solo per adempiere [i precetti] della *Ṣarī'a*, per disciplinare l'anima, per risanarla e impedirle d'essere ignorante, per conoscere i limiti (*hudūd*) [definiti] dalle norme della religione, e per la regolarità dell'aspetto esteriore della religione (*ẓāhir al-dīn*). Questa conoscenza moltiplica il suo beneficio, cresce e si sviluppa solo se Iddio svela la scienza interiore (*'ilm al-bāṭin*), la scienza del cuore (*'ilm al-qalb*), che è la scienza davvero utile (*al-'ilm al-nāfi'*).

Non vedi che l'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – ha detto: «In verità, questa scienza possiede un'insolenza uguale all'insolenza della ricchezza»?³¹

29 Un detto profetico dal testo molto simile, tramandato da Wahb ibn Munabbih e Ibn Mubārak, appare in Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Hilyat al-Awliyā'* op. cit., vol. IV, p. 55.

30 Ovvero la scienza delle tradizioni profetiche e della *Ṣarī'a* appresa in modo razionale e “meccanico” di cui si parlava nel capitolo precedente.

31 Al-Muttaqī Al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, op. cit., vol. 5, n° 4050, 4338, 4339; *Kitāb al-Arba'īn fī-l-Taṣawwuf* di Abī 'abd Al-Raḥmān al-Sulamī, Hayderābād 1950, p. 5.

Quando l'Inviato di Dio volle ricercare la protezione divina disse: «Mio Dio, io cerco rifugio in Te dalla scienza inutile». ³² Disse anche: «Mi rifugio in Dio dall'ipocrita che è sapiente con la lingua (*'alīm al-lisān*) ma che è ignorante con il cuore (*ḡahūl al-qalb*)». ³³

Ciò sta a significare che tutto ciò che [un individuo] apprende tramite l'ascolto, è una prova che Dio impone all'anima. Con questa scienza egli compra questo mondo (*dunyā*) senza badare alla religione e all'Altro mondo (*dīn*), che invece è la cosa più utile per lui. Ma ciò non gli serve a nulla se Iddio non gli rivela la scienza utile. ³⁴

Si tramanda dall'Inviato di Dio – su di lui la Pace – che disse: «Chiunque operi in base a ciò che conosce, Iddio gli dona in eredità la scienza di ciò che non conosce». ³⁵

Sappi allora che non c'è limite alla profondità dei mari del cuore, ed è incalcolabile il numero dei suoi fiumi. Rispetto a quei mari i sapienti (*hukamā'*) sono quelli che si tuffano in cerca di perle, e rispetto a quei fiumi sono i portatori d'acqua e i pescatori. Ognuno di loro cerca e trova quanto Iddio ha approntato per lui.

Ad uno [di questi sapienti] sono svelati certi gioielli di conoscenza sui difetti di questo basso mondo, sulla rapidità del suo mutamento, sulla quantità di delusioni [che esso procura], sull'assenza di stabilità e la rapidità

32 Al-Muttaqī Al-Hindī: *Kanz al-'Ummal*, op. cit., vol. I, n. 3633.

33 Al-Qāsim ibn Sulaymān al-Ṭabarānī: *Al-Mu'ḡam al-kabīr*, vol. XVIII, n° 593, p. 237, Al-Qāhira, Maktaba Ibn Taymiyya s.d., dove però il testo riportato è diverso: «Ciò che temo di più per la mia comunità è la facondia dell'ipocrita dalla lingua dotta».

34 Tipica affermazione di Tirmidī che vuole ribadire la sua diffidenza verso coloro che si servono della scienza come un mestiere per acquisire un potere personale o il favore dei potenti, ovvero un modo come un altro per guadagnarsi da vivere. Per quanto concerne la complessità del valore semantico della parola *dīn*, che viene spesso tradotta con il termine "religione", vedere Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran*, Tokyo 1964, pp. 239-253.

35 Lo riporta l'Imām al-Suyūṭī in *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qurān*, Bayrūt 1987, vol. II, p. 513.

del suo dissolversi. Gli viene rivelata poi la conoscenza degli inganni di Satana e delle tante varietà di suggestioni malvagie (*wasāwis*).

Ad un altro è stata rivelata la via per conoscere i ranghi della Gente della Pietà (*ahl al-taqwā*) e i gradi della Gente della Scienza (*ahl al-ilm*), le qualità nobili dei loro caratteri [ovvero]: il trattar bene gli uomini nonostante i loro difetti, la sopportazione delle offese, la magnanimità verso il mondo, il preferire chiunque a se stessi (*iṭār*), il timore dell'Inferno, il combattimento contro Satana, la lotta ascetica contro l'anima e l'opposizione alle sue brame, l'essere seguaci dell'Inviato di Dio e dei suoi Compagni e l'attaccamento alla Sunna.

Ad un altro viene rivelata la via del parlare del favore di Dio e di come menzionare i Suoi benefici: di come Egli allontana le afflizioni, dell'abbondanza dei Suoi doni, della bellezza del Suo velarsi, della vastità della Sua indulgenza, della grandezza del Suo perdono, dell'ampiezza della Sua Misericordia e altre cose di questo genere.

Ad un altro viene rivelata la via per contemplare (*mušāhada*) la realtà di ciò che Dio ha disposto per lui in precedenza (*mā sabaqa lahu*) sin dalla pre-eternità (*azaliyyatihi*) e dall'eternità (*qidamihi*), [quando Egli] lo ha ricordato, [ha posato] il Suo benevolo sguardo su di lui, lo ha eletto, scelto, prediletto, e ha rivolto la Sua gentilezza su di lui, in precedenza.³⁶

36 Allusione chiara al concetto della natura predeterminata da Dio in ogni essere, che è centrale nell'opera di Tirmidī. Tale concetto è espresso ancor meglio dal detto profetico riportato da Tirmidī stesso in una sua raccolta di *aḥādīṭ*: «Iddio ha stabilito la Sua predestinazione il Giorno dei Decreti (*al-maḥādir*) cinquantamila anni prima della creazione dei cieli e della terra... Le creature sono state create nella tenebra, poi Egli ha proiettato la Sua luce su chi ha voluto. Secondo la Sua decisione, alcuni sono stati raggiunti da questa luce, altri no. Chi è stato toccato è stato guidato, chi non lo è stato è stato sviato. Perciò dico: il calamo s'è seccato sui destini di tutti gli esseri» Al-Hakīm al-Tirmidī: *Nawādir al-uṣūl fī ma'rifa aḥādīṭ al-rasūl*, Bayrūt, Dār ṣādir, ristampa dell'edizione di Istanbul del 1876, p. 417. G. Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des Choses*, op. cit., pp. 82-83.

Ad un altro viene rivelata la via per contemplare le realtà di alcuni Atti della Signoria divina, (*al-ḥaqā'iq min al-af'āl al-rubūbiyya*) [e gli è stato concesso di] vedere i segni della Sua Potenza in tutte le cose, la bellezza della Sua opera ed altre cose di questo tipo.

Ad un altro è stata rivelata la via per contemplare l'Immensità di Dio (*'azamahu*), la Sua Maestà (*ḡalālahu*) la Sua Magnificenza (*kibriyā'*), la Sua infinita Potenza, l'infimo valore delle Sue creature in confronto alla Sua Immensità. Inoltre [gli è stata concessa] la visione dell'indigenza delle creature e la loro condizione sventurata, la loro miseria e la necessità che essi hanno di Lui e del Suo sostentamento, in contrasto con la Sua Potenza la Sua assoluta indipendenza da loro (*ḡinā'*), [e ancora] la vastità dei suoi tesori, la Sua provvidenza e la bontà della Sua sollecitudine nei loro confronti.

Ad un altro è stata svelata la visione del favore, la dolcezza della conoscenza (*ma'rifa*) e dell'amore (*maḥabba*) [di Dio], e la visione della salvaguardia (*'iṣma*) dall'errore, dalla miscredenza e dalle passioni.

Ad un altro viene rivelata la via per contemplare unicamente la Singolarità divina (*fardāniyya*) e l'Unicità di Dio (*waḥdāniyya*), finché nell'intimo segreto (*sirr*) suo non scorge altro che Lui. [Lì] svanisce la misura (*qadr*) di tutto ciò che non è Lui, vi contempla *Allāh* Potente ed Eccelso, vi intravede la Sua Eternità, la Sua Perfezione, la Sua Permanenza, e [in contrasto] vede la provvisorietà (*ḥudūt*) delle creature e il loro annientamento (*fanā'*).

Non c'è limite ai mari di tutti questi aspetti [della saggezza], e infinite sono le gemme [che vi si trovano]. Iddio Potente e Eccelso ha detto: «Egli dona la saggezza a chi vuole e colui cui è stata data la saggezza ha avuto un bene grande, ma questo non se lo ricordano se non gli uomini di sano intelletto» (*Corano* II:269).

Tutti questi aspetti [della saggezza] che scaturisce dalla lingua dell'uomo sapiente (*al-Ḥakīm*), sono come la schiuma (*al-zabad*) che emerge dal mare e che viene gettata sulla spiaggia, e da cui l'uomo ottiene un benefi-

cio. Così, la saggezza che fluisce dalla lingua del sapiente, esposta agli uomini con un linguaggio chiaro, è come la schiuma che emerge dal mare del cuore. Come la schiuma del mare dà sollievo a colui che soffre di una malattia degli occhi, anche le parole del saggio sono un rimedio per chi ha il cuore malato e gli occhi del cuore infiammati, per l'attaccamento a questo mondo. In questo modo l'Altissimo risana il petto dalle malattie che l'uomo ha in sé, come la propensione per le passioni e altre simili malattie.

Questa è la via [in cui vengono riunite] la scienza interiore (*bāṭin*) e la sua realtà esteriore (*ẓāhir*). Nessuna delle due può fare a meno dell'altra, dato che una delle due è la spiegazione della *ṣarī'a*, con cui l'Altissimo mette alla prova le Sue creature (*huḡḡat Allāh*), mentre l'altra è la spiegazione della Realtà essenziale (*ḥaqīqa*), di cui abbiamo già detto qualcosa. La prosperità del cuore e quella dell'anima poggiano su entrambe. L'integrità dell'aspetto esteriore della religione e la sua stabilità dipendono dalla scienza della *ṣarī'a*; mentre l'integrità dell'aspetto interiore e la sua stabilità, dipendono dalla scienza dell'Altro mondo, che è la scienza della Realtà essenziale.

La prova di ciò [sta nel fatto] che l'integrità della religione dipende dalla schiettezza della pietà, come ha detto l'Inviato di Dio: «La Pietà è qui! (*Al-taqwā hā-hunā!*)» E indicò con la mano il cuore.³⁷ Quindi chi teme Iddio affi-

37 Il testo completo del detto profetico è il seguente: «Guardatevi dall'opinione (*ẓann*) poiché è il resoconto più ingannevole. Non cercate di venire a sapere e non spiate, non disputate, non invidiatevi l'un l'altro, non detestatevi l'un l'altro, non opponetevi l'uno all'altro. Siate servi di Dio fraternamente, come Egli vi ha ordinato. Il musulmano è fratello del musulmano, non gli fa torto, non lo pianta in asso e non lo disprezza. Il timore di Dio sta qui! Il timore di Dio sta qui! – E si indicò il petto (*ṣadr*) tre volte – La cosa peggiore per un uomo è il disprezzo per il suo fratello musulmano. Ogni musulmano è interdetto al musulmano, nel sangue, nell'onore e nei beni. Iddio non guarda al vostro aspetto, o ai vostri beni. Invero Egli guarda ai vostri cuori e ai vostri atti». Muslim: *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-birr wa l-ṣila wa l-ādāb*. A. J. Wensinck *Concordances* vol.

dandosi solamente alla scienza esteriore, e nega la scienza interiore, è un ipocrita (*munāfiq*). Mentre chi teme Iddio e si affida alla scienza interiore, ma non apprende la scienza esteriore per mettere in pratica la *ṣarī'a*, ma anzi la ignora, è un eretico (*zindīq*). La sua scienza interiore, in realtà, non è affatto una scienza, sono solo suggestioni malvagie (*wasāwis*) che Satana insinua in lui.

Ha detto l'Altissimo: «Certo i demoni ispirano ai loro alleati [di discuter con voi]» (*Corano* VI:121).

Chi si è invece sottomesso alla volontà di Dio, è fidato, schietto, è uno gnostico (*'arif*); ha fede nel Libro di Dio e nell'esempio del Suo Inviato, si afferra saldamente alla *ṣarī'a* e agisce in base ad essa. È un seguace dell'Inviato di Dio, imita il suo esempio e quello delle guide esemplari (*al-a'imma*) dei suoi compagni. Testimonia con il cuore la compagnia dell'Altissimo attraverso l'indigenza (*al-iftiqār*) e la ferezza (*al-iftihār*).³⁸ Comprende il proprio stato di costrizione (*iḍṭirār*), abbandona la libera scelta (*iḥtiyār*) e ricerca la compagnia del Re, Colui che Perdonava (*al-Malik al-Ḡaffār*).

Iddio mi ha accordato il Suo favore, affinché riuscissi a interpretare e a esporre chiaramente la differenza tra il Petto e il Cuore.

VII, p. 300. Al-Nawawī: *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, *Il Giardino dei Devoti*, traduzione dall'arabo a cura di Angelo Scarabel, Società italiana Testi Islamici, Trieste 1990, p. 430.

38 Probabile riferimento al detto profetico: «La povertà è il mio vanto (*Al-ḥaqrū fahṛī wa bibī aṭṭahīr*)», molto diffuso negli ambienti del Sufismo, su cui vedere Ismā'il ibn Muḥammad al-'Aḡlūnī, *Kaṣf al-Ḥaḡā' wa-muzīl al-ilbās*, Bayrūt, 2006, vol. II, p. 102. Badī'u al-Zamān Forūzānfar: *Aḥādīṭ va Qiṣaṣ-e Maṣnavī*, Teheran 1376 h.š., p. 104.

IL CUORE (AL-QALB)

Il cuore è la dimora la luce della fede (*nūr al-īmān*). Ha detto l'Altissimo: «Iddio ha scritto nei loro cuori la fede» (Corano LVIII:22).

Ha detto: «Ma Dio v'ha fatto amare la fede e ve l'ha resa bella nei cuori» (Corano XLIX:7).

Ha detto: «Ma il cuore loro è rasserenato dalla fede» (Corano XVI:106).

Il cuore è il luogo in cui risiedono pietà (*taqwà*),³⁹ pace (*sakīna*), apprensione (*wağal*), umiltà (*iḥbāt*), tenerezza (*līn*), serenità (*tuma'nīna*), sottomissione (*ḥuṣṣā'*), finezza (*tamhīṣ*) e purezza (*ṭahāra*).

Ha detto l'Altissimo: «E ha imposto loro la parola della pietà, poiché ne erano i più degni» (Corano XLVIII:26) e [con queste parole] ha voluto precisare che l'imposizione pesava sui loro cuori.

Ha detto poi: «Egli è Colui che ha fatto discendere la Sua pacificante presenza (*sakīna*) nei cuori dei credenti» (Corano XLVIII:4).

Ha detto: «Egli sapeva quello che essi avevano in cuor loro e ha fatto discendere su di loro la Sua pacificante presenza (*sakīna*)» (Corano XLVIII:18).

39 La *taqwà* è propriamente la devozione religiosa generata dal timor di Dio, che corrisponde abbastanza bene alla *pietas* dei latini. Il verbo *ittaqa* (VII forma della radice *taqa*) assieme al termine *taqwà* appare frequentemente nel Corano e indica un "difesa" dal castigo divino (*'iqāb*). Sull'argomento vedere T. Izutsu, *God and Man in the Quran*, op. cit., p. 263. Analogamente, secondo la definizione di Kalābādī, il verbo *ittaqa* significa più specificamente "guardarsi da tutto ciò che non è Dio", *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, op. cit., p. 179.

Nella storia dell'Amico di Dio (*Al-Ḥalīl*, Abramo) – su di lui la Pace – ha detto: «Perché il mio cuore si rassereni» (*Corano* II:260).⁴⁰

Ha detto: «Affinché i nostri cuori si rasserenino» (*Corano* V:113).⁴¹

Ha detto: «Sono coloro ai quali Iddio ha messo alla prova i cuori disponendoli al timore Suo» (*Corano* XLIX:3). L'inviato di Dio ha poi fatto allusione alla pietà (*taqwà*) indicando il suo cuore.⁴²

Ha detto Iddio Potente ed Eccelso: «Iddio accetta solo il sacrificio di chi lo teme» (*Corano* V:27).⁴³ L'origine della pietà è nel cuore, è il timore (*taqwà*) nei riguardi del dubbio (*šakk*), dell'associare [altri a Dio] (*širk*), della miscredenza, dell'ipocrisia, della vana ostentazione.

Iddio ha poi detto sulla purezza (*ṭahāra*): «Questo sarà più puro per il vostro cuore» (*Corano* XXXIII:53).⁴⁴ «Coloro ai quali Iddio non ha voluto purificare il cuore» (*Corano* V:41).⁴⁵

Ha detto: «Per purificare quel che avete nel cuore» (*Corano* III:154).

Ha detto poi a proposito del timore: «E temono i loro cuori» (*Corano* XXIII:60).

40 L'intero versetto recita: «Ricorda quando Abramo disse: “Signore, mostrami come ridoni vita ai morti”. Dio disse: “Non sei credente?” “Sì” rispose Abramo. “Te lo chiedo perché il mio cuore si rassereni”».

41 Questo è il versetto della Sura della Mensa in cui gli Apostoli chiedono a Gesù di far discendere per loro una mensa dal cielo: «E gli Apostoli dissero: “Noi vogliamo mangiarne, affinché i nostri cuori si rasserenino”».

42 Wensinck: *Concordances*, op. cit., vol. VII, p. 300.

43 Il versetto si riferisce all'episodio di Caino e Abele, quando il sacrificio di Abele fu accettato mentre quello di Caino fu rifiutato, questi disse al fratello: «“Io ti ucciderò”, e il fratello rispose “Dio accetta solo il sacrificio di chi Lo teme”».

44 Il testo del versetto è: «Quando domandate qualcosa alle mogli del Profeta fatelo da dietro una tenda, questo sarà più puro per il vostro cuore e per il loro».

45 Il testo integrale è: «Chi Dio vuole confondere, per costui nulla potrai presso Dio. Sono coloro ai quali Iddio non ha voluto purificare il cuore».

Ha detto: «I loro cuori tremano» (*Corano* VIII:2).

Ha detto in merito al sottomettersi: «E si sottomettono i loro cuori innanzi a lei» (*Corano* XXII:54).⁴⁶

Ha detto sulla tenerezza (*al-līn*): «E poi la pelle loro s'ammorbidisce e così i loro cuori, alla menzione del Nome di Dio» (*Corano* XXXIX: 23).

E ha detto circa la mancanza di sapere (*'adam al-fiqh*): «Esseri che hanno un cuore con cui non comprendono» (*Corano* VII:179).

Ha detto poi circa la sottomissione (*huṣū'*): «Non è forse venuto il tempo, per coloro che credono, che sottomettano i loro cuori al monito di Dio?» (*Corano* LVII:16).

L'Inviato di Dio vide un uomo che pregava giocando con la sua barba, e disse: «Se il cuore di quest'uomo fosse sottomesso, si sarebbero sottomesse anche le sue membra!».⁴⁷ Alcuni commentatori hanno detto che il vero senso della sottomissione è il timore incessante nel cuore.⁴⁸

Sappi – che Iddio abbia misericordia di te – che nella creazione di Dio non c'è nulla di migliore di un cuore divenuto perfetto a causa della luce dell'Unificazione (*al-tawḥīd*), della Conoscenza (*al-ma'rifa*) e della Fede (*al-īmān*), nulla di più puro, di più pulito, di più umile, di più sincero. Nulla vi è di più ampio, se Iddio lo ha ripulito dalle impurità, e si è assunto l'impegno di ridargli vita mediante la Luce del Vero (*nūr al-ḥaqq*), proteggendolo e vigilando su di lui, moltiplicandovi i Suoi doni. Tale è il cuore del credente e le sue luci non hanno limite.

Al contrario, non vi è nulla di più malvagio, fetido e impuro del cuore di colui che Iddio ha abbandonato e di cui non si è assunto la tutela, lasciandolo al dominio di Satana. Questo è il cuore dell'ipocrita e del miscredente

46 Il versetto recita: «E quelli cui fu data la scienza sappiano che questo (il Corano) è la Verità venuta dal Signore e credano in essa, e sottomettano i loro cuori innanzi a lei».

47 Al-Muttaqī: *Kanz al-'Ummal*, op. cit., vol. II, n. 766.

48 Tabarī *Tafsīr*, Al-Qāhira 1323-1329 h., vol. XXV, p. 8; vol. XIII, p. 2.

poiché è il luogo in cui domina l'idolatria, il dubbio, l'ipocrisia, l'incertezza e la malattia.

Iddio ha detto: «Gli idolatri sono cosa immonda!» (*Corano* IX:28). E riguardo agli ipocriti ha detto: «Sono sporcizia!» (*Corano* IX:95).

Ha detto poi sul dubbio (*rayb*): «I loro cuori sono pieni di dubbi» (*Corano* IX:45) e sul senso del rifiutare la fede (*inkār*) ha detto: «[E chi non crede nell'Aldilà] il cuore loro è ostile e ribelle» (*Corano* XVI:22) e sul significato della malattia ha poi detto: «Nel cuore hanno una malattia» (*Corano* II:10).

L'origine di tutti i peccati sta nella durezza del cuore (*qasāwat al-qalb*), ha detto infatti il Saggio (*al-Hakīm*): «Il cuore, quando è indurito, non si preoccupa di far del male».⁴⁹

Se invece il cuore si illumina di luce divina e di luce della fede, Iddio si incarica della sua tutela, lo colma d'amore e di timore, lo chiude con il catenaccio della Potenza e ripone la chiave della volontà nel forziere del Suo Mistero (*fī ḥizānat ḡaybihi*), a cui nessuno accede, se non nel momento dell'agonia (*sakrat al-mawt*),⁵⁰ quando apparirà chiaro quel che contiene il Suo Mistero.

Se però il cuore è riempito dalle tenebre della miscredenza, del dubbio e dell'ipocrisia, Iddio invia un demone al suo padrone che assume il controllo del suo cuore e lo chiude con il lucchetto dell'abbandono e del disinteresse (*ḥidlān*). Iddio conosce gli esiti di ciò e quale sarà la sua fine, ma non lo mostrerà a nessuno fino al momento dell'agonia, poiché tale è il Mistero di Dio, e lo conosce solo Lui. Quanti miscredenti lontani [da Dio] sono stati assistiti dalla fede e sono morti in stato di grazia; e quanti, tra quei credenti che erano vicini [a Dio], sono stati abbandonati dal loro Signore e sono morti da infelici!

Sappi – che Iddio abbia misericordia di te – che la Potenza divina (*qudrat Allāh*) è sempre efficiente e nessu-

49 Sentenza attribuibile a Luqmān Al-Hakīm, personaggio che viene menzionato nel *Corano*, XXXI, 12-13, famoso per i suoi numerosi proverbi.

50 Vedere *Corano* II:18.

no giunge a conoscere il Suo intento, o la Volontà Sua nei confronti della Sua creazione, o l'esito dei Suoi Atti, ad eccezione di un gruppo tra i Suoi Profeti. Questo è il segno [che Egli appone] sull'autenticità della loro missione. L'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli porga il saluto – disse che dieci dei suoi compagni facevano parte delle Genti del Paradiso, [sapeva] questo a causa di un dono divino, e per grazia del favore che Dio aveva riversato su di lui.⁵¹

Sappi che il perno su cui poggia la necessaria attribuzione della ricompensa e della punizione è il cuore, poi viene l'azione dell'anima. Ha detto l'Altissimo: «Ma vi punirà per ciò che avranno guadagnato i vostri cuori» (*Corano* II:225). Questo riguarda solamente i giudizi dell'Altro Mondo (*aḥkām al-āḥira*), mentre per quanto concerne il giudizio di questo mondo (*ḥukm al-dunyā*) sarà l'anima a dover rispondere delle sue azioni.⁵² Quanto al rapporto tra il servo e il suo Signore, il giudizio riguarderà quel che c'è nel cuore. Iddio ha detto, riguardo alla faccenda di 'Ammār ibn Yāsir: «Tranne coloro che vi sono stati costretti a forza, e il cuore loro è sereno nella fede» (*Corano* XVI:106).⁵³ Iddio ha chiarito di averlo scusato

51 Questi compagni sono i quattro califfi: Abū Bakr, 'Umar, Uṭmān, 'Alī; quindi Ṭalḥat ibn 'Ubayd Allāh, Zubayr ibn al-'Awwām, Sa'īd ibn abī Waqqās, Sa'īd ibn Zayd, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, Abū 'Ubaydah al-Ḡarrāh. Le loro biografie sono elencate in Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-Awliyā'*, op. cit., vol. I, pp. 28-102.

52 Periodo involuto in cui l'autore ribadisce ancora una volta l'importanza della differenza tra l'intenzione del cuore e l'azione dell'anima, e il grado di giudizio che spetta a ciascun ambito. L'intenzione del cuore sarà giudicata, secondo quanto il Corano stesso afferma, al momento del giudizio finale, mentre il giudizio sull'azione dell'anima che la segue, spetta alle regole stabilite dalla *ṣarī'a* per questo mondo.

53 Il versetto dice più esplicitamente: «Chi ha rinnegato Iddio dopo aver creduto – tranne coloro che sono stati costretti a forza, ma hanno il cuore sereno nella fede – e chi ha spalancato il cuore all'empietà, su costoro si abatterà l'ira che viene da Dio». Il caso di 'Ammār ibn Yāsir è analogo a quello di alcuni compagni del Profeta che furono costretti a commettere apo-

poiché [la sua apostasia] non aveva recato alcun danno alla tranquillità (*tuma'nīna*) del suo cuore, e alla sincerità della sua fede.

Il servo di Dio viene ricompensato per l'esecuzione dei rituali fondamentali della religione (*arkān*), se l'intenzione (*niyya*) del suo cuore è [resa] autentica dalla luce della fede. Ha detto l'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli porga il saluto –: «Gli uomini vengono ricompensati in base alle loro intenzioni». ⁵⁴ Ha detto: «Le azioni valgono per le loro intenzioni». ⁵⁵ Ha detto: «Nessun azione viene ascritta a chi non esprime un'intenzione». ⁵⁶

Il petto è il luogo verso cui tende la scienza esprimibile [verbalmente] (*'ilm al-'ibāra*); il cuore è invece il luogo in cui dimora la scienza sottintesa dalla scienza esprimibile, questa è la Scienza della Saggezza e dell'Allusione (*'ilm al-ḥikma wa-l-iṣāra*). La scienza esprimibile è la prova (*ḥuḡḡa*) che Dio impone alle creature. Iddio dice loro: «Che ne avete fatto di ciò che avete appreso?» La scienza dell'allusione simbolica è invece la direzione (*maḥaḡḡa*) che il servo segue verso Dio grazie alla Sua guida, allorché Egli gli concede lo svelamento intuitivo (*kašf*) del cuore, ⁵⁷ per contemplare il Suo Mistero (*ḡaybihi*) e vedere ciò che c'è oltre i Suoi veli, come se vedesse (*ka-annahu yarà*) tutto ciò con i propri occhi. ⁵⁸ Qualora venissero rimossi per

stasia sotto la minaccia fisica. Su di lui: Tabarī, *Tafsīr*, vol. XIV, p. 122; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-Awliyā'*, op. cit., vol. I, p. 140.

54 Tradizione non riscontrabile nelle principali raccolte canoniche.

55 Buḥārī: *Saḥīḥ*, *bad' al-waḥī* 1. Wensinck: *Concordances*, op. cit., vol. VII, 55.

56 Tradizione non riscontrabile nelle principali raccolte canoniche.

57 L'esperienza dello svelamento è centrale nella dottrina del Sufismo. Secondo una definizione classica: «È la visione delle realtà intelleggibili del Mondo del Mistero e dei Principi autentici che si trovano dietro il Velo, che accompagna l'emozione estatica e la contemplazione», Al-Sarīf al-Gurḡānī: *Kitāb al-ta'rīfāt*, Bayrūt 1990, p. 193.

58 Ancora un riferimento al *Ḥadīṭ Ḡibrīl* in cui il Profeta, interrogato, spiega cos'è il “perfezionamento” (*iḥsān*): «È che tu ado-

lui tutti quei veli [la sua conoscenza] non aumenterebbe di nulla.⁵⁹ Il cuore è quindi la dimora della scienza dell'allusione simbolica (*'ilm al-išāra*). Il significato della scienza enunciabile (*'ilm al-ibāra*) è la conoscenza espressa dal servo verbalmente, mentre la scienza dell'allusione simbolica significa accennare con il cuore alla Signoria divina, alla Sua Unicità, alla Sua Eccellenza, alla Nobiltà, alla Potenza, ai Suoi Attributi, alle Realtà delle sue opere e dei suoi atti.⁶⁰

L'origine della luce della Fede e della luce del Corano è unica, ed è il cuore; esse sono due luci simili. Dice l'Altissimo: «Tu non sapevi cosa fosse il Libro, non sapevi cosa fosse la Fede, ma Noi d'esso facemmo una Luce» (*Corano* XLII:52). Iddio ha collegato quelle due luci con la lettera *hā'*⁶¹ con un'espressione figurata (*kināya*), per

ri Iddio come se Lo vedessi (*ka-annaka tarāhu*), perché se tu non lo vedi certamente Egli vede te». Appare chiaro in questo passaggio il legame diretto tra perfezionamento e svelamento intuitivo (*kašf*) del cuore.

59 Il testo originale è molto sintetico, suggerisce ipoteticamente un riferimento al versetto che descrive la condizione dell'uomo al momento del Giudizio finale: «Ma Noi ti abbiamo levato il velo e oggi la tua vista è penetrante» (*Corano* L:22). Ciò può indicare la somiglianza tra il grado di conoscenza indotto dalla visione contemplativa, e quella nell'Ultimo giorno. Ciò non riguarda in alcun modo la conoscenza razionale.

60 *Išāra* è letteralmente la “designazione fatta col dito”, “l'atto di mostrare con la mano”, che si contrappone a *'ibāra*, “designazione verbale”. Il termine *išāra* ha un riferimento importante nel Corano a proposito della storia di Maria. Quando la Madre di Gesù fu interrogata sulla sua gestazione, non poté rispondere a chi la interrogava poiché stava digiunando, quindi: «Fece cenno verso di lui» (*Corano* XIX:29) e indicò il bambino nella culla. Secondo il commento di Sulamī, in questo modo Maria obbedì esteriormente alla richiesta di coloro che la interrogavano, ma in realtà ella indicò loro la Verità (*ašārat ilā al-ḥaqq*). Cfr. *Ḥaḡā'iq al-tafsīr*, op. cit. vol. II, p. 425. Ciò significa che il linguaggio umano, per sua natura limitato, si trova impotente ad esprimere le verità di ordine superiore, alle quali è più opportuno “accennare” in silenzio.

61 La lettera *hā'* forma il pronome suffisso della terza persona singolare maschile (*hu*) che compare nella parola *ḡa'alnāhu* (facemmo di esso, ovvero del Corano) nel versetto citato.

indicare una realtà unica. Il senso dell'allusione simbolica è questo: dopo che [il cuore] ha indicato la sovranità del Signore (*rubūbiyya*), non Lo rinnega, né rende grazie ad altri, né invoca altri che Lui.

Sappi che la luce del cuore è da considerare come una realtà unica, indivisibile e inscindibile, poiché è un principio che arriva tutto insieme quando arriva, e va via tutto insieme quando va via. Così come la tenebra della miscredenza (*al-kufr*) che è all'origine di ogni disgrazia, finché non va via. Può accadere che la forza [della luce del cuore] possa indebolirsi, affievolirsi, o disperdersi, in quanto è proprio come un lume, che resta un lume unico, sia che la potenza della sua luce aumenti o decresca.

Quanto alla luce del petto, essa aumenta o diminuisce così come la sua tenebra, poiché sorge con l'anima ed è una sua propaggine, l'Islām si identifica con essa. Per mezzo di essa il difetto entra in questo aspetto della religione [di ciascuno], e può anche aumentare. A riprova di ciò c'è quel che l'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli porga il saluto – disse a proposito delle donne: «Esse hanno un difetto nell'intelletto e nella religione». ⁶² Egli voleva solo indicare quella particolare mancanza nella [pratica della] religione connessa ai giorni delle mestruazioni e del puerperio. ⁶³

Ti sia chiaro che le luci dei petti hanno molteplici aspetti e la loro manifestazione varia nei tempi e nelle misure (*maqādīr*). Se qualcuno vuole acquisire una scienza mediante un'azione, la luce di quella scienza gli aumenterà nel petto in misura conseguente a tale azione; invece la sua luce diminuirà a causa dell'abbandono di quell'azione, poiché il sostrato di questo genere di scienza è l'anima. Così come essa aumenta o diminuisce, anche le sue azioni e le sue qualità aumentano o diminuiscono.

62 Vedere Wensinck *Concordances*, VI 538-539.

63 La legge religiosa stabilisce che durante il periodo mestruale, e durante i giorni dopo il parto, le donne si debbano astenere da qualsiasi pratica religiosa, dalla preghiera, dal digiuno e anche dalla semplice lettura del Corano.

Quanto alle luci del cuore esse sono essenzialmente perfette e possono essere paragonate al sole, che è perfetto. Se c'è però un qualche difetto nell'aria, come nuvole o nebbia, un caldo eccessivo o un freddo eccessivo, queste cose velano la sua luce; allora il potere dei suoi raggi diminuisce e la forza del suo calore si attenua. Se però questi difetti vengono rimossi, allora la potenza della sua luce penetra, i suoi raggi si espandono e la sua forza si intensifica. Il sole non è mai debole di per sé, sono i suoi benefici effetti che vengono contrastati a causa dei difetti di cui ho parlato.

Analogamente, quando le luci della Fede, le luci della Conoscenza, le luci dell'Unificazione (*tawhīd*), vengono sopraffatte dalle tenebre della disattenzione (*ḡafla*), dalle nuvole della dimenticanza (*nisyān*), dai veli della disobbedienza (*'iṣyān*), il petto si riempie della polvere delle passioni, della nebbia delle infermità dell'anima e della delusione nei confronti della misericordia di Dio (*al-ya's min raūḥ Allāh*).⁶⁴ Il potere di queste luci sull'anima diminuisce ed essa rimane da sola sotto questi veli e dietro queste cortine. Se quindi questi difetti vengono rimossi dal petto, per la generosità e il favore di Dio, e se il pentimento del servo è autentico, allora queste cortine vengono rimosse, i veli vengono squarciati, sull'anima appaiono i benefici di queste luci e il loro potere si diffonde.

Se qualcuno medita su questo punto con il favore di Dio, e si tiene strettamente attaccato alla Sunna, l'Altissimo cancellerà molti dei dubbi dal suo cuore e sradicherà dal suo petto le radici dell'incertezza. L'Altissimo poi lo guiderà alla contemplazione delle Realtà del Suo Mistero (*ḡaybihi*). Questo è un argomento chiaro per colui al quale Iddio ha spianato la strada del sapere e della comprensione.

Quanto alla luce degli statuti legali (*nūr al-aḥkām*) essa è come la luce dell'Islām che è nel petto, infatti essa

64 Riferimento al versetto della Sura di Yūsuf in cui Giacobbe ammonisce i suoi figli dicendo: «Non disperate della Misericordia di Dio, quelli che disperano della Misericordia di Dio sono i miscredenti» (*Corano* XII:87).

aumenta con l'integrità del comportamento e la sincerità dell'impegno. La sua luce invece decresce se si tralasciano le incombenze della legge e se si omette la loro esecuzione. In questo è simile alla luce della luna, che aumenta e decresce.

L'Islām è un nome che comprende sia il principio (*aṣl*) che le ramificazioni (*furū'*) della religione. Iddio ha perfezionato questa religione con le sue applicazioni e suoi statuti legali in poco più di vent'anni,⁶⁵ ha però abrogato alcuni degli statuti sostituendoli con altri.⁶⁶ Quanto alla Fede (*al-īmān*), alla Conoscenza (*al-ma'rifa*) e alla realizzazione dell'Unicità divina (*al-tawḥīd*), non può esserci abrogazione, né sostituzione di alcunché. È sufficiente per colui che fa uso del proprio intelletto, e che viene assistito [da Dio] nel meditare su queste cose, sapere che differenza c'è tra quello che reca in sé l'anima e quello che reca in sé il cuore.

Ma se il servo fedele riceve da Dio un incremento della grazia ad ogni ora e ad ogni istante, i suoi gradi spirituali (*marātib*) si elevano per via della contemplazione delle sottili grazie (*laṭā'if*) dell'Altissimo, e vengono rimossi per lui alcuni dei veli del Mondo del Mistero che non erano mai stati rimossi prima, un istante dopo l'altro. Ciononostante gli stati del servo a volte declinano quando il suo cuore si occupa d'altro a causa della distrazione, ma i fondamenti restano tali e quali.

65 Riferimento alla vita del Profeta e al ventennio della rivelazione del Corano, che terminò con la morte di Muḥammad nel 632 d.C.

66 In base alla cosiddetta scienza "dell'abrogante e dell'abrogato" (*al-nāsikh wa'l-mansūkh*) gli esegeti hanno cercato di stabilire quali siano quei precetti che, pur enunciati nel Corano, sono da considerare come successivamente modificati o aboliti da ulteriori rivelazioni divine. Lo stesso testo sacro afferma del resto esplicitamente: «Non abrogheremo, né ti faremo dimenticare alcun versetto senza dartene uno migliore o uguale» (*Corano* II:106); «E Iddio cancella quel che vuole e quel che vuole conferma» (*Corano* XIII:39).

Il caso [del cuore] è come quello di una lampada che è dentro qualcosa ricoperta da veli; all'interno dei veli essa rimane tale e quale, però la sua luminosità e la sua utilità rimangono celate, e la capacità di diffusione [della luce] viene oscurata. Così è anche uno specchio avvolto da un panno, esso resta tale a com'era in origine, però la virtù riflettente della sua superficie è adombrata.

Comprendi, dunque – che Iddio abbia misericordia di te – che anche se Ġibrīl – su di lui la pace – aveva avuto il compito di far scendere il Libro Rivelato con la Scienza dell'Altissimo, la sua dimora (*ma'dan*) era nel cuore del Profeta – su di lui la preghiera e la pace –.

Ha detto l'Altissimo: «Dì: chiunque sarà nemico di Gabriele, sappia che fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio» (*Corano* II:97).

Ha detto anche: «[Questa è una rivelazione] che lo Spirito fedele ha fatto discendere sul tuo cuore» (*Corano* XXVI:192-193).

IL CUORE INTERIORE (*AL-FU'ĀD*)

Sappi che anche se il Cuore Interiore (*al-fu'ād*) è il luogo della visione (*al-ru'ya*), esso soltanto vede, mentre il Cuore vero e proprio (*al-qalb*) conosce. Se conoscenza e visione si riuniscono, il mondo del Mistero (*al-ḡayb*) diviene visibile a chi possiede entrambe, e il servo ottiene la certezza (*yaqīn*) per mezzo della scienza, della contemplazione e della realtà della visione della fede.

«Chi è veggente, lo è a suo vantaggio» (*Corano* VI: 104). In ciò consiste la grazia di Dio [che giunge] tramite la Sua guida e il Suo favore, per chi ha riconosciuto la verità (*taṣdīq*).

«Chi è cieco lo è a suo danno» (*Corano* VI: 104). Questa è la prova di Dio contro Suo il servo per aver ricusato la verità (*takdīb*).

L'Altissimo ha detto riguardo alla Scienza della certezza (*'ilm al-yaqīn*) e alla Visione della certezza (*'ayn al-yaqīn*): «Se sapeste di scienza certa! Vedreste allora l'Inferno! Lo vedrete davvero con l'occhio della Certezza» (*Corano* CII: 5-7).⁶⁷

Iddio informò il Suo Profeta Mosè – su di lui la pace – che il suo popolo aveva preso un vitello. Allora la sua

67 In un famoso commentario sufi il passaggio coranico viene ancora una volta spiegato attraverso la metafora della luce e della lampada: «La Certezza (*yaqīn*) è il fuoco, l'affermazione con la lingua (*al-iqrār bi'l-lisān*) è lo stoppino (*fatīla*), e l'azione rituale (*'amal*) il suo olio. L'inizio della Certezza è lo svelamento (*mukāšafa*), poi la constatazione visiva (*mu'āyana*), poi la contemplazione (*mušāhada*)». Per Visione della Certezza (*'ayn al-yaqīn*) l'autore intende non una semplice certezza condizionata, ma la certezza in sé, intesa nella sua realtà totale e universale (*kulliyya*). Sahl ibn Muḥammad al-Tustarī: *Tafsīr al-Tustarī*, Bayrūt 2002, p. 203.

collera fu grande ed egli fece ritorno al suo popolo adirato e addolorato; sapeva tutto con certezza perché l'Altissimo l'aveva informato. Egli portava le tavole e non appena li vide adorare il vitello le scagliò via, e afferrò la testa di suo fratello trascinandolo verso di lui.⁶⁸ Riguardo a ciò l'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – disse: «Dio abbia misericordia di mio fratello Mūsà, perché aver saputo non è come vedere con i propri occhi».⁶⁹ Mosè era stato informato dal suo Signore che disse: «Dopo che te ne sei andato, Noi abbiamo messo alla prova il popolo tuo, e Al-Sāmīrī⁷⁰ li ha indotti in errore!» (*Corano* XX: 85). Allora, dopo che aveva visto con i propri occhi, la sua collera e la sua ira erano aumentati.

Anche al cuore (*qalb*) viene attribuita la visione (*ru'ya*), però il cuore vede solo per la luce che è al suo interno. A ciò si riferisce quel che Abū Ġa'far Muḥammad ibn 'Alī⁷¹ – che Iddio sia soddisfatto di lui – rispose al beduino che gli domandò: «Hai visto il tuo Signore?» Disse: «Non ho mai adorato nessuno che io non abbia visto». Il beduino gli chiese: «Come hai potuto vederlo?». Ed egli: «In verità, gli sguardi (*abṣār*) non Lo percepiscono mediante la vista, ma Lo vedono i cuori per mezzo delle Realtà della Fede (*ḥaqā'iq al-īmān*)». Egli voleva dire che la visione era quella del cuore, anche se ciò avveniva per mezzo della Realtà della Fede.⁷²

Il Cuore (*qalb*) e il Cuore Interiore (*fu'ād*), possono essere indicati entrambi con il termine vista (*al-baṣar*), perché entrambi sono luoghi della vista interiore. Ha det-

68 L'intero episodio è narrato nella sura *Tā-Hā* ed in particolare nei versetti 77-98.

69 Una versione simile di questo *Hadīṭ* è riportata da Ibn Ḥanbal nel *Musnad*, op. cit., vol. I, p. 215, n. 1842.

70 Al Sāmīrī è colui che con un'operazione magica fabbricò il vitello d'oro (*Corano* XX:95-96).

71 Abū Ġa'far Muḥammad al-Bāqir ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn, discendente di 'Alī e Fāṭima.

72 Nel testo di Al-Sarrāḡ il detto è riferito a 'Alī ibn abī Ṭālib invece che a suo nipote. Cfr Abū Naṣr 'Abd Allāh ibn 'Alī al-Sarrāḡ: *Kitāb al-Luma'*, ed. Nicholson, Leiden, Brill 1914, p. 350.

to l'Altissimo: «Iddio alterna la notte con il giorno e certo in questo vi è un esempio per quelli che hanno vista acuta!» (Corano XXIV: 44).

Ha detto: «Considerate, o voi che avete vista acuta!» (Corano LIX:2). Coloro che possiedono vista acuta (*ahl al-abṣār*) hanno la facoltà di discernere nelle cose le sottigliezze dell'opera dell'Altissimo. Sono quelli la Gente dei Cuori (*ahl al-qulūb*).

Coloro che sono capaci di vedere con la luce della contemplazione (*ahl al-muṣāhada*) sono disposti in gradi. Tra costoro c'è colui al quale vengono mostrate le disgrazie causate dalla negligenza e [a cui viene svelata] la visione dell'Oltre, con la vista degli occhi del cuore, per mezzo della vera lotta spirituale, come se le stesse vedendo [direttamente].

Proprio come disse Ḥārīṭa [all'Inviato di Dio]: «Sono diventato un credente vero». L'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – rispose: «Per ogni verità (*ḥaqḡ*) c'è una realtà interiore (*ḥaqīḡa*). Qual è allora la realtà della tua fede?» [Disse allora Ḥārīṭa: «Mi sono allontanato da questo basso mondo e passo le mie notti senza dormire e i miei giorni senz'acqua. È come se vedessi apparire il Trono del mio Signore e le Genti del Paradiso (*ahl al-ġanna*), e come essi si fanno visita reciprocamente, e le genti dell'Inferno (*ahl al-nār*) nel fuoco, e come essi urlano l'uno contro l'altro». Disse l'Inviato di Dio: «Tu hai saputo, quindi attieniti a ciò»].⁷³

Per essersi allontanato da questo basso mondo, Iddio gli aveva rivelato l'Altro, ed egli lo aveva visto con la luce del cuore. Non aveva parlato della stazione della contemplazione (*maqām al-muṣāhada*), di *Allāh*, o della contemplazione dei Suoi Attributi, della Sua grazia, della Sua Bontà, della Sua Magnificenza, e cose simili, ma solamente dello sforzo spirituale (*muḡāhada*) che gli aveva permesso di ottenere la contemplazione del Trono, del Pa-

73 Nel manoscritto originale il testo fra parentesi quadre è sottinteso. Il testo integrale del detto profetico è riportato da Al-Sarrāġ, *Kitāb al-Luma'*, op. cit., p. 13. Sulamī, *Kitāb al-Arba'in*, op. cit., pp. 5-6.

radiso e della sua gente, dell'Inferno e della sua gente. Ti sia chiaro, però, che la visione e la contemplazione, per ciò che concerne il servo, aumentano la loro potenza e le loro luci [solo] grazie all'Altissimo.

Un'altra differenza tra il Cuore (*qalb*) e il Petto (*sadr*) è che la luce del petto ha fine mentre quella del cuore è infinita e non ha limiti. Essa non si estingue neanche con la morte del servo, poiché se il servo muore nella fede la sua luce resta con lui, non si separerà da lui né nella tomba né nel Giorno della Resurrezione (*al-qiyāma*), ma rimarrà con lui per sempre.

Ha detto l'Altissimo: «Dio conferma coloro che credono con parola ferma, nella vita di questo mondo e nell'altro» (*Corano* XIV: 27).

Per ciò che invece riguarda le prescrizioni della legge dell'Islām (*aḥkām šarā'i' al-islām*), e ciò che è stabilito come obbligo (*taklīf*), la loro finalità termina con la morte. Questa è una prova a favore di chi sostiene che la fede è in sé completa (*kamāl al-īmān*) e afferma che essa non aumenta e non diminuisce. Questo è anche un argomento contro chi sostiene invece che la fede aumenta e diminuisce e la equipara a tutte le altre azioni, che dice che le azioni sono tutte [atti di] fede, che la fede si dichiara semplicemente con la lingua, che la fede è in realtà un atto del servo, o che distingue tra la realtà (*ḥaqīqa*) del significato della fede e il significato dell'Islām.⁷⁴

74 In questo particolare passaggio l'autore riafferma i temi dell'ortodossia a fronte delle posizioni dottrinali di gruppi che se ne discostano, come kharijiti, mu'taziliti, karramiti ecc. La questione della fede e degli atti è stata discussa vigorosamente sin dagli albori della teologia islamica. Per la teologia ortodossa, e per l'Imām Abū Ḥanīfah in particolare, la fede è immutabile, indivisibile, non è soggetta a incremento o diminuzione, ed è indipendente dalle opere di devozione. Gli aṣ'ariti ammettono però l'immutabilità della fede nel suo nocciolo principale, e la sua variabilità per quanto riguarda il suo grado di perfezione. Vedere sull'argomento A.J. Wensinck: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, New York 1932, pp.

Chi tra noi s'impegna in ciò che non è obbligato a fare, non raggiunge il suo scopo; il silenzio per l'ignorante è una garanzia, mentre il parlare è un onore dato da Dio al sapiente. Non vedi che l'interrogatorio che il servo subirà nella tomba verterà solo sui principi (*uṣūl*) e non sulle diramazioni (*furū'*)? Gli verrà chiesto: «Chi è il tuo Signore? Quale è la tua religione? Quale è il tuo Profeta?». Non gli verrà chiesto invece: «Quali sono state le tue azioni? Come pregavi?». Il giorno della resurrezione sarà interrogato prima riguardo alla fede, e successivamente riguardo alle sue azioni, e sarà ricompensato per le sue azioni proporzionalmente alla forza dei principi, ovvero alle intenzioni.

Il cuore (*qalb*) è chiamato in questo modo per la rapidità del suo capovolgersi (*taqallub*). L'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – ha detto: «Il cuore è paragonabile ad una piuma in una piana deserta della terra [che è appesa al tronco di un albero, e che il vento scuote avanti e indietro]». ⁷⁵ L'Inviato di Dio – su di lui il saluto e la pace – ci ha così informati di un aspetto della Potenza di Dio e ha descritto un dettaglio della Sua Benevolenza verso il Suo debole servo. A causa della velocità del capovolgersi Egli consolida il suo cuore nella fede, lo ancora alla Verità (*ḥaqq*) per mezzo della Potenza divina e della Sua forza, affinché non si allontani dalla Retta Guida.

Saggio è colui che non attribuisce le azioni del cuore a se stesso, se non per quel tanto che gli consente la condizione di servitù (*'ubūdiyya*), che tace su ciò che non è di sua pertinenza, e soprattutto avrà cura d'evitare d'essere incuriosito da ciò che non gli compete. Se si distrugge l'edificio del *tawḥīd*, le fondamenta della fede e il terreno della conoscenza (*ma'rifa*), chi potrà mai riedificarlo?

36-58. Toshihiko Izutsu: *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Lahore 1962.

75 Al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, I- 1211. Wensinck, *Concordances*, op. cit., vol. II, 323; V, 453.

Ho già spiegato che l'Islām unisce scienza e azione. La prova di ciò sta in quello che l'Inviato di Dio aveva risposto a Ġibrīl quando gli aveva domandato: «Cos'è l'Islām?»⁷⁶ Entrambi quindi (Ġibrīl e Muḥammad) erano d'accordo sul fatto che l'Islām è scienza e azione. Poi aveva gli aveva chiesto della fede (*īmān*), ed entrambi avevano concordato che essa è conoscenza e che risiede stabilmente nel cuore.

Quanto all'élite della gente della fede (*ḥāṣṣat ahl al-īmān*), essi traggono dalle tradizioni dell'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace – un beneficio sottile di cui gli uomini comuni sono ignari, poiché le loro stesse anime li velano dalle sottigliezze del Vero, dato che confidano solo sulle loro azioni. Iddio ha ordinato che si parli alla gente in conformità con la loro capacità di intendere, e ha detto: «[Dio sa bene quel che c'è nei cuori di costoro, dunque tu allontanati da loro, ammoniscili] e di loro parole che penetrino nel loro animo» (*Corano* IV: 63).

76 In questo passaggio l'autore si riferisce variamente al famoso racconto profetico in cui si narra che un giorno, mentre Muḥammad e i suoi erano riuniti a Medina, videro arrivare uno sconosciuto vestito di bianco – in realtà l'arcangelo Gabriele che appariva in forma umana – che si diresse verso il profeta, sedette davanti a lui e iniziò a interrogarlo dicendo: «Cos'è l'Islām?» L'Inviato di Dio rispose: «L'Islām è che tu testimoni che non c'è dio tranne che Allāh e che Muḥammad è l'Inviato di Allāh, che tu compia la preghiera, versi l'elemosina, digiuni nel mese di Ramaḍān e compia il pellegrinaggio alla Casa, se hai la possibilità di farlo». Poi gli chiese ancora: «Parlami della fede (*īmān*)». L'Inviato di Dio disse: «La fede è che tu creda in Dio, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Inviati, nell'Ultimo giorno e che tu creda nel destino (*qadar*) sia esso buono o cattivo». Poi Gabriele interrogò Muḥammad per la terza volta e gli chiese: «Dimmi che cos'è l'*iḥsān*». Egli rispose: «È che tu adori Dio come se Lo vedessi, poiché anche se tu non lo vedi, Egli certamente vede te». Al-Nawawī: *Quaranta Hadīṭ*, trad. it. Mohammad Ali Sabri, CESI, Roma 1982, p. 36-41. Wensinck, *Concordances*, op. cit., vol. I, p. 467.

Quanto a ciò che [l'Inviato di Dio] rispose [a Ġibrīl] riguardo all'*ihsān*,⁷⁷ disse che ciò era legato unicamente alla contemplazione di Dio Eccelso e Nobile, sia nel caso il servo contempi il suo Signore con il suo cuore – sia esaltata la Sua Nobiltà – sia che con il cuore contempi che Egli lo vede. In questa tradizione ci sono molti benefici che la gente comune non riesce a comprendere, tuttavia questo non è il luogo per spiegarli.

L'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la Pace – ha spiegato che le stazioni (*maqāmāt*) dei credenti sono ordinate in corrispondenza dei loro gradi [spirituali] (*marātib*), quando ha messo in relazione l'*ihsān* con la visione (*ru'ya*), [indicando] che il luogo della visione è il Cuore Interiore (*fu'ād*). Ha detto Iddio, l'Eccelso, il Potente: «Il cuore (*al-fu'ād*) non smentì quel che vide» (*Corano* LIII:11).⁷⁸

Il termine 'Cuore Interiore' (*fu'ād*) deriva dal termine 'beneficio' (*fā'ida*), poiché esso vede i benefici dell'amore di Dio, Potente ed Eccelso. Il Cuore Interiore ottiene beneficio dalla visione, mentre il Cuore (*qalb*) è appagato dalla conoscenza. Se il Cuore Interiore non vede, il Cuore non gode della conoscenza.

Non vedi che a nulla vale la conoscenza del cieco, se per caso occorre chiamarlo a dar testimonianza, a causa della mancanza della vista? Anche se è un uomo di ri-

77 La parola *ihsān* ha un significato molto particolare e qualsiasi traduzione risulta inadeguata; può comunque significare: virtù santificante, comportamento perfetto, virtù spirituale, ecc.

78 Il versetto si riferisce al momento culminante del Viaggio Notturno e dell'Ascensione del Profeta (*mi'rāğ*) riportato nella "Sura della Stella". A questo punto Iddio «Rivelò al Suo servo quel che rivelò. Il cuore (*al-fu'ād*) non smentì quel che vide » (*Corano* LIII:10-11). Secondo il commento di un autore del Sufismo, Muḥammad ebbe la visione dell'Essenza del Vero e delle Sue Qualità: «Non vi fu differenza tra ciò che egli vedeva con i suoi occhi e ciò che vedeva con il Cuore Interiore (*fu'ād*) e Iddio cancellò ogni incertezza». Rūzbehān Baqlī Širāzī: *'Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qurān*, Dār al-Kutub al 'Ilmiyya, Bayrūt 2008, vol. III, p. 359.

nomata conoscenza, la sua autorità non può essere confermata, perché il giudice invaliderà la sua testimonianza per colpa della cecità, sebbene egli sia degno di fiducia. Con ciò si allude a colui al quale Dio ha donato il sapere (*fiqh*)⁷⁹ nelle questioni di religione.

Iddio l'Altissimo ha detto: «Siate testimoni contro il resto degli uomini» (*Corano* XXII: 78). Come può una persona testimoniare su qualcosa che conosce ma che non ha visto? Iddio lo ha ricordato nella storia di Yūsuf e dei suoi fratelli – su di loro la pace – quando essi dissero: «Noi testimoniamo solo quel che sappiamo, non eravamo vigili verso l'invisibile» (*Corano* XII:81). Non avevano visto la coppa nel bagaglio del loro fratello, né che essa era stata messa lì dall'amico di Yūsuf per suo ordine, e quindi [non potevano sapere che] quello non era stato un furto.⁸⁰

Iddio l'Eccelso, l'Altissimo ci ha onorato con il Corano che è il Suo mare più maestoso. Lo ha riempito con la gemma delle [Sue] grazie e ne ha fatto uno scrigno dei suoi favori. Beato colui cui Iddio ha concesso una parte della saggezza e della chiarezza che sono in esso, in segreto o in modo manifesto.

Ha detto uno di quelli che sanno: «Il Cuore Interiore (*al-fu'ād*) è così chiamato solo perché in esso vi sono mille valli aride (*al-f wād*). Ma se il Cuore Interiore è quello di uno gnostico, nelle sue valli scorrono le luci della Benevolenza di Dio l'Eccelso, della Sua Pietà e della Sua Grazia».

79 Il termine *fiqh* si applica in genere al sapere che si ottiene attraverso lo studio delle fonti. Il termine però non appare nel Corano, ma solo negli *aḥādīṭ*, dove però il significato è quello di “sapere” o di “intuizione”. Tale significato originale è poi entrato in disuso a cominciare dal primo secolo dell'égira, da quando il termine ha acquisito sempre di più il significato di “giurisprudenza”.

80 Il riferimento è ad un episodio della storia del Profeta Yūsuf descritto nella sura XII ai versetti 70-83 e nella Genesi. Iddio suggerisce a Yūsuf lo stratagemma di nascondere una coppa nel bagaglio del figlio più giovane di Giacobbe, fratello di Yūsuf simulando un furto, per trattenerlo a sé e richiamare in Egitto il padre.

Il termine Cuore Interiore (*fu'ād*) ha un significato più sottile della parola Cuore (*qalb*). Il significato di entrambi è comunque prossimo, come lo è quello dei due Nomi: il Clemente (*al-Raḥmān*) ed il Misericordioso (*al-Raḥīm*).⁸¹ Il custode del Cuore (*qalb*) è il Clemente, perché il Cuore è la dimora della fede, e il credente ripone la sua fiducia nel Clemente per mezzo della sincerità della sua fede.

Iddio l'Altissimo ha detto: «Di: "Egli è il Clemente. In Lui crediamo e in Lui confidiamo"» (*Corano* LXVII: 29).

Il custode del Cuore Interiore (*fu'ād*) è invece il Misericordioso. Iddio l'Altissimo ha detto: «La Mia Misericordia abbraccia ogni cosa. Io la ascriverò a coloro che Mi temono» (*Corano* VII: 156).

Ha detto: «Ma noi agiamo in questo modo per rinsaldare il tuo cuore (*fu'ād*)» (*Corano* XXV: 32).⁸²

Iddio, il Benedetto, l'Altissimo, ha descritto il Suo legame (*rabṭ*) con il cuore del Suo servo nella storia della Gente della Caverna (*ashāb al-kahf*) e ha detto: «E fortificammo i loro cuori allorché si alzarono in piedi» (*Corano* XVIII: 14).⁸³

Iddio ha detto nella storia della madre di Mosè: «Se non avessimo fortificato il suo cuore» (*Corano* XXVIII: 10).

81 Il Clemente e il Misericordioso (*al-Raḥmān al-Raḥīm*) sono i primi due Nomi divini che compaiono nel Corano e che compongono la *basmala*, la frase introduttiva di ogni capitolo del testo sacro.

82 Il testo integrale del versetto è: «E dicono ancora quelli che rinnegano la fede: "Gli fosse stato almeno rivelato il Corano in una volta sola!" Ma Noi agiamo in questo modo per rinsaldare il tuo cuore, e con ritmata esattezza lo recitiamo».

83 Il versetto si riferisce alla storia dei giovani dormienti narrata nella Sura della Caverna. Il testo integrale è: «E fortificammo i loro cuori quando si alzarono e dissero: "Il nostro Signore è il Signore dei Cieli e della Terra, non invocheremo altro dio che Lui, se lo facessimo diremmo una cosa orrenda"» (XVIII:14) Un commentatore tra i più raffinati ha interpretato la frase *wa rabaṭnā 'alā qulūbihim*, nel senso di: «rafforzammo i loro cuori affinché non svanissero al primo apparire delle luci della Potenza divina». Rūzbehān Baqlī Širāzī: *'Arā'is al-Bayān*, op. cit., vol. II, p. 403.

I commentatori del Corano hanno detto che il legame del cuore [con Dio] avviene per mezzo della Luce dell'Unificazione (*nūr al-tawhīd*). Questo perché il Cuore conosce, e il conoscente ha bisogno di un legame che lo rafforzi affinché si rassereni tramite il ricordo di Dio (*dīkr Allāh*), Potente ed Eccelso.

Quanto al Cuore Interiore (*fu'ād*), invece, esso vede e osserva direttamente, quindi diventa vuoto (*farāġa*) e non necessita di alcun legame, ma solo del sostegno e dell'aiuto della guida [di Dio].

Iddio l'Altissimo ha detto: «Frattanto divenne vuoto il cuore (*fu'ād*) della madre di Mosè e fu sul punto di rivelare tutto, [se non avessimo rafforzato il suo cuore (*qalb*) perché fermamente credesse]» (*Corano* XXVIII: 10).

Iddio ha descritto il Cuore Interiore (*fu'ād*) come vuoto (*farāġa*) e lo ha anteposto al Cuore (*qalb*), perché il Cuore ha bisogno di essere congiunto [per vedere]. Il Cuore Interiore guarda e vede direttamente, mentre il Cuore può solo conoscere.

«Aver saputo non è come vedere con i propri occhi». ⁸⁴

84 Detto profetico riportato da Ibn Ḥanbal su cui vedere: Wensinck: *Concordances* op. cit., vol. II, p.5; IV, 451.

L'INTELLETTO (*AL-LUBB*)

L'Intelletto (*al-lubb*)⁸⁵ è la montagna più elevata e la stazione più incontaminata [del cuore]. È come il polo, inamovibile e imperituro. La religione si fonda su di lui, e tutte le luci si riferiscono a lui girandogli intorno. Queste luci non diventano perfette, né diviene efficiente la loro potenza se non per merito dell'integrità dell'Intelletto e del suo fondamento. Queste luci non divengono stabili se non per merito della sua stabilità (*tubūt*), e se non fosse per lui non esisterebbero nemmeno.

L'Intelletto è il luogo da cui scaturisce la luce dell'unificazione (*nūr al-tawḥīd*) e la luce della contemplazione della Singolarità [divina] (*nūr muṣāḥadat al-tafrīd*). Grazie all'Intelletto, diventano accessibili per il servo la realtà della spoliazione (*ḥaqīqat al-tağrīd*)⁸⁶ e lo splendore della Glorificazione [di Dio] (*ḍiyā' al-tamğīd*).

85 Termine che appare sedici volte nel Corano (pl. *albāb*). Letteralmente significa “seme” o “nocciolo”, simbolicamente indica l'essenza intima e immutabile di una cosa, generalmente opposto alla “scorza” (*qiṣr*), la sua parte esteriore e contingente. Secondo una definizione classica: «Eso è l'Intelletto (*al-'aql*) illuminato dalla Luce santa e purificato dalle scorze (*quṣūr*) delle suggestioni della fantasia e dell'immaginazione» 'Alī ibn Muḥammad al-Šarīf al-Gurgānī: *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Bayrūt, Librairie du Liban, ed. G.Flugel 1985, p. 200.

86 *Tağrīd* è un termine appartiene al primo lessico del sufismo e a quello ḥallāḡiano in particolare. Biṣṭāmī sembra essere stato il primo a parlare di “spoliazione di fronte alla pura Unità divina” (*tağrīd al-tawḥīd*): «Gli fu chiesto: “Come sei arrivato a ciò?” Rispose: “Mi sono spogliato del mio io, come un serpente si libera dalla pelle; ho poi meditato sulla mia essenza, ed io ero Lui”». Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane* p. 276. Cerf, Paris 1999.

L'Intelletto è una luce ponderata,⁸⁷ un campo seminato, un'intelligenza improntata. È differente dalle cose composte che giungono all'anima e che sono al suo interno, poiché è luce semplice, così come [semplici] sono gli elementi originali (*al-ašyā' al-ašliyya*).

Questo seme (*al-lubb*) – ovvero l'intelletto (*allaqī huwa al-'aql*) – è stato piantato nella terra dell'Unificazione e il suo terreno è quello della luce della Singolarità. Esso è stato poi irrigato con l'acqua della gentilezza divina (*luṭf*) [che scaturisce] dal mare della Glorificazione, fino a quando le sue radici non si sono impregnate delle luci della certezza (*anwār al-yaqīn*). Iddio ha provveduto direttamente a coltivarlo, e lo ha fatto per mezzo della Sua Onnipotenza, senza intermediario alcuno. Egli lo ha coltivato nel giardino dell'appagamento (*al-riḍā*), poi lo ha protetto con il muro della custodia,⁸⁸ e lo ha radicato nella Sua preesistenza (*azaliyya*), nella Sua eternità (*abadiyya*), e nella Sua realtà primordiale (*awwaliyya*), cosicché a stento si accostano a lui la bestia dell'anima concupiscente, con l'avidità e l'ignoranza, o le fiere dei deserti dell'errore, e neppure gli animali che sono le caratteristiche naturali dell'anima, come l'orgoglio, la vanità e i peccati.

Il Signore – che sia nobilitato – è il padrone di questo giardino, il più splendido di tutti i giardini, ed è il suo custode, poiché è il giardino della fede. Iddio ha curato la sua semina, lo ha irrigato e coltivato, finché, per il favore del Misericordioso e per le grazie dei frutti della virtù spirituale (*ihsān*), l'albero ha dato in frutto la luce della fede.

Iddio l'Altissimo ha detto: «Ma Dio v'ha fatto amare la fede e ve l'ha resa bella nei cuori» (*Corano XLIX:7*).

Questa è la spiegazione della parola *lubb*, Intelletto. Essa è composta dalle lettere arabe *lām* e *bā'*. Inizia

87 Il curatore del testo arabo suggerisce di leggere *mawzūn*: “ponderato”, “bilanciato”, invece di *maqrūn*: “collegato” “congiunto”, come appare nel manoscritto.

88 Il curatore del testo arabo riferisce che nel manoscritto la frase non ha un senso compiuto, e quindi nell'edizione critica il testo è stato semplificato.

con la lettera *lām*, come nella parola *luṭf* (cortesia); la *bā'* è raddoppiata come nelle radici "geminate" (*al-ḥurūf al-muḍā'afa*).⁸⁹ È scritta una sola volta, ma in realtà le lettere sono due: la *bā'* di *al-birr* (bontà), e la *bā'* di *al-baqā'* (permanenza), sovrapposta sulla prima *bā'* come una benedizione (*ka'l-barakat 'alayhi*).

Questa luce [dell'Intelletto] non esiste per una causa qualsiasi, ma solo per il favore di Colui che Apre le Porte. Uno dei principi della religione (*uṣūl al-dīn*) con cui Iddio assiste il Suo servo, è il favore [che Egli concede] senza alcun fine. Iddio ha poi stabilito le applicazioni della religione (*furū' al-dīn*) per la servitù devota.

Lo sforzo spirituale del servo (*muḡāhada*) è connesso al sostegno della Signoria e alla guida della Divinità; tale sforzo ha successo, in un dato momento (*fi l-waqt*), solo grazie all'approvazione dell'Altissimo. Ma ancora prima grazie al Suo sguardo benevolo, alla cortesia delle [Sue] disposizioni (*tadbīr*) e alla bontà dell'Eterno decreto (*taqdīr*). Quindi l'intelletto è stata la prima cosa con cui Iddio ha favorito il Suo servo sin dall'eternità, e ha così ha reso agevole per lui il compimento delle buone opere.⁹⁰

Sappi che l'Intelletto concerne solo la Gente della Fede (*ahl al-īmān*), che sono gli eletti tra i servi del Misericordioso, coloro che si sono diretti verso l'obbedienza al Sovrano (*al-mawlā*) e si sono allontanati dall'anima e da questo basso mondo.

Iddio li ha adornati con l'abito del timore reverenziale (*libās al-taqwā*) e ha allontanato da loro ogni tipo di afflizione. Iddio li ha chiamati "quelli dall'Intelletto sano" (*ulū al-albāb*) e si è rivolto a loro in modo peculiare. Poi

89 Sono le radici trilittere arabe in cui le ultime due consonanti uguali vengono sovrapposte, e quindi vengono scritte con un sola lettera sovrastata da un *tašdīd*, ovvero un cosiddetto "raddoppio consonantico" che assomiglia ad una piccola corona che sovrasta la lettera.

90 Ancora un'allusione chiara al concetto della "natura primordiale" predeterminata da Dio in ogni essere, su cui vedere il detto profetico riportato alla nota 36. In questo caso particolare anche le opere di devozione, appaiono legate indissolubilmente all'eterno progetto divino.

li ha ammoniti in vario modo e li ha elogiati in numerose parti del Libro.

Ha detto l'Altissimo: «Temete Iddio, o gente di sano intelletto!» (*Corano* V:100).

«Temete Me, voi che avete sano intelletto!» (*Corano* II:197).

«Ecco coloro che Iddio ha ben diretto, segui dunque la loro guida!» (*Corano* VI:90).

«E colui cui è stata data la saggezza ha avuto un bene grandissimo, ma questo non lo ricordano se non quelli dall'intelletto sano» (*Corano* II:269).

«Affinché sappiano che Egli è un Dio solo, e affinché se lo ricordino quelli dotati di sano intelletto!» (*Corano* XIV:52).

«Perché meditino sui segni [della rivelazione], e gli uomini di sano intelletto riflettano» (*Corano* XXXVIII: 29).

L'Altissimo ha elogiato i dotati d'Intelletto e ha messo in luce i loro gradi, gli intimi segreti che essi detengono con il loro Signore, e le loro doti quanto a sapienza, comprensione e perspicacia. Per quelli come noi è impossibile comprendere i loro stati spirituali, Egli li ha infatti favoriti con la luce dell'Intelletto (*nūr al-lubb*), con cui non ha favorito nessun altro.

Per la maggioranza della gente di lettere, e per coloro che hanno qualche conoscenza della lingua araba, l'intelletto (*al-lubb*) è l'intelligenza (*al-'aql*). Tuttavia tra loro vi è la stessa differenza che c'è tra la luce del sole e quella di una lampada, anche se entrambe sono luce. Questo è chiaro, poiché difficilmente vedrai due uomini intelligenti dotati della stessa intelligenza e della stessa luce. Al contrario uno dei due avrà un vantaggio sull'altro, per qualcosa di più particolare con cui questa intelligenza lo ha favorito, e che non compare nell'altro. Che pensi, infatti, di colui che l'Altissimo ha eletto per conoscerLo, che ha onorato con le sottigliezze della Sua grazia, e al quale ha elargito i mari della Sua bontà, ciò che non ha elargito in ugual maniera a nessun altro?

Per ciò che riguarda il nome, l'intelligenza (*al-'aql*) è una sola, anche se il suo potere aumenta e decresce. È

varia e diversificata, si rafforza con la forza dei suoi fondamenti e aumenta con l'aumentare del suo potere.

Il primo stadio è quello dell'intelligenza della natura primordiale (*'aql al-ḥīra*), che caratterizza il bambino, o contraddistingue un uomo dal folle. [A questo livello il servo] comprende quel che gli viene detto, quando gli si proibisce qualcosa o gli si comanda qualcosa. Distingue da sé (*bi-'aqlihi*) il bene dal male, la nobiltà dalla miseria, il guadagno dalla perdita, i vicini dagli sconosciuti, i parenti dagli estranei.

Un altro stadio è quello dell'intelligenza dell'argomentazione (*'aql al-ḥuġġa*) ed è il grado in cui il servo riesce a recepire il discorso divino. Quando raggiunge lo stadio della pubertà, la luce dell'intelligenza si consolida, e si qualifica come la luce del sostegno [divino]. Dopo che la sua intelligenza si è consolidata arriva a comprendere il discorso dell'Altissimo.

Lo stadio successivo è quello dell'intelligenza [che trae tesoro] dall'esperienza (*'aql al-taġriba*). È il grado più utile e il migliore dei tre, poiché per merito dell'esperienza il servo diviene saggio, conosce quel che non è ancora venuto ad essere ricavandolo dall'esempio di ciò che è già stato. Di questo parla l'Inviato di Dio – Iddio preghi su di lui e gli porga il saluto – quando dice: «Nessuno è più saggio di chi ha esperienza, e nessuno è più comprensivo di chi ha fatto un passo falso».⁹¹

Un ulteriore grado dell'intelligenza è quello “ereditato” (*'aql mawrūt*), che può essere descritto con l'esempio di un uomo anziano, intelligente, saggio, dotto, accorto e venerabile, che era afflitto da un figlio o da un allievo sciocco, che non aveva tratto alcuna utilità dalla sua compagnia. Questo vecchio saggio un giorno morì e Iddio Benedetto ed Eccelso, per mezzo della Sua benevolenza, trasmise l'intelligenza dell'uomo, la sua luce, il suo splendore, il suo valore, la sua dignità, la sua pace interiore, il suo carattere nobile al giovane sciocco. La condizione di costui cambiò all'istante, ed egli divenne

91 Wensinck, *Concordances*, op. cit., vol. I, p. 504.

nobile e sapiente come il suo predecessore. Ciò apparve chiaro solo alla morte del vecchio sapiente, nel momento in cui era cambiata la condizione del giovane sciocco e ignorante. Egli non solo aveva ereditato l'intelligenza dell'anziano saggio, ma aveva raccolto anche la benedizione delle sue invocazioni e la luce della sua conoscenza. Iddio Benedetto ed Eccelso si compiace di compiere tutto ciò per via della Sua benevolenza e della Sua magnanimità.

I benefici di ciascuno di questi aspetti [dell'intelligenza] variano per ogni grado. È in base a questi differenti aspetti che un uomo si associa ad altri, e gli altri [a loro volta] beneficiano della sua compagnia. Può darsi che questi aspetti siano presenti in quelli che non credono in Dio e nell'ultimo giorno, come i filosofi, i saggi dell'India (*hukamā' al-hind*) e della Grecia (*al-rūm*), e altri ancora, e probabilmente [in questo caso] tali aspetti dell'intelligenza servono solo all'affermazione dell'ego, e alla gente di questo mondo per comportarsi in maniera ipocrita (*alā sabīl al-murā'ā*).

Tra tutti questi aspetti, quello davvero utile è l'intelligenza "ponderata" (*al-'aql al-mawzūn*) che ha ricevuto l'impronta della luce della guida dell'Altissimo. Essa è l'Intelletto (*al-lubb*) di cui abbiamo parlato in precedenza e che è stato chiamato intelligenza (*'aql*). Con tale nome si vuole intendere la conoscenza, in modo metaforico, nel senso più ampio del termine; tuttavia "i dotati d'intelletto sano" (*'ulū al-albāb*) sono quelli che hanno conoscenza di Dio. Non tutti gli uomini intelligenti hanno conoscenza di Dio, mentre tutti quelli che hanno conoscenza di Dio sono anche uomini intelligenti.

Ha detto l'Altissimo: «[Noi proponiamo questi esempi agli uomini] ma non li comprendono se non quelli che sanno» (*Corano XXIX:43*).

L'intelligenza possiede anche altri nomi e viene infatti chiamata: ragione, giudizio, comprensione e sagacia. Ha detto l'Altissimo: «[Mangiate e pascete i vostri greggi] ché certo in questo vi son segni per chi ha giudizio» (*Corano XX:54,128*).

Ha detto poi: «Non vi è un giuramento in questo per chi sa comprendere?» (*Corano* LXXXIX:5).

Ha detto poi l'Inviato di Dio – Iddio preghi su di lui e gli porga il saluto –: «Quelli tra di voi dotati di senno e giudizio mi seguano, poi coloro che li seguono».⁹²

È stato detto che la ragione (*'aql*) trattiene (*ya'qilu*) l'anima dal seguire le passioni, così come la pastoia (*'iqāl*) impedisce alla bestia da soma di fuggire verso il campo e il pascolo. La parola “ragione” è un termine generico ed è sostituibile [con altri termini], ma è l'unico che può essere declinato come verbo, si dice infatti: «ha ragionato» (*a'qala*), «ragiona» (*ya'qilu*), «ragionamento» (*'aql*), «essere ragionevole» (*'āqil*), «ciò che è conforme alla ragione» (*ma'qūl 'anhū*).

L'Altissimo dice: «[E dei frutti delle palme e delle viti vi fate bevanda inebriante e buon alimento] c'è un segno in questo per gente che ragiona» (*Corano* XVI:67). Questo vuol dire che [il servo] deve riflettere sui comandamenti e i divieti di Dio, sui Suoi avvertimenti, sulla Sua promessa e la Sua minaccia. Deve capire qual è il Suo volere per ogni cosa, nella misura in cui Egli lo favorisce, e gli rivela come onorare i Suoi comandamenti ed evitare quello che gli ha proibito.

Tutti questi [aspetti dell'intelligenza] non potrebbero esserci senza la cortesia divina e lo sguardo benevolo che Dio rivolge al Suo servo. Egli lo ha favorito sugli altri per mezzo dell'Intelletto (*al-lubb*) che è stato già descritto assieme alla sua ben nota luce. È sapiente sia nei principi della religione (*uṣūl al-dīn*) che nelle sue diramazioni (*furū'*); non tutti quelli che sono esperti nelle diramazioni sono anche esperti nei principi, poiché il sapere nella scienza delle disposizioni legali (*al-fiqh*) è [materia] abbondante. Egli è sapiente grazie all'apprendimento (*al-tafaqquh*), ed è portatore di sapere e di scienza. Il sapere (*al-fiqh*) è un altro nome della scienza (*'ilm*) che viene impiegato volendo designare quella; infatti, per indicare

92 Wensinck, *Concordances*, op. cit., vol. I, p. 504.

il fatto che un tizio apprende, si dice sia *yatafaqqahu* che *yata'allamu*.

Ma il vero sapere, comunque, è quello del cuore. L'Inviato di Dio – preghi Iddio su di lui e gli porga il saluto – ha detto: «Molti di quelli che apprendono non detengono alcun sapere; e molti di quelli che sanno, ottengono il sapere da qualcuno che è più sapiente di loro». ⁹³

Ha detto poi Al-Ḥakīm il saggio: ⁹⁴ «Non è davvero sapiente colui che non considera la pena come una grazia e l'appagamento una sciagura».

Al-Ḥasan ⁹⁵ ha detto: «È veramente dotto chi si astiene da questo basso mondo e che desidera ardentemente l'Altro; è colui che vede chiaramente i suoi difetti ed è perseverante nell'obbedienza al suo Signore».

Ho chiarito all'inizio di questo libro che il luogo in cui risiede il sapere di colui che apprende è l'interno del petto, e che la sua luce aumenta con l'apprendimento e la pratica devota. Le luci del sapere e della comprensione si irradiano da lui. Con la luce del suo sapere egli può risolvere questioni, può dedurre quel che non sapeva da ciò che somiglia a tali questioni, oppure tramite quel che è analogo, o che è prossimo al loro significato.

Il sapere della religione (*al-fiqh fī'l-dīn*) ⁹⁶ è poi la luce che Iddio l'Altissimo getta nel cuore del Suo servo fedele. È come una lampada con cui vede. Questa luce non la possiedono né il miscredente, né l'ipocrita, poiché Iddio ha detto: «E gli ipocriti nulla comprendono» (*Corano* LXIII:7).

L'uomo erudito (*faqīh*) al quale Iddio ha illuminato il cuore con la luce della vista interiore (*nūr al-baṣar*), è

93 Wensinck, *Concordances*, vol. I, p. 516.

94 Si tratta forse di Luqmān al Ḥakīm su cui vedere *supra*, nota 49.

95 Al Ḥasan ibn 'Alī, figlio di Fatima e nipote del Profeta.

96 Differentemente dalla scienza che si apprende per via intellettuale, di cui l'autore parlato fin qui, il termine sta ora a indicare un grado di comprensione della religione favorito dall'ispirazione divina e dall'illuminazione.

quello indicato dall'Inviato di Dio – preghi Iddio su di lui e gli porga il saluto – che ha detto: «Quando Iddio desidera fare del bene a uno dei Suoi servi, gli concede il sapere in fatto di religione, gli fa vedere i difetti della sua anima e gli mostra le malattie di questo basso mondo e i suoi rimedi». ⁹⁷ È colui nel quale Iddio ha riunito entrambi i saperi. È lo “Zolfo Rosso” (*al-kibrīt al-aḥmar*), il Sapiente Massimo (*al-‘ālim al-akbar*), il più dotato degli uomini d'intelletto (*al-labīb al-awfār*). ⁹⁸

L'interpretazione dell'erudito delle norme [legali] (*aḥkām*), è la deduzione delle questioni in accordo con la Sunna e l'applicazione della *šarī'a*. Invece per colui che conosce il senso interiore della scienza (*bāṭin al-ilm*), interpretare significa cogliere i pensieri improvvisi (*ḥawāṭir*) in accordo con la Realtà essenziale (*al-ḥaqīqa*) e la contemplazione della Signoria divina.

La differenza di merito tra questi due saggi si vede chiaramente solo al momento dell'interpretazione del senso esteriore e interiore [di un versetto] rivelato dall'Altissimo. Il significato esteriore esige che si stabilisca una norma (*ḥukm*), ma sotto questo senso esteriore giace il senso interiore, l'allusione simbolica (*išāra*) e la conoscenza (*ilm*). L'erudito (*al-faqīh*) dà un'interpretazione concorde con l'argomento dell'Altissimo (*ḥuḡḡat Allāh*), mentre l'interpretazione del sapiente (*al-ḥakīm*) concorda con ciò che Dio vuole intendere davvero (*murād*), e gli indica la Via verso di Lui per mezzo di ciò che appare con chiarezza dalle sottigliezze delle allusioni (*laṭā'if al-išārāt*). La sua interpretazione è in accordo con l'Unificazione (*al-tawḥīd*) e comunica quel che Lui – lodato sia – desidera [venga conosciuto].

97 Al-Muttaqī: *Kanz al-‘ummāl*, op. cit., vol. V, no. 4072, 4098.

98 Lo Zolfo Rosso è il simbolo alchemico dell'attività permanente dello Spirito. Questa espressione è spesso usata nel lessico del *taṣawwuf* come una metafora per designare l'eccellenza del grado spirituale di alcuni eletti. È con questo nome che viene chiamato dai suoi discepoli Muḥyiddīn Ibn 'Arabī. Cfr. Claude Addas: *Ibn 'Arabī, ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard 1989, p. 141.

LE LUCI DEL CUORE

Le luci che ho descritto all'inizio del libro, come la luce dell'Islām (*nūr al-islām*), la luce della fede (*nūr al-īmān*), la luce della conoscenza (*nūr al-ma'rifa*) e la luce dell'unificazione (*nūr al-tawhīd*), anche se si differenziano nei nomi, si assomigliano e non sono in contrasto fra loro. Da ognuna di queste luci hanno origine delle grazie, ognuna genera delle grazie che le altre non generano, in base al suo rango.

Così, dalla luce dell'Islām hanno origine timore (*ḥawf*) e speranza (*raja'*), dalla luce dell'unificazione hanno origine timore e speranza, dalla luce della fede hanno origine timore e speranza, e dalla luce della conoscenza hanno origine timore e speranza. Allo stesso modo tutti gli altri stati suscitati dal cuore, come la gratitudine (*al-ṣukr*), la pazienza (*al-ṣabr*), l'amore (*al-maḥabba*), la modestia (*al-hayā'*), la sincerità (*al-ṣidq*), la fedeltà (*al-wafā'*) ed altre cose ancora, hanno origine da queste luci interiori. Io spiegherò, con l'aiuto di Dio, solo la prima parte [di questo discorso].⁹⁹

Sappi che dalla luce dell'Islām ha origine il timore dell'ora finale (*ḥawf al-ḥātima*), e la speranza del buon esito [della vita] (*rağā' ḥusn al-'āqiba*).

L'Altissimo ha detto: «Non morite in altra fede che non sia la sottomissione a Lui» (*Corano* II: 132).

Ha detto nella storia di Yūsuf – su di lui la pace –: «Fammi morire in perfetta sottomissione e ponimi tra i devoti» (*Corano* XII: 101).

Dalla luce della fede trae origine il timore di eventi cattivi, così come la speranza di buoni eventi, ad ogni istante.

99 Ovvero ciò che ha a che fare con timore e speranza.

Dalla luce della conoscenza ha origine il timore di ciò che è stato (*al-sābiqa*) e la speranza in ciò che è stato.¹⁰⁰

Dalla luce dell'unificazione ha origine il timore delle Realtà [supreme] (*al-ḥaqā'iq*) e la speranza in quelle Realtà. Questo tipo di timore deriva dalla contemplazione della Signoria divina (*al-rubūbiyya*), [ciò significa] colui che teme l'Altissimo, non teme altri che Lui, e pone in Lui solo la sua speranza. Tutti gli altri stati di cui ti ho parlato possono essere spiegati nel modo che ti ho descritto.

Queste luci sono simili a montagne. L'Islām è una montagna e il suo territorio è il Petto (*ṣadr*), la fede è una montagna e il suo posto è nel Cuore (*qalb*), la conoscenza è una montagna e la sua dimora è il Cuore Interiore (*fu'ad*), l'unificazione è una montagna e la sua stabile sede è l'Intelletto (*lubb*).

Sulla sommità di ognuna di queste montagne vi è un uccello. L'uccello della montagna del petto è l'anima che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi'l-sū'*), l'uccello della montagna del cuore è l'anima ispirata (*al-nafs al-mulhama*), l'uccello della montagna del Cuore Interiore è l'anima che biasima (*al-nafs al-lawwāma*), l'uccello della montagna dell'Intelletto è l'anima pacificata (*al-nafs al-muṭma'inna*).¹⁰¹

100 Ovvero il timore e la speranza di ciò che è stato preordinato da Dio dall'eternità per l'eternità. Secondo il commento di Sarrāḡ il termine è direttamente correlato ai versetti 18-28 della sura LXXXIII che descrivono la condizione dei beati nel Giardino e il grado dei "ravvicinati" (*muqarrabūn*). Cfr. *Kitāb al-Lumā'*, op. cit., p. 84.

101 La *nafs* è la psiche, l'io, la realtà sottile dell'individuo, che nel sufismo appare spesso come elemento negativo, perché costituisce le tendenze individuali ed egocentriche dell'uomo. Durante l'evoluzione del cammino iniziatico, quattro gradi rappresentano progressivamente: l'anima nel suo stato più grossolano e incolto (*ammāra*), l'anima ispirata da Dio (*mulhama*), poi l'anima che è cosciente dei propri difetti e che biasima se stessa (*lawwāma*), e infine l'anima rasserenata (*muṭma'inna*) che ha appianato in sé ogni contrasto. Vedere a questo proposito Abū Ḥamid al-Gazālī: *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Bayrūt s.d., vol. III p. 5, trad. italiana: *Le Meraviglie del cuore*, op. cit., p. 26 e seguenti. Naḡm al-Dīn Rāzī: *The Path of God's Bondsmen from Origin*

L'anima che esorta al male vola nelle valli dell'associare [qualcos'altro a Dio] (*al-širk*), del dubbio (*al-šakk*), dell'ipocrisia (*nifāq*) e via dicendo. Iddio, comunque, ha avuto misericordia dei Suoi amici (*awliyā'*), e li ha protetti dalla sua malvagità. L'Altissimo ha detto: «In verità, l'anima spinge al male, a meno che il mio Signore abbia misericordia» (*Corano* XII: 53).

L'anima ispirata vola a volte nelle valli della pietà (*al-taqwā*) e a volte nelle valli dell'empietà (*al-fuğūr*). L'Altissimo ha detto: «E pietà ed empietà le ispirò» (*Corano* XCI: 8).

L'uccello della montagna della conoscenza è l'anima che biasima. Essa vola a volte nelle valli dell'elevazione, della maestà, della visione delle grazie miracolose (*karāmāt*) di Dio, della fierezza e l'orgoglio per i doni di Dio. A volte vola nelle valli dell'indigenza, dell'umiliazione, della derisione di se stessa, della visione della [propria] bassezza, miseria e indigenza. Ciononostante continua a biasimare chi la possiede in ogni circostanza. Ha detto l'Altissimo: «Giuro per l'anima che biasima» (*Corano* LXXV: 2).

L'uccello della montagna dell'intelletto è l'anima pacificata (*al-nafs al-mutma'inna*). Essa vola nelle valli della soddisfazione, della modestia, della fermezza nell'unificazione, e del provar dolcezza al ricordo (*ḍikr*) dell'Altissimo. È simile allo Spirito (*rūh*) e Dio l'ha purificata dall'abiezione del conflitto.

L'Altissimo ha detto: «E tu, o anima pacificata ritorna al Tuo Signore» (*Corano* LXXXIX: 27,28).

to Return, traduzione introduzione e note a cura di Hamid Algar, North Haledon 1980, pp.333-393. Nağm al-Dīn Kubrā: *Gli schiudimenti della bellezza e i profumi della maestà. Fawātih al-Jamāl wa fawā'ih al-jalāl*. A cura di Nahid Norozi, presentazione di Carlo Saccone, Mimesis, Milano 2011, pp. 111-112. Demetrio Giordani: "Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della via spirituale. Considerazioni intorno a *Al-Sayr wa-l-sulūk ilā Maliki-l-Mulūk* dello shaykh Qāsim ibn Salāh al-Dīn di Aleppo (1619-1697)", in *Divus Thomas* n° 48, Bologna, Settembre-Dicembre 2007,3, anno 110°, pp. 117-134.

Ha detto: «Avrà quiete e profumo e Giardini di delizie» (*Corano* LVI: 89).

Il termine “anima” contiene tutti questi significati così come abbiamo già spiegato parlando del significato del nome “cuore”. Come nel caso delle parole dell’Altissimo: «Domanda alla città» (*Corano* XII:82), che vuol dire: “alla gente della città”, oppure nel caso delle Sue parole: «Se solo ci fosse stata una città che avesse creduto» (*Corano* X:98) volendo intendere la “gente della città”, così anche il cuore, che è un pezzo di carne (*mudḡa*); con questo nome si intende tutto ciò che esso contiene. Ciò vale anche per [il nome] anima, con essa si intende il fuoco e la luce che è nel corpo.

“Anima” è un nome che accomuna cose di uno stesso genere (*ism al-ḡins*), una parte della sua sostanza è migliore delle altre, una parte di essa è la peggiore, la più iniqua e la più dissoluta delle altre: è l’anima che induce al male (*al-nafs al-ammāra*). Attraverso la luce dell’Islām esteriore (*ẓāhir al-Islām*) l’anima guarisce dalla malvagità della sua parte esteriore (*ẓāhir al-nafs*) e diventa migliore mediante la sincerità dell’impegno, se il sostegno divino l’accompagna. L’Inviato di Dio – Iddio preghi su di lui e gli porga il saluto – nelle sue invocazioni diceva: «Cerchiamo rifugio in Dio dalla malvagità delle nostre anime». ¹⁰² L’Inviato cercava rifugio nonostante l’Altissimo lo avesse favorito in maniera esclusiva con prodigi di varia natura, tra cui la purezza dell’animo e dell’intenzione.

Diceva: «Avevo un demone (*ṣayṭān*), senonché l’Altissimo mi ha aiutato contro di lui e si è sottomesso». ¹⁰³

La sostanza dell’anima è un soffio caldo simile al fumo, è tenebrosa e dal comportamento cattivo, sebbene all’origine il suo spirito sia luminoso. La sua integrità aumenta con il sostegno dell’Altissimo, la buona condotta e la schietta umiltà. La sua integrità aumenta solo se il servo

102 Wensinck, *Concordances*, op. cit., vol. III, p. 82.

103 Ivi, vol. II p. 514. Si segnala che in alcune versioni del *ḥadīṭ* compare la variante *aslamu* “sono salvo” (dalle influenze di Satana), invece di *aslama*, “si è sottomesso” (Satana).

resiste alle passioni, se si allontana da esse soggiogandole con il digiuno e con la severità [delle pratiche spirituali].

L'anima che biasima (*al-nafs al-lawwāma*) è più vicina al Vero [dell'anima che esorta al male], ciononostante può essere ingannevole e ipocrita, e solamente quelli che la conoscono, tra i sagaci (*akyās*), lo sanno bene.

L'anima rasserenata (*al-nafs al-muṭma'inna*) è stata purificata da Dio dalla malignità delle tenebre, cosicché è diventata luminosa, e rassomiglia allo spirito. Proceda nell'obbedienza di Dio, docile, si lascia guidare senza che vi sia da parte sua reticenza alcuna, ed è obbediente per via della [totale] sottomissione a Dio. È l'anima del Veridico (*al-ṣiddīq*)¹⁰⁴ cui Iddio ha colmato l'intimo segreto (*sirr*) e la realtà esteriore.

La ragione per la quale io ho voluto paragonare queste luci a delle montagne è perché la luce dell'Islām (*nūr al-islām*), nel petto di chi si è arreso a Dio, è troppo salda e solida perché si possa estinguere; infatti è impossibile che nel petto di qualcuno si estingua la luce dell'Islām, fintanto che Iddio la preserva. Può darsi che il credente non sia del tutto corretto nell'obbedienza, nonostante questo resta saldamente attaccato al legame indissolubile (*al-urwa al-wuṭqā*),¹⁰⁵ ma ciò non gli permetterà di liberarsi del bisbiglio tentatore dell'anima [che esorta al male].

La montagna della luce della fede (*nūr al-īmān*) è più solida, più grande, più radicata, più stabile della luce dell'Islām, a causa del fatto che l'anima ha il compito e il dovere di difendere l'Islām e mettere in pratica la *ṣarī'a*, ma non ha il compito di difendere il cuore. Ciò che consolida [il cuore] è la luce del Signore (*nūr al-Rabb*) – che sia nobilitata la Sua Maestà.

L'Altissimo ha detto: «Dio conferma coloro che credono con parola ferma, nella vita di questo mondo e nell'altro» (*Corano* XIV: 27). L'Inviato di Dio ha detto in

104 Probabile riferimento a Abū Bakr soprannominato per l'appunto *al-Ṣiddīq*.

105 Vedere *Corano* II: 256; XXXI, 22.

lode di questa comunità: «La fede nei loro cuori è come solide montagne»¹⁰⁶ poiché il cuore è la sede della scienza utile.

La luce della conoscenza (*nūr al-ma'rifa*) è più diffusa e il suo splendore più sublime poiché essa è la fonte della visione (*al-ru'ya*), e la visione è più certa della notizia, poiché: «Aver saputo non è come vedere con i propri occhi».¹⁰⁷

La luce dell'unificazione (*nūr al-tawhīd*) è la più estesa delle montagne, ed è come il Monte Qāf¹⁰⁸ in confronto alle altre montagne [di cui abbiamo parlato].

Le pendici della montagna della luce dell'Islām terminano con la lotta contro l'anima e la correzione delle sue azioni. [Per questo] le genti dell'Islām sono disposti in ranghi in base ai loro meriti.

Le pendici della montagna della luce della fede terminano con l'affidarsi con fiducia a Dio (*tawakkul*),¹⁰⁹

106 Al-Dahabī: *Mizān al-i'tidal*, n. 5529-5584, p.53, vol.V.

107 Wensinck, *Concordances*, op. cit., vol. II p. 5.

108 Qāf è il nome del monte cosmico che anticamente si credeva circondasse la terra. È fatto di smeraldo verde, di cui il cielo riflette il colore, ed ha origine da uno degli alberi del paradiso. Si dice che il Monte Qāf fosse l'origine di tutte le montagne della terra e che le loro radici fossero legate ad esso. È anche il luogo in cui è la corte del Šimorg, il mitico sovrano alla ricerca del quale, in un celebre poema *šūfi*, un gruppo di uccelli intraprende un lungo e avventuroso viaggio. Farīd al-dīn 'Aṭṭār: *Manṭiq al-tayr*, trad. it. *Il verbo degli uccelli*, a cura di Carlo Saccone, SE Milano 1982. Yāqūt al-ḥamawī: *Mu'ğam al-Buldān*, Dār Šādir, Bayrūt 1993 vol. IV, p. 298.

109 Il *tawakkul* è uno dei più importanti traguardi della realizzazione della via spirituale, deriva dalla fiducia totale nella Volontà; è la condizione in cui ci si affida direttamente a Dio solo, senza alcuna mediazione delle creature, in modo particolare per ciò che concerne le necessità ordinarie della vita. «Ha detto al-Ġunayd: "Il *tawakkul* è il riposo in Dio delle gemme dei cuori (*ğawāhir al-qulūb*), allorché è cessato l'interesse per ciò che non è Lui". È stato detto: "L'essenza del *tawakkul* è attendere il mezzo di grazia (*sabab*) da Colui che è causa del mezzo, senza che sia visibile la causa, senza preoccupazione, né inquietudine, né tristezza, né gaudio"». Abū 'Abd ar-Rahmān al-Sulamī: *Introduzione al Sufismo (Kitāb al-Muqaddima fi-t-*

con il confidare in Lui (*tafwīd*),¹¹⁰ con la contemplazione, (*mušāhada*) che è più sublime di quel che vede l'anima, con la riflessione su ciò che è stato visto, e l'intuire per mezzo della luce [della fede] ciò che è celato alla vista. Le genti della fede sono uguali tra di loro, per quanto concerne il principio della fede, ma per ciò che concerne la contemplazione, per i frutti e i rami della fede generati dalle sue luci, alcuni eccellono più degli altri.

Le pendici della montagna della luce della conoscenza giungono fino alla comprensione della scienza della permanenza (*baqā'*) e dell'estinzione (*fanā'*),¹¹¹ fino alla cognizione dell'impotenza e della forza, fino alla contemplazione della generosità dell'Altissimo e dei suoi doni. Per mezzo di questa luce si riconosce sia ciò che è perituro e che svanisce, la sua volgarità e la sua bassezza, sia Colui che permane, il suo Potere e la sua Gloria, così come l'impotenza e la debolezza delle creature. In questo esempio lo

tasawwuf) a cura di Demetrio Giordani, Il Leone verde, Torino 2002, p. 55.

- 110 In molti trattati del *taṣawwuf*, *tafwīd* è la tappa immediatamente successiva al *tawakkul*. Significa affidare la propria sorte nelle mani di Dio in un senso ancor più definitivo, che denota da parte del servo la consapevolezza che solo Dio dispone delle chiavi del destino: «Senza vedere in nessuna azione un mezzo di salvezza, né in nessuna colpa una causa di perdita, né in nessun atto umano una causa dotata di efficacia». Ḥwājah 'Abd Allāh al-Anṣārī: *Manāzil al-Sā'irīn*, Ravān Farhādī (ed.), Tehrān 1341 hš, pp.76-78. 'Abd Allāh al-Anṣārī: *Chemin de Dieu* traduzione francese a cura di Serge de Laugier de Beaurecueil, Sindbad, Parigi 1985, pp. 175-178.
- 111 È l'estinzione della percezione dei limiti individuali che avviene quando l'Immensità e la Grandezza appaiono al servo facendogli dimenticare questo mondo e quell'Altro, stati, gradi, stazioni spirituali e invocazioni rituali. In una definizione: «La sparizione e l'annullamento di ciò che è falso nel Vero, l'annientamento degli esseri, delle esistenze molteplici e delle apparenze al momento della manifestazione della Luce delle Luci». Sayyid Ġa'far Saḡḡādī: *Farhang-e loḡāt va eṣṭelāḡāt va ta'bīrāt-e 'erfānī*. Tehrān 1354 h. š., p. 366-367. La Permanenza (*baqā'*) è il grado successivo alla condizione di estinzione, è il sussistere in un nuovo grado di esistenza e il ritrovamento della propria vera identità in Dio.

gnostico è come se fosse la montagna di Dio. La sua gnosi è divenuta salda attraverso la visione dell'Immensità, della Magnificenza e della Potenza divine. Il suo Signore lo sostiene, cosicché non scompare se viene colto da un accidente, e non vacilla se viene sottoposto ad una prova, poiché l'Altissimo lo sorregge con la sua Potenza e la Sua Misericordia.

La lettera *'ayn*¹¹² di *'arafa* (conoscere) sta a significare che [lo gnostico] ha appreso (*'alima*) e conosce (*'arafa*) la Potenza di Dio (*'izza*), la Sua Maestosità (*'aẓama*), la Sua Sublimità (*'ulāw*), la Sua Onniscienza (*'ilm*). Così la sua anima si fa umile di fronte alla visione della Sua Potenza, si fa piccola di fronte alla visione della Sua Maestà, e si riduce a nulla di fronte alla visione della Sua Elevatezza.

La lettera *rā'* di *'arafa* sta a significare che [lo gnostico] ha visto (*ra'ā*) la Signoria (*rubūbiyya*) di Dio, la Sua Compassione (*ra'fa*), la Sua Misericordia (*rahma*) e il Suo nutrimento (*rizq*). Egli confida in Lui, ha fede in Lui, fa assegnamento sulla Sua compassione, spera nella Sua Misericordia e ripone la sua soddisfazione in Dio, Signore e ordinatore [dell'Universo] (*mudabbir*).

La lettera *fā'* [significa che lo gnostico] è istruito (*faqih*) nella religione dell'Altissimo, comprende (*fahima*) qual è il Suo volere, si separa (*fāraqa*) da ciò che è perituro (*fān*), è in fuga (*farra*) da ogni sedizione verso Colui che Apre (*al-Fattāh*), l'Onnisciente (*al-'Alīm*). [Significa inoltre] che la luce permanente del suo cuore trascende (*fāqa*) tutto ciò che è perituro.

Da un altro punto di vista la *'ayn* significa che il cuore [dello gnostico] è sgombro (*'ariya*) della visione di tutto ciò che non è il suo Signore. Egli lo ha rivestito con la veste del timore reverenziale, affinché il cuore ritorni necessariamente alla porta del suo Padrone. Il senso della *rā'* è che il suo cuore ha visto (*ra'ā*) ogni cosa nel modo in cui l'Altissimo l'ha creata. Il senso della *fā'* è che [lo

112 È una particolare lettera dell'alfabeto arabo che nella traslitterazione è indicata con un apostrofo rovesciato (').

gnostico] ha visto ciò che è perituro (*fānt*) come se fosse già estinto, ed è rimasto da solo con il solo ed Unico (*fard*) suo protettore.

Da un altro punto di vista, il senso della 'ayn è che l'anima [dello gnostico] si è rafforzata ('azzat) con la fede, della *rā'*, che il suo spirito (*rūḥ*) ha trovato sollievo (*irtiyāḥ*) rallegrandosi con il ricordo (*dīkr*) del Misericordioso, della *fā'*, che Iddio ha aperto (*fataḥa*) il suo cuore alla comprensione delle scienze coraniche.

Da un altro punto di vista, la sua anima è pervasa d'amore appassionato ('ašaqat), il suo cuore s'è intenerito (*raqqa*), e il suo spirito si è elevato (*fāqa*).

Da un altro punto di vista ancora è il servo soccorso dal suo Signore, che ha visto con il Suo aiuto quello che era nascosto ai suoi occhi. Il senso interiore delle cose gli è stato svelato, ed ha separato il cuore dalla sua anima e dalle creature. Così [egli ora sa che] sussiste a causa del suo Signore, non per causa propria. Il suo intimo segreto gli è stato svelato, è stato invaso dal suo Signore, e ha preferito Lui a tutto il resto. Ora lui sa ('arafa) che Egli è il più grande (*akbar*), il più maestoso (*ağall*), il più immenso (*a'zam*), il più generoso (*akram*), il più sublime (*a'lā*), il più sapiente (*a'lam*), il più ricco (*ağnā*), il più sottile (*alṭaf*). La luce del suo Cuore interiore (*fu'ād*) si inabissa nella contemplazione della Sua immensità, nel mare dei favori dell'Altissimo, dove il Suo soccorso non ha fine, dove non si raggiunge il fondo.

Questo è il minore dei segni [dello gnostico] poiché nella sua condizione non lo afferra il vento forte, né lo coglie il lampo folgorante, né lo può rappresentare alcuna descrizione.

Intorno al suo intimo segreto circolano ad ogni istante i doni dall'Altissimo, le Sue grazie, la Sua misericordia, la Sua generosità, la Sua immensità, i Suoi benefici e i Suoi favori; lo gnostico non è separato da questi favori neanche per [lo spazio di] un battito di ciglia. Conosce Dio, la sua anima è con Dio, non sa nulla di ciò che è riprovevole della sua anima, delle sue qualità malvagie e dei suoi vizi,

e nei suoi discorsi e nelle sue azioni detiene saggezza. Tutto ciò si manifesta per lui nel mare del Suo favore.

La montagna della luce dell'unificazione (*nūr al-tawḥīd*), che è la quarta delle montagne, lo consolida in questo grado eccelso. Questa montagna risiede sull'intelletto (*al-lubb*), la sua altezza non ha limiti, la sua immensità non ha fine; è la fonte di ogni bontà, è il mare da cui scaturisce ogni bene e verso cui ogni bene ritorna. È impossibile per qualsiasi creatura descrivere la sua luce con un'espressione verbale, se non nella misura in cui viene assistito e aiutato [da Dio].

SU COLUI CHE HA REALIZZATO L'UNIFICAZIONE (AL-MUWAHHID)

Sappi – Iddio ti aiuti! – che se la Luce dell'Unificazione raggiunge quel servo, lo avvolge fino a farlo sprofondare nel suo mare. La Luce dell'Unificazione, con un esempio, è come il sole che in estate splende più a lungo, ed il suo calore è più intenso. Sorge su di lui fino a raggiungere la stazione di mezzogiorno, che è il punto più elevato che il sole raggiunge durante i giorni d'estate. Nel cielo non ci sono nuvole, né altra causa che possa velare la sua luce, né altro che protegga dal suo calore o faccia ombra al suo fulgore. Nulla vi è tra quel servo ed il sole, cosicché [il sole] avvolge la sua testa fino a incendiarla col suo calore, cambiando il suo stato abituale e la sua natura. A causa dell'altezza del sole e dell'elevazione della sua posizione, egli non trova ombra per la sua persona, se non quella sotto ai suoi piedi. A causa del grande calore i suoi piedi non rimangono fermi sulla terra più di tanto.

Quale sarà quindi la condizione di questo *muwahhid* che l'Altissimo ha posto nella stazione dell'Unificazione (*maqām al-tawhīd*) con la Sua forza e il Suo potere? È la condizione di qualcuno fiutato da un leone che sta per essere ucciso e divorato: è certo della propria distruzione, non ha nessuno a cui affidarsi, nessuno lo protegge, nessuno a cui chiedere soccorso. Com'è vicina la condizione dell'uomo dell'allegoria a quella del *muwahhid*! Per la gente egli è vivo, ma per se stesso è morto a causa della vicinanza con il suo Signore, poiché è rimasto [troppo a lungo] nelle tenebre della percezione limitata [dei sensi] e ancora non intuisce la modalità dell'Unificazione (...).¹¹³ La Luce dell'Uni-

113 Il curatore dell'edizione critica segnala che il periodo è frutto di un adattamento poiché il testo originale non è chiaro. Nel manoscritto arabo, infatti, alla fine della riga, c'è un piccolo spazio vuoto che probabilmente sta ad indicare che alcune

ficazione lo avvolge in segreto e apertamente. S'è smarrito sulla via dell'essere conforme (*takayyuf*),¹¹⁴ non s'impone più sforzi nei propri affari, è giunto all'abbandono di ogni scelta (*iḥtiyār*) e la sua condizione di servitù è diventata prigionia nella presa stretta del Signore – sia nobilitata la Sua Maestà.

Egli teme che il politeismo si nasconda (*al-širk al-ḥaḥḥ*) nel suo intimo segreto, anche solo per un istante.¹¹⁵ Con la visione del cuore [guarda] dal Signore verso la Sua creazione, senza badare a quel che c'è diverso da Lui nella Sua creazione, senza badare alla sua anima, ai suoi moti; [senza volgersi] verso l'estremo limite della spoliazione (*ta'ḥl*),¹¹⁶ così da essere capace di riconoscere la Sua Signoria, e [senza volgersi] verso il limite [opposto] dell'assimilazione (*tašbīḥ*),¹¹⁷ e infine vedersi sprofondare nel

parole sono state omesse. Quanto al senso dell'analogia, può darsi che l'autore voglia dire che così come l'uomo minacciato dal leone si trova in uno stato intermedio tra la vita e la morte, il *muwaḥḥid* si trova preso tra il suo stato di percezione normale del mondo sensoriale e lo stato di unificazione in cui sta per entrare.

114 Il curatore dell'edizione critica preferisce leggere *tariq al-takalluf* invece di *takayyuf* come appare evidente nel testo.

115 Il politeismo inconsapevole (*al-širk al-ḥaḥḥ*), secondo un autore del *taṣawwuf* indiano, è l'errore di considerare l'esistenza del contingente come indipendente da quella del Vero. Cfr. Alberto Ventura: *L'esoterismo islamico*, Atanor, Roma 1981, p. 76.

116 La spoliazione dell'Essenza divina, ovvero l'isolare Dio dai Suoi Attributi negando la loro esistenza, che Henry Corbin chiama *agnosticisme rationaliste*. La preoccupazione di preservare la purezza dell'Unità divina era all'origine della "teologia negativa" elaborata dai Mu'taziliti; per costoro, ammettere l'esistenza di attributi eterni distinti da Dio, significava ammettere una pluralità di divinità. Tale dottrina fu strenuamente confutata dai principali esponenti della scuola teologica ortodossa aš'arita-maturidita.

117 Ovvero paragonare Dio a qualcosa di diverso da Lui, che è il punto di vista adottato da alcune correnti antropomorfiste e letteraliste dell'Islām delle origini. È l'errore opposto al precedente che H. Corbin definisce nel suo dialetto particolare: *réalisme literal de la foi naïve*. Contro la tentazione di sconfinare in uno di questi due errori – afferma Corbin – è necessario percorrere la via mediana, meditando sulla formula rituale: *la*

mare dell'unificazione (*tawhīd*), che è un mare immenso, profondo, di cui non si vede la riva, e il cui abisso non ha limite.

Egli è [al tempo stesso] dissetato e assetato, affamato e sazio, nudo e vestito, vedente e cieco, sapiente e ignorante, intelligente e sciocco, indulgente e severo, ricco e povero, potente e impotente, sano e malato, vivo e morto, permanente ed estinto, lontano e vicino, forte e debole, ansioso e paziente. Questa è la descrizione del sapiente divino (*al-'ālim al-rabbānī*), del conoscitore spirituale (*al-'ārif al-rūḥānī*), del precursore luminoso (*al-sābiq al-nūrānī*).¹¹⁸ Non è come l'ignorante senza luce, né la sua conoscenza è solo relativa alle cose dell'anima.

Temo comunque che se dovessi aggiungere altro a questa spiegazione sulla condizione del *muwaḥḥid*, ciò potrebbe causare una sofferenza a colui che l'Altissimo ha voluto esentare da questa prova, che è sprofondato nell'oscurità delle passioni e dell'amore per questo basso mondo, [che è escluso] dalla contemplazione dei doni del Maestro sublime – che infatti sono queste le cose che salvano dall'associare [qualcosa a Dio] (*širk*), e dal dubbio (*šakk*) – e che ha fallito senza [giungere] al Maestro sublime.

[Il *muwaḥḥid*] è sottoposto alla prova più intensa, come in parte ho già avuto modo di descrivere. L'Inviato di Dio ha detto: «Le persone che in questo basso mondo sono messe alla prova più intensamente sono i profeti, poi quelli che assomigliano a loro, poi quelli che assomigliano a loro».¹¹⁹

ilaha illa Allah (*Nullus Deus nisi Deus*) alla maniera dei *ṣūfī*.
Henry Corbin; *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*.
Editions Présence, Sisteron 1971, p. 85.

118 Allusione a Corano LVI:10-11: «E i precursori, i precursori. Saranno a Dio i più vicini».

119 Wensinck, *Concordances*, vol. I, p. 220.

L'Inviato di Dio ha detto: «Se sapeste quel che io so, ridereste poco e piangereste molto, e spargereste polvere sulle vostre teste». ¹²⁰

Ha poi detto: «Colui che contempla l'Altissimo nella sua gloria, è sottoposto alla prova più intensa». ¹²¹

Infine ha detto: «Se vedete della gente afflitta da una pena, chiedete a Dio che vi protegga da ciò». ¹²²

Medita dunque – che Iddio abbia misericordia di te – sulla condizione di colui su cui è caduta questa prova, e al quale è stato strappato l'abito della difesa. Come sarà la sua vita? Hai mai saputo quale fosse la condizione dell'Inviato di Dio – preghi Iddio su di lui e gli porga il saluto – in ogni stato ed ogni istante? Quando eseguiva la preghiera si udiva un rumore [proveniente] da lui come il ribollire di una pentola, e se si alzava il vento o se accadeva qualcosa il colore del suo volto cambiava. ¹²³ Ma la nostra negligenza ci ha impedito di vedere ciò che la gente della conoscenza contempla, e ha riempito di pensieri fugaci il nostro cuore, [fino ad renderci estranei] a stati come quelli. L'Altissimo ha biasimato certa gente dicendo: «Conoscono l'aspetto della vita di questo basso mondo e trascurano l'Altra» (*Corano* XXX:7).

Questo servo di Dio è sommerso dalla Luce dell'Unificazione, la sua prova è intensa, vive nonostante ciò un'esistenza confortevole, la vita col suo Signore è una vita felice. Ha detto l'Altissimo: «Noi lo vivificheremo a una vita dolce» (*Corano* XVI:98). Questo servo di Dio ha dimenticato ogni altro piacere per il piacere del ricordo di Dio (*dikr*), per l'obbedienza, la conoscenza e l'amore per Lui.

Ha detto l'Inviato di Dio – Iddio preghi su di lui e gli porga il saluto: «Gusta il sapore della fede colui che

120 Ivi, vol. I, p. 211.

121 Tradizione non rintracciabile nelle principali raccolte canoniche.

122 Al-Tirmidī, *Sunan, kitāb al-zuhd*, n. 2428.

123 Wensinck, *Concordances* vol. I, p. 58 e Lane, *Arabic –English Lexicon* vol. I p. 52.

è soddisfatto di Dio come suo Signore, [dell'Islām come religione, e di Muḥammad come inviato]». ¹²⁴

Ha anche detto – su di lui la Pace!: «Tre sono quelli che scoprono la dolcezza della fede: l'uomo per il quale Iddio e il Suo messaggero sono più cari di qualsiasi altra cosa, l'uomo che odia ritornare all'infedeltà dopo che Iddio lo ha tratto fuori da essa, tanto quanto odierebbe essere gettato nel fuoco, e l'uomo che ama uno dei [Suoi] servi solamente per [grazia di] Dio». ¹²⁵ Non è questo, comunque, il luogo per spiegare queste cose.

Questo è dunque l'uomo al quale Iddio ha dato da bere un sorso dal mare della guida (*baḥr al-hudā*), che ne ha scoperto la dolcezza, ed è come un folle (*mağnūn*) nell'opinione della gente comune. L'Altissimo lo ha adornato con la veste più fine, lo ha protetto dal bisbiglio del maligno, e lo ha scelto tra molta altra gente. Non è possibile comprendere gli stati di questo *muwahḥid* con la ragione o il paragone (*qiyās*), poiché l'Altissimo lo ha favorito in tutti i suoi stati mediante una potenza che viene da Lui, che non può venire percepita, né con le facoltà dell'intelligenza, né con i sensi.

Ha detto l'Altissimo: «Iddio è il patrono di coloro che credono» (*Corano* II:257).

Ha detto: «Questo perché Dio è il patrono di quelli che credono, perché i negatori non avranno per patrono nessuno!» (*Corano* XLVII:11).

Ha detto: «Egli è colui che protegge i puri» (*Corano* VII: 196).

Qual è la tua opinione – che Iddio abbia misericordia di te! – riguardo a colui per il quale Iddio è patrono, protettore, aiuto e sostegno? Può la realtà dei suoi stati essere percepita tramite la facoltà razionale? Non vedi gli sviati che negano i miracoli degli amici di Dio (*karāmāt al-awliyā'*) e l'Ascensione (*mi'rāğ*) del Profeta – Iddio pre-

124 Wensinck, *Concordances*, vol. II, p. 195. Nel manoscritto è riportata solo la prima parte del *Ḥadīṭ*.

125 Ivi, vol. I, p. 296.

ghi su di lui e gli porga il saluto –, perché guardano [queste cose] con gli occhi della loro natura passionale? Loro la chiamano “ragione”, e dichiarano che la loro ragione non può accettare queste cose, poiché non possono essere vere da un punto di vista razionale, e quindi tutto ciò che la loro ragione non accetta deve essere considerato falso.

Fratello mio! Come pretendi di comprendere tramite uno strumento creato, prodotto e composito, la Signoria di un creatore onnipotente, onnisciente, che fa ciò che vuole, e decide ciò che desidera? E come potrà mai una cosa che aumenta e diminuisce, che [a volte] è incapace e [a volte] è eccellente, concepire la Signoria di un Signore che non aumenta né diminuisce, e il cui stato non cambia mai? In realtà la ragione è una prova che l'Altissimo impone al suo servitore, è uno strumento composito per adempiere alla servitù, non per comprendere la Signoria.

Colui che è incapace di comprendere le cose create che ha in sé, come il sonno, gli stati del cuore, la natura dell'anima e dello spirito, e non ha compreso la loro vera realtà con la scienza, ma solo per mezzo di congetture o con l'immaginazione, e non sa quale sia la realtà dell'anima, e non sa quale sia la realtà della ragione con la quale pretende di conoscere ogni cosa, come potrà arrivare a conoscere ciò che è al di sopra di lui? Giusto è invece affidarsi al giudizio [di Dio], cedere al Signore e tornare al Vero (*al-haqq*).

Questo è dunque il *muwāḥḥid* che l'Altissimo ha descritto con queste parole: «In verità in questo vi è un monito per chi possiede un cuore, per chi presta ascolto e vede» (*Corano* L:37). Egli è davvero padrone del suo cuore, poiché è [in realtà] il suo Signore, Nobile e Maestro, che lo custodisce. Colui al quale Iddio ha affidato la difesa del proprio cuore, si perde; ma colui del quale il Signore custodisce il cuore, passerà dalla preoccupazione [per questo mondo] a esserne liberato. La gente esalta quest'uomo poiché ha elevato la sua condizione, [ma in realtà] egli ha umiliato la propria anima e l'ha avvilita, e la sua anima è diventata per la luce del cuore ciò che lo specchio è per l'occhio. Egli guarda la sua anima con la

luce del suo cuore, la conosce, e giunge così alla conoscenza del suo Signore.

L'Altissimo ha detto: «[E sulla terra vi son segni per chi è certo del Vero] e dentro di voi stessi. Non li vedete?» (*Corano* LI:20-21).

Ha detto [il Profeta Muhammad] – su di lui la Pace: «Chi conosce la sua anima conosce il suo Signore».¹²⁶

Ma questo vale solo per l'esordiente, colui che è agli inizi del suo percorso, durante le prime tappe della via (*sulūk*); se però giunge alla Luce del Vero (*nūr al-ḥaqq*), diventa potente in virtù della forza del Vero, e il grado di ciò che è altro da Lui, tra le Sue creature, scompare di fronte alla potenza della Sua immensità. Nel momento in cui la Sua Realtà appare, il rango di tutta la sua creazione svanisce.

Iddio ha dato una descrizione della luce del cuore del credente con un'allegoria, ha detto infatti l'Altissimo:

«Dio è la Luce dei Cieli e della Terra. Si rassomiglia la Sua Luce a una nicchia, in cui è una lampada, e la lampada è in un cristallo, e il cristallo è come una stella lucente, e arde la lampada dell'olio di un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida alla Sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente» (*Corano* 24: XXXV).¹²⁷

126 Detto profetico che non appare nelle raccolte canoniche, ma in molte opere di autori sufi, tra costoro alcuni dicono che questo detto non è stato tramandato per la via tradizionale (*riwāya*), ma per la via del *kašf*, o "svelamento intuitivo". Vedere Isma'il ibn Muḥammad al-'Aḡlūnī, *Kašf al-Kafa' wa Muzil al-Ilbās*, vol. II, p.312, Bayrūt 2006. 'Alī ibn 'Uṭmān Huḡwīrī: *Kašf al-Maḥḡūb*, op. cit., p. 297, 402. Trad. ingl. Nicholson, pp. 197, 275. Rūmī, *Maṭnawī*, 5/2114.

127 Questo è il celebre versetto della Luce che ha ispirato moltissimi commentatori e autori del *taṣawwuf*, tra cui lo stesso Abū Ḥāmid Al-Gazālī, che ne ha dato un'estesa interpretazione nel suo trattato *Miškāt al-Anwār*, (trad. it. "La Nicchia delle Luci" in: *Scritti Scelti di al-Ghazālī* a cura di Laura Vecchia Vaglieri e

Colui che riflette, con l'aiuto di Dio, cercando di comprendere qualcosa sul senso e l'eloquenza del versetto, [troverà] la spiegazione del suo significato, nel Libro dall'inizio alla fine. Ma Iddio è più sapiente.

Poi ha detto: «Colui cui Iddio non ha dato Luce, non ha luce» (*Corano* XXIV:40).

I nomi delle stazioni interiori, quali il “petto” e il “cuore”, non sono altro che [semplici] espressioni linguistiche. Nella loro realtà vera sono allusioni (*išārāt*) alle luci [di tali stazioni] che Iddio ha tratto dai tesori della Sua Luce. Non vedi che l'Inviato di Dio ha detto: «L'intuizione (*firāsa*) del credente non sbaglia». «Il credente vede per mezzo della luce dell'Altissimo»?¹²⁸ E ha detto: «Lasciate che il vostro cuore si pronunci per voi». «L'ammontore di Dio è nel cuore di ogni credente, e il Suo esortatore è nel cuore di ogni credente».¹²⁹

Sappi, fratello mio, che la sussistenza di tutte le creature dipende dall'Altissimo. Che pensi di colui cui Iddio ha accordato in modo particolare la propria amorevole protezione, lo ha circondato con la Sua tutela, ne ha fatto uno dei Suoi eletti, [ponendolo] tra la gente della Sua Amicizia?

Chi non è ancora morto, non vedrà la resurrezione finché non sarà morto. Così ha detto l'Inviato di Dio – preghi Iddio su di lui: «Quando uno muore, è iniziata la sua resurrezione».¹³⁰ Quando un individuo muore, lo spirito abbandona l'anima e si trasferisce da questo bas-

Roberto Rubinacci, Torino UTET, 1970). Lo stesso Tirmidī lo ha commentato il versetto in un suo trattato, il *Ġawr al-umūr*, ed. a cura di 'Abd Al-Rahīm al-Sāyḥ, Al-Qāhirah pp. 94-105. Sull'argomento vedere anche Gerhard Bowering: “The Light Verse: Quranic Text and Sufi Interpretation”, in *Oriens*, Brill, Leiden 2001, vol. 36 pp. 113-144.

128 *Kanz al-'Ummāl*, op. cit., vol. X, n. 825. Al-Tirmidī, *Sunan* n. 3167, vol. V, p. 298.

129 Detti profetici non rintracciabili in alcuna delle raccolte principali.

130 Isma'īl ibn Muḥammad al-'Aḡlūnī, *Kašf al-Kafā' wa Muṣṭal al-Ilbās*, op. cit., vol. II, p. 335.

so mondo nell'Altro, e vede l'Altro mondo e quel ch'è in esso. Ma se uno muore con il proprio sé (*bi-ma'nāhu*) e vive per il suo Patrono, saprà che da sé non determina né il danno, né il favore, né la morte, né la vita, né la resurrezione. Il velo della negligenza per lui è stato rimosso, la sua resurrezione è giunta ed è diventato vivo attraverso il suo Signore, poiché Lui lo ha circondato con la Sua tutela e la Sua amicizia, ha consolidato il suo cuore e lo ha fatto rivivere. Egli ha visto per mezzo della Luce del Vero (*nūr al-ḥaqq*) ciò che nessun altro ha visto.

Iddio l'Altissimo ha detto: «E non pensare che coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio siano morti: essi invece sono vivi [e hanno provvidenza presso il Signore]» (*Corano* III:169).

Ha detto: «E non dite di chi è stato ucciso sulla via di Dio “sono morti”, che invece sono vivi [anche se non ve ne accorgete]» (*Corano* II:154).¹³¹

Per mezzo della sua generosità, l'Altissimo fa rivivere come martire chiunque sia stato ucciso da un miscredente sul sentiero di Dio. Che pensi allora di chi è stato ucciso dalla Luce dell'Amore, dal fuoco del timore della separazione, dal fuoco dell'opporsi all'istinto passionale (*hawā*), dalla luce dell'essere in armonia con la Verità e dal fuoco dell'attrazione spirituale (*iṣṭiyāq*)? Che pensi di colui che

131 Gli autori sufi hanno commentato estesamente questi due versetti, mettendoli in relazione nella maggior parte dei casi al detto profetico che allude alla piccola “guerra santa” (*al-ḡihād al-aṣḡar*), che è il combattimento esteriore, ovvero: «Lo sforzo dell'anima alla ricerca della soddisfazione di Dio», e alla grande “guerra santa” (*al-ḡihād al-akbar*) ovvero il combattimento contro il nemico interiore, l'annientamento dell'anima ribelle attraverso la lotta spirituale. Coloro che muoiono in questo combattimento sono vivi presso il loro Signore, che li sostiene e li nutre di Conoscenze, di Realtà e con “l'irradiamento delle luci” (*istiṣrāq al-anwār*). 'Abd al-Razzāq al-Qaṣānī *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, vol. I, p. 233-234, Dār al-Andalus, Bayrūt 1978. Ismā'īl Ḥaqqī invece riporta un detto di Al-Ġunayd: «Per colui che vive per se stesso, la morte consiste nell'andarsene dello Spirito, chi invece vive per il suo Signore [alla morte] si trasferisce dalla vita della natura alla vita dell'origine, che è la vera vita» *Rūḥ al-Bayān*, op. cit., vol. II, p. 125.

ha ucciso la sua anima con la spada dell'unificazione (*sayf al-tawhīd*) e diventa vivo per causa di Dio, Potente ed Eccelso?

La vita, così come viene intesa comunemente, comprende vari aspetti, uno di questi è la vita dell'anima per mezzo dello Spirito, che è la vita delle bestie e degli animali. Poi c'è la vita del cuore [che si allontana] dalla tenebra dell'infedeltà, grazie alla luce della fede. Poi viene la vita dell'anima attraverso la conoscenza, poiché infatti l'uomo sapiente è vivo mentre l'ignorante è morto. Poi la vita del servo di Dio [che si allontana] dall'oscurità della trasgressione, grazie alla luce dell'obbedienza. Poi la vita dell'uomo pentito che rivive [allontanandosi] dalla tenebra dell'infermità, grazie alla luce del pentimento, e [che si allontana] dall'oscurità del preoccuparsi del proprio sforzo interiore (*al-muḡāhada*),¹³² grazie alla Luce del Soccorso divino. Infine la vita del servo di Dio [che si allontana] dall'oscurità del preoccuparsi delle proprie azioni, grazie alla visione del dono (*minna*) dell'Altissimo e del Suo sguardo benevolo su di lui. Quindi [altri aspetti] la cui menzione il cuore della gente comune non è in grado di accettare.

L'Altissimo ha detto: «Di: «Lo Spirito viene dall'ordine del mio Signore»» (*Corano* XVII:85).

132 In questo passaggio vi è un chiaro indizio dell'atteggiamento critico di Tirmidī verso la pratica e la dottrina dei *malāmatiyya*, verso la loro eccessiva preoccupazione per l'ego e l'enfasi per l'umiliazione dell'anima inferiore (*nafs*). Scrive infatti in un'altra delle sue opere: «E domandarono ad uno che di quelli che era stato messo alla prova: “Quando cesserai di occuparti della tua anima, coi tuoi sforzi e la tua pietà, per non dipendere più da lei? Chi fa affidamento sulle proprie azioni sarà mai felice? Si tramanda dal Profeta – su di lui la pace e la benedizione di Dio –: ‘Nessuno di voi sarà salvo grazie alle sue azioni. Chiesero: – Neanche tu o Inviato di Dio? – Neanch'io, a meno che Iddio l'Altissimo non mi avvolga con la Sua misericordia’ (Ibn Hanbal. *Al-Musnad* III:338)”. Al-Ḥakīm al-Tirmidī: *Ḥatm al-Awliya'*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt, 1999, p. 8.

«Li ha confermati con uno Spirito che viene da Lui» (*Corano* LVIII:22).

«E per divino comando lancia lo Spirito su chi Egli vuole tra i Suoi servi» (*Corano* XL:15).

«Così ti abbiamo rivelato uno Spirito proveniente dal Nostro ordine» (*Corano* XLII: 52).

Ogni essere vivente, tra quelli che ha creato Iddio l'Altissimo, è chiamato "vivente" solamente a causa dello Spirito. Lo Spirito significa la luce con cui Iddio ha dato vita al creato, dato che, come ha detto l'Altissimo, lo Spirito deriva dal Suo Ordine. La sussistenza dello Spirito è per causa di Dio, [mentre] per mezzo dello Spirito sussiste l'anima.

Colui al quale l'Altissimo ha fatto capire questo genere di cose, conoscerà, grazie alla Sua approvazione, all'Unificazione e alla Sua assistenza, anche quel che vi è oltre a ciò, riguardo alla vita del cuore per mezzo dello spirito di Sagezza, dello spirito di Sincerità, dello spirito dell'Amore, dello spirito della Vicinanza, dello spirito della Testimonianza, dello spirito del Messaggio [profetico] (*al-risāla*), dello spirito del Discorso [divino], dello spirito dell'Amicizia intima (*al-ḥulla*). La vita del Petto (*al-ṣadr*) è attraverso lo spirito dell'Islām, la vita del Cuore (*al-qalb*) è grazie allo spirito della Fede, la vita del Cuore Interiore (*al-fu'ād*) è grazie allo spirito della Gnosi e della Contemplazione, la vita dell'Intelletto (*lubb*) è grazie allo spirito dell'Unificazione, alla separazione dalla [propria] forza e dalla [propria] capacità, attraverso la connessione con il Vero.

All'inizio del suo cammino chi si impegna a percorrere questa via, è simile ad un uomo circondato dalle tenebre della notte che lo avvolgono all'interno di una casa buia. Poi gli viene data una lampada per fare luce. Quindi vengono aperte una finestrella e la porta di questa casa, la luce della luna entra, egli si abitua ad essa e si rallegra, finché esce fuori nel deserto. Poi, grazie alla luce della luna e al suo chiarore, può fare a meno della luce della lampada. Mentre gioisce [per il chiarore lunare] ecco che arriva l'al-

ba. La luce del giorno annienta con la sua potenza la luce della luna, ed egli se ne rallegra. Mentre si rallegra [per il chiarore del giorno] ecco che il sole sorge, la sua luce e il suo splendore aumentano fino a che [il sole] raggiunge il grado più elevato.

La casa buia è simile all'anima, che è ignorante per via della sua oscurità, la luce della lampada accesa è la luce dell'intelletto. Questo intelletto si eleva come fa la luna quando sorge, per mezzo delle luci della Legge sacra e per via della conoscenza della Sunna. Quindi si eleva ancora attraverso la limpidezza della luce della gnosi, che è come il chiarore prima dell'alba. Poi si eleva ancora grazie alla visione dei doni dell'Altissimo, di belle ricompense date in precedenza da Dio,¹³³ nell'istante (*fi l-waqt*),¹³⁴ esteriormente e interiormente, e delle sottigliezze della Sua Arte e del suo Decreto. Poi si eleva ancora grazie alla luce dell'Unificazione (*nūr al-tawhīd*), ed essa è [come] l'alba. Quindi il sole si eleva, e il suo fulgore, la sua luce, la sua potenza, il suo beneficio aumentano [così come aumentano le luci dell'intelletto, grazie] alla visione delle Realtà dei segni della Sua Potenza e delle sottigliezze della Sua Signoria.

Allorché queste luci giungono alla perfezione e si riuniscono, il servo di Dio ha paura che cessino e teme che vadano via, poiché non confida nella stabilità della loro condizione. Colui che infatti ha raggiunto questa stazione ha molta più paura d'essere separato da questa luce, che

133 Riferimento a *Corano* XXI: 101 «Coloro a cui furono date in precedenza belle ricompense da parte Nostra». I commentatori sufi di questo versetto affermano che in esso si parla di santi e profeti a cui furono conferiti privilegi e doni prima ancora della creazione del mondo, essi sono coloro: «Che Iddio ha eletto fin dall'eternità con la Sua benevolenza, con la conoscenza della Sua Gloria e della Sua Bellezza, e con la contemplazione della Sua Nobiltà». Rūzbehān Baqlī: *'Arā'is al-Bayān fi Ḥaqā'iq al-Qurān*, op. cit., vol. II, p. 526

134 L'"istante spirituale" è nel linguaggio dei Sufi, la consapevolezza del momento presente in quanto mero riflesso della Realtà eterna. Abū l-Qāsim Al-Quṣayrī: *Al-Risāla al-Quṣayriyya*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt, 2001, p. 59 e seguenti.

cessi questa sua condizione di felicità, di quanto teme chi è abituato alla luce del sole, che essa svanisca e tramonti.

Ha detto qualcuno:

*La luce del Suo sole è sorta nei cuori
splende, e per lei non c'è tramonto.*

*Si vantano l'un con l'altro dell'Amato
e ciascuno dall'Amato ha la sua parte.*

Il servo che si preoccupa dei suoi atti, delle sue azioni e dei suoi stati, è come un uomo che accende una lampada, com'è stato già detto, e che poi viene connesso a queste luci, come ho già narrato. Pensi che quest'uomo, dopo che gli sono apparse queste luci, continui a prestare attenzione alla lampada? No, anzi, esprimerà gratitudine a chi gli ha accordato il successo in queste azioni.

Il monoteista autentico (*al-muwahhid*) è simile a quell'uomo, poiché il suo intimo segreto ha visto, constatandoli per mezzo delle realtà della fede, e contemplandoli per mezzo della luce della guida del Misericordioso, gli effetti della Grandezza di Dio, della Sua Potenza, della Sua Nobiltà, della Sua Magnificenza e della Sua Singolarità. Egli non bada più alle sue azioni, né cerca sostegno in esse, trae [invece] sostegno in Dio, poiché è affondato nelle luci della contemplazione della Sua Grazia, delle sottiliezze della Sua Misericordia, delle testimonianze della Sua Clemenza. Ha smesso di preoccuparsi per i movimenti della sua anima, e deride la sua anima allorché scorge in lei un carattere cattivo o un'intenzione vile.

Un altro esempio è quello delle stelle, il loro potere [di emanare luce] appare solamente durante una notte buia. Quando la luna sorge in una notte di plenilunio, la sua luce domina quella delle stelle, e nasconde la maggior parte degli astri. Poi, quando appare il chiarore dell'alba e sorge il sole, le tracce delle stelle che restano vengono cancellate e la luce della luna svanisce.

Che pensi allora, della condotta dell'anima nel momento in cui appare la Signoria, con il Suo supporto, l'a-

iuto e la Guida? Il *muwahhid* cercherà ancora di basarsi sull'azione [su di essa], anche quando avrà avuto la visione delle sottigliezze della Sua Signoria e dell'ampiezza della Sua Misericordia? Il servo sussiste attraverso il suo Signore, non può fare a meno di Lui né esteriormente né interiormente, per la sua vita terrena e per la sua religione, neanche per un battito di ciglia e meno ancora. Allorché la Guida, le luci dell'Amicizia e le sottigliezze della [Sua] benevola Sollecitudine si sono raccolte, riunite e moltiplicate, egli cesserà di preoccuparsi dei moti e della condotta dell'anima, per il fatto che ad ogni istante e ad ogni batter d'occhio, si manifestano [su di lui] le grazie del Signore, Potente ed Eccelso.¹³⁵

Ti descriverò qualcuno degli attributi di questi cuori che il Signore ha posto sotto la Sua protezione. Sappi – che Iddio abbia misericordia di te – che i cuori degli amici dell'Altissimo (*awliyā' Allāh*) sono depositi di saggezza, residenze di misericordia, miniere di contemplazione, tesori di conoscenza, dimore di generosità. Sono luoghi in cui si posa lo sguardo misericordioso di Dio – sia nobilitata la Sua Maestà –. Sono piantagioni della Sua compassione, vasi della Sua scienza, padiglioni della Sua saggezza, ricettacoli della Sua Unicità, luoghi dove dimorano i Suoi Benefici, dove risiedono Suoi Favori, rifugi delle luci dalla Sua Luce. Iddio volge lo sguardo verso questi cuori con la Sua Misericordia ad ogni istante, accresce le loro luci e risana i loro intimi segreti. Iddio li ha ornati con la Luce della Fede e ha posto le loro fondamenta sull'affidarsi con fiducia al Misericordioso (*tawakkul*), li ha riempiti con le sottigliezze del Suo favore, ha costruito le loro mura con gli effetti della virtù santificante (*al-ihsān*), ha reso ottima la loro terra con la luce del Vero e della Guida, ed il loro terreno è stato bonificato dalla turpitudine dell'associare

135 Vedere nota 132 e l'Introduzione a proposito delle critiche di Tirmidī verso la pratica e la dottrina dei *malāmātiyya*, e verso la loro eccessiva preoccupazione per la condotta e l'influenza dell'anima inferiore (*nafs*).

[altro a Dio] e dal dubbio, dall'ipocrisia e da altre aberrazioni.

Questa è la terra della conoscenza che Iddio ha irrigato con il mare della Soddisfazione, finché in essa sono germogliate le luci dell'anima. Egli le ha poi sostenute mediante la buona cura dei giardinieri, i più eminenti tra i timorati. Le ha fatte sbocciare con il vento della fedeltà al Signore degli Inviati, e le ha cresciute con i venti della Signoria: il vento della Misericordia, il vento della Compassione, il vento del Trionfo, e altri simili venti della Signoria.

Ha fatto maturare i frutti [di quelle luci] con il sole della conoscenza, e li ha fatti crescere facendoli passare attraverso la notte dell'indigenza (*iftiqār*) e il giorno della vanagloria (*iftihār*). Ha reso bello il colore dei frutti grazie alla tintura di Dio (*ṣibḡat Allāh*),¹³⁶ che è la chiara esposizione delle disposizioni legali della Legge sacra, e che per il servo significa afferrare saldamente l'impugnatura saldistima (*al-ʿurwa al-wuṭqā*).¹³⁷ Ha reso squisito il loro sapore tramite l'aderenza alla tradizione del Suo Profeta – su di lui la preghiera e la pace.

Poi ha posto il giaciglio d'Amore sulla terra del Vero, il cui suolo è stato bonificato dalla luce dell'intelletto (*al-lubb*). [Il giaciglio è] sorretto dalla luce dell'assistenza [divina], cresciuto con l'alimento della sincerità, posto sulle basi della realizzazione (*taḥqīq*), collocato sul Suo solido sostegno. [Iddio] ha poi disteso sul giaciglio la morbida coperta della Forza e della Potenza, e vi ha gettato sopra i cuscini dell'umiltà e della rassegnazione. Ha fatto della rettitudine il suo capezzale e lo ha adagiato [sull'affidamento] a Dio, affinché Egli lo renda stabile nella Verità, in perfetto accordo con la comunità [dei credenti].

136 Riferimento a *Corano* II:138.

137 Riferimento a *Corano* II:256 «Non vi sia costrizione nella fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta *Ṭaḡūt* e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldistima», e a *Corano* XXXI:22 «Ma chi si dà tutto a Dio, e opera il bene, s'è attaccato all'impugnatura saldistima».

Quindi Egli ha fatto distendere su questo giaciglio il Suo servo ed amico intimo (*walī*), in una condizione di felicità, sostenuto e aiutato [da Dio]. Gli ha fatto indossare l'abito della pietà e ha rimosso da lui le vesti dell'affettazione e della presunzione. Gli ha accordato la Sua generosità dai tesori del Suo favore, e lo ha incoraggiato con la Sua benevolenza e la Sua assistenza. Gli ha posto sul capo la corona della Sua intima amicizia (*walāya*) e lo ha lavato con l'acqua della Sua pietà e della Sua sollecitudine.

Ha accresciuto la sua purezza con il mare della Sua guida, e lo ha nutrito con la soavità della menzione del Suo Nome (*dīkr*) e del Suo Amore. Ha versato per lui una bevanda pura nella coppa dell'unificazione (*tawhīd*), che ha origine dal mare dell'isolamento divino (*tafrīd*),¹³⁸ mescolata con la dolcezza del legame con Lui, finché è diventato sussistente per Dio, e il suo intimo segreto si è assentato da tutto ciò che non è Lui. Quindi la sua anima è diventata umile all'apparire della Sua maestà, ogni sua presunzione alla vista del Suo soccorso è svanita, e si è messa al Suo servizio come uno schiavo custodito, come un [uomo] soggiogato, o un prigioniero incatenato.

Poi il Signore ha posato su di lui il Suo sguardo di Misericordia e ha sparso su di lui la polvere delle speciali

138 *Tafrīd* è un nome derivato dalla radice *f-r-d* che significa essere singolo, solo, incomparabile. In questo caso particolare è riferito alla condizione di isolamento divino; secondo una definizione classica è la "Realtà divina distaccata (*tağrīd*) ora e sempre da tutto ciò che è creato o che Gli è somigliante". Su'ād al-Hakīm: *Al-mu'ḡam al-ṣūfī*, Beyrūt 1981, pp. 878-879. Secondo 'Abd al-Rahmān Ġāmī: «L'inizio della gnosi è il distacco dell'anima [da tutto ciò che non è Dio] (*tağrīd al-naḥs*) alla vista dell'isolamento del Vero (*li-tafrīd al-haqq*)» *Nafahāt al-Uns*, op. cit., p. 36. Secondo al-Šarīf al-Ġurġānī la condizione di colui che giunge al grado dell'"isolamento metafisico" è quella riportata nella nota tradizione santa: «Affinché il Mio servo si avvicini a Me, nulla mi è più gradito di quanto gli ho prescritto. Con le sue pratiche supererogatorie egli si avvicina ancor più a Me, al punto che Io lo amo. E se io lo amo, Io sono il suo orecchio quando ascolta, il suo occhio quando vede, la sua mano quando lavora, il suo piede quando cammina». *Kitāb al-ta'rifāt*, op. cit., p. 66.

grazie d'elezione proveniente dagli scrigni della Signoria, affinché risiedesse nella stazione della Realtà della Servitù (*maqām ḥaqīqat al-'ubūdiyya*).¹³⁹ Così l'Altissimo lo ha fatto diventare ricco, poi lo ha fatto avvicinare, lo ha invitato, lo ha onorato. Lo ha chiamato per nome, lo ha trattato con gentilezza, lo ha convocato, gli è andato incontro quando ha sentito la sua invocazione. L'Altissimo gli ha donato il suo appoggio, lo ha fortificato, lo ha circondato, gli ha dato rifugio, finché egli ha risposto, ha replicato alla Sua chiamata (*labbāhu*); lo ha chiamato dal suo segreto più profondo, colloquiando con Lui in ogni momento, invocandolo come il suo Protettore, non riconoscendo altro Signore che lui.

Egli gli dona ciò che chiede e ciò che desidera, lo elegge al Suo servizio e lo guida. È soddisfatto dell'amore che egli ha per Lui, e lo ha prescelto per fargli conoscere Sé stesso. Fa scorrere davanti a lui fiumi di veridicità, purezza, compimento, pudore, amore, soddisfazione, timore, speranza, pazienza, fedeltà, gratitudine, condiscendenza, permanenza, incontro, esaltazione, indigenza, glorificazione, abbandono della libera scelta, visione dei decreti divini, contemplazione del Potente e Onnipotente.

Ad ogni momento Iddio accresce [per lui] i doni in un modo che nessuno è capace di descrivere. Egli è vicino al suo protettore, estraniato da questo basso mondo, impegnato con Dio, senza interesse per l'esito finale [della sua esistenza]. Gode della sua vita agiata insieme al suo Protettore; ma egli teme che tale condizione cessi, così come teme qualsiasi evento che lo allontani dalla stazione della contemplazione della Magnificenza

139 La totale e piena realizzazione dello stato ontologico di servitù dell'uomo, il complemento necessario della *rubābiyya* o Signoria divina, che comporta l'abbandono di ogni pretesa di detenere l'essere, e gli attributi dell'essere, ciò che appartiene invece a Dio. È il grado massimo di realizzazione della via della santità che secondo Muhyiddīn ibn 'Arabī è attribuibile solo all'Uomo Perfetto (*al-Insān al-Kāmil*). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capp. 130 e 131. *Les Illuminations de La Mecque, textes choisis sous la direction de Michel Chodkiewicz*, Sindbad, Paris 1988, pp. 241-243.

(*kibriyā'*) e della Maestà (*ḡalāl*). In questa condizione egli è al tempo stesso come colui che è socievole e riservato, calmo ed in allerta, sereno e disturbato; è sprofondato in un mare di cui non vede le sponde, che è il mare dell'unificazione, senza alcun desiderio di essere salvato da tale inabissamento.

Questo *muwahḥid* è appagato [da tutto ciò], così come altri sono appagati dalle delizie di questo basso mondo. Egli soffre per la separazione [da Dio] più di quanto non soffrano quelli che provano un dolore, che sono ammalati, o colti da sciagure, oppure sferzati dalla frusta, o feriti da armi taglienti. Ma Iddio lo guarisce dal dolore della separazione e procura per lui ogni sorta di cura, lo accoglie presso di Sé e lo pone al sicuro.

Gloria a Colui che ha promesso benefici immensi agli eletti tra i suoi amici intimi (*awliyā'*), e a coloro che ha avvicinato a Sé (*al-muqarrabīn*) tra i puri (*aṣṣfiyā'*). Ha loro concesso delle grazie enormi, li ha salvaguardati dalla passione malsana, li ha dotati di un cuore integro, e ha diretto il loro viaggio per una via diritta. Sia lode a Lui per aver cancellato le afflizioni, per aver elargito i doni, per aver moltiplicato le grazie, per aver donato generosamente la Sua guida, per aver rimosso le rovine.

Il favore divino [si ottiene] solo seguendo il modello del Suo Profeta eletto, la comunità del Suo Amico intimo (*ḥalīl*) e la *sunna* dell'Inviato di Dio, colui che è gradito (*al-murtaḍā*), il Sigillo dei Profeti e degli Inviati, lungo il sentiero più limpido. Per mezzo di lui Iddio ha sigillato la Sua profezia, attraverso l'obbedienza a lui ha dato compiutezza alla virtù virile (*muruwwa*)¹⁴⁰ e ha vivificato la

140 «Ha detto 'Amr ibn 'Ubayd: "La virilità di carattere (*muruwwa*) dell'uomo non è perfetta finché non si trovano in lui queste tre qualità: far cadere le speranze per ciò che la gente possiede, ascoltare l'offesa e sopportarla, desiderare per gli altri ciò che si desidera per se stessi". Fu chiesto ad uno di loro: "Che cos'è la virilità di carattere?". Rispose: "Non ricordarsi di qualcuno a motivo di un'offesa"». 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī: *Introduzione al Sufismo*, op. cit., p. 66.

cavalleria spirituale (*futuwwa*).¹⁴¹ Con lui ha reso perentorio il suo argomento, e lo ha inviato come misericordia per i mondi. Per suo tramite ha respinto ogni vendetta, per lui Egli ha reso più perfetta la Sua grazia, poiché è il Suo Inviato, l'eletto da Dio.

Iddio preghi su di lui e sulla sua famiglia, la gente della sincerità e della purezza, sui suoi compagni, gente dell'amore e della fedeltà, sulle sue spose, gente della continenza e della pietà.

Possa Iddio donare pace a tutti costoro, non c'è rifugio, né riparo da Lui, Egli è il patrono di ogni credente, e che buon patrono è Lui!

Preghi Iddio sul nostro signore Muḥammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni e doni loro la pace.

141 «Ha detto Muḥammad ibn 'Alī' at-Tirmidī: "Non è degno della cavalleria chiedere la ricompensa per il gesto compiuto", infatti pretendere di ricevere compenso o retribuzione per l'atto compiuto, evidenzia la propria meschinità e volgarità. Non pensi a ciò che dissero i maghi quando andarono dal Faraone?: "Avremo noi una mercede, se saremo noi i vincitori?" (Corano XXVI:41). Chiesero un premio e come risultato ebbero il fallimento dell'intento [del loro padrone]. Ha detto anche: "Non è degno della cavalleria menzionare il proprio lavoro e magnificare quel che si è realizzato. Non vedi come il Faraone ricordava le sue opere, dal momento che non apparteneva alla gente della *futuwwa*? Ha rinfacciato la grazia che concesse a Mūsā (Mosè) dicendo: "Non ti allevammo fra noi mentre eri un piccolo bimbo?" (Corano XXVI:18)»». Abū 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī, *Introduzione al Sufismo*, op. cit., p. 67.

INDICE DEI VERSETTI CORANICI

- «Nel cuore hanno una malattia» (II:10) 85-96.
- «Dì: chiunque sarà nemico di Gabriele, sappia che fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio» (II:97) 103.
- «Non abrogheremo, né ti faremo dimenticare alcun versetto senza dartene uno migliore o uguale» (II:106) 102.
- «Anzi è chi si dà intero a Dio e fa il bene [che avrà la sua ricompensa presso il Signore né lo coglierà tristezza e paura]» (II:112) 81.
- «Non morite in altra fede che non sia la sottomissione a Lui» (II: 132) 125.
- «Ecco la tintura di Dio! E chi può tingere meglio di Dio?» (II:138) 149.
- «E non dite di chi è stato ucciso sulla via di Dio “sono morti”, che invece sono vivi [anche se non ve ne accorgete]» (II:154) 143.
- «Temete Me, voi che avete sano intelletto!» (II:197) 118.
- «Ma (Egli) vi punirà per ciò che avranno guadagnato i vostri cuori» (II:225) 72.
- «Sappiate che Dio conosce ciò che avete negli animi, badate!» (II: 235) 86.
- «Non vi sia costrizione nella fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta Tagüt e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima» (II:256) 129.
- «Iddio è il patrono di coloro che credono» (II:257) 139.
- «Perché il mio cuore si rassereni» (II:260) 94.
- «E colui cui è stata data la saggezza ha avuto un bene grandissimo, ma questo non lo ricordano se non quelli dall'intelletto sano» (II:269) 90-118.
- «Sia che nascondiate quel che avete in cuore, o che lo manifestiate, Iddio ben lo conosce [così come conosce ciò che è nei cieli e ciò che è nella terra]» (III: 29) 85.
- «E quel che essi nascondono nel cuore è ancora peggiore» (III: 118) 85.
- «[Così Dio] mette alla prova quel che avete nel petto» (III:154) 77.
- «E purifica quel che c'è nel vostro cuore» (III:154) 77-94.
- «E non pensare che coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio siano morti: essi invece sono vivi [e hanno provvidenza presso il Signore]» (III:169) 143.

- «[Dio sa bene quel che c'è nei cuori di costoro, dunque tu allontanati da loro, ammoniscili] e di loro parole che penetrino nel loro animo» (IV: 63) 110.
- «Iddio accetta solo il sacrificio di chi lo teme» (V:27) 94.
- «Coloro ai quali Iddio non ha voluto purificare il cuore» (V:41). 94
- «In verità Noi abbiamo rivelato la Torah, che contiene retta guida e luce, con essa giudicavano i Profeti che si sottomisero [a Dio] » (V:44) 92.
- «Hanno una malattia nel cuore» (V: 52 e II:10) 84.
- «Temete Iddio, o gente di sano intelletto!» (V:100) 118.
- «Affinché i nostri cuori si rasserenino» (V:113) 94.
- «Tu conosci ciò che è nell'anima mia » (V: 116) 86.
- «Ecco coloro che Iddio ha ben diretto, segui dunque la loro guida!» (VI:90) 118.
- «Chi è cieco lo è a suo danno» (VI: 104) 105.
- «Chi è veggente, lo è a suo vantaggio» (VI: 104).
- «Satana degli uomini e dei Ġinn, [gli uni dei quali ispirano agli altri parole adorne per sedurli]» (VI:112) 77.
- «Certo i demoni ispirano ai loro alleati [di discuter con voi]» (VI:121) 92.
- «Perché a colui che Dio vuole guidare al bene, gli apre il petto all'Islām; e a colui che vuole traviare, gli rende il petto stretto e oppresso»: (VI:125) 80.
- «[È questa una Scrittura che è stata fatto discendere su di te] Non sia angustiato il tuo petto per questo» (VII:2) 78.
- «E strapperemo quel che ancora restava di rancore dai loro petti» (VII: 43 e XV:47) 83.
- «La Mia Misericordia abbraccia ogni cosa. Io la ascriverò a coloro che Mi temono» (VII: 156) 113.
- «Esseri che hanno un cuore con cui non comprendono» (VII:179) 95.
- «Egli è colui che protegge i puri» (VII: 196) 139.
- « I loro cuori tremano » (VIII:2) 95.
- «E guarirà il petto dei credenti e scaccerà via la collera dei loro cuori» (IX: 14-15) 83.
- «Gli idolatri sono cosa immonda!» (IX:28), 96.
- «I loro cuori sono pieni di dubbi» (IX:45), 96.
- «Sono sporcizia!» (IX:95), 96.
- «Vi è giunto un ammonimento dal vostro Signore, e guarigione per ciò che è nei petti» (X: 57) 83.
- «E disse Mosè: "O popol mio! Se aveste creduto in Dio avreste posto in Lui la vostra fiducia, se solo vi foste sottomessi a Lui!"» (X:83) 82.
- «Se solo ci fosse stata una città che avesse creduto» (X:98) 128.

- «Può darsi che tu voglia tralasciare parte di quello che ti viene rivelato, e che per questo il tuo petto si senta oppresso» (XI:12) 78.
- «In verità, l'anima spinge al male, a meno che il mio Signore abbia misericordia» (XII: 53) 69.
- «[Noi innalziamo di grado chi vogliamo] E sopra chiunque sia dotato di scienza ve n'è uno ancora più sapiente» (XII:76) 68.
- «Noi testimoniamo solo quel che sappiamo, non eravamo vigili verso l'invisibile» (XII:81) 112.
- «Fammi morire in perfetta sottomissione e ponimi tra i devoti» (XII: 101) 125.
- «E Iddio cancella quel che vuole e quel che vuole conferma» (XIII:39) 102.
- «Dio conferma coloro che credono con parola ferma, nella vita di questo mondo e nell'altro» (XIV: 27) 108-129.
- «Affinché sappiano che Egli è un Dio solo, e affinché se lo ricordino quelli dotati di sano intelletto!» (XIV:52) 118.
- «E Noi ben sappiamo che il tuo petto si restringe [per quel ch'essi dicono]» (XV:97) 87.
- «[E chi non crede nell'Aldilà] il cuore loro è ostile e ribelle» (XVI:22) 96.
- «[E dei frutti delle palme e delle viti vi fate bevanda inebriante e buon alimento] c'è un segno in questo per gente che ragiona» (XVI:67) 121.
- «Noi lo vivificheremo a una vita dolce» (XVI:98) 138.
- «Ma il cuore loro è rasserenato dalla fede» (XVI:106) 93.
- «Ma su coloro che avranno spalancato il petto all'infedeltà cadrà l'ira di Dio» (XVI:106) 80.
- «Tranne coloro che vi sono stati costretti a forza, e il cuore loro è sereno nella fede» (XVI:106) 97.
- «L'udito, la vista e il cuore (*al-fu'ād*), di tutto questo sarà chiesto conto» (XVII: 36) 72-87.
- «Di: "Lo Spirito viene dall'ordine del mio Signore"» (XVII:85) 144.
- «E legammo a Noi i loro cuori allorché si alzarono in piedi» (XVIII: 14) 113.
- «Fece cenno verso di lui» (XIX:29) 99.
- «Dopo che te ne sei andato, Noi abbiamo messo alla prova il popolo tuo, e Al-Sāmirī li ha indotti in errore!» (XX: 85) 106.
- «[Mangiate e pascete i vostri greggi] ché certo in questo vi son segni per chi ha giudizio» (XX:54,128) 120.
- «Coloro a cui furono date in precedenza belle ricompense da parte Nostra» (XXI: 101) 146.
- «Poi metteranno fine alle loro interdizioni, scioglieranno il voto e gireranno intorno all'Antica Casa». (XXII: 29) 68.

- «No, non già gli occhi loro sono ciechi, ma cieco hanno il cuore nel petto!» (XXII: 46) 85.
- «E si sottomettano i loro cuori innanzi a lei» (XXII:54) 95.
- «Siate testimoni contro il resto degli uomini» (XXII: 78) 112.
- «E temono i loro cuori» (XXIII:60) 94.
- «Dio è la Luce dei Cieli e della Terra. Si rassomiglia la Sua Luce a una nicchia, in cui è una lampada, e la lampada è in un cristallo, e il cristallo è come una stella lucente, e arde la lampada dell'olio di un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida alla Sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente» (XXIV: 35) 141.
- «Colui cui Iddio non ha dato Luce, non ha luce» (XXIV:40) 142.
- «Iddio alterna la notte con il giorno e certo in questo vi è un esempio per quelli che hanno vista acuta!» (XXIV: 44) 107.
- «Ma noi agiamo in questo modo per rinsaldare il tuo cuore (*fu'ad*)» (XXV: 32) 113.
- «Signore, temo che mi accusino di menzogna, il mio petto è oppresso, [e la mia lingua non è fluente]» (XXVI:12-13) 78.
- «Non ti allevammo fra noi mentre eri un piccolo bimbo?» (XXVI:18) 44,153.
- «Avremo noi una mercede, se saremo noi i vincitori?» (XXVI:41) 44-153.
- «[Questa è una rivelazione] che lo Spirito fedele ha fatto discendere sul tuo cuore» (XXVI:192-193) 103.
- «Se non avessimo fortificato il suo cuore» (XXVIII: 10) 113.
- «E quando vien loro recitato [il Corano] dicono: "Noi vi crediamo: Esso è la Verità che viene dal Nostro Signore. In verità noi, già da prima eravamo sottomessi a Dio» (XXVIII:53) 82.
- «E il tuo Signore conosce quel che celano i loro cuori e quel che apertamente palesano» (XXVIII: 69) 85.
- «[Noi proponiamo questi esempi agli uomini] ma non li comprendono se non quelli che sanno» (XXIX:43) 120.
- «Ma anzi questo è un insieme di Segni chiarissimi nei petti di coloro cui fu data la scienza» (XXIX: 49) 84.
- «Conoscono l'aspetto della vita di questo basso mondo e trascurano l'Altra» (XXX:7) 138.
- «[Figlio mio! Non dare a Dio compagni!] Di certo l'idolatria è iniquità somma» (XXXI: 13) 84.
- «Ma chi si dà tutto a Dio, e opera il bene, s'è attaccato all'impugnatura saldissima» (XXXI:22) 149.
- «Questo sarà più puro per il vostro cuore» (XXXIII:53) 94.
- «Or quando si furono rassegnati al volere di Dio e Abramo ebbe disteso il figlio con la fronte a terra» (XXXVII:103) 82.

- «Perché meditino sui segni [della rivelazione], e gli uomini di sano intelletto riflettano» (XXXVIII: 29) 59-118.
- «Ed egli detiene una luce dal Suo Signore» (XXXIX:22) 80.
- «E poi la pelle loro s'ammorbidisce e così i loro cuori, alla menzione del Nome di Dio» (XXXIX: 23) 95.
- «E per divino comando lancia lo Spirito su chi Egli vuole tra i Suoi servi» (XL:15) 145.
- «Nei petti loro non hanno che orgoglio» (XL: 56) 84.
- «Così ti abbiamo rivelato uno Spirito proveniente dal Nostro ordine» (XLII: 52) 145.
- «Tu non sapevi cosa fosse il Libro, non sapevi cosa fosse la Fede, ma Noi d'esso facemmo una Luce» (XLII:52) 99.
- «Abbiamo innalzato di grado alcuni di loro sugli altri» (XLIII: 32). 68.
- «Questo perché Dio è il patrono di quelli che credono, perché i negatori non avranno per patrono nessuno!» (XLVII:11) 139.
- «Egli è Colui che ha fatto discendere la Sua pacificante presenza (*sakīna*) nei cuori dei credenti» (XLVIII:4) 93.
- «Egli sapeva quello che essi avevano in cuor loro e ha fatto discendere su di loro la Sua pacificante presenza (*sakīna*)» (XLVIII:18) 93.
- «E ha imposto loro la parola della pietà, poiché ne erano i più degni» (XLVIII:26) 93.
- «Sono coloro ai quali Iddio ha messo alla prova i cuori disponendoli al timore Suo» (XLIX:3) 94.
- «Ma Dio v'ha fatto amare la fede e ve l'ha resa bella nei cuori» (XLIX:7) 116.
- «I beduini dicono: "Noi crediamo!" Rispondi loro: "Voi non credete! Dite semmai: 'Abbiamo abbracciato l'Islām'[perché la fede ancora non v'è entrata nel cuore]"» (XLIX:14) 81.
- «Ma Noi ti abbiamo levato il velo e oggi la tua vista è penetrante» (L:22) 99.
- «In verità in questo vi è un monito per chi possiede un cuore, per chi presta ascolto e vede» (L:37) 140.
- «[E sulla terra vi son segni per chi è certo del Vero] e dentro di voi stessi. Non li vedete?» (LI:20-21) 141.
- «E facemmo uscire [dalla città] quelli che in essa erano credenti [e non vi trovammo più di una sola casa di uomini sottomessi a Dio]» (LI:35-36) 82.
- «Il cuore (*al-fu'ād*) non smentì quel che vide» (LIII:11) 58-61-111.
- «Avrà quiete e profumo e Giardini di delizie» (LVI: 89) 128.
- «Non è forse venuto il tempo, per coloro che credono, che sottomettano i loro cuori al monito di Dio?» (LVII:16) 95.
- «Iddio ha scritto nei loro cuori la fede» (LVIII:22) 93.

- «Li ha confermati con uno Spirito che viene da Lui» (LVIII:22) 145 83.
- «Considerate, o voi che avete vista acuta!» (LIX:2) 107.
- «Non porre nei nostri cuori rancore verso coloro che credono» (LIX: 10) 83.
- «E gli ipocriti nulla comprendono» (LXIII:7) 122.
- «Di: “Egli è il Clemente. In Lui crediamo e in Lui confidiamo”» (LXVII: 29) 113.
- «Giuro per l'anima che biasima» (LXXV: 2) 42-127.
- «Non vi è un giuramento in questo per chi sa comprendere?» (LXXXIX:5) 121.
- «E tu, o anima pacificata ritorna al Tuo Signore» (LXXXIX: 27,28) 127.
- «E pietà ed empietà le ispirò» (XCI: 8) 127.
- «Non t'abbiamo aperto il petto?» (XCIV:1) 79.
- «Se sapeste di scienza certa! Vedreste allora l'Inferno! Lo vedrete davvero con l'occhio della Certezza» (CII: 5-7) 105.
- «Che sussurra nei petti degli uomini» (CXIV:5) 78.

INDICE DELLE TRADIZIONI PROFETICHE

- «Chiunque operi in base a ciò che conosce, Iddio gli dona in eredità la scienza di ciò che non conosce» 88.
- «In verità, questa scienza possiede un'insolenza uguale all'insolenza della ricchezza» 87.
- «L'intuizione del credente non sbaglia» 142.
- «Il credente vede per mezzo della luce dell'Altissimo» 142.
- «L'ammonitore di Dio è nel cuore di ogni credente, e il Suo esortatore è nel cuore di ogni credente» 142.
- «Quando uno muore, è iniziata la sua resurrezione» 142.
- «Tre sono quelli che scoprono la dolcezza della fede: l'uomo per il quale Iddio e il Suo messaggero sono più cari di qualsiasi altra cosa, l'uomo che odia ritornare all'infedeltà dopo che Iddio lo ha tratto fuori da essa, tanto quanto odirebbe essere gettato nel fuoco, e l'uomo che ama uno dei [Suoi] servi solamente per [grazia di] Dio» 139.
- «Gusta il sapore della fede colui che è soddisfatto di Dio come suo Signore, dell'Islām come religione, e di Muḥammad come inviato» 138.
- «Le persone che in questo basso mondo sono messe alla prova più intensamente sono i profeti, poi quelli che assomigliano a loro, poi quelli che assomigliano a loro» 137.
- «Se sapeste quel che io so, ridereste poco e piangereste molto, e spargereste polvere sulle vostre teste» 138.
- «Colui che contempla l'Altissimo nella sua gloria, è sottoposto alla prova più intensa» 138.
- «Se vedete della gente afflitta da una pena, chiedete a Dio che vi preservi da ciò» 138.
- «Le azioni valgono per le loro intenzioni» 98.
- «Le mani sono le ali [di un esercito], i piedi i corrieri, gli occhi le vedette armate, le orecchie imbuti, il fegato misericordia, la milza il riso, i reni inganno ed il polmone il respiro. Quando il re è sano lo sono anche i suoi soldati, e quando il re è corrotto sono corrotti anche i suoi soldati» 71.
- «Nel corpo del figlio di Adamo vi è un pezzo di carne: se esso è sano, tutto il corpo è sano, se invece è corrotto, tutto il corpo si corrompe. Questo pezzo di carne è certamente il cuore» 72.
- «L'Islām è l'affermazione con la lingua, l'esecuzione dei suoi rituali fondamentali [con le membra] approvando con la

- fede, e la contemplazione delle creazioni del Misericordioso» 81.
- «Iddio l'Eccelso, il Potente, non terrà conto di ciò che hanno riferito le anime a quelli della Mia comunità» 86.
- «Mio Dio, io cerco rifugio in Te dalla scienza inutile» 88.
- «Mi rifugio in Dio dall'ipocrita che è sapiente con la lingua ma che è ignorante con il cuore» 88.
- «Iddio ha stabilito la Sua predestinazione il Giorno dei Decreti (*al-maḩādir*) cinquantamila anni prima della creazione dei cieli e della terra... Le creature sono state create nella tenebra, poi Egli ha proiettato la Sua luce su chi ha voluto. Secondo la Sua decisione, alcuni sono stati raggiunti da questa luce, altri no. Chi è stato toccato è stato guidato, chi non lo è stato è stato sviato. Perciò dico: il calamo s'è seccato sui destini di tutti gli esseri» 89.
- «Guardatevi dall'opinione poiché è il resoconto più ingannevole. Non cercate di venire a sapere e non spiate, non disputate, non invidiatevi l'un l'altro, non detestatevi l'un l'altro, non opponetevi l'uno all'altro. Siate servi di Dio fraternamente, come Egli vi ha ordinato. Il musulmano è fratello del musulmano, non gli fa torto, non lo pianta in asso e non lo disprezza. Il timore di Dio sta qui! Il timore di Dio sta qui!- E si indicò il petto tre volte- La cosa peggiore per un uomo è il disprezzo per il suo fratello musulmano. Ogni musulmano è interdetto al musulmano, nel sangue, nell'onore e nei beni. Iddio non guarda al vostro aspetto, o ai vostri beni. Invero Egli guarda ai vostri cuori e ai vostri atti» 91.
- «La povertà è il mio vanto» 92.
- «Se il cuore di quest'uomo fosse sottomesso, si sarebbero sottomesse anche le sue membra!» 95.
- «Gli uomini vengono ricompensati in base alle loro intenzioni» 98.
- «Nessun azione viene ascritta a chi non esprime un'intenzione» 98.
- «Esse hanno un difetto nell'intelletto e nella religione» 100.
- «Dio abbia misericordia di mio fratello Mūsā, perché aver saputo non è come vedere con i propri occhi» 106.
- «Disse Hārīṭa [all'Inviato di Dio]: "Sono diventato un credente vero". L'Inviato di Dio – su di lui la benedizione di Dio e la pace rispose –: "Per ogni verità (*ḩaqq*) c'è una realtà interiore (*ḩaqqīqa*). Qual è allora la realtà della tua fede?" [Disse allora Hārīṭa: "Mi sono allontanato da questo basso mondo e passo le mie notti senza dormire e i miei giorni senz'acqua. È come se vedessi apparire il Trono del mio Signore e le Genti del Paradiso (*ahl al-ḩanna*), e come essi si fanno visita reciprocamente, e le genti dell'Inferno (*ahl*

al-nār) nel fuoco, e come essi urlano l'uno contro l'altro". Disse l'Inviato di Dio: "Tu hai saputo, quindi attieniti a ciò"» 107.

«...[Gabriele chiese a Muḥammad:] "Cos'è l'Islām?" L'Inviato di Dio rispose: "L'Islām è che tu testimoni che non c'è dio tranne che Allāh e che Muḥammad è l'Inviato di Allāh, che tu compia la preghiera, versi l'elemosina, digiuni nel mese di Ramaḍān e compia il pellegrinaggio alla Casa, se hai la possibilità di farlo". Poi gli chiese ancora: "Parlami della fede". L'Inviato di Dio disse: "La fede è che tu creda in Dio, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Inviati, nell'Ultimo giorno e che tu creda nel destino sia esso buono o cattivo". Poi interrogò Muḥammad per la terza volta e gli chiese: "Dimmi che cos'è l'*iḥsān*". Egli rispose: "È che tu adori Dio come se Lo vedessi, poiché anche se tu non lo vedi, Egli certamente vede te"..."» 18-82-99-110.

«Il cuore è paragonabile ad una piuma in una piana deserta della terra appesa al tronco di un albero, e che il vento scuote avanti e indietro» 109.

«Nessuno è più saggio di chi ha esperienza, e nessuno è più comprensivo di chi ha fatto un passo falso» 119.

«Quelli che tra di voi dotati di senno e giudizio mi seguano, poi coloro che li seguono» 121.

«Molti di quelli che apprendono non detengono alcun sapere, e molti di quelli che sanno, ottengono il sapere da qualcuno che è più sapiente di loro» 122.

«Quando Iddio desidera fare del bene a uno dei Suoi servi, gli concede il sapere in fatto di religione, gli fa vedere i difetti della sua anima e gli mostra le malattie di questo basso mondo e i suoi rimedi» 123.

«Avevo un demone, senonché l'Altissimo mi ha aiutato contro di lui e si è sottomesso» 128.

«La fede nei loro cuori è come solide montagne» 130.

INDICE DEI NOMI E DEI TOPONIMI

- 'Abd al-Rahmān ibn 'Awf 97
 'Alī ibn abī Ṭalīb 74, 106
 'Ammār ibn Yāsir 97
 Abramo 82, 94, 158
 Abū 'Ubaydah al-Ġarrāh 97
 Abū Bakr 30, 31, 38, 46, 97
 Abū Dāwud 26
 Abū Ġa'far Muḥammad ibn
 'Alī 106
 Abū Ḥanīfa 31, 39, 81, 108
 Abū Nu'aym al-Iṣfahānī 30,
 31, 72, 87, 97, 98
 Al-'Aṭṭār Farīd ad-Dīn 32
 Al-Anṭākī 28
 Al-Balḥī Ṣaqīq 28
 Al-Bistāmī Bayazīd 17, 33
 Al-Buḥārī 26, 71
 Al-Ġazālī Abū Ḥamid 72, 126,
 141
 Al-Ġilānī Abd al-Qādir 33
 Al-Ġuzġanī Abū 'Alī 46
 Al-Huġwīrī 31, 69n
 Al-Ma'mūn 25
 Al-Mayhanī Abū Sa'īd Faḍl
 Allāh ibn Muḥammad 69
 Al-Miṣrī Dū-l-Nūn 33
 Al-Mutawakkil 39n
 Al-Naḥṣabī Abū Turāb 28, 46
 Al-Nasā'ī 26n
 Al-Nūrī Abū al-ḥasan
 Al-Quṣayrī
 Al-Rāzī Yahyà ibn Mu'ad
 Al-Ša'rānī 'Abd al Wahhāb
 Al-Šādīlī Abū-l-Ḥasan 25, 60,
 61, 62, 122
 Al-Sāmīrī 106, 158
 Al-Subkī 32, 46n
 Al-Tabarī Abū Ġa'far ibn
 Ġarīr 35n
 Al-Tirmīḍī Abū 'Isà ibn 'Isà 26
 Altro Mondo 88, 91, 97, 143
 al-Warrāq Abū Bakr 46, 97n,
 129n
 Attributi dell'Essenza divina
 39
 Baġdād 39, 60
 Balkh 26, 46
 Bhaghīrathī 37n
 Caino e Abele 94n
 Cuore 57, 58, 59, 60, 65, 68,
 70, 71, 72, 73, 75, 78,
 84, 86, 87, 92, 105, 106,
 108, 111, 113, 114, 126,
 145
 Cuore Interiore 59, 60, 65, 72,
 73, 80n, 105, 106, 111,
 112, 113, 114, 126, 133,
 145
 Hanafīta diritto 39
 Firdawsī 35
 Gabriele e Michele (angeli)
 79n
 Ġāmī 'Abd al-Rahmān 32,
 150n
 Ġazna 26
 Gesù 29, 86, 94n, 99n
 Ġibrīl 99, 103, 110, 111
 Giorno della Resurrezione 50,
 51, 108, 109
 Giudizio Ultimo 72
 Grazia 48, 49, 60, 112, 147
 Grecia 120

- Hakīmiyān* 31, 46
 Hamdūn al-Qassār 40, 41, 43,
Haram 69, 70, 81
 Hārīṭa 107, 162n
 Herāt 26
Ḥidr o *al-Ḥādir* 25, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 44
 Ḥorāsān 25, 26, 28n, 30, 37, 39, 40, 44, 45, 60n
 Ibn 'Arabī Muḥyiddīn, al-Ṣayḥ al-Akbar 40n
 Ibn 'Adām Ibrāhīm 33
 Ibn Hadrawayh Aḥmad 46
 Ibn Ḥanbal Aḥmad 39n, 72n, 106n, 114n
 Ibn Karrām Muḥammad 28n, 40, 45, 46
 Ibn Māḡah 26n
 Il Clemente 65, 113, 160
 Il Maligno 69
 Il Misericordioso 65, 81, 113, 116, 117, 133, 147, 148, 162
 India 36n, 37n, 120
 Intelletto 58, 59, 60, 65, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 126, 145
 Inviato 18, 50, 71, 72, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 97, 98, 100, 106, 107, 109, 110, 111, 119, 121, 122, 123, 128, 129, 137, 138, 142, 144n, 152, 153, 162n, 163
 Islām 11, 16n, 18, 22n, 37n, 47n, 59, 60, 61, 82, 108, 125, 128, 129
 Jayḥūn (Amū Daryā) 26, 37
 Ka'ba 50, 67n, 79n
 Kalābādī 30, 73n, 74n, 93n
Karrāmiyya 40, 45, 46n
 Kharigismo 37
 Antica Casa 68, 157n
 La Mecca 27, 67, 70, 73
 Legge divina 50
 Luce dell'Islām 59, 60, 70, 80, 81, 101, 125, 128, 129, 130
 Luce dell'Unificazione 59, 60, 73, 95, 114, 115, 125, 126, 130, 134, 135, 136, 138, 146,
 Luce della Fede 59, 60, 70, 78, 82, 93, 95, 96, 98, 99, 101, 116, 125, 129, 130, 131, 144, 148
 Luce della Gnosi 59, 60, 146
 Luqmān Al-Ḥakīm 96n, 122n
Malāmātiyya (Gente del Biasimo) 31n, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 144, 148
 Medina 110n
 Merv 26
 Mongoli 26
 Monte Qāf 130
 Mosè 25, 34, 35, 44, 78, 79, 82, 105, 106, 113, 114, 153n, 156
 Muḥammad 18, 19n, 26, 29, 50, 51, 58, 80n, 103, 110, 111n, 139, 141, 153, 161, 163
 Murḡi'a 30
 Muslim 59, 60, 91n,
 Mutazilismo, mu'tazila 39n
 Naqšband Bahā' al-Dīn 32
 Nišāpūr 28n, 30, 31, 32n, 40, 41, 44, 45
 Nizāmī 35
 Petto 57, 58, 59, 60, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 81, 84, 86, 87, 92, 108, 126, 145
 Pīr Badar 36
 Profezia 50, 51
 Rājā Kidār 36
Ramaḍān 110n, 163
 Sa'īd ibn abī Waqqāṣ 97n
 Sa'īd ibn Zayd 97n
 Saffaridi 25
 Samanidi 25
 Santità 51

- Satana 77, 79, 89, 92, 95, 128n, 156
- Scienza del Mondo Invisibile 35
- Sciismo 37
- Selgiuchidi 26
- Siffin 38n
- Sigillo dei Santi 31, 47, 51
- Šimorg 130n
- Sīstān 45
- Stazioni del cuore 56, 57, 61
- Sulamī 30, 31, 40, 43, 44n, 46n, 53, 80n, 99n, 107n
- Sunna 54, 58, 89, 101, 123, 146, 152
- Ṭāhiridi 25,
- Ṭalḥat ibn ‘Ubayd Allāh 97n
- Tirmid 9, 18, 25, 26, 28, 32n, 33, 52, 62
- Trono 107, 162
- ‘Umar 18, 31n, 38, 97n
- Unificazione 59, 60, 61, 73, 74, 95, 101, 114, 115, 116, 123, 125, 126, 127, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 150, 152
- Uṭmān 44, 69n, 97n
- Uzbekistan 26
- Yūsuf 69n, 101n, 112, 125
- Zamzam*, pozzo di 80
- Zubayr ibn al-‘Awwām 97n

INDICE DEI VOCABOLI ARABI

- abadīyya*: eternità senza fine (di Dio) 116
abdāl: “Sostituti”, uno dei più alti gradi della gerarchia iniziatica 29, 116
ahl al-abṣār: Gente della visione, quelli dalla vista acuta 107
ahl al-futuwwa: Gente della Cavalleria Spirituale 40
ahl al-ḡanna: Gente del Paradiso 107, 162
ahl al-hikma: Fedeli della Saggezza 40
ahl al-‘ilm: Gente della Scienza 89
ahl al-īmān: Gente della Fede 110, 117
ahl al-muṣābada: Gente della contemplazione 107
ahl al-nār: Gente dell’Inferno, quelli del Fuoco 107, 162
ahl al-qulūb: Gente dei cuori 107
ahl al-taqwā: Gente della Pietà 89
akyās: i sagaci 54, 129
‘ālam al-ḡayb: Mondo del Mistero o della non manifestazione 35, 105
al-‘aql al-mawzūn: intelletto ponderato 120
al-ḡibād al-akbar: il grande sforzo, la grande “guerra santa” 69, 143
al-ḡibād al-aṣḡar: il piccolo sforzo, la piccola “guerra santa” 143
al-haram: santuario della Mecca 67
al-kibrīt al-aḥmar: Zolfo Rosso 123
nafs: anima, ego 22, 42, 44, 86, 126, 144, 148
al-nafs al-ammāra: anima che induce al male 128
al-nafs al-lawwāma: anima che biasima 42, 70, 126, 129
al-nafs al-mulhama: anima ispirata 126
al-nafs al-mutma’inna: anima rasserenata 70, 127
al-nāsīḥ wa’l-mansūḥ: l’abrogante e l’abrogato 102
al-urwa al-wuṭqā: legame indissolubile 129
‘aql: intelletto, intelligenza, ragione 120, 121
‘aql al-ḡiṭra: intelligenza della natura primordiale 119
‘aql al-buḡḡa: intelligenza dell’argomentazione 119
‘aql al-taḡriba: intelligenza che trae tesoro dall’esperienza 119
‘aql mawrūt: intelligenza “ereditata” 119
arkān: pilastri della Fede 30, 81, 98
awtād: “Picchetti”, o “Pilastri”, in numero di quattro, uno dei gradi più elevati della gerarchia iniziatica 29
awwālīyya: primordialità, antecedenza 116
‘ayn al-yaqīn: la visione della certezza 105
baqā’: permanenza in Dio 131

- baṣīra*: visione interiore 56
bāṭin: realtà interiore 81, 91
birr: grazia, bontà 73
buṣra: buona novella 29
darwīš: povero, equivalente persiano di *faqīr* 69
dihlīz: atrio 67
dīkr: ricordo, memorazione del Nome di Dio 22, 29, 127, 133, 138, 150
dīn: religione, legge innata 88
fanā': estinzione, annientamento in Dio 90, 131
faqīh: sapiente, giurisperito 122, 123
faqīr: povero, asceta 36, 46
farāga: vuoto ontologico 114
farḍaniyya: isolamento, singolarità divina 90
fiqh: sapere, diritto, scienza giuridica 112
fīrāsa: visione intuitiva 40, 142
fu'ad: cuore interiore 22, 59, 60, 61, 65, 72, 73, 80, 87, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 126, 133, 145, 157, 158, 159
furū': diramazioni 102, 109
futuwwa: cavalleria spirituale 28, 43, 44, 47, 153
ḡafla: dimenticanza, disattenzione 85, 101
ḡalāl: maestà divina 152
ḡawf: cavità addominale 77
ḥadīṭ, pl. *aḥādīṭ*: tradizioni profetiche 18, 27, 53, 71, 82, 84, 89, 106, 112, 128, 139,
ḥakīm, pl. *ḥukamā'*: saggio, sapiente 46, 47, 88
ḥalīl: interlocutore, appellativo di Abramo 152
ḥalwa: isolamento spirituale 28
ḥaqīqa: realtà essenziale 20, 91, 107, 108, 123, 162
ḥaqq: verità, il Vero 48, 75, 107, 109, 140, 162
hawā: istinto passionale 143
ḥawāṭir, sing. *ḥāṭir*: pensieri fluttuanti o improvvisi 73, 123
ḥawf: timore reverenziale 125
ḥidlān: disinteresse, noncuranza 96
ḥudūd: confini, limiti imposti dalla Legge 87
ḥuḡḡat Allāh: la prova di Dio 91, 123
ḥulla: amicizia intima 145
ḥuṣū': umiltà 93, 95
ibāra: espressione discorsiva, enunciazione 99
idṭirār: costrizione, assenza di libera scelta 92
iftiqār: indigenza, bisogno ontologico di Dio 92, 149
iḡtibād: sforzo interpretativo delle fonti della tradizione 84
iḥlās: sincerità, trasparenza 42
iḥsān: virtù santificante, perfezionamento 18, 20, 82, 98, 110, 111, 116, 148, 163
iḥtiyār: libera scelta, libero arbitrio 92, 136
ilm: scienza, conoscenza 84, 121, 123, 132

- ‘ilm al-bāṭin*: scienza dell’interiore 53, 87
‘ilm al-ḡayb: scienza del Mondo del Mistero 35
‘ilm al-išāra: scienza dell’indicazione allusiva 99
‘ilm al-yaqīn: scienza della certezza 105
īmān: fede 18, 20, 61, 82, 83, 95, 102, 110
‘iqāb: castigo divino 93
inkār: diniego, rifiuto 96
ištiyāq: attrazione spirituale 143
iṭār: il preferire gli altri a se stessi 89
kāfir: ingrato, infedele 80
karāmāt: grazie carismatiche, miracoli 54, 127
kibriyā’: magnificenza divina 90, 152
laṭā’if, sing. *laṭīfa*: sottigliezze, organi sottili 102
laṭā’if al-ḥikma: sottigliezze della saggezza 82
laṭā’if al-išārāt: sottigliezze delle allusioni 123
lubb, pl. *albāb*: nocciolo, intelletto 22, 58, 59, 60, 61, 65, 73, 115, 116, 120, 121, 126, 134, 145, 149
lutf: gentilezza, cortesia divina 116, 117
lūz: mandorla 68
ma‘rifa: conoscenza, gnosi 61, 90, 95, 102, 109
maḥabba: amore (per Dio) 90, 125
malāma: biasimo 41, 42
miqdar, pl. *maqādir*: determinazione, misura 100
maqām, pl. *maqāmāt*: stazione spirituale 111
maqām al-tawḥīd: stazione dell’unificazione 135
mi‘rāḡ: ascensione 58, 79, 111, 139
minbar: pulpito di una moschea 29
minna: dono divino 48, 49, 144
mu‘āyana: visione diretta, constatazione *de visu* 105
mukāšafa: svelamento intuitivo 105
munāfiq: ipocrita 80, 92
muqarrab, pl. *muqarrabūn*: i ravvicinati (a Dio) 126, 152
murtaḍā: gradito, accolto 152
murūwwa: virtù virile, dignità dell’uomo 152
mušāhada: contemplazione 57, 89, 105, 131
muwahḥid: colui che ha realizzato l’Unificazione, il monoteista vero 59, 60, 135, 136, 137, 139, 140, 147, 148, 152
nabī: profeta 50, 51
niyya: intenzione 71, 98
nubuwwa: profezia 50, 51
nūr al-baṣar: luce della vista interiore 122
nūr al-ḥaqq: luce del Vero 95, 141, 143
nūr al-hudā: luce della guida 85
nūr al-īmān: luce della fede 59, 60, 78, 93, 125, 129
nūr al-Islām: luce dell’Islām 59, 60, 125, 129
nūr al-lubb: luce dell’intelletto 118
nūr al-ma‘rifa: luce della gnosi 59, 60, 125, 130

- nūr al-Rabb*: luce del Signore 129
nūr al-tafrīd: luce della singolarità divina 73
nūr al-tawhīd: luce dell'unificazione 59, 60, 73, 114, 115, 125, 130, 134, 146
qadr: misura, cifra, predestinazione 90
qalb: cuore, organo sottile 21, 22, 57, 59, 60, 61, 65, 70, 72, 73, 80, 85, 93, 105, 106, 108, 109, 111, 113, 114, 126, 145
qindīl: lanterna 68
qišr, pl. *qušūr*: scorza 58, 115
qudrat: forza, capacità 96
rabṭ: legame, collegamento 113
raja': speranza 125
rasūl: inviato di Dio 50, 51
rayb: dubbio 96
riqā: soddisfazione 116
risāla: epistola, missione dell'inviato 50, 51, 145
riyāḍat al-nafs: educazione dell'anima 28
ru'ya: visione 60, 73, 105, 106, 111, 130
rubūbiyya: sovranità, signoria divina 31, 75, 100
ṣadr: petto 19, 21, 22, 57, 59, 60, 61, 65, 68, 70, 77, 85, 91, 108, 126, 145
sakīna: presenza pacificante, pace del cuore 93, 159
šakk: dubbio 94, 127, 137
sakrat al-mawt: ebbrezza della morte, agonia 96
šarḥ al-ṣadr: apertura del petto 79
šarī'a: legge sacra 20, 83, 86, 87, 91, 92, 97, 123, 129
šayḥ pl. *šuyūḥ*: anziano, maestro *sūfi* 32, 44
šayṭān: satana, l'avversario 128
šibḡat Allāh: tintura di Dio 149
šidq: sincerità 48, 49, 125
širk: associazionismo, idolatria 94, 127, 137
sirr: segreto 21, 73, 90, 129
šukr: riconoscenza, ringraziamento 125
ta'tīl: spoliazione degli Attributi divini 74, 136
tadbīr: governo, disposizioni divine 117
tafwīd: accettazione totale del volere divino 131
ṭahāra: purezza rituale 93, 94
takalluf: affettazione 136
takdīb: rifiuto di credere, accusa di menzogna 105
takfīr: accusa di infedeltà, scomunica 38
taḡīd: glorificazione, magnificazione 115
tanẓīh: affermazione d'incomparabilità, trascendenza divina 74
taqwā: timore reverenziale, pietà 93, 94
ṭarīq: cammino, metodo iniziatico 27
taṣawwuf: sufismo, esoterismo islamico 29, 30, 48, 51, 61, 69, 79, 85, 123, 134, 136, 141,
tašbīh: similitudine, rassomiglianza, immanenza 74, 136

tawaḡḡuh: orientamento, concentrazione 32

tuḡyān: prepotenza, tracotanza 87

ṭuma'nīna: calma, quiete, tranquillità 93

'ubūdiyya: servitù devota, condizione ontologica di servitù 31, 75, 109

ālū al-albāb: uomini dall'intelletto sano 117, 120

uṣūl: principi, fondamenti 109

waḥdāniyya: unità divina 90

walī, pl. *awliyā'*: amico, amici di Dio, santi 38, 48, 50, 127, 150, 152

waswās, pl. *wasāwis*: bisbigli satanici 69, 77, 86, 89, 91

yaqīn: certezza 71, 105

ẓāhir: esteriorità 81, 91

ẓindīq: eretico, ateo 92

zuḡāḡa: cristallo 68

BIBLIOGRAFIA

- Abduh Muhammad: *Trattato sull'Unicità divina (Risalat at-Tawhid)*, a cura di Giulio Hasan Soravia, Il Ponte, Bologna 2003.
- Addas Claude: *Ibn 'Arabī, ou la quête du Soufre Rouge*, Galimard, Paris 1989.
- Al-'Aḡlūnī Ismā'īl ibn Muḥammad: *Kašf al-Kafā' wa Muzīl al-Ilbās*, 2 voll., Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2006.
- Al-Anṣārī 'Abd Allāh: *Manāzil al-Sā'irīn*, ed. Ravān Farhādī, Tehrān 1341 hš. Trad. fr. a cura di Serge de Laugier de Beaucueil: *Chemin de Dieu.*, Sindbad, Paris 1985.
- Al-Azraqī: *La Ka'bah. Tempio al centro del Mondo (Akhbār Makkah)*. Introduzione, traduzione e note a cura di Roberto Tottoli. Società Italiana Testi Islamici. Trieste 1992.
- Al-Baydāwī: *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, 2 voll., Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut 1988.
- Al-Buḥārī Muḥammad ibn Ismā'īl: *Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*. Dār ibn al-Ġawzī, Al-Qāhira 2010, trad. it. a cura di Lodovico Zamboni: *Il Saḥīb. Ovvero "La giustissima sintesi"* (Lib. I-III), Edizioni Orientamento/Al-Qibla, Caprara di Campegine (RE) 2008.
- Al-Bursawī Ismā'īl Ḥaqqī: *Rūḥ al-Bayān*, 8 voll., Dār al-Fikr, Bayrūt 1985.
- Al-Ḍahabī Muḥammad ibn Aḥmad: *Taḍkirat al-Huffāz*, 4 voll., Hayderābād 1957.
- Al-Ġazālī Abū Ḥamid: *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 5 voll Bayrūt s.d., Id., *Scritti scelti*. A cura di Laura Veccia Vaglieri e Roberto Rubinacci, UTET, Torino 1986.
- Id., *L'inizio della retta guida. Bidāyah al-Hidāyah*. Traduzione a cura di Giuseppe Celentano. Società Italiana Testi Islamici. Trieste 1989.
- Id., *Le meraviglie del cuore*, a cura di Ines Peta, Il Leone Verde, Torino, 2006.

- Al-Ğilī ‘Abd al-Karīm: *Al-Insān al-Kāmil fī ma‘rifa al-awāhir wa al-awā’il*, Il Cairo 1312 h..
- Al-Ğurgānī ‘Alī ibn Muḥammad al-Šarīf: *Kitāb al-Ta‘rīfāt*. Librairie du Liban, ed. G.Flugel, Bayrūt 1985. Traduction, introduction et annotations par Maurice Gloton, préfacé par Pierre Lory: *Kitāb al-ta‘rīfāt*, Teheran, Presse Universitaire d’Irān 1994.
- Al-Ḥakīm Su ‘ād: *Al-Mu‘ğam al-sūfi. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Al-Mu‘assasa al-Ğām‘iyya lil-dirāsāt, Bayrūt 1981.
- Al-Ḥamawī Yāqūt: *Mu‘ğam al-Buldān*, Dār Šādir, 5 voll Bayrūt 1993,.
- Al-Iṣfahānī Abū Nu‘aym Aḥmad ibn ‘abd Allāh: *Ḥilyat al-Awliyā’ wa ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, 10 voll., Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1988.
- Al-Muttaqī Alī ibn ‘Abd al-Malik Ḥisām al-dīn Al-Hindī: *Kanz al-‘Ummāl fī sunan al-aqwāl wa’l-af‘āl*, 8 voll. Ḥayderābad 1312-1314.
- Al-Nabhānī Yūsuf ibn Ismā‘īl: *Ğāmi‘ karāmāt al-awliyā’*, Dār al-kutub al-‘arabiyya, Al-Qāhira, 2 voll.
- Al-Nawawī: *Quaranta Hadīṭ*, trad. it. Mohammad Ali Sabri, CESI, Roma 1982.
- Id., *Riyāḍ al-Šāliḥīn, Il Giardino dei Devoti*, traduzione dall’arabo a cura di Angelo Scarabel, Società Italiana Testi Islamici. Trieste 1990.
- Al-Nūrī Abū al-Ḥasan: *Risāla maqāmāt al-qulūb*, in Paul Nwiya: “Textes Mystiques Inédits d’Abū al-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)”, in *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, XLIV, Beirut 1968.
- Al-Qāšānī ‘Abd al-Razzāq: *Kitāb Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, ed. A. Sprenger Calcutta 1845, Al-Irshad Lahore 1974.
- Id., *Ta’wīlāt Al-Qur’ān* (attribuito a Muhyiddīn Ibn ‘Arabī come *Tafsīr Al-Qur’ān al Karīm*) 2 voll., Dār Al-Andalus, Beirut 1968.
- Al-Qaysarī: *Tahqīq Mā’ al-Ḥayyāt fī Kašf Asrār al-Zulumāt*. Trad it. Giovanni Maria Martini,; *Il Khidr e l’Acqua di Vita*. Prefazione di Paolo Urizzi Il leone verde, Torino 2012.
- Al-Qurtubī Abū ‘Abd Allāh: *Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, 20 voll., Il Cairo 1950.

- Al-Quṣayrī Abū l-Qāsim: *Al-Risālah al-Quṣayriyya*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Bayrūt, 2001. Trad. ingl. Alexander D. Knysh, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet, Reading 2007.
- Al-Rāzī Nağm al-Dīn: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, translated by Hamid Algar, North Haledon 1980.
- Al-Šaʿrānī ʿAbd al Wahhāb: *Mizān al-Ḥaḍiriyya*, Al-Qāhira, 1276 h.
- Id., *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Muṣṭafā al-bābī al-ḥalabī, Al-Qāhira 1954.
- Id., *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di Virginia Vacca. TEA, Firenze 1988.
- Al-Sarrāğ Abū Naṣr Abd Allāh ibn ʿAlī: *Kitāb al-Lumaʿ fī tāʾrīḥ al-taṣawwuf al-islāmī*, ed. Nicholson, Leiden, Brill 1914.
- Al-Subkī Tāğ al-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb: *Ṭabaqāt al-Šaʿfī ʿiyyah al-Kubrā*, 9 voll., Al-Qāhira 1964.
- Al-Sulamī Abū ʿAbd Al-Raḥmān: *Ḥaqāʾiq Al-Tafsīr*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2 voll., Bayrūt 2001.
- Id., *Kitāb al-Muqaddima fī l-taṣawwuf*. Trad. it. a cura di Demetrio Giordani: *Introduzione al Sufismo*, Il Leone verde, Torino 2002.
- Id., *Al-Risāla al-malāmatiyya*,. Trad. fr. Roger Deladrière, *La Lucidité implacable. Épître des Hommes du Blame*. Artea, Paris 1989.
- Id., *Ṭabaqāt al-Šuʿfiyya*, Al-Nāšir maktabah al-Ḥanğī. Il Cairo 1953.
- Id., *Ziyādāt Ḥaqāʾiq Al-Tafsīr. The Minor Qurʾān Commentary of Abū ʿAbd ar-Raḥmān Muhammad b. al-Husayn as-Sulamī*; edizione critica a cura di Gerhard Bowering, Dār Al-Machreq, Beirut 1995.
- Id., *La scala di Luce. Tre antichi testi di scuola malāmātī*. A cura di Demetrio Giordani. Il Leone verde, Torino 2006.
- Al-Suyūfī Ġalāl al-Dīn *Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurān*, 2 voll. Bayrūt 1987.
- Al-Ṭabarānī Al-Qāsim ibn Sulaymān: *Al-Muʿğam al-kabīr*, 20 voll., Maktaba Ibn-Taymiyya Al-Qāhira, s.d.

- Al-Ṭabarī Abū Ġa'far ibn Ġarīr: *Ġamī'* al-Bayān. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1997.
- Al-Tirmidī al-Ḥakīm: *Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa-l-Qalb wa-l-Fu'ad wa-l-Lubb, li-Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī*. Taḥqīq al-duktūr Nicholas Heer. Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Al-Qāhira 1958.
- Id., *Bad' šā'n al-Ḥakīm al-Tirmidī ; Ḥatm al-awliyā'*, 'Oṭmān Yaḥyā (ed.), Beyrūt, Imprimerie Catholique 1965.
- Id., *Kitāb al-manḥiyyāt*, Muḥammad 'Uṭmān Ḥošt (ed.). Maktaba al-Qurān, Al-Qāhira 1985.
- Id., *Nawādir al-uṣūl fī ma'rifaḥ aḥādīṭ al-rasūl*, Bayrūt, Dār ṣadir, 1991, ristampa dell'edizione di Istanbul del 1876.
- Id., *Adab al-naḥs*, 'Abd Al-Raḥīm al-Sāyḥ (ed.). Al-dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, Al-Qāhira 1993.
- Id., *Ḥatm al-Awliyā'* Al-ṣaykh Muḥammad 'abd al-Wārīṭ (ed.). Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt, 1999.
- Id., *Gawr al-'Umūr*, 'Abd Al-Raḥīm al-Sāyḥ (ed.), Maktabah al-Taḳāfat al-Dīniyyah Al-Qāhirah 2001.
- Id., *Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur. Le trésor et la pulpe*. Traduction, introduction et annotations par Isitan Ibrahim. Albouraq, Paris 2002.
- Id. *Le Sceau des Saints. Khatm al-Awliyā'*. Traduit intégralement et présenté par Slimane Rezki. Albouraq, Paris 2005.
- Id., *Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa-l-Qalb wa-l-Fu'ad wa-l-Lubb, al-manṣūb ilā Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī (m.320 h.)*. Al- Markaz al-malikī lil-buḥūṭ wa'l-dirāsāt al-islamiyya. Al-Urdun 2012.
- Id., *Bayān al-farq bayna al-Ṣadr wa-l-Qalb wa-l-Fu'ad wa-l-Lubb*, 'Abd Al-Raḥīm al-Sāyḥ (ed.) Markaz al-Kitāb li'l-naṣr, Al-Qāhirah s.d..
- Al-Tustarī Sahl ibn 'Abd Allāh: *Tafsīr al-Tustarī*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2002. Translated and annotated with an introduction by Annabel Keeler and Ali Keeler: *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Fons Vitae, Louisville 2001.
- Al-Zamaḥṣarī: *Al-Kaššaf 'an Haqā'iq al-Tanzīl*, 4 voll., Dār al-Fikr, Il Cairo 1977.

- ‘Attār Farīd al-Dīn: *Tadhkirat al-Awliyā*’ a cura di R. A. Nicholson, 2 voll. Brill Leiden 1905. Trad. fr. par A. Pavet de Courteille: *Le mémorial des saints*. Editions du Seuil, Paris 1976.
- Id., *Muslim saints and mystics: episodes from the «Tadhkirat al-Auliya» («Memorial of the Saints»)* / by Farīd al-Dīn ‘Attār. Translated from the Persian by A. J. Arberry. Routledge and Kegan Paul, London 1976.
- Id., *Il verbo degli uccelli*, a cura di Carlo Saccone, SE Milano 1982.
- Baqlī Širāzī Rūzbehān: ‘Arā’is al-Bayān fī Ḥaqā’iq al-Qurān, Dār al-Kutub al ‘Ilmiyyah, 3 vol. Bayrūt 2008.
- Bowering Gerhard: *The Light Verse: Quranic Text and Sufi Interpretation*, in “Oriens”, Brill, Leiden 2001, vol. 36 pp. 113-144.
- Caspar Rober: *Traité de Théologie Musulmane*, PISAI Roma, 1996.
- Chittick William: *The Sufi Path of Knowledge*. SUNY, Albany, 1989.
- Chodkiewicz Michel: *Le Sceau des Saints*, Éditions Gallimard, Paris 1986.
- Id., *Un Océan sans Rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*. Éditions du Seuil, Paris 1992.
- Clayer Nathalie, Popovich Alexandre, Zarcone Thierry (a cura di), *Melamis-Bayramis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul 1998.
- Coomaraswamy Ananda K.: *Khwāja Khadīr and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art*, «Studies in Comparative Religion», vol. 4, n. 4. (Autumn, 1970).
- Corbin Henry: *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Editions Présence, SISTERON 1971.
- Forūzānfār Badi’u-l-Zamān: *Aḥādīṭ va Qiṣaṣ-i Maṭnavī*, Teheran 1376 h.š.
- Ġāmī ‘Abd al-Raḥmān: *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-quḍs*, ed. Maḥdī Tawḥīdipūr, Intiṣārāt-e ‘ilmī, Teheran, 1375 h.š.
- Gardet Louis: *Dieu et la Destinée de l’Homme*, Vrin, Paris 1967.

- Gibb H. A. R. (a cura di), *The travels of Ibn Battuta*, Ashgate Publishing, London 1971.
- Giordani Demetrio: *Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della via spirituale. Considerazioni intorno a Al-Sayrawa-l-sulūk ilā Maliki-l-Mulūk dello shaykh Qâsim ibn Salâh al-Dîn di Aleppo (1619-1697)* in "Divus Thomas" n° 48, Bologna, Settembre-Dicembre 2007,3, anno 110°, pp.117-134.
- Gobillot Geneviève : *Un Penseur de l'Amour (ḥubb) : le mystique khurāsānien al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m.318/930)*. "Studia Islamica", n° 73 (1991), pp. 25-44.
- Id., *Patience (ṣabr) et rétribution des mérites. Gratitude (shukr) et aptitude au bonheur selon al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m.318/930)*. "Studia Islamica", N. 79 (1994) pp. 51-78
- Id., *Le Livre de la Profondeur des Choses*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris 1996.
- Guénon René: *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*. Adelphi, Milano 1993.
- Halman Hugh Talat: *Where the two Seas Meet. The Quranic Story of al-Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model of Spiritual Guidance*. Fons Vitae, Louisville 2013.
- Heer Nicholas L.: *Some Biographical and Bibliographical notes on al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, in: "The World of Islam. Studies in honor of Philip K. Hitti, Edited by James Kritzeck and R. Bayly Winder", Macmillan & Co. LTD, London 1960.
- Id., *A Sufi Psychological Treatise. A translation of the 'Bayān al-farq bayna al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb 'of Abū 'abd Allāh 'Alī ibn al-Ḥusayn Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. "The Muslim World", LI, 1961.
- Id., *Three Early Sufi Texts*. Fons Vitae, Louisville 2003.
- Id., *Al-Hakim Al-Tirmidhi's Kitab Al-'Ilal*. A paper read at the 1960 annual meeting of the American Oriental Society held in New Haven, Connecticut, and updated in December 2006.
- Huǧwīrī 'Alī ibn 'Uthmān: *Kaṣf al-Maḥğūb*, edizione persiana a cura di Maḥmūd 'Ābidī, Sorūšpress Teheran 1383 h.š.

- Trad. ingl. a cura di Reynold A. Nicholson: *The Kashf al-Mahjūb, the oldest Persian treatise on Sufism*, Lahore 1976.
- Ibn 'Abbās: *Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr Ibn 'Abbās. Attributed variously to: 'Abdullāh Ibn 'Abbās et Muḥammad al-Firūzabādī*. Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Amman, Jordan 2007.
- Ibn Aḡiba Aḥmad: *The Book of Ascension to the Essential Truths of Sufism. Mi'rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā'iq al-taṣawwuf. A Lexicon of Sufic Terminology*. Translated and Annotated by Mohammed Fouad Aresmouk & Michael Abdurrahman Fitzgerald. Fons Vitae, Louisville 2011.
- Ibn 'Arabī Muḥyiddīn: *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Trad. fr., *Les Illuminations de La Mecque, textes choisis sous la direction de Michel Chodkiewicz*, Sindbad, Paris 1988.
- Ibn Ḥanbal Aḥmad: *Musnad*, Beirut 1969.
- Il Corano*: Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Bur, Milano 2001.
- Izutsu Toshihiko: *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Lahore 1962.
- Id., *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. Marietti, Genova 1991.
- Ja'far Sharif, G.A. Herclots: *Islām in India, or the Qānūn-i Islām. The Customs of the Musalmāns of India*. Atlantic Publishers, New Delhi 1999.
- Kalābādī Abū Bakr Muḥammad: *Al-Ta'arruf li-maḍhab ahl al-Taṣawwuf*. Trad. it. *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di Paolo Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002.
- Kubrā Naḡm al-Dīn: *Fawātiḥ al-Jamāl wa fawā'iḥ al-jalāl. Gli schiudimenti della bellezza e i profumi della maestà*. A cura di Nahid Norozi, presentazione di Carlo Saccone. Mimesis, Milano 2011.
- Laoust Henri: *Gli scismi nell'Islam*. ECIG, Genova 2002.
- Le Coran*. Essai de Traduction par Jacques Berque. Albin Michel, Paris 1995.
- Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*. Basato sulla traduzione di Muḥammad

- Ḥamidullah. Al-Ri'āsa al-'āmma li-idārāt al-buḥūt al-'ilmiyya wa'l-iftā' wa'l-da'wa wa'l-iršād. Medina 1410 H.
- Lings Martin : *The Qoranic Symbolism of Water*. "Studies in Comparative Religion", Vol. 2, No. 3 (Summer 1968).
- Massignon Louis: *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*. Cerf, Paris 1999.
- Molé Marijan: *I mistici musulmani*. Traduzione a cura di Vanna Calasso. Adelphi, Milano 1992.
- Murata Sachiko: *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*. SUNY, New York 1992.
- Muslim Abū al-Ḥusayn: *Muḥtasar Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, Bayrut 1998.
- Nasr Seyyed Hossein: *Spiritual Chivalry*, in "Islamic Spirituality. Manifestations" (World Spirituality, Vol. 20). Edited by S. H. Nasr. The Crossroad Publishing Company, New York 1997.
- Nwiya Paul: *Textes Mystiques Inédits d'Abū al-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907)*, in "Mélanges de l'Université Saint-Joseph", XLIV, Beirut 1968.
- Id., *Exégèse coranique et langage mystique*. Dar el-Machreq, Beirut 1991.
- Pānīpatī Tanā' Allāh: *Al-Tafsīr al-Maḥzarī*, 10 voll., Quetta 1991.
- Perego Marcello: *Le parole del Sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*. Mimesis, Milano 1998.
- Radke Bernd: *A forerunner of Ibn al-'Arabī: Ḥakīm Tirmidhī on Sainthood*, "Journal of the Muhyiddin ibn 'Arabi Society" vol. VIII, 1989.
- Id., *The Concept of Wilāya in Early Sufism*. In "The Heritage of Sufism". Edited by Leonard Lewisohn, Oneworld Publication, Oxford 1999.
- Radtke Bern and O'Kane John: *The concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Ḥakīm al-Tirmidī*. Curzon Press, London 1996.
- Saccone Carlo: *Viaggi e visioni di Re, Sufi, Profeti*. Luni editrice, Milano 1999.
- Sajjādī Sayyid Ġa'far: *Farhang-e loḡāt va eṣṭelāḥāt va ta'bīrāt-e 'erfānī*. Tehrān 1354 h. š.

- Scarabel Angelo: *Il Sufismo. Storia e dottrina*. Carocci, Roma 2007.
- Schimmel Annemarie: *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, ECIG, Genova 1998.
- Id., *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*. Cerf, Paris 1996.
- Sezgin Fuat: *Geschichte der arabischen Schrifttums* (GAS) I, 653-659, Leiden, Brill 1965.
- Shafi Mufti Muhammad: *Ma'arif al-Quran*, Maktaba-e Darul-'Uloom, Karachi 2008.
- Sviri Sara: "Al-Hakīm al-Tirmidhī and the Malāmatī Movement" in: *The Heritage of Sufism*, vol. I, *Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī (700–1300)*, a cura di Leonard Lewisohn, Oxford 1999.
- Id., *Words of Power and Power of Words: Mystical Linguistic in the Works of Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. "Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 27(2002).
- The Koran translated by Arthur J. Arberry*: Oxford University Press, London 1964.
- The Meaning of the Glorious Qur'ān. Text, Translation and Commentary by Abdullah Yusuf Ali*. Dār al-Kutub al-Misrī, Dār al-Kutub al-Lubnānī, II voll., Il Cairo-Beirut, 1936.
- Trimingham Spencer: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1971.
- Ventura Alberto: *L'esoterismo islamico*, Atanor, Roma 1981.
- Id., *Profezia e Santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindī*. Università degli Studi di Cagliari, 1990.
- Wensinck A.J.: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, New York 1932.
- Id., *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, 8 voll., Brill Leiden 1988.
- Yahya Othman: "L'Oeuvre de Tirmidī (Essai bibliographique)" in: *Melanges Louis Massignon*, tome III, Damas, Institute Français de Damas, 1957.
- Id., *Histoire et classification de l'œuvre de ibn 'Arabī*, Institut français de Damas 1964.
- Id., *Le Kitāb Khatm al-awliyā (Le Sceau des Awliyā) d'Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī (ob 285/898)*. In: "École pratique

des hautes études, section des sciences religieuses *Annuaire 1960-1961*” pp. 143-148.

Zamboni Lodovico: *La Sura della Famiglia di Imran nella sapienza islamica. La terza Sura del Corano alla luce di commenti di Ibn Kathîr, Al-Qâşânî e delle opere di Ibn 'Arabî*. Edizioni Orientamento/Al-Qibla, Caprara di Campegine (RE) 2005.

