



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA
Dipartimento di Lingue e Scienze dell'Educazione
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Dottorato di Ricerca in
POLITICA, CULTURA E SVILUPPO

CICLO
XXIX

TITOLO TESI

La scienza delle lettere (*'ilm al-ḥurūf*) nell'Islam. Dalla tradizione classica all'*Unmūdağ al-farīd* di Aḥmad al-'Alawī (1869-1934).

Settore Scientifico Disciplinare L-OR/10

Coordinatore: Ch.mo Prof. Alberto Ventura

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Alberto Ventura

Dottorando: Dott. Gustavo Mayerà

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. 3
PRIMA PARTE	
LA SCIENZA DELLE LETTERE (<i>'ILM AL-ḤURŪF</i>).....	p. 18
CAPITOLO I	
DEFINIZIONE E PRINCIPI	
Nomi ed etimologie.....	p. 19
Metodologia tradizionale e gnoseologia simbolica.....	p. 20
Lettere, numeri, alchimia e metafisica tra eredità antica e Islam.....	p. 22
CAPITOLO II	
CENNI STORICI SULLE ORIGINI	
Fondamenti.....	p. 30
Le prime fonti.....	p. 32
Avicenna e l'eredità sufi sulla questione delle lettere isolate.....	p. 46
CAPITOLO III	
LA DOTTRINA	
Ibn 'Arabī e le <i>Futūḥāt al-Makkiyya</i>	p. 55
I nomi divini e i fondamenti dottrinali ed esoterici.....	p. 57
La scienza delle lettere nell'ebraismo.....	p. 62
La scienza delle lettere come scienza cristiana.....	p. 66

Il secondo capitolo delle <i>Futūḥāt al-makkiyya</i> dedicato alle lettere.....	p. 76
Un quadro riassuntivo sulla simbologia delle lettere.....	p. 85

SECONDA PARTE

AL-‘ALAWĪ, <i>AL-UNMŪDAĞ AL-FARĪD</i>	p. 90
---	-------

CAPITOLO I

AL-‘ALAWĪ E LE ORIGINI DELLA ‘ALAWIYYA

La <i>Šādiliyya</i>	p. 91
La <i>Darqāwiyya</i>	p. 92
Uno studio di Octave Depont e Xavier Coppolani sul sufismo algerino....	p. 94
Cenni biografici su al-‘Alawī.....	p. 101

CAPITOLO II

IL PROTOTIPO UNICO

Traduzione.....	p. 111
-----------------	--------

CONCLUSIONI.....	p. 121
------------------	--------

ALFABETO E TRASLITTERAZIONE.....	p. 124
----------------------------------	--------

BIBLIOGRAFIA.....	p. 125
-------------------	--------

INTRODUZIONE

Nello sconfinato panorama religioso che la storia ci presenta si hanno ierofanie di ogni genere: animali, vegetali, minerali, astrali etc., ma alcune religioni hanno uno strumento privilegiato che ha l'onere di raccogliere su di sé l'essenza della manifestazione divina: nell'islam questa funzione è svolta dal linguaggio verbale¹ (*luġa*).² Data per scontata l'importanza che riveste in tutti gli ambiti del sapere e ammesse tanto l'indubbia rilevanza quanto la miriade di peculiari malintesi, insidie, neologismi e precisazioni che lo hanno caratterizzato da sempre nel campo religioso, nella tradizione islamica il linguaggio verbale gode di una centralità che nelle altre religioni non è sempre così evidente, profonda e spesso così realmente «invasiva». Nell'islam il verbo di Dio, che non può essere colto se non attraverso la mediazione di strumenti sensibili, non si manifesta agli uomini in luoghi o persone sacre, ma in un'unica teofania verbale: il Corano, da *al-Qur'ān* che significa, appunto, «lettura». Questo, come afferma la tradizione, ci trasmette la parola di Dio grazie a due caratteristiche materiali: «linguaggio e

¹ Il linguaggio è stato definito in molti modi: una tra le più riconosciute definizioni è quella di Webster, secondo il quale è «il modo sistematico per comunicare idee e sentimenti usando segni, gesti, indicazioni o suoni vocali appositamente articolati» (Cfr. De Blij, Murphy 2002, 107). Quest'ultimo aspetto, quello verbale, oltre ad essere in generale una peculiarità umana tra le più significative e articolate, nel caso specifico della storia islamica ha certamente una funzione predominante rispetto ad ogni altra forma di linguaggio.

² Nei testi più antichi il termine *luġa* non indica il linguaggio nel senso generale, ma nel senso di «manner of realising an element of language» di un particolare gruppo etnico, tribù o località. Nel Corano si usa *lisān* per esprimere il concetto di «linguaggio» e non *luġa*, che è assente. È dal II/VIII secolo che il termine *luġa* inizia ad essere utilizzato per indicare il linguaggio in senso generale e la lingua di un dato gruppo etnico, in un senso analogo a quello del termine *lisān*. Inoltre, è importante precisare che *luġa* indica il linguaggio nella sua essenza, che non è possibile dunque incanalare del tutto in regole deducibili come fa la grammatica (*naḥw*), non essendo materia di queste disciplina quanto piuttosto legato a *samā'* («tradizione per via orale», «lingua viva»). (Cfr. *The Encyclopaedia of Islam*, alla voce *luġa*). È in quest'ultimo senso che noi intendiamo il termine «linguaggio» nella nostra trattazione.

suoni articolati» (*luġa wa nuṭq*) e «lettere e scrittura» (*ḥurūf wa kitāba*).³ La tradizione islamica ci dice che all'inizio del VII secolo la parola divina discese su Muḥammad, in una caverna del Monte Ḥirā, dove questi ebbe la visione dell'Arcangelo Gabriele che, stringendo fortemente il Profeta, lo invitò a leggere; dopo due dinieghi – Muḥammad non sapeva leggere – da quest'ultimo iniziarono a uscire dalla bocca le parole: «Recita nel nome del tuo Signore che ha creato, ha creato l'uomo da un grumo di sangue. Recita. Il tuo Signore è il Generosissimo, ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo quel che non sapeva».⁴ In questi versetti del Corano, che descrivono l'atto di nascita della rivelazione islamica, compaiono due personaggi: l'angelo, che è tradizionalmente l'intermediario tra Dio e gli uomini, e Muḥammad, che rappresenta in un certo senso l'umanità nella sua pienezza, *al-insān al-kāmil*,⁵ «l'uomo perfetto» della tradizione islamica; inoltre, si nota che il vero protagonista è un «terzo personaggio»: il Verbo Divino che, attraverso l'angelo e l'uomo, si manifesta sotto forma di linguaggio. Tra l'altro, si può notare che il ruolo di Muḥammad nella tradizione islamica si può per molti aspetti paragonare a ciò che Maria rappresenta nel Cristianesimo: la verginità mentale dell'uno e fisica dell'altra, la reticenza di entrambi di fronte alle parole di Gabriele⁶ e, ovviamente, la funzione che hanno sia l'uno che l'altra rispetto alla discesa del Verbo Divino. In altri termini, ciò che Cristo è per un cristiano, il Corano è per un musulmano, e le gesta e i detti del verbo fatto uomo per il primo corrispondono esattamente alla rivelazione attraverso Muḥammad per il secondo. Come scrisse Massignon: «Si la

³ A queste bisogna aggiungere lo «spirito e il significato profondo» (*rūḥ wa ma'nā*) (Corano 2010, XI)

⁴ Corano 2010, 96:1-5.

⁵ Sul concetto di *al-insān al-kāmil* vedi *The Encyclopaedia of Islam*, s.v.. Riguardo all'identificazione di Muḥammad come *al-insān al-kāmil* cfr.: Ibid., alla voce *al-insān al-kāmil*, 1240; «... Perché egli è stato l'individuo più perfetto del genere umano ... Ora Muḥammed era il primo simbolo del suo Signore, poiché aveva ricevuto le «parole universali», che sono i contenuti dei nomi insegnati da Dio ad Adamo ... Muḥammed era il simbolo più evidente del suo Signore, come ogni parte dell'universo è il simbolo della sua origine, che è il suo Signore» (Ibn 'Arabī 1987, 137-138).

⁶ Vedi Corano 2010, 16.

chrétienté est, fondamentalement, l'acceptation et l'imitation du Christ, avant l'acceptation de la Bible, en revanche l'Islam est l'acceptation du Coran avant l'imitation du Prophète». ⁷ Da ciò si comprende che se per un Cristiano il valore dei Vangeli sta nel riferimento e nella attestazione – nel «lieto annuncio» – della discesa del Logos Divino incarnatosi nell'uomo Cristo, per un Musulmano il Corano è in sé manifestazione del Verbo. Ciò è strettamente legato a una differenza fondamentale che distingue il Cristianesimo dall'Islam: mentre nel primo la rivelazione divina si manifesta in sembianze umane, nel secondo discende sotto forma di parole. Allora, se l'essenza del rapporto tra un cristiano e Dio è necessariamente legata non solo alle parole ma anche agli atti e in generale a tutti gli aspetti della vita di Gesù Cristo riportati nelle testimonianze evangeliche, il musulmano, invece, ha col divino un incontro esclusivamente verbale, del tutto racchiuso in una lettura, espressivamente totalizzante, che può apparire più rigido e limitato, ma allo stesso tempo più diretto, che alla completa chiarezza di una figura totalmente immedesimabile preferisce la presenza di un'espressione semplicemente riproducibile. ⁸ Per queste ragioni è così importante per un fedele musulmano ricordare a memoria parte se non tutto il Corano e ripeterlo spesso anche meccanicamente e a prescindere dalla reale comprensione del testo. ⁹ Ciò potrebbe essere ostico alla comprensione di un occidentale moderno inconsapevole del fatto che, trattenendo nel cuore quelle parole rivelate, il musulmano sente in sé la presenza divina, in un moto in qualche modo paragonabile alla recitazione di preghiere o di passi evangelici fino a non molti

⁷ Lory 2004, 9.

⁸ Anche nell'Islam rivestono una grande importanza atti ed episodi di vita legati, nel suo caso, a Muḥammad o agli imam sciiti, ma sono secondari rispetto alla rivelazione e rappresentano un piano del tutto diverso.

⁹ Ovviamente, il caso di chi memorizza il Corano senza una reale comprensione rappresenta un fenomeno «limite», che è utile per comprendere meglio alcune peculiarità della sensibilità islamica e il fondamento di queste, ma è chiaro che non è la norma, come l'enorme e variegata tradizione esegetica del testo coranico dimostra. Pur non potendo analizzare qui dovutamente la delicata questione dei rapporti tra fede e intelligenza o tra rivelazione e pensiero nella storia islamica, ci limitiamo a constatare l'indubbia presenza di queste problematiche nel sufismo come nella filosofia, nella teologia sunnita come nelle più ardite speculazioni sciite.

anni fa fatta dai cattolici in latino, spesso senza comprenderne il significato, ma semplicemente perché riportano le parole del Signore. Un caso simile è quello dell'ispirazione che si trae dalle icone, in linea con il concetto neoplatonico di simbolo utilizzato sapientemente da San Giovanni Damasceno per legittimarle, quindi in una questione già affrontata e risolta da molti secoli. In riferimento a ciò, per il fedele musulmano la ierofania presente nelle parole, nei suoni e nelle lettere espresse nel Corano potrebbe apparire, in un certo senso, come un possesso ancora più palpabile rispetto alla fruizione del simbolismo iconico da parte del fedele osservatore cristiano – ricordiamo, tra l'altro, che l'icona aiuta il fedele nella meditazione ma non ha in sé alcuna presenza divina – per un senso di appropriazione che sembrerebbe più tangibile in una conoscenza verbale memorizzabile e facilmente riproducibile, rispetto a un'apparente maggiore fuggevolezza dell'immagine, che, pur se fissata nella memoria, è più ardua da esprimere; semmai, sarebbe più corretto un confronto con colui il quale crea l'icona, grazie a quell'insieme di conoscenze da lui possedute che gli permettono di esprimere materialmente le immagini. In realtà, la sacralità insita nella memorizzazione e ripetizione del Corano può trovare un parallelo nella sensibilità cristiana solo tenendo in considerazione le diverse modalità, già messe in rilievo,¹⁰ attraverso le quali il Logos si è manifestato nelle due religioni. In questo senso, quella ripetizione della rivelazione divina è comprensibile solo se intesa sullo stesso piano della realizzazione che il cristiano trova nell'imitazione di Cristo. Alla luce di ciò crediamo che si riesca ancor meglio a intendere il senso delle peculiarità fenomenologiche che contraddistinguono una religione, come è quella islamica, in cui l'essenza è esclusivamente verbale.

Seppur originariamente legato al Corano, questo profondo rapporto tra i musulmani e la ierofania verbale ha ispirato una ricchissima letteratura di preghiere, orazioni, lodi e formule varie con diversi intenti e ispirazioni: dal desiderio di esaltare il Profeta, alla necessità di consacrare e celebrare eventi più o

¹⁰ Ciò che Cristo è per un cristiano, il Corano è per un musulmano (vedi infra 4).

meno importanti, fino a scopi apotropai. La preghiera sul profeta (*al-ṣalāt ‘alā ‘l-nabī*) ha certamente un ruolo di primo piano in questa letteratura, d'altronde nello stesso Corano (33:56)¹¹ è scritto: «Invero, Dio e i Suoi angeli pregano sul Profeta. O voi che credete, pregate su di lui e dategli saluto di pace!». Dall'eulogia *ṣallā Allāhu ‘alayhi wa sallam* («che Dio preghi su di lui e gli dia saluto di pace»), che ogni musulmano non si sognerebbe mai di omettere dopo la menzione di Muḥammad, fino alle preghiere dei più celebri maestri sufi, tutto ciò dimostra la profonda devozione islamica nei confronti dell'Inviato, seconda solo a quella rivolta a Dio e al Corano. In particolare nelle preghiere si esprime «l'ideale del Profeta come “uomo perfetto” (*al-insān al-kāmil*), come modello di ineguagliabile perfezione spirituale e modello da imitare».¹² Si può scorgere in quest'ultimo aspetto della religiosità islamica, rivolto all'insegnamento derivante dalla *sunna* di Muḥammad, un'attenzione rivolta in parte a un'imitazione legata esclusivamente alle azioni o più strettamente morale. Ciò nonostante, la *sunna* ha dato vita a un variegato formulario verbale e ha ispirato, attraverso quell'ideale che rappresenta, le preghiere dei fedeli. Siamo qua nel campo della cosiddetta «preghiera libera» (*du'ā'*), definita da Maometto come la “quintessenza del culto” (*mukhkh al-'ibāda*) e legata a una serie di formule devozionali a lui attribuite, che i musulmani utilizzano sempre, a volte anche nei momenti di preghiera più intimi e spontanei,¹³ perché con la loro origine autorevole sono in grado di dare una garanzia di efficacia al resto dell'orazione.¹⁴ Come possiamo vedere, anche in questo caso ritorna il valore eminentemente simbolico di parole e frasi che

¹¹ Qui come altrove la traduzione seguita è quella di Ida Zilio-Grandi (Corano 2010).

¹² Ventura 1998, 424.

¹³ Ovviamente, le preghiere più intime non sono raccolte in antologie e, certamente, è in queste molto più raro che si ricorra a formule prestabilite.

¹⁴ «Gli studiosi occidentali, nonché alcuni musulmani occidentalizzati, spesso hanno formulato delle severe critiche nei confronti di tale atteggiamento, in quanto a parer loro l'utilizzo della lingua araba del VII secolo (di frequente non compresa dalla maggior parte dei fedeli non arabi ed anche da molti fra gli stessi arabi meno colti) nuocerebbe alla spontaneità della preghiera e ne farebbe un qualcosa di stereotipato e artificioso. In realtà, è proprio la consapevolezza di pronunciare le stesse parole del loro Profeta che agli occhi dei musulmani infonde una forza particolare a quelle preghiere, che vengono quindi recitate con trasporto e senza alcuna forzatura» (Ibid., 425).

consacrano il discorso e, a tal riguardo, è significativo che principalmente i non arabi dimostrino una particolare sensibilità verso tali tipologie di preghiere e ne favoriscano la conservazione e la diffusione, attraverso raccolte, traduzioni e commenti. Queste formule legate al Profeta possiamo riscontrarle nei più disparati ambiti della vita: matrimoni, lutti, atti del culto, esercizi spirituali, malattie, viaggi, preghiere per il risveglio e per il momento di coricarsi, per la veglia notturna, per il digiuno e per il pellegrinaggio, preghiere per memorizzare il Corano e anche per i fenomeni della natura.¹⁵

Anche in ambito sufi abbiamo un'infinità di preghiere, in questo caso spesso caratterizzate da profondissimi colloqui intimi con Dio e una ricchezza di significati a volte difficili da cogliere. Allo stesso tempo, troviamo anche molte forme verbali utilizzate per scopi ben più bassi rispetto alle preghiere sufi: formule magiche e affermazioni apotropaiche sono utilizzatissime nel mondo islamico.

Pertanto, è abbastanza nota la diffusione nei paesi islamici di libretti sulle virtù e sulle proprietà della ripetizione dei nomi di Dio, di alcuni versi del Corano o di frasi estrapolate dalla Sunna. Queste associazioni e ripetizioni di nomi, parole e frasi con particolari poteri sono legate originariamente anche e forse soprattutto al sufismo in genere – il *dikr*, come vedremo, ne è l'esempio più evidente – e, in casi peculiari, ad alcuni maestri sufi come al-Gilani (*kibrīt aḥmar*) al-Šāḍilī (*Ḥizb al-baḥr*) o al-Ġazūlī (*Dalā'il al-Ḥairāt*), spesso anche con risvolti di tipo magico.¹⁶

Ciò non toglie che anche nella religiosità islamica esistano mezzi di comunione spirituale legati a sensibilità diverse da quelle sonore: basti pensare, per esempio, alla pratica sufi della *ziyāra* («visita») alle tombe dei santi (*awliyā'*, sing. *walī*: «protetto» di Dio). Recandosi alla tomba di un santo il credente o, in questo caso particolare, il sufi cerca appunto la *murāqaba* («comunione spirituale») con il santo e con Dio attraverso un simbolo materiale di sostegno alla meditazione, in

¹⁵ Per una antologia di queste preghiere vedi Ventura 1998.

¹⁶ Cfr. Trimmingham 2007, 63.

questo caso né sonoro né propriamente iconico, ma certamente più legato alla vista che all'udito.¹⁷ D'altronde, non bisogna scordare che, pur essendo i sensi e i loro oggetti degli elementi ovviamente centrali in queste come in qualsiasi azione che riguarda l'umanità, non ne rappresentano l'essenza. La materialità è propria del fenomeno è quindi necessaria, naturalmente, tanto dal punto di vista dei soggetti direttamente interessati, quanto da quello di chi osserva e analizza gli oggetti in campo. Nonostante ciò, bisogna tenere presente che la fenomenologia rappresenta sempre una manifestazione parziale in queste realtà, un mezzo e mai qualcosa di essenziale, essendo in ultima analisi il fine di tutto ciò di ben altra natura rispetto a ciò che possiamo osservare. Questo tipo di eccezioni sono importanti, a nostro parere, perché ci aiutano a mettere in rilievo la vera essenza di ciò che stiamo analizzando e il carattere individuale o parziale del fenomeno rispetto all'universalità di ciò che si vuole in essere al di là di questo. Allo stesso tempo crediamo che sia già abbastanza chiara la centralità del linguaggio verbale nell'Islam *tout court*, e lo stesso discorso vale, nonostante l'eccezione vista in precedenza, per il sufismo. Possiamo certamente affermare che proprio nella forma verbale della più caratteristica espressione rituale del misticismo islamico, l'invocazione del nome divino, il *dikr* («ricordo», «menzione» di Dio), e in ciò che ne consegue, sia in fondo l'essenza del *taṣawwuf*. Come è ormai abbastanza noto anche in occidente, il *dikr* è la ripetizione di un Nome divino che l'iniziato compie in solitudine o in assemblea. Nel caso del sufismo si nota la necessità, sottolineata dai maestri, di mantenere un'assoluta concentrazione e di meditare sul senso profondo delle parole pronunciate; quindi, la ripetizione verbale non può essere in questo caso meccanica ma è profondamente partecipata. «Obbiettivo finale di questo *dikr* è dunque quello di trascendere le possibilità individuali e di permettere all'essere di addentrarsi nel dominio dell'universale, non più percepito

¹⁷ «Secondo la credenza popolare, l'anima del santo continua a vagare intorno alla tomba e ai luoghi (*maqām*) particolarmente legati a lui quando era vivo o nei quali si era manifestato. In questi luoghi si può cercare la sua intercessione» (Trimingham 2007, 61).

attraverso i suoi riflessi nel mondo corporeo e in quello psichico (i centri sottili), ma colto intuitivamente e per visione diretta».¹⁸

Comunque, senza ulteriori speculazioni e nonostante le inevitabili eccezioni, risulta a nostro parere già abbastanza evidente dagli esempi fin qui riportati la profonda e originaria simbiosi tra il fedele musulmano e il linguaggio; ciò nonostante, ci piace evidenziare ancor di più il nostro discorso facendoci soccorrere ancora una volta dal libro sacro islamico. Già nella Bibbia troviamo l'importante relazione tra Adamo e i nomi delle cose: «Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome».¹⁹ Nel Corano ritroviamo questa idea, con alcune aggiunte significative: «Quando il tuo Signore disse agli angeli: “Io metterò sulla terra un Mio vicario”, risposero: “Metterai sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi innalziamo la Tua lode e glorifichiamo la Tua santità?”. Rispose: “Io so ciò che voi non sapete”. Insegnò a Adamo tutti i nomi delle cose e poi le presentò agli angeli e disse: “Riferitemi i loro nomi, se siete sinceri”. Risposero: “Sia gloria a Te, noi conosciamo solo quel che Tu ci hai insegnato, Tu sei il Sapiente, il Saggio”. Disse: “Adamo, riferisci loro i nomi delle cose”. E quando Adamo ebbe riferito i loro nomi, Dio disse agli angeli: “Forse non vi ho detto che Io conosco il mistero dei cieli e delle terra e conosco quel che avete palesato e quel che tenevate nascosto?”» (2:30-33). Dunque, mentre nella Bibbia è scritto «solo» che Adamo diede i nomi alle cose, nel Corano si trova un'aggiunta estremamente significativa, e cioè che Dio «insegnò a Adamo tutti i nomi delle cose».²⁰ «Ciò ha portato i teologi musulmani, con l'eccezione di una minoranza, a

¹⁸ A. Ventura 2016, 39.

¹⁹ Gen. 2:19-20.

²⁰ Che Adamo abbia appreso i nomi delle cose da Dio può essere considerato implicito nel passo biblico, ma è certamente significativo che nella Bibbia questo aspetto non si trovi o non si ritenga necessario esprimerlo, mentre nel Corano è messo in evidenza, tra l'altro con una certa enfasi e con conseguenze molto rilevanti.

sostenere che il linguaggio ha origini rivelate e che non è un'invenzione dell'uomo».²¹ Inoltre, è affermato nel Testo Sacro islamico che sta proprio nella conoscenza dei nomi delle cose – che rappresentano la loro essenza – e quindi nel linguaggio la superiorità dell'uomo rispetto agli angeli²² e la sua capacità di svolgere la funzione di vicario di Dio. Un altro esempio in linea con quanto si è detto lo troviamo nella sura 55: «Il Clemente ha insegnato il Corano, ha creato l'uomo e gli ha insegnato a parlare chiaramente» (55:1-4). Anche in questo caso alcuni commentatori si riferiscono al versetto per sostenere che il linguaggio ha un'origine divina e non è quindi il frutto di una convenzione tra gli uomini.²³ D'altronde, tanto questa controversia tra Mu'taziliti e Aš'ariti sull'origine divina o meno dell'istituzione linguistica, quanto l'ancora più interessante disputa tra Abu al-Ḥusayn al-Šāliḥī e 'Abbād ibn Sulaymān al-Šaymarī sul rapporto tra il simbolo linguistico e l'oggetto che questo va a identificare,²⁴ sono ulteriori conferme di quanto la storia islamica sia ricca di questioni, ricerche, dispute ed esempi legate al concetto di linguaggio. Va da sé la complessità di una discussione che voglia affrontare i problemi e i dubbi derivanti da queste questioni: le forme della lingua primordiale, i vantaggi o i limiti di una rivelazione verbale rispetto al Verbo fattosi uomo, il valore simbolico delle immagini rispetto a quello delle parole o degli atti o dei detti, la difficile comprensione dell'essenza e del rapporto tra Verbo Divino, parola angelica e linguaggio umano,²⁵ solo per fare alcuni esempi,

²¹ Corano 2010, commento ai versi 2:31-33.

²² «I commentatori notano infine che la superiorità di Adamo (e della sua discendenza) rispetto agli angeli è ulteriormente dimostrata dal fatto che a questi ultimi Dio dice: “Riferitemi”, mentre al primo si rivolge con: “Riferisci loro”, il che pone Adamo nella condizione del maestro e gli angeli in quella dei discepoli» (Corano 2010, commento ai versi 2:31-33).

²³ «Tuttavia, il termine *bayān*, reso qui con “parlare chiaramente”, può anche significare “rivelazione”: è proprio questa l'accezione che gli danno i teorici della giurisprudenza. Il *bayān* è l'esposizione divina, intellegibile per l'uomo, dei suoi obblighi religiosi, e a questo titolo è portatrice di una perfezione formale e semantica. Perciò la parola *bayān* andrà a designare la scienza retorica negli studi arabi classici». (Corano 2010, commento al verso 55:4).

²⁴ Cfr. *The Encyclopaedia of Islam*, alla voce *luḡha*, 806.

²⁵ «On saisit donc que la parole dont il est question n'est pas à prendre dans son acception “linguistique”. Cependant l'échange par le verbe reste essentiel, car il concerne les êtres raisonnables (ar. *nāṭiqa*, c.à.d. “parlants”), qui relèvent de trois genres: les anges, les humains et les djinns» (Lory 2004, 24).

rappresentano il nucleo di un'infinità di argomentazioni che potrebbero dipanarsi in ogni anfratto del sapere umano. Siamo di fronte a un discorso fondamentale e principale per l'uomo, perché ha a che fare con la stessa possibilità di esprimere una conoscenza su di sé e, considerata la vastità dell'argomento, è ovvio che questo può essere affrontato da diverse angolazioni. Noi cercheremo di approfondire tali questioni ponendoci da una particolare prospettiva che la «sapienza islamica» mostra in tutta la sua pregnanza: la scienza delle lettere (*'ilm al-ḥurūf*).

Vista l'importanza del linguaggio nell'Islam, è ovvio che ogni sua forma di manifestazione: dai suoni (*aṣwāt*, sing. *ṣawt*) alle parole (*kalimāt*, sing. *kalima* o anche *kalām*) e fino a ciò che per noi è in questa sede più importante, cioè le lettere (*ḥurūf*, sing. *ḥarf*), abbiano una grande importanza per i musulmani. Così, abbiamo nel mondo islamico un *'ilm al-luġa*, un *'ilm al-naḥw*, un *'ilm al-bayān*, delle vere e proprie scienze dei suoni, il *taġwīd*²⁶ e il *tartīl*,²⁷ una scienza del *kalām* (*'ilm al-Kalām*), che si può assimilare alla nostra teologia e, infine, si ha anche una scienza delle lettere (*'ilm al-ḥurūf*). Inoltre, come le lettere sono all'origine delle parole e quindi a un livello superiore rispetto a queste ultime, notiamo, allo stesso modo, che lo *'ilm al-ḥurūf* risale talvolta a un livello della realtà più alto, più principale rispetto allo *'ilm al-Kalām*, in particolare nelle sue implicazioni esoteriche. Vedremo allora come nell'esoterismo islamico, ancor più che nella filosofia o nella magia, la scienza delle lettere abbia le sue espressioni più peculiari, i suoi più importanti maestri e le sue conclusioni più profonde e significative. Lo stesso Avicenna, in un suo breve trattato sulle lettere isolate (*al-ḥurūf al-muqaṭṭa'āt*) poste in apertura a 29 sure del Corano, che analizzeremo in seguito e il cui titolo è *Risāla nayrūziyya fī ma'ānī al-ḥurūf al-ḥiġā'iyya*, non utilizza un metodo di indagine tipicamente filosofico, come da sua consuetudine, ma sembra attingere a una tradizione che potrebbe essere legata tanto

²⁶ La corretta pronuncia dei fonemi nel corso della recitazione (Filoramo 2008, 98).

²⁷ La salmodia del testo coranico (cfr. Filoramo 2008, 99).

all'ismailismo quanto al sufismo. Abbiamo già mostrato l'importanza del linguaggio verbale nell'Islam, riferendoci soprattutto alla peculiarità del Dio che si fa libro, del Corano come teofania e della necessaria conseguenza di una scienza della lettere. A ciò va aggiunto che, attraverso soprattutto le sue implicazioni esoteriche, questa scienza non si limita allo studio del solo testo sacro islamico ma allarga il proprio panorama all'intero universo, nel quale allora ogni sua parte assume un significato simbolico e, di conseguenza, l'intero cosmo è visto come un libro. Da questa visione scaturiscono il tema del «libro del mondo» e il concetto di «coerenza universale», strettamente legate alle implicazioni esoteriche della scienza delle lettere. Come accennato, infatti, è nell'esoterismo islamico che la scienza delle lettere assume un ruolo centrale, perché attraverso questa si può descrivere la totalità dell'esistenza²⁸ ed esprimere aspetti delle realtà altrimenti inesprimibili. Tutto ciò è evidente tanto nelle origini stesse di questa scienza, le cui prime manifestazioni nel mondo islamico si trovano in sette esoteriche di matrice ismailita e nella dottrina di Ġa'far al-Šādiq, quanto nelle sue esposizioni più eminenti, come nelle opere di grandi maestri sufi quali Ibn 'Arabī e al-Ġīlī. L'opera principale di Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* («Le illuminazioni della Mecca»), dopo la *ḥuṭba*, la *muqaddima* e il racconto dell'incontro con il *Fatā* – una sorta di introduzione all'opera vera e propria – inizia proprio affrontando la questione della scienza delle lettere, che ritroviamo anche altrove in varie parti dell'opera. Mentre al-Ġīlī dedica un'intera opera a questo argomento, commentando la formula inaugurale del Corano: *al-Kahf wa al-Raqīm fī Šarḥ Bismi 'l-Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. Infine, così come in passato, anche nella nostra epoca lo *'ilm al-hurūf* continua a occupare un posto importante negli insegnamenti degli maestri sufi, come si evince, tra l'altro, dalla breve ma

²⁸ «Les significations dont les lettres sont le véhicule embrassent l'Existence totale et absolue: Dieu et l'Univers, ou plus précisément: Celui qui impose la Loi et ceux auxquels elle s'impose (*mukallif-mukallaḥūn*). Par la lettre en effet l'Écrit est trace et la Loi, accomplie» (Ibn 'Arabī 1997, 169).

pregnante opera di al-'Alāwī su questo argomento: *al-Unmūdağ al-Farīd* («Il prototipo unico»).

Questi ultimi cenni mettono in rilievo, tra le altre cose, la profonda differenza tra questa scienza tradizionale e gli studi contemporanei sul linguaggio, come la semantica e la semiotica. Sebbene si possa essere ingannati dall'apparente parentela tra la scienza delle lettere e queste analisi linguistiche moderne, in realtà ciò sarebbe solo il frutto di uno sguardo superficiale, essendo infatti la prima contrassegnata, fondamentalmente, da un richiamo al trascendente che nelle seconde è del tutto assente. Inoltre, va sottolineato il diretto e pieno coinvolgimento di chi pratica la scienza delle lettere, essendo egli stesso parte del messaggio che si vuole comprendere: una scienza che è, quindi, anzitutto conoscenza di sé, una contemplazione i cui effetti agiscono *in primis* su se stessi. Ovviamente, tra questi due diversi approcci scientifici esistono anche altre profonde differenze, legate soprattutto alle sostanziali discrepanze tra le scienze tradizionali e quelle moderne.²⁹ A questo proposito è bene ricordare che ogni scienza sacra è sempre un riadattamento, in una determinata forma, di principi assoluti e immutabili ai quali ogni cosa necessariamente è legata, com'è, ad esempio, nel caso della fisica aristotelica, che non è altro se non l'applicazione all'ambito della natura dei principi della filosofia prima. È in questa visione che si delinea l'essenziale differenza tra l'approccio tradizionale, che contraddistingue anche e ovviamente la scienza delle lettere, e quello moderno, il quale richiede di assicurare alle scienze una sostanziale indipendenza da ogni riferimento trascendente, negandolo o rifiutandosi di tenerne conto. Ciò mette in luce che la funzione principale di una scienza sacra è quella di illustrare una dottrina,

²⁹ «... Non esisteva per l'uomo medievale una sfera profana contrapposta ad una sacra, ma ... entrambe vivevano un'unità profonda ... Il metodo [tradizionale], quello dell'analisi simbolica e comparativa delle varie tradizioni, viene ormai largamente adottato non solo nella storia delle religioni, ma anche nell'analisi letteraria, quando questa vuole penetrare oltre la lettera del testo, specie per quel che riguarda i miti e le leggende dei vari popoli» (Evola 2002, 241). Su questo argomento vedi il saggio di Chiara Nejrótti, *La riscoperta del medioevo*, in Evola 2002, 227-241 e la bibliografia indicata.

risalente ovviamente a dei principi, attraverso mezzi accessibili alle diverse menti umane, le quali non avrebbero altrimenti la possibilità di ascendere alla verità. È il carattere molteplice della manifestazione che rende necessaria, in una visione tradizionale, l'esistenza e la diversità delle scienze, che hanno però un senso esclusivamente se riferite e in funzione di quell'unità che tutto trascende. Mentre, in un certo senso, le scienze moderne hanno come obiettivo l'analisi esclusiva di quei mezzi, in maniera specialistica e senza ulteriori risvolti.³⁰ Sembra chiara l'importanza di questa differenza, che va assolutamente sempre tenuta presente nello studio della scienza delle lettere. È ovvio che tutto ciò implichi tutta una serie di conseguenze per una giusta comprensione di questo argomento, ma ciò che abbiamo detto ci sembra una buona base per iniziarne l'esposizione vera e propria.

Per una maggiore chiarezza abbiamo diviso lo studio in due parti distinte. Nella prima parte ci siamo impegnati ad analizzare la scienza delle lettere nel suo complesso, attraverso lo studio di quegli autori che ne hanno trattato nel lungo corso della storia islamica, dalle origini fino al sorgere della modernità. Abbiamo, inoltre, cercato di dare un quadro di questa scienza che fosse il più completo possibile e che tenesse conto delle diverse sfaccettature: filosofiche, storico-religiose ed esoteriche, che hanno caratterizzato questa disciplina nel corso dei secoli. Infine, abbiamo prestato una particolare attenzione nel sottolineare, dove possibile, i paralleli tra le opere analizzate e il trattato di al-'Alawī *al-Unmūdağ al-Farīd* («Il prototipo unico»). A quest'opera è dedicata la seconda parte del nostro studio. Dopo qualche cenno biografico sull'autore e senza dilungarci troppo in merito, data la ricca bibliografia facilmente rintracciabile a riguardo e in parte anche nella nostra lingua, abbiamo stabilito di concentrarci qui principalmente sul trattato che al-'Alawī ha dedicato alle lettere. «Il prototipo unico» è una delle poche opere del sufi algerino ancora prive di una traduzione completa e commentata in una lingua europea e l'unico testo arabo

³⁰ Cfr. Guénon 2015, 89-102.

contemporaneo che tratti della scienza delle lettere. Pertanto, è principalmente all'analisi di questo lavoro che abbiamo destinato questa seconda parte del nostro studio, che completa il percorso tracciato nella prima parte con uno sguardo ai nostri giorni e a quanto oggi nel mondo islamico e in particolare nel sufismo si conservi di una scienza tradizionale così antica.

In un quadro storico, quello contemporaneo, in cui l'Islam è stato ed è fortemente pervaso e condizionato da spinte riformiste, al-'Alawī rappresenta probabilmente il punto di riferimento più elevato e incisivo a cui rivolgersi per individuare e evitare di perdere di vista la via tracciata nei secoli, dall'origine dell'Islam fino oggi, dai grandi maestri del sufismo. In questo senso, nel maestro algerino vediamo conservata e tramandata l'eredità dell'insegnamento e della dottrina tradizionali, dalle quali ogni rilettura dell'Islam non può assolutamente prescindere. Da ciò risulta chiaro quanto importante è da considerarsi la funzione di al-'Alawī nel panorama islamico contemporaneo e, allo stesso tempo, gli inevitabili attriti con alcuni dei principali protagonisti del riformismo, i quali hanno anche favorito la nascita di un'importante opera come il *Qawl al-ma'rūf fī al-radd 'alā man ankara al-taṣawwuf* («Il discorso buono in confutazione di chi disapprova il sufismo»),³¹ a proposito di coloro i quali si ponevano criticamente contro il sufismo. Oltretutto attraverso quest'opera, al-'Alawī ha contribuito a tramandare la tradizione sufi grazie a varie altre opere come l'importantissimo *Mawādd al-ġayṭiyya al-nāṣi'a 'an al-ḥikam al-ġawṭiyya* («Materie d'aiuto ai principianti sulle sentenze di Abū Madyan»),³² un commentario agli *ḥikam* («sentenze») del celebre maestro Abū Madyan, il *Lubāb al-'ilm fī sūra wa al-nağm* («L'essenza della scienza nella sura della stella»), un commentario esoterico della sura *la stella*,³³ e il *Minhāğ al-taṣawwuf* («il metodo del sufismo»),³⁴ giusto per citarne qualcuna.³⁵ In questo contesto e dato l'argomento

³¹ Esiste una traduzione francese di quest'opera: vedi Al-'Alawī 2011/1.

³² Rimandiamo alla traduzione francese dell'opera: Al-'Alawī 2013.

³³ Vedi la traduzione francese Al-'Alawī 2011/2.

³⁴ Vedi Al-'Alawī 2006.

da noi trattato, la nostra traduzione commentata del saggio *al-Unmūdağ al-Farīd* assume una doppia funzione. In primo luogo, in tal modo contribuiamo a completare l'enorme lavoro di studio delle opere di al-‘Alawī in occidente. Inoltre, possiamo così mostrare un chiaro esempio di un'esposizione tradizionale di una scienza sacra, nel nostro caso della *‘ilm al-ḥurūf*, in un autore contemporaneo, completando così il quadro generale esposto nel nostro lavoro.

Avvertiamo che la traslitterazione usata è quella scientifica: *ṭ* (th, come nell'inglese thing), *ğ* (g dolce), *ḥ* (kh, una k velarizzata, simile alla jota spagnola), *ḍ* (dh, come nell'inglese this), *š* (sh, come nell'italiano scena), *ṣ* (una s enfaticizzata), *ḍ* (una d enfaticizzata), *ṭ* (una t enfaticizzata), *ẓ* (una z enfaticizzata), ‘ (enfaticizza la vocale seguente), ḡ (una g dura velarizzata), q (una k enfaticizzata), ’ (brusca emissione di suono, se iniziale, o sua brusca interruzione). Nelle citazioni testuali di altri autori abbiamo invece lasciato le traslitterazioni dell'originale. Nomi e toponimi sono in genere riportati secondo la pronuncia araba.

³⁵ Per un quadro completo delle opere di al-‘Alawī vedi la bibliografia.

PRIMA PARTE

LA SCIENZA DELLE LETTERE

(*'ILM AL-ḤURŪF*)

DEFINIZIONE E PRINCIPI

Nomi ed etimologie

La locuzione *'ilm al-ḥurūf* è tradotta comunemente con «scienza delle lettere» ed è composta dal termine *'ilm*, che indica la «scienza», dall'articolo *al* e da *ḥurūf*, plurale di *ḥarf*, «lettera». Riguardo al termine *'ilm* bisogna precisare che con questo non si intende la scienza nel senso moderno del termine, ma nel suo significato tradizionale, intesa quindi più come un «dono di Dio» che come una «speculazione» o una «riflessione». Per quanto riguarda invece il termine *ḥurūf* la precisazione è un po' più lunga. In primo luogo, la parola *ḥarf* indica generalmente la «consonante» in opposizione alla vocale, ma nell'uso assume spesso un significato più ampio, potendosi così tradurre anche con «lettera». In secondo luogo, l'etimologia del termine *ḥarf* rimanda a una serie di parole che è fondamentale conoscere per poter affrontare un discorso sull'argomento in esame, tra le quali ricordiamo: «limite», «contorno» e «definizione», termini importanti in riferimento al ruolo della scienza delle lettere nella manifestazione; «versante» in riferimento proprio al versante della montagna e quindi legato anche a un senso di elevatezza; infine, «lato», «aspetto», «punto di vista», dal quale viene anche quello di «versione» in riferimento alle letture coraniche.³⁶

Vediamo, allora, come la scienza delle lettere si situi in un luogo della conoscenza posto al limite tra il non manifestato e la manifestazione, essendo le lettere all'origine stessa della determinazione della creazione nella sua totalità. Siamo di fronte a una scienza tipicamente esoterica, la cui origine è dunque primordiale e che ebbe delle manifestazioni prima dell'Islam, ma che nel mondo islamico ha una funzione fondamentale e tra le più chiare e illuminate espressioni. Pertanto, il termine più esatto per individuare questa scienza esoterica è *al-sīmiyā'*, che ha

³⁶ Cfr. Ibn 'Arabī 1997, 313 nota 4.

differenti derivazioni, ma in questo senso e anche nelle implicazioni magiche deriva dal greco *σημεῖον*, attraverso il siriano *sīmya*, da *σημεῖα*, e significa «segno, lettera dell'alfabeto».³⁷ *Al-sīmiyā* è costruito sullo stesso schema nominale di *al-kīmiyā* («l'alchimia»), una forma rara che avvalorava l'accostamento tra le due scienze. Allora, essendo l'alchimia la scienza della trasmutazione della materia, molto probabilmente la *sīmiyā* fu vista come un metodo di trasmutazione delle parole. Fu questa apparenza legata alle pratiche magiche a favorire un certo distacco da parte tanto degli studiosi musulmani quanto degli orientalisti nei confronti di questa scienza, che invece è fondamentale nell'esoterismo islamico.³⁸

Metodologia tradizionale e gnoseologia simbolica

In quanto scienza esoterica, è comprensibile la difficoltà degli studiosi e in particolare della scienza moderna nel descrivere una disciplina che, per definizione, non è fondata su criteri dimostrativi, ma sull'intuizione intellettuale. Il protagonista della *sīmiyā* è l'uomo, che vive nel mondo e si avvicina a questo in prima istanza attraverso l'osservazione e la percezione sensibile, ma è lui stesso che in questo processo assume immediatamente e contemporaneamente il ruolo sia di soggetto sia di oggetto della conoscenza. La peculiarità di fondo di questa gnoseologia consiste nel fatto che, per essa, l'intuizione soprasensibile e la percezione sensibile non sono incompatibili fra di loro ma si situano su due diversi livelli dello stesso processo conoscitivo, di cui il soggetto è oggettivamente parte. In quanto tale, allora, lo "scienziato" delle lettere è implicato in ciò fisicamente, intellettualmente e spiritualmente, senza alcuna possibilità di porsi all'esterno, essendo in sé parte della manifestazione. Questo approccio in cui ci si pone fin dall'inizio in una prospettiva di superamento dei

³⁷ Cfr. *The Encyclopaedia of Islam*, s.v. *sīmiyā*; Lory 2004, 38.

³⁸ Cfr. Lory 2004, 38-39.

limiti imposti dalla manifestazione mette in luce l'essenza della metodologia tradizionale sulla quale si basa ovviamente anche la *s̄miyā'*. Il percorso di questa scienza procede, come da tradizione, dal particolare al generale, cercando di superare ogni soluzione di continuità posta dai diversi piani della conoscenza. D'altronde siamo in un ambito di ricerca che, nei suoi aspetti più interessanti, è propriamente metafisico ed è, quindi, fondato sulla nozione di infinito e rivolto all'universale, al trascendente. Così, scomodando brevemente la logica, si capisce senza troppi sforzi che il fine della *s̄miyā'*, in quanto infinito, si pone su di un piano che trascende nel modo più assoluto la finitezza di ogni conoscenza sensibile. È bene a questo punto precisare che l'infinito di cui stiamo parlando non è un insieme composto di parti come in alcune concezioni immanentistiche del tutto estranee alla scienza delle lettere e alla metafisica tradizionale, perché nega in sé ogni determinazione. In base a ciò sembrerebbe impossibile conciliare queste due realtà tra di loro così logicamente estranee, ma, allo stesso tempo, individuiamo in noi tanto la presenza di entrambe quanto la necessità di una loro sintesi. È a questo punto che il carattere intuitivo o contemplativo e non dimostrativo della *s̄miyā'* risolve la questione, attraverso una forma di conoscenza alternativa a quella razionale,³⁹ peraltro da sempre presente nelle scienze esoteriche. Questa gnoseologia è fondata sull'espressione simbolica, che si distingue dal metodo filosofico perché permette la comprensione, secondo le capacità di ognuno, di realtà altrimenti inesprimibili grazie all'intuizione intellettuale. La necessità di un tale approccio conoscitivo è data dall'ovvia impossibilità di racchiudere nei limiti categoriali del pensiero quei livelli di realtà più prossimi all'infinito ai quali la scienza delle lettere fa riferimento in ultima istanza. A tal proposito è interessante riprendere una precisazione presente nelle *Futūḥāt* di ibn 'Arabī a proposito delle lettere, «che si chiamano in arabo *ḥurūf al-mu'ğam*, quando le si designa ognuna per il proprio nome, perché il loro senso

³⁹ Cfr. Lory 2004, 37-40.

resta incomprensibile a colui che cerca di penetrarlo con la riflessione».⁴⁰ In ciò è, dunque, la ragione per cui la *sīmiyā'* può essere considerata una filosofia soltanto in alcuni suoi aspetti secondari e le sue applicazioni magiche sono davvero la più superficiale delle sue interpretazioni.

Se il fine ultimo della scienza delle lettere ha a che fare con l'assoluto e il trascendente, il punto di partenza è invece relativo e immanente, essendo l'uomo, in prima istanza, un individuo di questo mondo. Allora, le lettere rappresentano quei simboli che hanno la peculiarità di fungere da «strumento», non solo di una comunicazione orizzontale tra gli stessi uomini, ma anche verticale, trasfigurando le percezioni sensibili nelle verità sovrasensibili.

Lettere, numeri, alchimia e metafisica tra eredità antica e Islam

Una fondamentale tradizione ripresa e rielaborata dalla *sīmiyā'* è quella che analizza i rapporti tra lettere e numeri, le origini conosciute e più antiche della quale si possono rintracciare nel pitagorismo e poi in Platone, nel cristianesimo gnostico e nella Qabbalah ebraica. Tutti gli oggetti della creazione, da quelli più esteriori a quelli più sottili o archetipali, hanno una matrice numerica, possono essere ricondotti a numeri e, attraverso questi, espressi e spiegati. Così, questa scienza numerica riesce ad esprimere l'intero scibile in cifre, che necessariamente finiscono per rappresentare l'essenza di tutto, lo spirito del mondo, la verità che si cela dietro a ogni conoscenza fisica e metafisica. Alla simbiosi tra scienze delle

⁴⁰ «Le lettere dell'alfabeto sono chiamate *hurūf al hiġā'* ("lettere dell'alfabeto") o *hurūf al-mu'ġam*. *Mu'ġam* si riallaccia tramite la sua radice a *'aġamī* ("non arabo") o *'aġama* ("parlare male l'arabo") e dunque "essere incomprensibile". Secondo la terminologia di ibn 'Arabī, *'arabī* indica ciò che è chiaramente espresso, mentre *'aġamī* designa ciò che è inesprimibile e non può essere espresso che per allusione simbolica. D'altro canto, una lettera è detta *mu'ġam* quando è provvista di punti diacritici per distinguerla da un'altra lettera di forma identica. Da qui l'impiego di *mu'ġam* per distinguere un lessico o un dizionario, ciò che ci riporta a l'oggetto di questo capitolo, poiché le parole e dunque il lessico sono il prodotto della combinazione di elementi il cui senso resta oscuro fin tanto che non sono entrate in composizione» (vedi: Ibn 'Arabī 1997, 231 e nota 163; Canteins 1981, 83).

lettere e dei numeri bisogna aggiungere anche l'alchimia, anch'essa legata a una tradizione antica, ma estremamente valorizzata, attraverso le connessioni con le prime due, in ambito islamico.

Nel mondo islamico, tra i primi a riprendere queste antiche dottrine fu certamente Ġābir ibn Ḥayyān⁴¹, conosciuto nel medioevo occidentale col nome latinizzato di Geber, celebre alchimista e imprescindibile punto di riferimento della scienza sacra di cui fu tra i più illustri maestri, appunto, l'alchimia. Inoltre, questo alchimista arabo e creatore della celebre «scienza delle bilance» fu allievo di Ġa'far al-Šādiq («il veridico», m. 765),⁴² secondo la tradizione, che peraltro «considera l'Imām Ja'far come l'iniziatore della scienza delle lettere».⁴³ È chiaro che quando parliamo di alchimia non ci riferiamo a ciò che profanamente si intende con questa disciplina, in base allo stesso principio per cui con «scienza delle lettere» non intendiamo la grammatica e con «scienza dei numeri» non ci riferiamo all'aritmetica. Infatti, l'alchimia è, nel senso proprio al quale noi facciamo riferimento, strettamente legata alla *sīmiyā'*, essendo lo svelamento del vero funzionamento dell'universo al di là dell'esteriorità delle reazioni chimiche e fondato su una percezione dei fenomeni rivolta, in ultima istanza, a un piano di conoscenza superiore. Così, la descrizione dei comportamenti dei minerali e la maggiore o minore densità dei materiali sono lette dagli alchimisti su un livello metafisico e hanno, allora, fondamentalmente un valore simbolico.⁴⁴ Questo

⁴¹ Sono incerti, confusi e tuttora dibattuti i dati biografici di questo personaggio, che potrebbe essere vissuto nell'VIII secolo, secondo la tradizione (Cfr. Lory 2003, 13-22).

⁴² «Ibn 'Arabī cita Ġābir ibn Ḥayyān sia nominalmente, sia come il “discepolo di Ġa'far *al-Šādiq*”, ammettendo dunque la tradizione che fa di questo personaggio l'allievo del sesto imam» (Ibn 'Arabī 1997, 199). Sesto imam sciita, Ġa'far fu il più grande maestro spirituale del suo tempo nel mondo islamico, la sua scienza, sia exoterica che esoterica, influenzò tanto lo sciismo quanto il sunnismo e ancora oggi è venerato da tutti i musulmani (Cfr. Laoust 1983, 67-68 e Daftary 2011, 51-58).

⁴³ Corbin 2007, 153.

⁴⁴ «Misurare le Nature di una cosa (calore, freddezza, umidità, secchezza) significa misurare in quali quantità l'Anima del mondo se ne è appropriata, vale a dire l'intensità del desiderio provato dall'Anima entrando nella materia: il principio che sta alla base delle bilance (*mawāzīn*) deriva infatti dal desiderio provato dall'Anima per gli Elementi. Si può quindi dire che è la trasmutazione dell'Anima che ritorna a sé, che condiziona la trasmutazione dei corpi; l'Anima è il luogo stesso di questa trasmutazione. L'operazione alchemica si annuncia dunque come una tipica operazione

processo di intensificazione della densità dei metalli o di altre sostanze e il simbolismo di una graduale materializzazione e individuazione che si rispecchierebbe nei diversi piani della realtà trovano dei paralleli significativi sia nella numerologia che nella scienza delle lettere, a dimostrazione del fatto che siamo in un ordine di studi fondamentalmente simbiotici. Ritroviamo i *leitmotive* alchemici ad esempio, sotto altre vesti, nella dottrina secondo la quale a partire dall'uno o dall'*alif* si generano il due o il *bā'* non per addizione, ma per moltiplicazione, in un meccanismo che si riproduce ugualmente per gli altri numeri e le altre lettere e in cui le cifre più grandi e le lettere più lontane dalla prima rappresentano una realtà ridotta rispetto all'originaria completezza, metafisicamente più piccola densa e individuata.⁴⁵ In tutti questi rapporti tra lettere, numeri ed elementi si intravedono cosmogonie, cosmologie e dottrine sulla creazione e l'origine dell'universo rispecchiabili in diverse tradizioni. Tra queste eredità una è certamente il neoplatonismo, ripreso dallo stesso Geber o dai suoi discepoli,⁴⁶ ovviamente trasposto in concetti: l'intelletto primo e l'anima universale generatori della realtà e di tutte le possibilità, o attraverso la processione e il movimento delle sfere celesti. Allo stesso tempo si ritrovano temi aristotelici e stoici nella composizione e nel mescolamento di nature ed elementi⁴⁷ e Paul Kraus⁴⁸ ha mostrato i legami tra la scienza delle bilance di Ġābir e sia il

psico-spirituale, non certo nel senso che i testi alchemici siano una “allegoria dell'Anima”, ma nel senso che le fasi dell'operazione *realmente* [il corsivo, sia in questo caso che nei successivi, non è mio] compiuta su di una materia *reale*, *simboleggiano con* le fasi del ritorno dell'Anima a sé» (ibid., 140).

⁴⁵ Cfr. Lory 2003, 29-31.

⁴⁶ Sebbene le traduzioni in arabo dei testi greci siano in genere fatte risalire a non prima del IX secolo, qualche opera, per esempio alcuni testi di *χημεία*, l'arte greca di modificare i materiali dalla quale deriva l'alchimia, potrebbero essere stati tradotti anche prima. D'altro canto, l'opera di Geber fu continuamente riproposta nei secoli successivi da suoi discepoli, ai quali potrebbero essere legati questi paralleli (Ibid., 13-22).

⁴⁷ Cfr. Ibn 'Arabī 1997, 201-202.

⁴⁸ È stato un celebre arabista, nato a Praga nel 1904 e morto al Cairo nel 1944. Fu il principale studioso dell'opera di Ġābir ibn Ḥayyān.

Cratilo che il *Timeo* di Platone, in particolare riguardo allo studio delle analogie linguistiche e delle comparazioni tra elementi fisici e sillabe letterarie.⁴⁹

L'eredità pitagorica è ancora più evidente in riferimento alle 28 lettere dell'alfabeto arabo e nell'importanza che questo numero riveste nell'aritmetologia, in particolare grazie al legame col 7, che da sempre ha funzioni particolarmente significative in tutte le tradizioni e le scienze sacre. Il 28 è legato al 7 sia attraverso l'addizione che la moltiplicazione: la prima associata alla creazione, perché unisce cifre dalle quali ne risulta una ennesima dotata di proprietà matematiche distinte, mentre la seconda rappresenta la generazione umana, infatti il prodotto ha le proprietà dei suoi fattori; in effetti, 28 è sia il numero triangolare di 7 ($7+6+5...+1=28$)⁵⁰ sia un suo multiplo. Inoltre, questa cifra ha la rarissima proprietà di rientrare tra i cosiddetti numeri perfetti, cioè quei numeri che sono il risultato della somma dei propri divisori.⁵¹ Esistono poi molteplici rapporti tra il numero 28, i suoi divisori, lo spazio e il tempo: i 7 pianeti, le 28 mansioni lunari, i 4 punti cardinali, i 7 giorni della settimana ecc. Si potrebbero fare altri esempi sull'importante funzione del numero 28 nelle tradizioni, ma ciò serve giusto per dare un'idea dei fili conduttori che legherebbero i numeri, le lettere e l'essere tanto nella pura forma quanto nelle manifestazioni fenomeniche.

La rappresentazione che gli alchimisti e Geber fanno della totalità dell'esistenza mostra due mondi: uno superiore e spirituale, l'altro inferiore e denso. Il primo di questi mondi è costituito da tre livelli: l'intelletto, le idee archetipali e i mondi

⁴⁹ Corbin 2007, 154.

⁵⁰ Ricordiamo che sono detti triangolari quei numeri che risultano dalla somma di una serie consecutiva di numeri naturali da 1 a n: ad esempio il $3=1+2$, il $6=1+2+3$, il $10=1+2+3+4$, il $15=1+2+3+4+5$, il $21=1+2+3+4+5+6$, il $28=1+2+3+4+5+6+7$ ecc. Sono, inoltre, detti triangolari perché se ogni cifra si rappresenta con un punto si formerà un triangolo.

```
*
**
***
****
*****
*****
*****
```

⁵¹ 28 è divisibile per 14, 7, 4, 2 e 1, numeri la cui somma equivale proprio a 28. Questa proprietà è tanto rara che, tra i primi 1000 numeri, è propria solo del 6, del 28 e del 496.

angelici, il secondo è anch'esso diviso in tre piani: quello animale, quello vegetale e quello minerale. Questo schema si rifà alla cosiddetta «scienza delle bilance», esposta prima di tutti da Ğābir, in cui le bilance sono una sorta di matrici – ne troviamo anche altre oltre a quelle che abbiamo esposto sopra – che generano gruppi di fenomeni particolari. È altresì importante sottolineare che questo schema doppiamente tripartito si fonda sempre e comunque su un'unità di fondo, essendo ogni realtà apparentemente conseguente e dipendente da dinamiche ontologicamente anteriori solo in funzione del tempo, mentre i principi sono eterni e immutabili.⁵² Fatte queste precisazioni, lo schema serve per illustrare il processo discendente attraverso cui le infinite possibilità dell'intelletto diventano via via più spesse e dense, fino a un livello in cui l'energia iniziale si disperde completamente. La definitiva cristallizzazione del processo creativo si ha nei minerali, che rappresentano il limite più basso della creazione, ma anche l'inizio di un processo inverso al precedente, attraverso il quale questa energia creatrice ripercorre i gradi dell'essere in una risalita che ritorna all'origine. Questa respirazione dell'universo vivente, come i sufi amano chiamare questo processo, è spiegato da Geber come un movimento dalla potenza all'atto, che si chiude con un completo ritorno all'assoluta potenza originaria. Tra le corrispondenze che mostra lo schema, all'alchimista interessa quella che lega l'intelletto, che attua ogni cosa che esiste in potenza, con i minerali, estrema e ultima attuazione della potenzialità originaria, «caos inferiore»⁵³ e immagine inversa dell'impulso primo da dove parte la generazione di tutto l'essere, secondo Lory. Così, è attraverso la

⁵² «Molte delle difficoltà che insorgono nella comprensione delle realtà metafisiche dipendono dal fatto che l'essere umano è costretto per sua natura a ragionare in termini temporali, mentre i principi sono per definizione eterni e immutabili, al di là di ogni tempo e di qualsiasi altra forma di durata» (Ventura 2016, 189).

⁵³ Lory utilizza (vedi Lory 2003, 34) l'espressione «chaos inférieur» in riferimento allo stato di ultima attuazione riferito ai minerali. Avendo deciso di riportare fedelmente (anche se in sintesi) l'interpretazione che Lory fa della scienza di Geber, non possiamo esimerci dal far notare l'aporia che, a nostro parere, risulta da queste affermazioni. Infatti, uno stato di attuazione non può essere caotico, ma è esattamente il contrario del caos, che, a ben vedere, non può esistere fintantoché si presuppone un intelletto che attua ogni cosa che esiste, perché l'intera esistenza è, per definizione, ordinata in riferimento a questo principio.

contemplazione del minerale che, per simbolismo capovolto, l'uomo riesce a cogliere le varie fasi della creazione, la struttura dell'essere, la genesi dell'esistenza e a porsi come luogo di ricongiungimento tra il sottile e il denso, permettendo all'energia creatrice di muoversi tra un mondo e l'altro, grazie alla presenza in sé dei diversi livelli di esistenza. L'alchimia, allora, è essenzialmente un'arte, grazie alla quale l'alchimista forgia una materia in cui i due livelli di esistenza si incontrano: la pietra filosofale.⁵⁴ La scienza alchemica consiste proprio nell'operare su alcuni materiali scelti accuratamente per le loro proprietà, che dovrebbero contenere lo stato di attualizzazione massimo proprio del livello più basso nella gerarchia degli esseri: la mica o le pietre calcaree ad esempio. Queste sostanze vengono quindi «lavorate» per ottenere una materia equilibrata – in cui le quattro nature: caldo, freddo, secco e umido siano in perfetta armonia – e adatta a favorire l'ascesa e il ritorno all'originaria potenza assoluta: in altri termini, l'alchimista, con la sua arte, riattiva il ciclo vitale, il respiro universale, che è a fondamento dell'esistenza. Peraltro, tutto ciò trova pieno conforto e riscontro nella tradizione islamica più ortodossa grazie al significativo ruolo che in questa gioca la pietra nera incastonata nella *ka'ba*, archetipo sensibile per eccellenza.

Riguardo, in particolare, alla cosmogonia e cosmologia di Ġābir abbiamo un eccellente riassunto di uno dei massimi studiosi dell'alchimista arabo, Paul Kraus, che dice: «È dunque nella massa della sfera, identica alla sfera luminosa abbracciante il nostro mondo e l'etere, che la sostanza concepita inizialmente come incorporea diventa visibile, riceve una forma e un colore distinti, in breve diventa un corpo. Ora questa stessa sfera è ancora il luogo delle quattro nature incorporee, le quali, una volta unite alla “sostanza” o alla quinta natura, si concretizzeranno e acquisiranno una certa corporeità. In effetti, la sfera suprema nella quale si confondono il mondo della sostanza e il mondo degli Elementi

⁵⁴ Questa è anche «cuore del mondo» e, a questo proposito, è interessante l'omonimia araba tra i termini «cuore» e «trasmutazione», espressi entrambi dalla parola *qalb* (Lory 2003, 36 e nota 16).

semplici o delle quattro nature rappresenta l'intermediario tra l'incorporeo e il corporeo: lei è l'ultimo degli esseri incorporei e, allo stesso tempo, il primo degli esseri corporei "dotati di passività". In quanto incorporea, lei è sostanza semplice e uniforme, per mezzo della quale c'è coincidenza del particolare e dell'universale. In quanto corpo, lei è composta, prende parte al movimento ed è sottomessa al tempo e al luogo. È grazie all'attaccamento (*tašabbuṭ*) dell'Anima alla Sostanza, grazie al mescolamento (*iḥtilāṭ*) che si effettua tra le due, che la Sostanza passa dallo stato incorporeo alla corporeità, che ha luogo la concrezione dei corpi, la transizione dall'intelligibile al sensibile, dalla cosa semplice alla cosa composta. Una volta mescolate e divenute una cosa unica, esse discendono successivamente nel mondo delle quattro Nature e s'informano ad esse. Alla base di questa "generazione" (*kawn*) del mondo corporeo è il desiderio (chiamato *šahwa*, o *šawq* o *tawaqān*) provato dall'anima e diretto verso la materia». ⁵⁵ L'origine delle bilance è, dunque, legato questo desiderio che l'anima ha degli elementi e, di conseguenza, ogni essere animato trova la sua causa nel principio delle bilance.

Per quanto concerne l'esposizione di questa scienza, abbiamo numerosi testi, ma, purtroppo per noi, il linguaggio utilizzato in questi è complesso e non tanto per le velleità letterarie degli autori, quanto piuttosto per l'essenza stessa della materia trattata. I testi di Geber sono caratterizzati da apparenti contraddizioni, affermazioni paradossali e un uso dei termini tutt'altro che univoco, tanto da risultare per nulla espliciti e del tutto chiusi ai normali tentativi di analisi di un comune lettore. La natura recondita dell'alchimia trova riscontro nello stesso linguaggio utilizzato per esporla, costituito da una serie di riferimenti che non rispondono alle esigenze logiche tipiche della filosofia e delle scienze profane, ma a una «logica» diversa e legata a relazioni in continuo movimento e mutazione, in cui sono coinvolti molteplici piani della realtà. Allora, ci si trova di fronte a un linguaggio che, dietro a incongruenze lessicali, a concetti nebulosi e a una

⁵⁵ Ibn 'Arabī 1997, 200.

generale astrusità, nasconde la necessità di esprimere relazioni che vanno al di là della cosa espressa e associazioni di termini tra loro più vicini o più lontani rispetto ai più comuni sensi di questi. Dunque, l'alchimia, come ogni disciplina, ha regole e categorie linguistiche proprie, per di più complicate dalle diverse realtà che esprime e confronta: ciò che è sensibile e il soprasensibile, il piano fisico e quello metafisico, il mondo denso e quello spirituale. Così, in ultima analisi, tutto ciò che appare instabile agli occhi del lettore che senza l'ausilio di un maestro o delle linee guida fondamentali approccia lo studio dell'alchimia è dovuto semplicemente alla incapacità di cogliere determinate categorie a causa della natura essenzialmente esoterica e iniziatica di questa scienza.⁵⁶

Questa breve esposizione di alcune linee di fondo che caratterizzano quest'arte o scienza alchemica che dir si voglia⁵⁷ ci dà una breve visione d'insieme in cui i *leitmotive* comuni alla scienze dei numeri e delle lettere, come all'esoterismo islamico e alle scienze sacre in generale, si moltiplicano, e non a caso. Inoltre, abbiamo visto, brevemente, come attraverso l'alchimia e la scienza delle lettere Geber riesca a trovare una sintesi, in ambito islamico, tra l'alfabeto arabo, le quattro nature e gli sviluppi del settenario, raccogliendo l'eredità esoterica antica. Detto ciò e chiariti i fondamentali nessi tra la *sīmiyā'* e alcune delle più antiche scienze sacre, cerchiamo ora di concentrarci sugli sviluppi storici della scienza delle lettere in particolare e all'interno del contesto islamico.

⁵⁶ Lory 2003, 31-45.

⁵⁷ In realtà le due cose, in un certo senso, convivono nell'alchimia, quasi anticipando la gaia scienza di nietzschiana memoria.

CENNI STORICI SULLE ORIGINI

Fondamenti

Ogni analisi di un fenomeno qualificato come islamico deve necessariamente essere riferito *in primis* al Corano, che ne è, inevitabilmente, la matrice storica e tradizionale, il punto di riferimento originario e principale. Così, anche la *s̄miyā'* poggia le sue conoscenze innanzitutto sulla rivelazione Muḥammadiana, letta certamente anche e soprattutto con un approccio potremmo dire più interiorizzato, spirituale e in linea con i commenti e le interpretazioni vicine al sufismo.⁵⁸ Questa tipologia di esegesi cara ai sufi è chiamata in arabo *ta'wīl* («fare risalire») – distinta dal *tafsīr* («esegesi», «commento»), altro termine con cui si indica l'esegesi coranica, dal quale il *ta'wīl* si differenzia proprio per la connotazione più spirituale⁵⁹ – ed è perfettamente in linea con l'approccio simbolico della *s̄miyā'*, che «fa risalire» le lettere a una funzione principale che le trascende.⁶⁰ «I sufi, per

⁵⁸ «L'idea di un Corano interiore, da leggersi in maniera non accademica ma puramente spirituale, è giustificata da un celebre versetto: “Noi mostreremo loro i Nostri segni sugli orizzonti e dentro loro stessi finché sarà evidente per loro che questo Corano è verità” (41:53). La parola di Dio è dunque suscettibile di passare dall'universo esterno degli orizzonti sensibili alle profondità interiori dell'uomo, ma per fare questo i mistici, rappresentati nell'Islam dalla corrente del sufismo, leggono il Corano come se fosse diretto a loro stessi, in una specie di colloquio intimo e privato con Dio. In questa interiorizzazione ermeneutica ogni parola e ogni suono del libro sacro devono provocare una risonanza interiore, aiutando il lettore nel suo sforzo di trasformazione e di purificazione spirituale» (Corano 2010, XL).

⁵⁹ In breve, si può intendere con *tafsīr* una spiegazione letterale, da non confondere ovviamente con le aberrazioni del letteralismo di stampo fondamentalista, ma semplicemente più attenta ad aspetti esteriori, d'altronde necessari, anzi, fondamentali per approcciarsi al testo. Mentre il *ta'wīl* è una esegesi spirituale, quindi rivolta ai sensi più profondi e significativi, al principio stesso del libro e per questo è una lettura con obiettivi superiori rispetto a quella del *tafsīr*, dalla quale però non può essere slegata.

⁶⁰ «Il termine più utilizzato in arabo per esprimere l'idea della rivelazione è in effetti *tanzīl*, che indica l'atto di «fare discendere», nel senso che la parola di Dio si cala nel mondo scendendo dalla sua dimora celeste. Per fare questo, essa deve assumere un carattere percepibile e in questo modo non si manifesta nella sua nuda purezza. La comprensione della parola, e cioè l'interpretazione del testo, dovrà allora consistere in un movimento inverso a quello della discesa, che per così dire

designare la loro interpretazione del Corano, prediligono dunque il termine *ta'wīl*, che come si è visto allude all'atto di «far risalire» la parola scritta al suo significato originario. Fra i vari sensi di cui il testo è suscettibile, i sufi prediligono quello più elevato, l'anagogico (*muṭṭala'*), che uno di loro ha definito come “l'elevarsi del cuore, grazie alla divina intuizione, sino a ciò che Dio ha inteso”. L'interpretazione dei sufi è per questo motivo mirata alla continua ricerca del senso nascosto, esoterico, e tenta costantemente di rimuovere i veli del linguaggio ordinario, di sciogliere i simboli, di intuire l'invisibile». ⁶¹ I fondamenti, le istanze e l'approccio che caratterizzano il *ta'wīl* sono strettamente legati alla scienza delle lettere, anzi, si possono tranquillamente trasporre in essa, perché il sostrato di riferimento è sostanzialmente il medesimo. Infatti, se il Corano è l'imprescindibile punto di riferimento della *sīmiyā'* in quanto scienza sacra islamica, lo è, in particolare, nella sua lettura esoterica, perché la scienza delle lettere è connessa fin dalle sue origini con questo contesto – vedremo a breve le connessioni con l'esoterismo legato agli Imam sciiti – e trova le sue migliori esposizioni – tenendo ovviamente conto solo di ciò che è giunto fino ai nostri giorni – principalmente in autori legati al sufismo, da Ibn 'Arabī a al-Ġīlī fino al più recente al-'Alawī, come vedremo in seguito. Peraltro, questo riferimento al *ta'wīl* ha il merito di collocare meglio la *sīmiyā'* nel complesso quadro della tradizione islamica e di chiarirne i presupposti.

Il contesto esoterico dal quale trae origine la scienza delle lettere è legato a una serie di questioni antichissime nel mondo islamico: i 99 Nomi di Dio ⁶² e la ricerca del centesimo, il Nome Supremo di Dio (*ism Allāh al-a'zam*), la conoscenza del quale si rivelerà in realtà silenzio; ⁶³ la speculazione sulla necessaria suprema

riesca a mettere di nuovo in evidenza lo spirito che si era nascosto in quel corpo. È per questo che il Corano, quando parla della difficile interpretazione delle sue parole, utilizza il termine *ta'wīl*, che significa “fare risalire” e che dunque allude a un processo eguale e contrario a quello della rivelazione» (ibid., XI-XII).

⁶¹ Ibid., XL.

⁶² I 99 Nomi di Dio, che danno origine, al più alto livello, alla formazione del cosmo.

⁶³ Il centesimo Nome è il Nome Supremo, da cercare in se stessi, il proprio nome nascosto, senza il quale i sufi considerano incompleta la conoscenza e che in conclusione non può che essere assenza

ignoranza che si dovrebbe nascondere in ultima istanza dietro alla scienza delle lettere, perché «la parola è velo, il velo è parola» dice il mistico del X secolo Niffarī; la creazione come specchio nel quale Dio contempla se stesso e il rapporto tra questa e l'adorazione dell'uomo per Dio;⁶⁴ il significato delle lettere isolate, questione che avremo modo di analizzare nel prosieguo della nostra trattazione; la dottrina del Verbo creatore ecc. In questo complesso panorama di tradizioni legate alle scienze esoteriche le prime testimonianze storiche di dottrine o speculazioni ricollegabili alla scienza delle lettere si ritrovano in contesti sciiti. Ciò non significa necessariamente che la *sīmiyā'* o, come alcuni storici hanno provato a dimostrare,⁶⁵ lo stesso sufismo fossero sostanzialmente identificabili in origine nel contesto sciita e che solo in un secondo momento gli eventi abbiano favorito l'affermazione autonoma o comunque trasversale di questi fenomeni. Sappiamo che nei primissimi secoli della storia islamica gran parte delle tradizioni fossero trasmesse oralmente, quindi, la presenza della testimonianza scritta di una dottrina in un determinato contesto non dimostra inequivocabilmente la nascita o l'identificazione di questa in quell'ambito. Resta il fatto, tuttavia, che un'analisi storica debba inevitabilmente prendere le mosse da una documentazione scritta per eventi così antichi e, allora, è attraverso lo sciismo delle origini che muoveremo i primi passi della nostra ricostruzione.

Le prime fonti

di parola, silenzio e suprema ignoranza. «Colui che non parla, è perché tutta la sua persona è divenuta linguaggio; è solo da questo mutismo che lui può esprimere il suo stato profondo», dice Sohrawardī. (Vedi Lory 2004, 48)

⁶⁴ «Questa reciprocità è suggerita dalla permutazione della radice stessa del termine “creazione” *ibdā'*, della quale la terza lettera *'ayn*, piazzata all'inizio, produce la radicale *'bd* dalla quale deriva *'ibāda*, l'adorazione» (ibid., 49).

⁶⁵ Vedi Corbin 2007, 43-45, 197-201.

Nella storia islamica, la più antica testimonianza dottrinale e cosmogonica che possa mettersi in riferimento con la scienza delle lettere la ritroviamo in un contesto e in un'epoca in cui non è facile delineare i fenomeni in maniera così netta. Ci troviamo nella prima metà dell'VIII secolo in un ambiente sciita⁶⁶ precedente alle grandi divisioni tra ismailiti, duodecimani e le altre frange minori, oltretutto anteriore anche alla grande sintesi dottrinale di Ġa'far al-Šādiq, prima della quale è difficile avere un quadro storico-religioso preciso di questa corrente islamica, in quel tempo ancora non del tutto delineata esteriormente, principalmente sotto gli aspetti più strettamente religiosi e, ovviamente, anche in quelli esoterici. A complicare ancor di più il panorama in questione interviene la comparsa nel mondo sciita al quale ci riferiamo di coloro che gli eresiografi, nelle ricostruzioni dei secoli successivi, chiamarono *ġulāt* («gli esagerati»), termine che indica quei gruppi che si spinsero in elaborazioni dottrinali, interpretazioni del Corano e meditazioni filosofiche considerate generalmente radicali, ardite, ma, non per questo, necessariamente eterodosse.⁶⁷ Il personaggio al quale si deve questa prima testimonianza di una scienza delle lettere è proprio uno dei principali esponenti dei cosiddetti *ġulāt* e il suo nome è al-Muġīra.

Al-Muġīra⁶⁸ agì come *dā'ī* («propagandista»)⁶⁹ dell'Imam Muḥammad al-Bāqir,⁷⁰ sostenendo la divinità di questi e considerando se stesso profeta. Questo

⁶⁶ Il fenomeno sciita è sempre stato minoritario all'interno del mondo islamico, ma ha avuto una grandissima importanza per quanto riguarda fondamentali aspetti esoterici, dottrinali e filosofici e, in alcuni periodi, anche politici e militari nella storia dell'Islam. Per un'analisi generale del fenomeno sciita si vedano, tra gli altri, Capezzone 2006 e Scarcia Amoretti 1994, Bernardini 2003, Lo Jacono 2003, Filoramo 1995.

⁶⁷ Ovviamente, l'estremismo o la moderazione di cui parlano gli eresiografi sono relativi all'idea che essi si facevano dell'islam, e quindi le loro definizioni vanno assunte con una certa cautela. Generalmente si considerano più estremi quei gruppi in cui l'esoterismo è più importante, decisivo e centrale.

⁶⁸ Cfr. Filippini-Ronconi 1973, 31-32; Bausani 1959, 165-166.

⁶⁹ Questi ebbero una funzione importantissima nella storia sciita, perché giravano il mondo propagandando la dottrina dei loro maestri e anche creando centri dai quali lo sciismo poteva diffondersi sia sotto l'aspetto spirituale che politico. Inoltre capitava, non di rado, che questi propagandisti professassero dottrine apparentemente difformi da quelle dei loro maestri ed è spesso tra questi personaggi che vennero fuori i cosiddetti *ġulāt*.

⁷⁰ Muḥammad, detto al-Bāqir («colui che fende», «che conosce in profondità», m.732), figlio e successore di 'Alī Zayn al-'Ābidīn e padre di Ġa'far al-Šādiq, fu il quinto Imam sciita.

propagandista *ḡulāt* affermò che Dio avesse un corpo di forma umana,⁷¹ il capo sormontato da una corona di luce⁷² e che le membra fossero lettere dell'alfabeto arabo. Secondo la dottrina di Al-Muḡīra, il mondo sarebbe stato creato da Dio pronunciando il Suo Nome Supremo, che cadde sulla corona; poi Dio scrisse col dito le azioni buone e cattive degli uomini sul palmo della mano e il gran numero di atti malvagi Lo fece sudare, così si formarono due laghi: uno salmastro e scuro e l'altro dolce e luminoso, dal primo diede forma agli infedeli e dal secondo ai fedeli. Guardando in uno dei laghi, Dio vide la sua ombra e cercò di afferrarla: inizialmente non riuscì a prenderla, poi finalmente la catturò e, così, le cavò gli occhi, li trituro e creò da questi il sole, un altro sole, la luna, ecc.⁷³ In questi miti appare un sostrato di dottrine tipicamente gnostiche sia cristiane che giudaiche, ma non sono del tutto chiare le dinamiche che sarebbero all'origine di un rapporto tra islam primitivo e gnosticismo. L'imām al-Bāqir, in linea con un «canovaccio» tipico nei rapporti tra i primi Imam e alcuni dei loro *dā'ī*, disapprovò la predicazione di al-Muḡīra, il quale morì poi giustiziato a Kūfa nel 737.

In questa cosmogonia apparentemente visionaria e distante da una concezione di Dio come assolutamente trascendente e umanamente inconcepibile, pare che al-Muḡīra cerchi di «immaginare» la divinità fondandosi sulle modalità della sua manifestazione. In un certo senso se Dio è testimoniato dai libri sacri, da messaggeri e profeti, quindi da parole, scritti e lettere; se la creazione stessa è in principio Verbo; allora, non vi è altra conoscenza del divino se non, in ultima istanza, nelle lettere e in sembianze umane, perché è attraverso l'uomo e il suo linguaggio che avviene l'epifania. In realtà, in questa raffigurazione compaiono una serie di simboli che rimandano a un sostrato ben più complesso di ciò che queste immagini possono suscitare a un primo impatto. In questa lettura più

⁷¹ «È la rappresentazione antichissima del Macrantropo che qui riaffiora» (Filippani-Ronconi 1973, 31).

⁷² «Che ricorda la concezione ebraica qabbalistica di Kether, “corona”, la prima delle Sefhirōth» (Filippani-Ronconi 1973, 31).

⁷³ Dal confronto delle nostre due fonti non è ben chiaro ciò che Dio abbia creato dagli occhi della Sua ombra, oltre al sole e la luna.

profonda ci viene in soccorso l'interpretazione ben più specialistica di Bausani: «La corona ha gran parte nella Cabbala giudaica, l'uomo di luce nel mandeismo, una descrizione di Dio come formato di un corpo di lettere si ritrova in Ireneo (*Adv. Haer.*, XIV, 3) a proposito di certi gnostici e nel tardo giudaismo; la creazione del mondo con la pronuncia del Nome Massimo è anche gnostica (*Ireneo*, ibid. XIV, 1, a prop. di Marco) e del misticismo cabbalistico ebraico (si cfr. il *Sefer Yetzîrâh*).⁷⁴ Anche la caduta del Nome massimo sulla corona (secondo altre, migliori, versioni del mito, “sulla sua testa, a mo' di corona”) si ritrova identico anche nella Cabbala nel senso del “Nome inciso sulla” corona. I due laghi, le lacrime e il sudore sono anche presenti nelle mitologie di certe sette gnostiche dove anzi, più logicamente e sistematicamente, i due laghi sono derivati l'uno dalle lacrime, l'altro dal sudore di “esseri divini” e corrispondono alle due acque, acque scure e acque luminose, dei mandei». ⁷⁵ Tutte queste tradizioni dalle quali al-Mugîra attinge dimostrano che non ci troviamo solo di fronte a speculazioni o visioni, ma a un'antica e ricchissima eredità simbolica, esoterica e iniziatica che continua a vivere e a essere tramandata nel mondo islamico. Comparando in questa testimonianza, che tra le prime nel mondo islamico ci mostra dei collegamenti abbastanza evidenti e significativi con lo gnosticismo, il cabbalismo e il mandeismo oltreché con l'imamismo più antico, la scienza delle lettere esprime inequivocabilmente da subito, nel mondo islamico, il suo stretto legame con una tradizione iniziatica ed esoterica che affonda le sue radici in epoche preislamiche, ma che trova nell'Islam un terreno fertile per una sua continuazione e trasmissione. È vero che al-Mugîra fu allontanato dall'Imam, ma non sappiamo quanto sostanzialmente vera fu questa presa di distanza, che, comunque, non impedì a queste tradizioni e alla scienza delle lettere di poter essere tramandate negli anni a seguire, magari sotto forme apparentemente diverse o in ambiti più o meno occulti.

⁷⁴ Vedi infra 62 e ss.

⁷⁵ Bausani 1959, 165-166.

Infine, è giusto notare una serie di questioni importanti che al-Muḡīra introduce nel dibattito islamico e che negli anni e nei secoli successivi alla vita di questi daranno vita ad argomenti rilevanti.

Innanzitutto, è interessante notare l'importanza che acquisirono le lettere e le parole, matrice di tutto ed essenza stessa di Dio, in una visione totalizzante che ebbe un seguito significativo tra i posteri di al-Muḡīra: pensiamo ad esempio al «libro del mondo». Pertanto, è importante sottolineare la necessità, a volte, di superare lo sconcerto derivante da alcune affermazioni apparentemente scandalose o prive di senso e a un primo impatto da scartare come assurde eresie, vedi la raffigurazione del Dio di lettere della cosmogonia di al-Muḡīra. Se, infatti, proviamo a riferire questa raffigurazione, per esempio, non a Dio in sé ma a quell'immagine di Dio nello specchio vista in precedenza⁷⁶ e alla luce dell'idea di «libro del mondo» appena accennata, tutto acquisisce un senso, magari inaccettabile per alcuni, ma che certamente ci tira fuori dal pantano dell'assurdo. A tal proposito, volendo confermare quanto ricche di implicazioni tutt'altro che fuori luogo possano essere queste raffigurazioni, vogliamo brevemente riferirci alla complessa questione del rapporto tra creazione e non-esistenza, perché un tale contesto dottrinale può aprirci orizzonti in cui anche delle affermazioni apparentemente assurde o illecite potrebbero essere legittimate. Scrive Sirhindī: «Devi sapere che benché la non-esistenza (*'adam*) corrisponda al niente (*lā šay'*), tuttavia l'intero edificio delle cose è fondato su di essa ed è nel suo specchio che le cose vengono alla luce particolareggiate e molteplici. Le forme ideali dei Nomi divini si vanno a riflettere nello specchio di questa non esistenza, facendo sorgere in essa la differenziazione e dandole una consistenza ideale; così, essa viene sollevata dal rango di piena nullità e viene dotata di attributi e proprietà reali».⁷⁷ La realtà delle cose è tale solo quando la si riferisce a ciò che la trascende e, in ultima istanza, a Dio, come risulta chiaro nella dottrina

⁷⁶ Vedi infra 32.

⁷⁷ Sirhindī 1392 h, II 268, lettera 2:99.

dell'unicità dell'essere (*wahdat al-wuğūd*) di Ibn 'Arabī,⁷⁸ alla quale queste affermazioni di Sirhindī sono legate. Mentre il *wuğūd* di Dio gli viene da se stesso, quello della cosa viene da Dio e, nonostante entrambi abbiano in comune l'essere, sono tra loro distinti, come la figura e l'ombra. La tradizione islamica riporta l'esempio della figura e l'ombra per spiegare questa alterità tra Dio e le cose, infatti, è la prima che presta l'esistenza alla seconda e, nonostante entrambe siano esistenti, nessuno si sognerebbe di affermare che siano la stessa cosa. La figura ha in sé l'ombra e la proietta a seconda delle circostanze, mentre l'ombra non ha la figura in sé né è uguale a essa, ma ne riflette solo alcune qualità. Ciò non vuol dire che le cose non siano esistenti o reali, ma solo che la loro realtà è in qualche modo relativa, rispetto all'assoluta realtà di Dio. Se guardiamo le cose come realtà ultime e autonome, queste sono irreali, non esistenti, essendo la loro realtà tale solo al di là dello specchio, quello specchio in cui Dio contempla se stesso. Dunque, quando ci troviamo di fronte a una rappresentazione della realtà, principalmente in contesti esoterici come è per quanto riguarda al-Muğīra, dobbiamo sempre tenere conto del fatto che la realtà che si mostra ai nostri occhi non ha mai o quasi mai la velleità di esprimere direttamente la realtà assoluta, cosa che sarebbe certamente non solo semplicemente eretica ma assurda, ha invece valore di simbolo e, quindi, la sua realtà trova legittimazione non in sé e in ciò che vediamo, bensì unicamente in un riferimento trascendente che la sovrasta e al quale aspira di risalire. Alla luce di ciò, quelle lettere «divine» della cosmogonia di al-Muğīra acquistano una pregnanza diversa, si possono leggere senza pregiudizi di sorta e si inseriscono a pieno titolo all'origine del complesso panorama metafisico legato alle lettere e ai Nomi divini.⁷⁹

Tra le altre questioni legate alle dottrine di al-Muğīra va sottolineata l'essenziale introduzione dell'idea secondo la quale non è il linguaggio che designa gli oggetti,

⁷⁸ Sulla dottrina dell'unicità dell'essere vedi Ibn 'Arabī 1997, 31 e ss., Ventura 2016, 68-99, e infra 54 e ss.

⁷⁹ La scienza delle lettere è strettamente legata alla metafisica dei Nomi divini, come vedremo in seguito, in particolare quando analizzeremo la dottrina di Ibn 'Arabī.

ma sono questi che rinviano alle parole celesti che le hanno generate, secondo un'idea metafisica che rimanda a un'infinità di dottrine e speculazioni oltreché all'importante passo del Corano, che abbiamo già analizzato,⁸⁰ in cui Dio insegna all'uomo i nomi delle cose. Inoltre, è interessante la problematica legata al nome supremo di Dio che mette in moto la creazione, argomento dibattutissimo nei secoli, principalmente in ambito esoterico dove riveste una grande importanza, e sul quale si sa ben poco, se non sul numero di lettere che dovrebbero costituire questa parola: diciassette, con tutti i riferimenti che questo si porta dietro e di cui abbiamo già detto, in particolare per il collegamento col sette. Infine, al-Muğīra introduce degli argomenti che nei secoli successivi produrranno importanti dibattiti: il parallelo sciita tra l'Imam come Corano parlante e il Corano come Imam silenzioso e la questione sulla natura creata o increata del Corano con la significativa affermazione della prima ipotesi.⁸¹

Un altro importantissimo contributo documentario sulla scienza delle lettere proveniente da un contesto sciita ci è offerto dalla cosiddetta enciclopedia degli *Iḥwān al-ṣafā'* («Fratelli della Purezza»)⁸² Gli *Iḥwān al-ṣafā'* furono una confraternita o una «società di pensiero»⁸³ ismailita con sede a Baṣra, i cui membri mantennero sempre l'anonimato.⁸⁴ Questa confraternita redasse la più importante enciclopedia islamica medievale, che, nonostante la fede ismailita degli autori, rappresenta la *summa* delle scienze per l'intero mondo islamico

⁸⁰ Vedi infra 10

⁸¹ Cfr. Lory 2004, 63-65.

⁸² Bausani 1978, 11. «Sono state fatte delle obiezioni a proposito del termine “purezza”, eppure il senso della parola è proprio questo; essa non significa “castità”, ma si contrappone a *kadūra*, impurità, opacità. Leggendo il loro testo si capisce che essi sono “i Fratelli dal cuore puro e i fedeli a tutta prova» (Corbin 2007, 143).

⁸³ Corbin 2007, 143.

⁸⁴ In realtà, grazie ad alcuni storici e filosofi (Tawḥīdī, Ibn al-Qifī, Šahrazūrī), conosciamo qualche nome dei Fratelli, in particolare di alcuni collaboratori dell'enciclopedia degli *Iḥwān*: Abū Sulaymān Bustī, Muqaddasī, Alī ibn Hārūn Zangānī, Muḥammad ibn Aḥmad Nahrġūrī (o Mahrġānī), 'Awfī (cfr. Corbin 2007, 143).

classico.⁸⁵ Il titolo completo di questa enciclopedia, scritta in arabo e costituita da due volumi di complessive 1700 pagine, nell'edizione cairina del 1928, è: *Rasā'il Ihwān al-ṣafā wa Hullān al-wafā* («epistole», o «trattati», «dei Fratelli sinceri e degli Amici Fedeli»).⁸⁶

L'enciclopedia degli *Ihwān al-ṣafā* dovrebbe risalire al X secolo, anche se si attribuì il patrocinio della redazione all'imām ismailita Aḥmad, vissuto nel IX secolo e diretto discendente di Ġa'far al-Šādiq e del figlio Ismā'īl. È probabile che il nucleo dell'opera sia del IX secolo, ma la maggior parte dell'enciclopedia fu, quasi certamente, scritta nel corso del 900, come quasi tutti degli studiosi affermano. L'enciclopedia dei Fratelli puri presenta evidenti elaborazioni di dottrine e filosofie iraniche e greche, a conferma della datazione al X secolo,⁸⁷ e descrive tutte le scienze allora conosciute, fondendo l'Islam con tutta la sapienza pitagorico-neoplatonica, platonica e aristotelica.

L'opera è composta da 51 *rasā'il* («trattati», «epistole») divisi in 4 parti, più un 52° trattato di scarso valore, solo in alcune edizioni, sui talismani e la magia. L'enciclopedia è completata da quello che è considerato il vero 52° trattato, la *Risāla al-ġāmi'a* («Trattato Ricapitolativo»), un riassunto esoterico delle epistole, e da un ancor più oscura e rara *Ġāmi'a al-ġāmi'a* (supercomprensiva).

Il concetto unificante dell'intera opera è la sostanziale unità fra microcosmo e macrocosmo, espresso attraverso una ricercata esposizione dell'intero scibile medievale, dalla numerologia, la geometria e la scienza delle lettere, alle scienze naturali, dalla teologia alla più elevata metafisica. Inoltre, il pitagorismo e la scienza dei numeri hanno una funzione evidentemente centrale nell'intera opera e, come nota con arguzia Corbin, nulla è casuale: sono 51 trattati (17 per 3) e «17 ha

⁸⁵ L'origine ismailita di questa enciclopedia mise a rischio la sua esistenza in alcuni momenti, come nel 1150/554, quando il califfo abbaside Mustangid ne ordinò la distruzione, ma, malgrado questi tentativi, l'opera è giunta fino a oggi (cfr. Corbin 2007, 145-146).

⁸⁶ Nei manoscritti più antichi il titolo era, più semplicemente: *Kitāb Ihwān al-ṣafā* (Bausani 1978, 11).

⁸⁷ È nel decimo secolo che inizia il grande processo di rielaborazione della filosofia greca nel mondo islamico.

un ruolo importante anche nella gnosi ebraica», «17 è il numero delle persone che, secondo lo gnostico sciita Moghîra, saranno risuscitate nel giorno della parusia dell'Imâm-Mahdî, a ciascuna delle quali sarà data una delle 17 lettere che compongono il Nome supremo di Dio», «51 eletti mistici, che si dissetano nel mare del 'Ayn-Mîm-Sîn, vegliano alle porte di Ḥarrân, la città dei Sabei, centro orientale della scuola pitagorica». ⁸⁸ Inoltre, le 51 epistole sono divise in 4 libri di 14, 17, 10 e 11 (o 10) lettere e ciò si ricollegerebbe, secondo una tradizione giunta attraverso Ğa'far al-Şādiq e il Qādî Nu'mân, alla liturgia personale degli Imâm, che sarebbe stata costituita da un totale giornaliero di 51 *rak'a*, ripartite in gruppi di 14, 17, 10 e 10. ⁸⁹ Peraltro, non sembrano esserci dubbi sulla fede sciita ismailita dei Fratelli, i quali celebrano la dichiarazione di Muḥammad allo stagno di Ḥumm, condannano la dottrina della *gayba* («occultazione») dell'ultimo imâm dei duodecimani, ammettono un ciclo settenario di manifestazioni, disprezzano i califfi abbasidi e danno grande importanza al messaggio esoterico espresso tra le righe della loro enciclopedia. Nonostante la certa origine ismailita degli *Ihwân*, si nota comunque una certa indipendenza dei Fratelli rispetto all'ismailismo *tout court* quando, per esempio, esprimono l'ideale del celibato pur se questo non pare che fosse diffuso fra altre comunità ismailite, oppure in certe pratiche rituali che ricordano quelle sabeie di Ḥarrân. ⁹⁰

Di grande importanza è il contributo degli *Ihwân* alla sintesi del pensiero greco col monoteismo islamico e, seppur considerando erroneamente Plotino, Platone, Aristotele e Socrate dei monoteisti, ciò che è importante nelle riflessioni dei Fratelli sta nella ricerca di una sostanziale identità tra le argomentazioni dialettiche dei filosofi «divini» e il profondo messaggio delle rivelazioni: filosofia, legge e natura sono interpretabili e sintetizzabili in un'unica verità, sono diverse espressioni sensibili di un unico principio trascendente.

⁸⁸ Corbin 2007, 144. Da notare il ripresentarsi del numero 17, del quale abbiamo già vista l'importanza in al-Muġîra, nella questione sul nome supremo di Dio (Vedi infra, 38).

⁸⁹ Cfr. Lory 2004, 74.

⁹⁰ Bausani 1978, 15.

Per quanto riguarda la questione del linguaggio, in questa gli *Iḥwān* distinguono tre diversi livelli d'approccio. Il primo è quello della lingua comune, utilizzata con fini utilitaristici e legata a problematiche d'ordine grammaticale o letterario. Nel secondo rientrano le istanze di una religiosità più esteriore, in cui entrano in gioco commenti coranici e testi di diritto, comunque sempre con fini utilitaristici o morali, che mirano a futuri benefici nell'aldilà. Nel terzo intervengono fini conoscitivi di tipo filosofico e sapienziale, in vista di una saggezza che possa rendere l'uomo conforme alla divinità.⁹¹

Dei tre aspetti del linguaggio, nell'enciclopedia sono presenti quasi esclusivamente riferimenti all'ultimo di questi, in particolare in una lettera in cui è riassunta l'*Isagoge* di Porfirio e in quattro trattati sulla logica di Aristotele (epistole X-XIV), che chiudono la prima parte dell'opera, e in successive analisi legate alla tradizione platonica, neoplatonica ed esoterica. Purtroppo, gli *Iḥwān* non chiariscono i rapporti tra queste due distinte parti dell'opera, ma certamente hanno a cuore principalmente l'ontologia del linguaggio e la sua origine metafisica. In linea col neoplatonismo, la cosmologia degli *Iḥwān* descrive un demiurgo, dal quale deriva l'intelletto primo che genera a sua volta l'anima universale: da questa ha origine il resto del creato ed è in lei il germe del linguaggio, modello della parola umana, in quanto l'anima individuale dell'uomo è la sua riproduzione individuata ma completa. Così, l'uomo possiede la conoscenza, ma in potenza, e solo grazie all'iniziazione si apre all'uomo la possibilità di attualizzare questa potenzialità.⁹²

I punti di riferimento degli *Iḥwān*: l'aristotelismo, il platonismo, il neoplatonismo e, principalmente, il pitagorismo, oltreché il Corano e la tradizione islamica, sono evidenti in alcune epistole, strettamente legate alla questione del linguaggio, che è bene analizzare brevemente.

⁹¹ Cfr. Lory 2004, 67-74.

⁹² Ibid. 68.

Nel 31° trattato l'enciclopedia passa all'esame delle lingue e della loro diversità, partendo da un'introduzione sui suoni e sul loro legame col movimento e, quindi, con l'anima universale.⁹³ I suoni sono suddivisi in suoni celesti e suoni terrestri, tra i quali questi ultimi sono ulteriormente separati in suoni animali e non animali. I suoni celesti sono quelli delle sfere dei vari cieli e possono essere uditi solo dagli angeli: «suoni sottili, dolcissimi e trascendenti, godibili solo dagli angeli e dalle anime santificate ... le anime incarnate bramano disincarnarsi per poterli ascoltare».⁹⁴ I suoni non animali sono quelli naturali – rispetto ai quali gli *Iḥwān* affermano con decisione che sono prodotti da fenomeni fisici e non dall'azione degli angeli – e strumentali. I suoni animali sono comprensibili e si distinguono in razionali (il discorso) e irrazionali (suoni inarticolati). I suoni razionali hanno una grandissima importanza, perché formano i discorsi, ma, ovviamente, è necessario che esprimano un significato, che abbiano la capacità di comunicare, di esternare ciò che si ha nell'anima; chi non riesce in questa operazione è un bruto. «Il *nuṭq* («discorso») sta solo in un *ṣaut* («suono») che esce da un *makhraj* («luogo di articolazione») e si può articolare (*taqī'*) in *hurūf* (qui «suoni articolati») che si possono ordinare (*naẓm*), organizzare (*tartīb*) e armonizzare (*wazn*) e con essi si esprimono volontà, proibizione affermazione ecc. Questa è la differenza fra *ṣaut* («suono») e *nuṭq* («discorso») ... Nel caso degli uomini le voci/suoni possono essere comunicativi (*dāllah*, significanti) o non comunicativi (o non significanti *ghair dāllah*). I non significativi, come ad esempio, il pianto e il riso, non sono articolati in «lettere» (*hurūf*)».⁹⁵ I suoni degli animali, ad esempio, non hanno significati conoscitivi, ma esprimono solo desideri naturali.

A questo punto i Fratelli passano a esaminare i primi suoni umani, nove in tutto, poi la scrittura e, infine, la formazione delle 28 lettere dell'alfabeto arabo, l'alfabeto perfetto, perché 28 è un numero perfetto;⁹⁶ si portano anche altri esempi

⁹³ Cfr. Bausani 1978, 184-193.

⁹⁴ Ibid., 185.

⁹⁵ Ibid., 186.

⁹⁶ Vedi infra, 25.

sull'importanza del numero 28. Inoltre, l'enciclopedia fa riferimento al fatto che Dio ispirò la parola e insegnò i nomi delle cose,⁹⁷ oltreché alle distinte qualità spirituali dei suoni.⁹⁸ «L'inizio delle lettere (o suoni articolati *hurūf*): Quando Dio ebbe creato Adamo compendì per lui tutte le cose in 9 simboli, come ci sono le 9 cifre. Queste sono le *hurūf* che Dio insegnò ad Adamo e che gli Indiani hanno espresso come 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Mediante queste *hurūf* egli conobbe i nomi e le qualità di tutte le cose. Con i figli e i nipoti parlava siriano (*bi'suryāniyyah*) ma a quell'epoca non si usava scrivere: era poca gente e bastavano poche parole per farsi capire, così come avviene in una piccola famiglia. Non avevano storie di tempi passati (perché non esistevano). Col progredire del tempo e il passare delle generazioni e la dispersione degli uomini, la sapienza divina rese necessaria una registrazione (*taqyīd*) di quei nomi e di quelle parole con la scrittura. Le lettere vennero aumentate finché raggiunsero la perfezione in 28 lettere e si fermarono lì. Infatti 28 è un numero perfetto ... Le lettere abbracciano tutte le possibilità delle cose».⁹⁹ Infine, si dice che l'origine delle lettere è in due segni: la linea retta e la linea curva, che rappresentano rispettivamente lo *'aql* (l'«intelletto») e la *naḥs* (l'«anima») e, inoltre, sono espresse dalle prime due lettere dell'alfabeto arabo (أ, ب). L'esame delle lettere continua poi con altri esempi di simboli e corrispondenze varie e, infine, con argomenti riguardanti la calligrafia, l'arte e la storia della scrittura.

La terza parte è sulle scienze psichiche-intellettuali e inizia con due trattati, il 32° e il 33°, sui principi intellettuali secondo Pitagora.¹⁰⁰ «Pitagora è il primo che tratti della scienza del numero e della sua natura. Tutte le cose esistenti corrispondono alla natura del numero. Chi conosce il numero conosce il tutto. Dio è uno, ma non era nella saggezza divina che tutte le cose fossero uno e non si distinguessero le une dalle altre. Perciò la saggezza e perfezione massima è che

⁹⁷ Bausani 1978, 188; vedi anche infra, 10.

⁹⁸ Ibid., 189

⁹⁹ Ibid., 189-190.

¹⁰⁰ Ibid., 211-215.

siano come sono, ordinate cioè in paia, tripletti, quaterne, cinquine ecc».¹⁰¹ Così inizia una breve trattazione dei numeri, ora messi però più in stretta connessione con Dio, con la creazione, con le religioni e con le speculazioni religiose. Si portano esempi di manifestazioni di paia: causa ed effetto, materia e forma, oppure di tripletti: le tre dimensioni, i tre tempi. Si mette in relazione lo studio dei numeri con le forme religiose: ad esempio, i cristiani sono dei trinitari esagerati, gli indu invece esagerano col 9, mentre i pitagorici riescono a mantenere un equilibrio. Si associano poi i numeri alla cosmogonia: Dio è l'uno, lo *'aql* è il 2, la *nafs* è il 3, la *huyūlā* (la «materia») è il 4 ecc., dando un quadro generale della molteplicità espressa secondo una rappresentazione numerica. In ciò si nota, da un lato, l'onnipresenza dell'unità in tutto e, dall'altro, il legame tra la molteplicità e la dualità, essendo lo *'aql*, associato al 2, l'origine della creazione. Inoltre, il 3, la *nafs*, rappresenta la manifestazione, ma è col quaternario che questa diventa spazio e tempo, essendo il 4 «il numero che, sulla terra, rappresenta al meglio l'unità in quanto totalità».¹⁰² È chiaro nell'opera il tentativo di fare una sintesi delle conoscenze umane, che trovi, però, nei numeri la comune radice.

Poi si passa all'esposizione dei principi intellettuali secondo gli *Ihwān*, che, a parte qualche dato originale, non si discosta molto dalle argomentazioni del trattato su Pitagora. Dopo una descrizione del macrantropo¹⁰³ come simbologia del cosmo (epistola 34), si passa all'esame dell'intelletto (*'aql*), precisando che, in questa parte dell'enciclopedia, non ci si riferisce al primo creato, lo *'aql* universale, ma allo *'aql* come potenza dell'anima umana (epistola 35).¹⁰⁴ Gli esseri possono essere corporei (corpi celesti, elementi, esseri vari) o spirituali (Materia prima, anima, *'aql*) e possono essere cause (efficiente, formale, finale e materiale) o causati. «Il corpo assoluto ha per causa materiale la sostanza semplice che precede le tre dimensioni e mediante questa diviene corpo; per causa

¹⁰¹ Ibid. 211.

¹⁰² Lory 2004, 74.

¹⁰³ Vedi infra, 34 e ss., e nota 71.

¹⁰⁴ Bausani 1978, 216-220.

efficiente Dio; per causa formale lo *'aql*, per causa finale la *nafs*». La materia prima ha solo 3 cause: efficiente (Dio), formale (lo *'aql*) e finale (la *nafs*); l'anima universale ha solo 2 cause e così via, fino a Dio che, ovviamente, non è causato da nulla. L'intelletto umano si manifesta attraverso delle potenze dell'anima che sono: il pensiero, l'immaginazione, la memoria, l'eloquio e l'arte. Il pensiero prende le forme delle cose sensibili, escludendone la materia corporea e sostituendola con la sostanza dell'anima, facendone così delle forme spirituali. A questo punto il pensiero contempla queste forme, cercandone il significato, e conservandole poi nella memoria, da dove, quando se ne ha necessità, possono essere riprese. L'eloquio serve a trasformare queste forme in un discorso, quindi a comunicarne il significato all'esterno, mentre l'arte può trasformare questi discorsi in segni, come le lettere scritte. Considerando che tutto il mondo sensibile è un insieme di simboli, la percezione sensibile è solo il primo gradino di una risalita verso ciò che questi simboli rappresentano. Per questa ragione, è detto negli *Ihwān*, si sono analizzate prima le scienze fisiche e le cose sensibili, e poi quelle spirituali, giunti alle quali si può fare a meno di quelle corporee. In conclusione della terza parte, nell'epistola 40, si analizza, infine, il significato delle lettere iniziali delle *sūre*¹⁰⁵ e se ne cerca la ragione, come al solito, nei numeri.¹⁰⁶

Da questo breve riassunto delle epistole che ci interessano più direttamente notiamo che gli *Ihwān* riescono a esprimere, attraverso concezioni di derivazione principalmente pitagorica e neoplatonica, una sintesi coerente. In ciò vengono prese in considerazione varie problematiche della complessa questione sul linguaggio: l'origine, la diversificazione, gli aspetti gerarchici, l'ontologia, la lingua angelica, quella umana e quella araba, con un'analisi dell'alfabeto e delle lettere poste all'inizio delle *sūre*, il ruolo centrale che ha il simbolismo in tutto ciò

¹⁰⁵ «Sono ben ventinove le *sūre* che si aprono con sigle enigmatiche composte da lettere isolate (*al-ḥurūf al-muqatta'a*), delle quali gli esegeti antichi e moderni, musulmani e occidentali, hanno invano tentato di decifrare il segreto» (Corano 2010, 428).

¹⁰⁶ Bausani 1978, 245-246.

e, infine, la fondamentale chiave numerica. Purtroppo, pur trovandoci di fronte a una descrizione che abbraccia molti temi centrali per il nostro studio, gli argomenti sono trattati con un approccio generico, evitando di entrare troppo nei particolari, molto probabilmente anche a causa della natura iniziatica ed esoterica della confraternita degli *Ihwān*. Ciò non toglie che quest'opera, come d'altronde ciò che abbiamo visto riguardo a personaggi come al-Muġīra, Ġa'far al-Šādiq, Gebber e altri, riescono a darci un importante quadro sulla manifestazione e le prime forme che la scienza delle lettere e, più in generale, la questione del linguaggio, assumono nella storia islamica e, in questo caso, in ambito sciita.

Avicenna e l'eredità sufi sulla questione delle lettere isolate

Tra i più grandi filosofi della storia islamica, solo Avicenna (Balkh, 980 – Hamadan, 1037) dedica un'intera opera alla scienza delle lettere e, in particolare, alle lettere isolate poste all'inizio di 29 sure del Corano, la *Risāla nayrūziyya fī ma'ānī al-ḥurūf al-ḥiġā'iyya* («Trattato di capodanno sul significato delle lettere dell'alfabeto», *nayrūz* è il capodanno iranico).¹⁰⁷ Sul significato di queste lettere la tradizione non è chiara, non pare che il Profeta o i suoi compagni abbiano dato spiegazioni in merito e nello stesso commento di Ṭabarī sono menzionate, ma senza precise delucidazioni. Non si capisce, dunque, per quale ragione si trovino nel Corano delle lettere il cui senso sembra inaccessibile alla comprensione umana. Una spiegazione possibile viene dalla dottrina sufi, che distingue nella rivelazione, come in altre scritture, diversi sensi, che si adatterebbero alle diverse capacità umane. In quest'ottica, le lettere isolate rappresenterebbero un piano di senso altissimo, una vera e propria lingua celeste, accessibile solo a coloro i quali comprendono ciò che va oltre i limiti del linguaggio umano.

¹⁰⁷ Pubblicata al Cairo nel 1908 nel volume: *Tis' rasā'il fī al-ḥikma wa al-tabī'iyyāt li al-šayḥ al-ra'īs Ibn Sīnā* (Cfr. Lory 2004, 77 nota).

Avicenna si avvicina a questo argomento con un metodo che, pur non essendo quello della tradizione iniziatica ed esoterica, non rispecchia nemmeno i canoni di indagine filosofica tipici delle sue altre opere. Secondo quanto lo stesso filosofo racconta, volendo offrire un dono all'emiro Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥīm¹⁰⁸ per il capodanno iraniano (*nayrūz*), ma non avendo la possibilità materiale di offrire altro, decise di scrivere e donare questo scritto. «Credo, prosegue, che gli insegnamenti di saggezza siano la cosa più desiderabile e questo il più nobile, soprattutto la saggezza divina e, più particolarmente, quella derivante dalla nostra religione. Essendo uno dei più oscuri segreti della saggezza e della religione la messa in evidenza del significato compreso nelle lettere isolate piazzate all'inizio di certe sure coraniche, io cerco di dedicarci un trattato e di farne un mio dono di *nayrūz*».¹⁰⁹

La *Risāla nayrūziyya fī ma'ānī al-ḥurūf al-ḥiḡā'iyya* è divisa in tre parti e la prima di queste riprende la cosmologia, già esposta in altre opere, del suo autore.¹¹⁰ Riassumendo brevemente il pensiero avicenniano vediamo che la creazione ha origine dall'Essere necessario – esistenza, bene, scienza e potenza assoluti, l'Essenza divina – e nell'atto del Suo pensiero che pensa se stesso. Questa conoscenza che Dio ha eternamente di sé è la Prima Emanazione o Prima Intelligenza, attraverso la quale avviene il passaggio dall'Uno al Molteplice. A ciò segue una serie di atti di contemplazione: la Prima Intelligenza contempla il suo Principio e in ciò le infinite possibilità del proprio essere in sé, cosicché da questa prima contemplazione procede la Seconda Intelligenza, dalla seconda l'Anima motrice del primo Cielo e poi il corpo etereo. Tutto ciò si ripete finché non si completa la duplice gerarchia delle Dieci Intelligenze cherubiniche e quella delle Anime celesti – siamo al di là delle facoltà sensibili, dove l'Immaginazione è a uno stato puro, cioè libero dai sensi – il cui desiderio per l'Intelligenza da cui

¹⁰⁸ Secondo Massignon, probabilmente un membro della famiglia vizirale buyide degli 'Abd al-Raḥīm (cfr. *ibid.*, 78n).

¹⁰⁹ Traduzione presa da *ibid.*, 78.

¹¹⁰ Riguardo all'analisi del testo cfr. *ibid.*, 77-88. Sul pensiero di Avicenna cfr. Corbin 2007, 177-184.

procedono comunica ai Cieli il suo moto proprio. Con la Decima Intelligenza o Intelligenza agente si conclude questo primo processo e da essa non vengono più prodotte intelligenze o anime uniche ma emanano le anime umane che, quando hanno la capacità di rivolgersi a essa, vengono illuminate dalla conoscenza. Allora, ogni conoscenza e ogni reminiscenza è una emanazione e una illuminazione dell'Intelligenza agente o dell'Angelo, del quale l'uomo ha la natura in potenza. Il luogo di congiunzione tra l'Intelletto contemplativo umano, diviso in quattro stati, e l'Intelligenza agente è nel cosiddetto «intelletto santo» (*'aql qudsī*), al culmine del quale si trova il caso dello spirito profetico. Il quarto stato dell'Essere è la Natura, che comprende tutte le forze che muovono il mondo terrestre, mentre il quinto corrisponde al mondo corporale, distinto tra corpi Eterici e corpi materiali densi.¹¹¹

Nella seconda parte del trattato Avicenna spiega quali siano, secondo lui, i rapporti tra la cosmologia e le lettere, prese secondo l'ordine tradizionale (A, B, Ğ, D ...).¹¹² Così, vediamo che l'essenza divina è simboleggiata dalla lettera *alif* (A = 1), l'Intelletto dalla *bā'* (B = 2), l'Anima dalla *ġīm* (Ğ = 3), la Natura dalla *dāl* (D = 4) e le altre lettere rinviano ai livelli dell'Essere gerarchicamente più bassi: in rapporto al mondo inferiore l'essenza divina sarà, pertanto, rappresentata dalla *hā'* (H = 5), l'Intelletto dalla *wāw* (W = 6), l'Anima dalla *zā'* (Z = 7), la Natura dalla *hā'* (Ĥ = 8), il mondo corporale, determinato da ciò che lo precede e non generante alcun livello nuovo dell'essere, dalla *tā'* (Ṭ = 9).

¹¹¹ Cfr. Corbin 2007, 180-181; Lory 2004, 78-79.

¹¹² Esistono in arabo due ordini alfabetici diversi: uno d'origine fenicia (*a, b, ġ, d ...*), simile agli altri alfabeti che hanno questa stessa matrice, tra cui quello latino e l'ebraico; l'altro nel quale le lettere sono elencate in base alla forma (*a, b, t, t ...*), detto *hiġā'ī*, oggi più comune e usato nei dizionari, nelle grammatiche, negli elenchi telefonici e, in generale, negli usi standard. L'ordine seguito dall'alfabeto figlio di quello fenicio è legato sia a nomi di angeli sia ai numeri, in modo tale da far sì che al susseguirsi delle lettere corrispondano numeri sempre più grandi: A = 1, B = 2, Ğ = 3, D = 4 ecc. L'elenco alfabetico *hiġa'y* ovviamente perde in parte questi aspetti simbolici. Vedremo in seguito le precise corrispondenze tra lettere e numeri. Vedi infra 86-87 e 124.

Schema sul significato delle lettere¹¹³

	In se stesse	In relazione
Dio	<i>alif</i> (A = 1)	<i>hā'</i> (H = 5)
l'Intelletto	<i>bā'</i> (B = 2)	<i>wāw</i> (W = 6)
l'Anima	<i>ġīm</i> (Ĝ = 3)	<i>zā'</i> (Z = 7)
la Natura	<i>dāl</i> (D = 4)	<i>hā'</i> (Ḥ = 8)
il Corpo		<i>tā'</i> (Ṭ = 9)

Attraverso i rapporti tra queste lettere e la moltiplicazione dei corrispondenti valori numerici si ottengono altre lettere, che simboleggiano ciò che queste relazioni generano. Così, ad esempio, l'«instaurazione primordiale» (*ibdā'*) corrisponde al rapporto tra la lettera *hā'* (H = 5, l'essenza instauratrice) e la *bā'* (B = 2, l'Intelletto in sé stesso), il cui risultato è $5 \times 2 = 10$. Essendo 10 il numero corrispondente alla lettera *yā'* (Y), allora, questa lettera simboleggia l'«instaurazione primordiale» (*ibdā'*): $ibdā' = yā'$. Questa regola non è sempre applicata da Avicenna, perché il filosofo elimina i risultati che danno numeri composti da più lettere, per evitare la dualità di significato che ne scaturirebbe e che sarebbe in contraddizione con la semplicità e la chiarezza del simbolismo letterale. Allora, per esempio, pur aspettandoci che il comandamento cosmico sia il risultato di $5 \times 3 = 15$, essendo questo numero corrispondente alla dualità letteraria *yā'-hā'*, Avicenna esprime questo aspetto della creazione col rapporto $5 \times 6 = 30$, perché questo prodotto è simboleggiato dall'unica lettera *lām* (L). Infine, il filosofo fa notare che in taluni casi si possono considerare diversi livelli dell'Essere simultaneamente e ciò fa sì che i valori numerici non siano il risultato di una moltiplicazione, ma di una addizione: il movimento cosmico, ad esempio, riunendo l'ordine e la creazione corrisponde a $30 + 40 = 70$, numero simboleggiato dalla lettera *ayn* (ع). Seguendo questi criteri si possono ottenere le

¹¹³ Schema ripreso da Lory 2004, 80.

lettere corrispondenti a ogni aspetto della creazione, attenendosi semplicemente alle giuste relazioni tra gli stati dell'essere e i loro simbolismi numerici e letterali. La terza parte del trattato è dedicata all'interpretazione diretta delle sigle coraniche, in base a ciò che è esposto nelle prime due sezioni dell'opera. Così, dando a ogni lettera luminosa¹¹⁴ un significato cosmologico fondato sulla griglia e sui calcoli numerici visti in precedenza, Avicenna trae un significato coerente da ogni sigla nel suo complesso. Il filosofo persiano vede in questi corpi di lettere dei giuramenti pronunciati da Dio, in una forma «espressiva» che è metalinguistica, perché implica uno stato dell'essere principale e quindi «precedente» e fondante ogni linguaggio e l'esistenza stessa. Allora, per esempio, la sigla *alif-lām-mīm* dovrebbe significare: «per il Primo, detentore del Comandamento e della Creazione (*al-khalq*)»; *yā'-sīn*: «un giuramento per la prima emanazione che è l'Instaurazione (*al-ibdā'*) e l'ultima che è la Creazione includente la generazione (*al-takwīn*)»; *tā'-sīn-mīm*: «un giuramento per il mondo materiale dalla Creazione includente la Generazione e per il Comandamento dall'Instaurazione».

Da un punto di vista strettamente filosofico sono interessanti gli spunti nell'ambito della filosofia del linguaggio, i legami tra cosmologia e lettere dell'alfabeto, ma le conclusioni nel loro complesso non hanno in fondo una sistematicità salda e sarebbe facile opporre delle obiezioni. Il punto è che questo trattato non va inquadrato come un'esposizione di teorie filosofiche, ma ci troviamo di fronte a un testo, come abbiamo già accennato, non propriamente in linea con il resto delle opere avicenniane. È necessario, allora, inserire la *Risala nayrūziyya* in una tradizione dottrinale, cercando dei precedenti ai quali Avicenna abbia potuto attingere per comporre il suo trattato. Pertanto, è proprio in questo senso che si è mosso Louis Massignon, il quale ha affermato in un suo articolo dedicato a quest'opera la possibile origine ismailita delle idee di Avicenna in merito appunto alle lettere luminose.

¹¹⁴ Così sono chiamate quelle lettere che ritroviamo all'inizio delle sure coraniche.

L'orientalista francese faceva riferimento in particolare a un manoscritto ismailita scoperto da Corbin, in cui si mettono in parallelo i diversi piani d'esistenza con i primi 9 numeri, ma esistono anche altri testi ancora più esplicitamente riferiti alla scienza delle lettere. Tra questi si può citare il *Kitāb al-kašf* («Il Libro dello svelamento»), trattato costituito da sei capitoli autonomi e attribuito a Ġa'far ibn Mansūr al-Yaman, un dignitario fatimida morto alla fine del decimo secolo. In realtà, secondo Wilfred Madelung, i trattati di questa raccolta potrebbero essere precedenti all'epoca fatimide e, quindi, risalenti anche al nono secolo. Il secondo di questi testi tratta proprio dei rapporti tra cosmogonia e lettere arabe. Il Dio inconoscibile instaura il Trono da cui tutto ha origine e separa questo nel Pleroma superiore e nascosto (*bāṭin*), che contiene le essenze delle cose, detto 'arš, e nel Trono inferiore (*zāhir*), detto *kursī*, che manifesta queste essenze e gioca il ruolo di immaginazione del creatore. I due Troni sono uniti da un'asse, che Dio mette in moto formando le lettere, le quali, dunque, si distinguono tra quelle che rientrano nel campo dello 'arš e quelle legate al *kursī*. Il testo descrive queste lettere e le divide in gruppi binari (nascoste e manifestate), settenari (i gradi gerarchici di Profeti e Imam) e duodenari (il simbolismo zodiacale). Come si vede lo scritto, oltre a essere dedicato ai rapporti tra cosmogonia e lettere, è per certi versi vicino alle idee cosmologiche avicenniane – vedi la bipartizione tra i due Troni, che può richiamare la distinzione tra intelletto e anima. Tuttavia, per altri versi il testo è lontano da quello di Avicenna, perché utilizza l'ordine alfabetico *hiġa'ī* e non tratta dell'interpretazione delle lettere luminose.

Un discorso simile riguarda un'altra opera ismailita: il *Kitāb al-iftihār* («Libro dell'orgoglio») di Abū Ya'qūb al-Siġistānī. Il quinto capitolo di questo libro riguarda una antica cosmologia ismailita fondata sulla processione delle lettere da due parole primordiali: *kūnī* e *qadar* (in arabo le due «a» brevi del termine «*qadar*» non sono riportate nella scrittura, quindi abbiamo tra le due parole «*kūnī*» e «*qadar*» un totale di 7 lettere). *Qadar* è l'aspetto maschile precedente («*sābiq*») ontologicamente la seconda e successiva («*tālī*») *kūnī*, femminile, e da

queste due ipostasi procede l'intero universo, in linea con la cosmologia ismailita. Infatti, nella dottrina ismailita, la prima e la seconda intelligenza formano la diade del *sābiq* e del *tālī*, «il precedente e il successivo», vale a dire il calamo e la tavola, i cui omologhi terreni sono i profeti e il loro *wasī* («eredi»: i primi imām di ogni periodo), ripetendosi questa struttura diadica in tutti i gradi gerarchici celesti e terreni. La dottrina esposta da Siġistānī cerca di conciliare l'antica cosmologia ismailita col neoplatonismo e descrive un emanatismo in cui ognuna delle 7 lettere di questi due termini (*qdr* e *kūnī*) corrisponde a un ciclo profetico, producendo inoltre le altre lettere. È chiaro che l'obiettivo principale del filosofo ismailita è quello di dare un fondamento metafisico al settenario dei profeti e degli imam e, inoltre, anche qui non compare la questione delle lettere isolate, siamo quindi ancora lontani dall'opera di Avicenna. Allo stesso modo, il filosofo persiano non avrebbe potuto riferirsi nemmeno all'enciclopedia degli *Ihwān al-ṣafā*, che, come abbiamo visto, affronta il problema delle lettere isolate, ma senza entrare mai nei particolari, mantenendo sempre un approccio abbastanza generico.

Abbiamo visto che le fonti più antiche sulla scienza delle lettere le troviamo in ambito sciita, ma è vero anche che già nella prima metà del 9° secolo se ne trovano testimonianze anche in opere sufi. Tirmidhī (825-892), nel *Ḥatm al-awliyā'* (il «Sigillo dei santi»), dedica alcune parti dell'opera alla *sīmiyā'*; Sahl al-Tustarī (818-896), nella *Risālat al-ḥurūf* (il «trattato delle lettere»), dedica un'intera opera a questa scienza; Ibn Masarra (883-931), nel *Kitāb Ḥawāṣṣ al-ḥurūf wa ḥaqā'iqihā wa usūlihā* («Libro delle proprietà delle lettere, delle loro realtà e dei loro fondamenti metafisici»), riprendendo al-Tustarī, dedica anche lui un intero libro alle lettere; a questi ne seguirono altri e primo fra tutti Ibn 'Arabī. È nel sufismo, allora, che dobbiamo rintracciare le possibili fonti della *Nayrūziyya* e, più che in Tirmidhī, è nel testo di al-Tustarī che ritroviamo importanti paralleli con l'opera di Avicenna.

Secondo l'importante sufi persiano, le lettere sono realmente la radice degli esseri esistenti e questa idea si collega alla prima parola creatrice (*kun*) del Dio creatore

– «*Allāh*, distinto da *Huwa*,¹¹⁵ nome del *Deus absconditus*»¹¹⁶ – che informa la polvere primordiale. Allora, sarebbe nelle lettere o in alcune di queste e nella loro pronuncia primordiale la forma spirituale di ogni cosa, poiché è nel *Logos* l’origine e la forma di tutti gli enti. Peraltro, il libro di al-Tustarī tratta anche delle quattordici lettere luminose, intese proprio come quelle lettere che sono al principio dell’emanazione dei mondi. Nonostante alcune diversità tra i trattati di al-Tustarī e Avicenna – ciò che il primo dice sull’origine del linguaggio non presente nel secondo e, viceversa, i valori numerici delle lettere che troviamo solo nel più tardo filosofo – il nocciolo del discorso è il medesimo e cioè la natura originaria e fondamentale delle lettere isolate. Queste hanno un senso, ma riferito a un livello dell’essere così alto, così vicino al Principio, da far sì che una traduzione nel linguaggio ordinario sia ardua se non impossibile.

Ibn Masarra fu un filosofo e un eremita, conosciuto principalmente in rapporto ad Empedocle, mentre il suo pensiero è rintracciabile solo in maniera frammentaria. Nella sua opera sulle lettere, dove viene fuori, più che altrove, la tradizione islamica, l’eremita andaluso sottolinea l’analogia tra il mondo, le lettere, il Corano e le tappe della via mistica. In questa architettura è inserita anche la questione dei nomi divini, affrontata in seguito da Ibn ‘Arabī. Inoltre, Ibn Masarra presta molta attenzione all’analisi delle lettere luminose: descrive queste una per una,

¹¹⁵ Pronome di terza persona singolare («Egli»), composto in Arabo da due lettere, una «H» (*ha*’) e una «W» (*waw*).

¹¹⁶ Ibid., 85. «Devi sapere che nel linguaggio tecnico delle genti della realizzazione l’Ipseità non manifestata designa la pura Essenza divina (*dhāt-i pāk-i parvardigār*), vale a dire l’Indeterminato (*lā ta’ayyun*), il cui fondo più intimo (*kunh*) non può essere colto né da scienza né da percezione. Alcuni fra i virtuosi, come ricorda Abū ‘l-Baqā’, hanno sostenuto che la radice del nome della divina maestà è la lettera *hā*, in quanto questa non è altro che il pronome di terza persona (*damīr al-ghayb*). Secondo i grammatici della scuola di Kufa, infatti, la lettera *wāw* è un semplice allungamento della vocale *u* ed è quindi superflua, come dimostra il fatto che essa viene a cadere nelle forme *humā* e *hum*. Quando gli intelletti di quei virtuosi hanno voluto dare un’affermazione di Lui – che sia esaltato –, lo hanno fatto con la lettera *hā*; e quando hanno compreso che Egli è il padrone di tutte le cose hanno premesso a questa lettera la *lām* che indica il possesso, e ne è venuta fuori la particella *lahu* (“a Lui”, “Suo”), come troviamo nella frase “Suo è tutto ciò che è nei cieli e ciò che è sulla terra” (*lahu mā fī ‘l-samāwāt wa mā fī ‘l-arḍ*). Infine, hanno premesso a questa particella l’articolo determinativo *al-*, e ne è risultato il Nome benedetto *Allāh*, che è divenuto il nome proprio (*‘alam*) della Sua Essenza – sia glorificato ed esaltato» (Ventura 2016, 52).

spiegandone il significato in maniera particolareggiata, per poi dare un senso alle sigle coraniche attraverso una addizione dei dati simbolici. La *alif* rappresenterebbe, allora, l'essenza divina, e il suo prolungamento darebbe forma alla *lām*, da cui la determinazione *al* e la negazione *lā*, mentre la *rā'* evocherebbe il movimento e la moltiplicazione. La sigla A. L. M. S. sarebbe la rappresentazione della processione a partire dall'essenza divina (*alif*), alla divinità manifestata (*lām*), ai mondi celesti degli angeli (*mīm*), alle creature materiali (*ṣād*). È interessante notare che lo stesso Ibn Masarra indica il parallelo tra la sua descrizione e quella dei filosofi, infatti, è proprio lui a evidenziare che fra i quattro gradi descritti da lui e quelli della filosofia la differenza sta solo in una diversa formulazione degli stessi attributi: Intelletto Universale, Anima ecc. Anche in questo caso, dunque, nonostante alcune differenze, troviamo notevoli similitudini con lo scritto di Avicenna.

Questa documentazione e i paralleli che ne conseguono non dimostrano certamente che Avicenna abbia preso spunto da questa tradizione, mettono però in luce chiaramente che gli argomenti trattati dal filosofo persiano erano già presenti da decenni nella letteratura araba, sia sunnita che sciita, e ciò è importante per inquadrare al meglio la *Nayrūziyya* come lo studio sulle lettere isolate in generale.

LA DOTTRINA

Ibn ‘Arabī e le *Futūḥāt al-Makkiyya*

Muḥyī al-dīn ibn ‘Arabī nacque a Murcia, in Andalusia, nel 1165 ed è una delle figure più importanti nell’ambito dell’esoterismo islamico. Questo eccezionale personaggio dimostrò fin da giovane le sue straordinarie capacità e una sete di conoscenza che lo portarono ad avvicinarsi ai più conosciuti maestri dell’Islam andaluso e tra questi anche al celebre Averroè, che pare sia stato particolarmente colpito dalle doti del ragazzo. Nel 1198 ibn ‘Arabī abbandonò la penisola iberica e viaggiò attraverso il Magreb, l’Egitto, l’Arabia, l’Anatolia e la Siria, dove si stabilì a Damasco fino alla morte avvenuta nel 1240.¹¹⁷ È nei primi tempi di questo pellegrinare che il maestro ebbe una visione, che si rivelò illuminante per se stesso e per la sua dottrina, ma è anche fondamentale per il nostro studio. Scrisse Ibn ‘Arabī: «Io mi trovavo a Bougie¹¹⁸ nel Ramadan del 597 [Giugno 1201], quando mi vidi (in sogno) unito in matrimonio carnalmente con tutte le stelle del cielo senza eccezione e con un piacere immenso. Quando ebbi terminato, mi furono presentate le lettere e mi unii in matrimonio con tutte loro, prese sia in maniera isolata che in composizione».¹¹⁹

Il «Maestro massimo» (*al-šayḥ al-aḥbar*) – è questo il titolo che gli viene attribuito – fu autore di numerosissime opere, tra le quali molte dedicate alla scienza delle lettere: oltre al secondo capitolo e a vari altri passaggi delle *Futūḥāt*, il *Kitāb al-alif*, il *Kitāb al-bā’*, *Kitāb al-mīm wa l-nūn*, il *Kitāb al-yā’*, il *Kitāb al-ḡalāla*,¹²⁰ il *Kitāb asrār al-ḥurūf*, menzionato nelle *Futūḥāt* e composto alla

¹¹⁷ Per un quadro completo della vita e delle opere di ibn ‘Arabī vedi: Addas 1989, mentre riguardo alla sua opera principale, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vedi: Ibn ‘Arabī 1997.

¹¹⁸ Biḡāya, città algerina della Cabilia.

¹¹⁹ Lory 2004, 132. Vedi anche Ibn ‘Arabī 1997, 15.

¹²⁰ Vedi Yahya 1964.

Mecca prima del secondo capitolo di queste, del quale potrebbe costituire una prima versione; il *Kitāb al-mabādī wa l-ġayāt*, al quale Ibn ‘Arabī si riferisce più volte in quello stesso capitolo, precisando che è incompiuto e che ha anche per titolo *Al-faṭ al-fāsī*.¹²¹ Inoltre, la diffusione degli insegnamenti di Ibn ‘Arabī fu favorita dalla sua grande dialettica, una caratteristica che lo rese celebre ma, allo stesso tempo, gli procurò anche molti avversari. Queste sue doti, dunque, unite a una profonda conoscenza della tradizione, della storia e del pensiero islamici, oltreché alle straordinarie intuizioni e alle rare capacità intellettuali, favorirono ardite argomentazioni che possono affascinare e conquistare ma anche suscitare significativi contrasti e opposizioni tra i lettori del maestro andaluso, come in effetti è avvenuto in passato e accade tuttora.

La dottrina più controversa esposta da ibn ‘Arabī fu certamente quella dell’«unicità dell’essere» (*waḥdat al-wuġūd*), che fu nominata così solo in seguito alla sua morte, infatti, il maestro andaluso non la definì mai in questi termini. Secondo questa dottrina, in breve, l’essere è unico nella sua totalità e l’apparente molteplicità di questo è dovuta a una manifestazione che ne è immagine, riflessi di un «archetipo immutabile (definito l’essenza fissa, ‘*ayn t̄ābit*) contenuto nella mente divina»,¹²² unica essenza della quale tutto è partecipe. Ciò che mette in guardia gli avversari di ibn ‘Arabī è la possibile lettura della *waḥdat al-wuġūd* come negazione della differenza tra le cose e Dio, alla quale i seguaci di ibn ‘Arabī rispondono affermando che l’intento del maestro fu quello di mostrare che le cose non hanno un essere proprio perché è Dio l’unico Ente (*mawġūd*): «la Realtà divina è l’essere delle creature, ma le creature non sono la realtà divina». Questo principio si estende a tutta la dottrina akbariana e, conseguentemente, anche nella scienza delle lettere, all’esposizione della quale lo *ṣayḥ* andaluso dedicò ampie parti della sua opera principale: le *Futūḥāt al-Makkiyya* («Illuminazioni della Mecca»).

¹²¹ Vedi Ibn ‘Arabī 1997, nota 110 p. 292.

¹²² Cfr. Filoramo 2008, 191.

I nomi divini e i fondamenti dottrinali ed esoterici

Le *Futūḥāt* sono un'opera immensa: il manoscritto definitivo contava 37 volumi, ognuno diviso in 7 parti, per un totale di 259. L'indice (*fihris*), composto da Ibn 'Arabī alla fine del prologo (*ḥuṭba*), divide l'opera in 560 capitoli ripartiti in 6 sezioni (*faṣl*, plur. *fuṣūl*) – il grande maestro non mancherà di segnalare, in questo stesso libro, che «il 6 è il più perfetto dei numeri», associato alla lettera *waw*, che è un simbolo dell'uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*).¹²³

La prima sezione del testo, costituita da 73 capitoli, 900 pagine, è il *faṣl al-ma'ārif* («sezione delle conoscenze»). Dedicata alle questioni metafisiche e cosmologiche, questa consistente parte iniziale dell'opera è fondamentale, perché dà le chiavi di lettura necessarie per comprendere la complessa trama delle *Futūḥāt* nella sua interezza. Come da tradizione, lo scritto inizia con una dossologia, la *ḥuṭba*, divisa in due parti: la lode a Dio e la preghiera sul Profeta, solitamente caratterizzate più da una ricchezza formale che non dei contenuti. Non è così per le *Futūḥāt*, che fin dalla prima pagina sono pregne di dottrina e di spunti di riflessioni, che immergono immediatamente il lettore in un necessario sforzo meditativo. Inoltre, già nel discorso che segue la formula con la quale inizia la *ḥuṭba* troviamo un primo collegamento con la scienza delle lettere, in particolare in un commento dell'emiro 'Abd al-Qādir a proposito della lode a Dio: *al-ḥamdu li 'Llāh al-ladī awḡada al-aṣiyā' 'an 'adam wa 'addamahu* («la lode appartiene a Dio che ha fatto esistere le cose da un nulla e lo ha annientato»), in cui sarebbe affermata la creazione *ex nihilo*. Ora, secondo l'insegnamento akbariano della prima parte di questa formula, «nulla loda Dio se non Egli

¹²³ «Lui [il 6] esprime in effetti il valore della lettera *waw*, che è un simbolo dell'«uomo perfetto» (*al-insān al-kāmil*) il quale unisce nella sua persona “il cielo e la terra”, le realtà superiori e inferiori: funzione che è analoga a quella della copula che è, grammaticalmente, quella della *waw*» (Ibn 'Arabī 1997, nota 28 p. 285).

stesso»,¹²⁴ cioè è sempre Dio ad essere sia lodato sia lodatore, «la lode di Dio per Dio»,¹²⁵ conoscenza che lo stesso Ibn ‘Arabī, nel capitolo 350 delle *Futūḥāt*, spiega in quale dimora spirituale (*manzil*) si ottenga. Pertanto, ‘Abd al-Qādir descrive una gerarchia tripartita di esseri: i credenti normali, che lodano Dio «per loro stessi» (*bi-anfusihim*), l’élite, che loda Dio «per Dio» (*bi ’Llāh*), e l’élite dell’élite, per i quali la lode «appartiene a Dio» (*li ’Llāh*). Ciò implica una importante differenza tra i cosiddetti uomini del *lām* (dalla lettera iniziale della preposizione *li* del *li ’Llāh*) e quelli del *bā* (lettera iniziale della preposizione *bi* di *bi-anfusihim* e di *bi ’Llāh*), in cui i primi sono ovviamente superiori ai secondi; infatti, il *bi* implica una sussistenza del lodatore, mentre il *li* una sua estinzione.¹²⁶ È in questa prima sezione che troviamo una nozione chiave della dottrina akbariana, sulla quale abbiamo già dato un accenno, e cioè il concetto di immutabilità (*tubūt*), che caratterizza lo stato di essenza fissa (*‘ayn tābit*) del lessico tecnico di Ibn ‘Arabī. In ciò è la peculiarità delle infinite possibilità, eternamente presenti nella scienza divina, che non sono reali se non per Dio e non per se stesse, ma possono essere «rivestite» dell’esistenza. Dice ‘Abd al Qādir: «L’esistenza del mondo dopo la sua inesistenza,¹²⁷ nel nostro Maestro (Ibn ‘Arabī) e in tutte le genti dello svelamento divino, designa la coscienza che le *a’yān tābita* ottengono di loro stesse e dei loro stati e il fatto che loro divengono i luoghi di manifestazione dell’Essere vero (*al-wuġūd al-ḥaqq*): poiché loro non acquisiscono l’essere ma solamente la funzione dei luoghi teofanici. Quanto a Colui che Si manifesta in questi luoghi di manifestazione (*al-zāhir fī ḥādīhi al-*

¹²⁴ Ibid., 31.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., 31, 32.

¹²⁷ Questa inesistenza si riferisce al *ḥīnun min al-dahr* («momento dell’eternità», «attimo») del versetto coranico 76:1, che nella dottrina di Ibn ‘Arabī corrisponde a un grado ontologico, quello della *aḥadiyya*, la pura Unità dell’Essenza assolutamente indeterminata. È in base a questo principio che le cose non sono nulla, mentre la loro esistenza – *ex nihilo* – si realizza in un grado ontologico posteriore (non in senso cronologico ovviamente), quello della *wāḥidiyya* o *wahdāniyya* («l’unicità»), in cui, grazie all’«effusione santissima» (*al-fayd al-aqdas*), vengono a determinarsi i nomi divini e le *a’yān tābita* (cfr. *ibid.*, 33-34). Sui concetti di *dahr* ed eternità vedi anche Ventura 2016, 189-208 e Coomaraswamy 2013.

mazāhir), è l'Essere vero e solo lui, nominato dai nomi dei possibili e qualificato dai loro attributi». ¹²⁸ Nella manifestazione, sono i Nomi divini le modalità proprie, la radice ontologica e la ragion d'essere delle cose manifestate dall'ordine (*kun!*, «sii!»). Dice Ibn 'Arabī: «A ogni servitore corrisponde un Nome che è il suo signore; è un corpo del quale questo Nome è il cuore». ¹²⁹ Ma la cosa è viceversa ragion d'essere del Nome, perché è solo in quella che questo può realizzare la sua epifania. Le cose si identificano, dunque, nei nomi e nelle parole divine, cosicché l'universo può essere assimilato, secondo Ibn 'Arabī, a un «grande Corano» (*qur'ān kabīr*). ¹³⁰ Tenendo sempre presente la concezione akbariana della manifestazione come immagine dell'essere unico nella sua totalità, si può qui identificare questo con il logos. ¹³¹ Le cose ottengono esistenza grazie ai nomi, che non vanno però confusi con le lingue umane, ¹³² ma sono quelli insegnati da Dio ad Adamo. ¹³³ Quindi, il nome della cosa è in definitiva il suo essere, senza il quale non avrebbe potuto manifestarsi. In base a ciò si comprende ciò che scrive lo stesso Ibn 'Arabī: «Il Corano è agli altri Libri e Fogli rivelati ciò che l'uomo [l'uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*)] è all'universo poiché lui contiene tutti i Libri e l'uomo contiene l'universo; loro sono dunque fratelli». ¹³⁴ Allora, quella immagine divina secondo la quale Dio ha Creato Adamo e che avvicina la forma dell'uomo a quella del suo Creatore si identifica, per Ibn 'Arabī, nei Bei Nomi di Dio. Se, dunque, la natura della creazione è innanzitutto linguistica e l'essere umano si concepisce e identifica nelle parole, ciò implica che «l'uomo e il suo destino non hanno senso in definitiva, ma che loro stessi sono senso nella

¹²⁸ Ibn 'Arabī 1997, 34.

¹²⁹ Ibid, 34.

¹³⁰ Vedi infra, 13.

¹³¹ Lory 2004, 123.

¹³² Queste sono in un certo senso un simbolo di quei nomi, come vedremo a breve.

¹³³ Vedi infra, 10.

¹³⁴ Ibn 'Arabī 1997, 40.

creazione».¹³⁵ Così, quando meditiamo sulla creazione, non ha senso cercare all'esterno, poiché siamo noi stessi sia il lettore sia il testo. La vera conoscenza è una intuizione intellettuale che, attraverso la grazia di Dio, ci illumina dall'interno di noi stessi.

Detto ciò è importante sottolineare, per non cadere in pericolosi errori, che la dottrina akbariana non implica per le lettere un senso fisso, essendo queste sempre riferite a un *ma'nā*, a una idea a sua volta non autonoma. Tutti gli esseri sono, a ogni livello di esistenza, delle relazioni e solo Dio è assolutamente sufficiente a Se Stesso e non rinviabile ad alcun *ma'nā*. Le parole sono lodi, che rispondono alla discesa del Verbo celeste, epifanie, che manifestano i principi nella densità del mondo inferiore. Questa ascensione, che segue alla discesa della rivelazione, completa quel ciclo incessante già visto nella cosmologia di Ġābir ibn Ḥayyān,¹³⁶ ma che in Ibn 'Arabī trova una coerenza dottrinale ancora più armonica. La centralità dottrinale di questo incontro tra logos e parola umana, che è l'essere angelico, spiega l'importanza che la recitazione del Corano e il *dīkr* rivestono nella pietà musulmana. In un certo senso l'uomo deve farsi parola, perché solo così può trasformarsi nell'uomo perfetto (*al-Insān al-Kāmil*). «Dio è divenuto Libro per l'uomo, e l'uomo deve divenire parola per Dio».¹³⁷ Nello svelamento esoterico dei versetti del Corano, ogni uomo, in quanto è egli stesso un verbo divino, conosce se stesso e, nella perfezione dell'Uomo Universale si identifica col Corano, in quanto identica manifestazione della saggezza divina. Scrive il maestro massimo: «La verità ultima del Corano è l'Uomo»¹³⁸ e «L'Uomo Universale è il Corano».¹³⁹ Infine, è importante notare che affermazioni come quest'ultima in particolare, ma anche altre dello stesso tenore, Ibn 'Arabī dice di

¹³⁵ Lory 2004, 117. «Il linguaggio non è un semplice strumento d'espressione, è la struttura interna, la «cifra» che dà in definitiva senso al campo del reale e del pensabile nella sua interezza – e resta l'unica facoltà umana a poter giocare un tale ruolo» (Ibid., 116).

¹³⁶ Vedi infra, 26.

¹³⁷ Lory 2004, 122.

¹³⁸ Ibid, 128.

¹³⁹ Ibn 'Arabī 1997, 40.

averle ascoltate da un misterioso personaggio incontrato alla «sorgente d'Arīn».¹⁴⁰ Questo nome, nella geografia tradizionale islamica, si identifica con una città, posta in un luogo perfettamente equidistante dai 4 punti cardinali, quindi indicante chiaramente il centro spirituale supremo. Il personaggio incontrato dal maestro è chiamato *fatā*, che può tradursi come «giovane eroe», e rimanda a vari protagonisti coranici come i sette dormienti (18 : 10, 13), il compagno di Mosè (18 : 60, 62) e Abramo (21 : 60). Il dialogo tra Ibn 'Arabī e il *fatā* è muto, infatti, gli insegnamenti che il maestro andaluso riceve non sono espressi da parole esterne al giovane eroe, ma sono il suo stesso essere. A questo proposito riportiamo ciò che Ibn 'Arabī stesso scrive verso la fine del primo capitolo delle *Futūḥāt*: «Io sono il frutteto maturo e la pienezza del raccolto» dichiara il *fatā* «Solleva adesso i miei veli e leggi ciò che rinchiudono le mie iscrizioni! E ciò che tu scruti in me, depositalo nel tuo libro e predicalo a tutti coloro che ami!» «Allora, dice Ibn 'Arabī, io sollevai i suoi veli e guardai ciò che in lui era iscritto. Una luce depositata in lui fece apparire al mio occhio la scienza nascosta che lui contiene e avvolge nel suo essere. E il primo rigo che io lessi, il primo segreto di questo rigo che io conobbi, è questo stesso che io vado adesso a trascrivere nel secondo capitolo».¹⁴¹

Tutti questi elementi, dalla necessità di farsi lettere e parole al riferimento al maestro misterioso della fonte d'Arīn, implicano in un certo senso un salto di qualità rispetto a una speculazione deduttiva o induttiva, entrando in gioco evidentemente elementi di tipo gnostico. La *'ilm al-ḥurūf*, non è «il frutto della riflessione e della speculazione: è un dono di Dio» dice 'Ibn 'Arabī e, a proposito della lettera *nūn* (ن, la «n» dell'alfabeto arabo) scrive: «Ci sono qua delle meraviglie che nessuno può comprendere se non ha cinto i suoi reni col perizoma della sottomissione e non ha spiritualmente realizzato questa morte (iniziatica)

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid., 46. Il secondo capitolo delle *Futūḥāt* e, come vedremo, dedicato alla scienza delle lettere.

dopo la quale non c'è più obiezione o curiosità elusa». ¹⁴² Inoltre, in un altro passo dell'opera e a proposito di alcune lettere, spiega che non gli è permesso svelarne il significato nei suoi scritti, perché solo alcuni eletti, in ragione della loro realizzazione spirituale, della sottomissione perfetta alla gnosi (*'ārif*) e dell'accettazione senza riserve dei suoi insegnamenti, possono conoscerli. Per questa ragione, attraverso un grande maestro sufi come Ibn 'Arabī, riusciamo ad entrare nei misteri più profondi della *sīmiyā'*, che è una scienza eminentemente esoterica e iniziatica. Allo stesso modo, non a caso questa scienza occupa un posto centrale nella più importante opera del maestro andaluso. Vediamo, infatti, che dopo il primo capitolo, che racchiude la *ḥuṭba*, la parte introduttiva (*muqaddima*) e l'incontro con il *fatā*, proprio i primi insegnamenti di quest'ultimo e fondamentale personaggio, come abbiamo visto, costituiscono il secondo capitolo, con il quale inizia l'opera vera e propria e che è dedicato esclusivamente e significativamente alla scienza delle lettere. ¹⁴³

Prima di prendere direttamente in esame il secondo capitolo della *Futūḥāt*, è bene esaminare brevemente le tradizioni ebraiche e cristiane in relazione alla scienza delle lettere, anche perché lo stesso Ibn 'Arabī le richiama.

La scienza delle lettere nell'ebraismo

Che vi siano dei paralleli tra la tradizione esoterica islamica e la Qabbalah ebraica riguardo alla scienza delle lettere e non solo è facilmente constatabile. La corrispondenza tra lettere ed elementi, ad esempio, è presente già nel più antico testo ebraico sul quale poggia la mistica cabbalistica del linguaggio, il *Sefer*

¹⁴² Ibid., 47.

¹⁴³ La scienza delle lettere è trattata anche in altre parti delle *Futūḥāt*, ma il secondo capitolo è il solo ad essere totalmente dedicato a questo argomento.

Yeşirah («Il libro della creazione», databile tra il I e il VI secolo)¹⁴⁴ e, peraltro, riprende tradizioni antiche e culturalmente trasversali: «la parola latina *elementa* designa da Lucrezio le lettere dell'alfabeto».¹⁴⁵ Inoltre, essendo Ibn 'Arabī nato in Spagna e avendo vissuto qui da giovane, non è improbabile che abbia avuto rapporti con la tradizione ebraica. In un dialogo che il maestro andaluso riporta tra un dottore degli *isrā'iliyyīn* e se stesso, possiamo constatare che Ibn 'Arabī sapeva che la *Thora* inizia con la lettera *beth*, equivalente alla *bā'* araba, con la quale comincia il Corano. Infine, proprio l'ebraismo spagnolo è strettamente legato alla questione dei nomi di Dio e delle lettere: il celebre cabbalista Nahmanide (1194 – 1269), che si occupò anche della complessa dottrina dei nomi di Dio, era di Girona; è in Spagna che nel 1280 viene redatto lo *Zohar*, uno dei testi fondamentali della Cabbala; in Provenza, quindi poco oltre i Pirenei operò Isacco il cieco (1160 – 1235), altro importante cabbalista e autore fondamentale nella questione delle lettere; e si possono citare altri importanti studiosi in merito come Avraham Abulafia (1240-1291), Yosef Giqatilla (1248-1305) e altri.

Nel *Sefer Yeşirah* è scritto che la creazione è avvenuta attraverso le 32 «meravigliose vie della *sophia*»: i 10 numeri originari, chiamati *sefirot*, che sono le potenze fondamentali dell'ordine della creazione, e le 22 lettere, che sono gli elementi di base di tutto il creato.¹⁴⁶ Ora, senza entrare in una analisi dettagliata del testo, per la quale rimandiamo agli studi già citati, ci preme sottolineare alcuni aspetti pertinenti alla nostra ricerca. Innanzitutto, Scholem afferma che da un attento esame di alcune parti del testo «sembra che le lettere siano state create per prime» e, ancora, che «esse sono gli organi che rendono possibile ogni ulteriore creazione, quelli di cui Dio si è servito ... all'atto della creazione».¹⁴⁷ Inoltre,

¹⁴⁴ Scholem 1998, 29; Busi 2006, 213 e ss. Secondo Gershom Scholem il titolo potrebbe tradursi anche, con maggiore pregnanza come «Il libro della formazione». Inoltre, riguardo alla stesura dell'opera, questo stesso autore propende per una datazione che non vada oltre il II o III secolo (Scholem 1998, 29).

¹⁴⁵ Ibn 'Arabī 1997, 48.

¹⁴⁶ Scholem 1998, 30.

¹⁴⁷ Ibid, 32.

sono interessanti le relazioni, invero non chiarissime ma presenti nel testo, tra numeri, lettere e il tetragramma, che si riallacciano a due questioni fondamentali e legate fra loro nelle dottrine e nelle speculazioni della *'ilm al-ḥurūf*, il rapporto tra essere e logos e quella dei nomi divini. «L'alfabeto è, insieme, l'origine del linguaggio e l'origine dell'essere. "Ecco allora che tutta la creazione e tutte le parole derivano da un Nome". Ma quel è questo nome? Sarà forse, seguendo un'interpretazione accolta da numerosi commentatori cabbalistici, il Tetragramma».¹⁴⁸ È chiaro che l'autore del *Sefer Yeṣirah*, perfettamente in linea con le dottrine della *sīmiyā'* e con la scienza delle lettere in generale, riconduca ogni realtà a un'essenza linguistica, la cui radice è, in questo caso specifico nelle lettere che compongono il Tetragramma: Y, H e W, con la ripetizione di una di esse.

Se il *Sefer Yeṣirah* rappresenta la prima canonizzazione scritta da noi conosciuta della tradizione ebraica sulla scienza delle lettere, è proprio nell'ebraismo spagnolo dei tempi in cui visse Ibn 'Arabī o in quelli immediatamente successivi che si possono riscontrare alcune tra le più interessanti speculazioni in merito.

È pochi decenni dopo il maestro massimo che nacque il più autorevole rappresentante dei primi cabbalisti spagnoli, nonché medico, filosofo e talmudista, Naḥmanide, conosciuto anche con l'acronimo Ramban. Questi scrive: «Noi possediamo una tradizione autentica, secondo la quale l'intera *Torah* è formata dai nomi di Dio: le parole che vi leggiamo possono essere infatti anche suddivise in modo completamente diverso, componendo nomi [esoterici] ... L'affermazione della *haggadah*, per cui la *Torah* fu scritta in origine con fuoco nero su fuoco bianco, ci conferma evidentemente nell'opinione che la sua stesura avvenne con un tratto continuo e senza suddivisioni in parole, cosa che permise di leggerla sia come una sequenza di nomi [esoterici], sia, nel modo tradizionale, come un resoconto storico e un insieme di comandamenti. A Mosè, dunque, la *Torah* venne trasmessa in una forma in cui la suddivisione in parole ne comportava la lettura

¹⁴⁸ Ibid, 33.

come una serie di comandamenti divini. Ma egli la ricevette anche, nello stesso tempo, sotto forma di trasmissione orale, come lettura di una sequenza di nomi». ¹⁴⁹ Inoltre, alcuni colleghi di Ramban giunsero ad affermare che «i cinque libri della *Torah* sono il *Nome* del Santo, che egli sia lodato» e questa dottrina cabbalistica venne ripresa nello *Zohar*, diventando universalmente accettata. Infine, anche la questione delle *sefirot* è ripresa nella cosmologia cabbalistica, in cui queste si spiegano come emanazioni del pleroma divino. Ma ciò che a noi interessa è la funzione delle lettere, che continuano a essere lo strumento con cui l'energia divina si manifesta e crea le cose, peraltro in un quadro gerarchico in cui la manifestazione è espressa secondo un graduale condensarsi e cristallizzarsi.

Già da questi elementi risulta chiaro che nella Spagna, tra il XII e il XIII secolo, erano presenti tradizioni, dottrine e speculazioni, le cui origini sono diverse, ma con elementi di fondo sostanzialmente simili e trasversali tra ebraismo e islam: la questione ontologica dei nomi divini, la doppia trasmissione della rivelazione, scritta e orale, e i rapporti tra questa e la creazione e, infine, la necessità di un quadro cosmologico preciso, in cui è affermata la funzione creatrice del linguaggio e delle lettere.

Sarebbe ancora più interessante analizzare gli scritti di Isacco il Cieco, perché risultano ancora più evidenti alcuni paralleli con la dottrina di Ibn 'Arabi. Accenniamo solo alla distinzione che questi afferma tra il mondo di Dio, in cui le parole sono ancora potenza delle cose, e la seconda *sefirah*, la *sophia*, come «principio del discorso», origine delle *sefirot* da cui sgorgano le lettere (forme supreme) e inizio del mondo del puro Nome, il mondo del linguaggio, il vero «mondo spirituale». ¹⁵⁰ Peraltro, troviamo in Isacco il Cieco anche una precisa descrizione delle lettere, dall'*alef*, prima lettera dell'alfabeto ebraico, in poi, anche in questo caso suffragata da un simbolismo che sarebbe interessante confrontare con quello della tradizione islamica.

¹⁴⁹ Ibid., 38.

¹⁵⁰ Ibid., ā45-53.

Non ci sembra il caso di spingerci oltre in questa comparazione perché esula dal tema centrale del nostro studio, tuttavia abbiamo ritenuto accennarvi per i risvolti storico-religiosi che ciò comporta. Nonostante negli scritti di Ibn ‘Arabī nulla ci permette di stabilire delle influenze reciproche dirette tra le due tradizioni, restano delle coincidenze, nello spazio e nel tempo, tra le maggiori manifestazioni tanto dell’esoterismo islamico quanto di quello giudaico e su ciò bisognerebbe meditare.

La scienza delle lettere come scienza cristica

Nonostante i significativi paralleli riguardo alla scienza delle lettere tra ebraismo iberico e dottrina akbariana, Ibn ‘Arabī indirizza la nostra attenzione in un’altra direzione. La profetologia del maestro andaluso ricollega ogni scienza a un determinato profeta, che ne rappresenta il punto di riferimento massimo, il detentore, il principale maestro e la fonte tradizionale. Per quanto concerne la *‘ilm al-ḥurūf*, il profeta di riferimento è Gesù, come è scritto e insistentemente sostenuto nel 20° capitolo delle *Futūḥāt*, dove questa scienza è, appunto, definita cristica (*‘isawī*).¹⁵¹

Da un punto di vista metafisico e tradizionale è chiarissimo il legame tra Gesù e la scienza delle lettere nell’Islam, infatti, entrambi detengono una funzione vivificante, esistenziante. Abbiamo già visto come, nella dottrina dello *ṣayḥ al-aḥbar*, le lettere e i nomi siano all’origine dell’esistenza delle cose, ma, nella tradizione islamica, anche Gesù è descritto proprio come colui al quale Dio ha dato il potere di dar vita alle cose soffiando in esse lo spirito. Dice Gesù ai figli di Israele: «Io vi porto un segno da parte del vostro Signore, vi creerò dall’argilla come una figura d’uccello, e poi vi soffierò sopra e sarà un uccello vivente, con il permesso di Dio» (3:49). Il figlio di Maria è esso stesso spirito di Dio (*Rūḥ min-*

¹⁵¹ Ibn ‘Arabī 1997, 49-50.

Hu): «Il Cristo Gesù figlio di Maria è un inviato di Dio, la Sua parola che Egli gettò in Maria, uno spirito che viene da Lui» (4:171). Ciò fa sì che Gesù sia spirito di vita (*rūḥ al-ḥayāt*), possa insufflare l'esistenza nelle cose e anche resuscitare i morti. Secondo Ibn 'Arabi ciò che noi chiamiamo lettere è espresso dall'aria che fuoriesce dal cuore,¹⁵² nel soffio di Gesù, nei luoghi in cui questo si arresta: è qui che si manifesta l'entità delle lettere, essendo queste null'altro che interruzioni della fuoriuscita dell'aria dalla bocca. Così, il soffio di Gesù, attraverso questa composizione di lettere, manifesta quel principio ideale che dà vita alle cose e che, allo stesso tempo, è la prima manifestazione di Dio all'origine della creazione, il Verbo. Come si vede rimane centrale in questa dottrina, come nell'Islam in genere e, possiamo dire, anche nelle altre religioni monoteiste e, nondimeno, in ulteriori tradizioni, la concezione della parola, del verbo, non solo come origine della creazione, ma come unica possibilità di approcciarsi realmente a Dio, di «vederlo», essendo questi in sé troppo sublime per essere colto.¹⁵³

Che queste verità siano in Ibn 'Arabī esposte attraverso la figura di Gesù ci spinge a sottolineare l'unità di fondo, riguardo a ciò che abbiamo appena messo in evidenza di questa dottrina, con la tradizione cristiana, in particolare negli spunti più intellettuali. L'apertura del Vangelo di Giovanni è, in questo senso, illuminante: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta ... Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio ... E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità ... Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo

¹⁵² Cfr. Vâlsan 1984, 74.

¹⁵³ Cfr. Ibid., 76.

ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato».¹⁵⁴ Vogliamo far notare in particolare l'affermazione dell'impossibilità di conoscere Dio – «Dio nessuno l'ha mai visto» – se non attraverso il suo verbo, grazie a Dio stesso, per mezzo della sua parola. Se Gesù è, nel cristianesimo, pienamente identificato col Verbo creatore, nella tradizione islamica è altrettanto pienamente spirito, nel senso di soffio, alito esistenziante. Riconducendo ciò alle affermazioni di Ibn 'Arabī riguardo al rapporto tra soffio e lettere, visto sopra,¹⁵⁵ notiamo che le differenze di natura più letteralista non inficiano l'essenza più profonda e metafisica della tradizione, che, in entrambi i casi, ha la funzione di indicarci nel Verbo sia l'origine della creazione sia l'unica vera conoscenza, impersonata da Gesù Cristo. Purtroppo non possiamo in questa sede dilungarci nell'analisi comparata delle tradizioni e delle concezioni islamiche e cristiane su Gesù, ma è interessante sottolineare l'impressione che, quando si esamina la questione da un punto di vista più strettamente metafisico, le distanze sembrano ridursi. Lasciamo, comunque, ad altri studi l'approfondimento di queste nostre affermazioni, che esulano dal tema centrale di questo testo.

La funzione fondamentale che Gesù ha in Ibn 'Arabī è già pienamente comprensibile tenendo conto delle considerazioni appena fatte, ma vanno sottolineati altri aspetti che ancor di più legano i due personaggi.

Innanzitutto, che lo *ṣayḥ al-aḥbar* apra la sua opera principale con la questione della scienza delle lettere, intesa come una chiave di tutto il resto del trattato, va messo in rapporto con la funzione escatologica di Gesù: «all'approssimarsi della sua seconda venuta, la scienza che gli è propria detiene più che mai un privilegio particolare di rivelazione dei misteri».¹⁵⁶ Inoltre, a legare Ibn 'Arabī e Gesù è la funzione di sigillo della santità muḥammadiana del primo, e quella, che apparirà

¹⁵⁴ Dal vangelo di San Giovanni, 1, 1-18.

¹⁵⁵ Vedi infra, 66-67.

¹⁵⁶ Ibn 'Arabī 1997, 50.

alla fine dei tempi, di sigillo della santità universale del secondo,¹⁵⁷ legame evidenziato nella *ḥuṭba* delle *Futūḥāt*.¹⁵⁸

Infine, ha per noi una grande importanza il simbolismo della croce, perché questo ha nelle scienze delle lettere una funzione fondamentale: «questa concezione delle dimensioni assiali dell'esistenza universale è una caratteristica della scienza propria agli iniziati musulmani dei quali il tipo profetico particolare è Sayyidunā Aissā (Gesù) in quanto una delle forme del Verbo universale incluse nelle possibilità del *Maqām* (“stazione spirituale”)¹⁵⁹ muḥammadiano. Questa scienza iniziatica si chiama d'altronde “scienza cristica”, ma lei è più esattamente la “scienza delle lettere”». ¹⁶⁰ Dunque, i due bracci della croce simboleggerebbero ciò che in Ibn ‘Arabī – il quale rimanda questa conoscenza a Ḥallāğ – è espresso dai due termini simbolici: *tūl* («lunghezza», «altezza») e *‘ard* («larghezza»). Dice lo *ṣayḥ al-aḥbar* nelle *futūḥāt* a proposito della scienza cristica: «Questa scienza è quella che si riferisce alle nozioni di “altezza” (*tūl*) e di “larghezza” (*‘ard*) del mondo, intendendo con ciò, da una parte, il mondo spirituale (*al-‘alam al-rūḥānī*) che è quello delle idee pure (*al-ma‘ānī*) e del Comandamento divino (*al-Amr*), dall'altra parte, il mondo creato (*‘alam al-ḥalq*) della natura cosmica (*al-ṭabī‘a*) e dei corpi (*al-ağsām*), il tutto essendo ad Allāh: “Non appartengono a lui la creazione e l'ordine?” (7:54). “Rispondi: ‘Lo spirito viene dall'ordine del mio Signore” (17:85). “Sia benedetto Dio, il Signore dei mondi” (7:54). Questa era la scienza di Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ – che Allāh gli faccia misericordia! Quando tu sentirai qualcuno tra le genti della nostra via trattare delle lettere (*hurūf*) e dire che tale lettera ha tante braccia o spanne in “altezza” e tante in “larghezza”, come hanno fatto al-Ḥallāğ e altri, sappi che per “altezza” vuol dire la sua virtù operativa (*fi ‘l*) nel mondo degli spiriti, e per “larghezza” la sua forza operativa nel mondo dei corpi: la misura menzionata ne è allora la caratteristica

¹⁵⁷ Sulla questione del sigillo della santità vedi: Chodkiewicz 2009 e Ventura 2016, 129-188.

¹⁵⁸ Ibn ‘Arabī 1997, nota 122 p 292.

¹⁵⁹ Da non confondere con lo «stato spirituale» (*ḥāl*, plurale *aḥwāl*), che, a differenza del *maqām*, ha una natura instabile (cfr. Ibn ‘Arabī 1997, 23, 26-29).

¹⁶⁰ Vālsan 1984, 60.

distintiva. Questa terminologia tecnica è stata istituita da al-Ḥallağ.¹⁶¹ I termini *tūl* e *‘ard* possono essere anche ricondotti alla controversa questione del *lāhūt* («natura divina») e del *nāsūt* («natura umana»), sulla quale è fondata una delle più profonde idiosincrasie teologiche tra Cristianesimo e Islam riguardo alla figura di Gesù. In merito a questa controversia è interessante un’affermazione di Ibn ‘Arabī che può fare da premessa al discorso che seguirà: «La misura della vita (*ḍalika al-qadr min al-ḥayāt*) infusa così alle cose si chiama *lāhūt*; il *nāsūt* correlativo è il ricettacolo nel quale sta questo Spirito. Infine questo *nāsūt* è chiamato lui stesso “Spirito” in ragione di ciò che sta allora in lui».¹⁶² Il maestro andaluso, così, oltre a darci una chiosa del celebre passo coranico (4:171) già visto in precedenza,¹⁶³ mostra ancor di più quanto sia importante comprendere il senso più profondo del simbolismo della croce anche nell’Islam.¹⁶⁴

Tornando alle nozioni di “altezza” (*tūl*) e di “larghezza” (*‘ard*), aggiungendo a queste dimensioni la profondità (*‘umq*), otteniamo l’immagine della croce nello spazio, che ha grande importanza sia nella scienza delle lettere che nella tradizione islamica in genere. La croce è un simbolo che si vuole utilizzato già da Muḥammad stesso, durante la trasmissione della *fātiḥa*, oltreché da Ibn ‘Arabī, come abbiamo visto, e da altri maestri per spiegare vari aspetti della dottrina islamica: la preghiera, la *ṣahāda* ecc.¹⁶⁵ È tale la pregnanza di questo simbolismo, che, potremmo dire, ogni risvolto della dottrina islamica potrebbe in qualche modo ricollegarsi e la scienza delle lettere ne chiarisce al meglio la portata.

Nella tradizione legata alla scienza delle lettere, le tre dimensioni dello spazio (*tūl*, *‘ard* e *‘umq*) sono legate a diverse terzine di lettere, a seconda dei diversi argomenti presi in considerazione. Così, possiamo vedere ricollegate le nozioni di

¹⁶¹ Ibid., 61.

¹⁶² Vālsan 1984, 65. Vedi anche ibid. 65 e ss.

¹⁶³ Vedi infra, 67.

¹⁶⁴ «Il Cristo si presenta così con un aspetto assiale quanto alla “natura divina” e un aspetto d’ampiezza orizzontale quanto alla “natura umana”, allo stesso modo che la Parola divina appare primariamente in se stessa e secondariamente nella sua ripercussione cosmica o nel suo eco» (Vālsan 1984, 70).

¹⁶⁵ Cfr. Canteins 1981, 23-24.

altezza, profondità e larghezza alle cosiddette *ḥurūf al-madd* («lettere di prolungamento»), dette anche *ḥurūf al-līn* («lettere deboli»), rispettivamente: la *alif*, la *yā* e la *wāw*. Differentemente, Ismāʿīl Ḥaqqī interpreta i tre movimenti della preghiera islamica mettendoli in relazione alle lettere *alif*, per la posizione in piedi, *lām*, per quella reclinata e *mīm*, per la prosternazione, basandosi fondamentalmente sulla similitudine tra il grafismo e la postura dell'orante.¹⁶⁶

Detto ciò, è nelle analogie tra la *ṣahāda* e, in particolare, il nome di Allāh con la croce, descritte da Abū Yaʿqūb Siġistānī, che ci sembra vengano alla luce gli aspetti più interessanti di questo simbolismo nel suo legame con le lettere. Innanzitutto, Abū Yaʿqūb mette in relazione la prima parte della *ṣahāda* (*lā ilāha illā Allāh*), cioè il riferimento a Dio, costituita da quattro parole, con i quattro bracci della croce. Inoltre, sottolinea che questa formula è costituita dalla ripetizione di sole tre lettere (*alif*, *lām* e *hāʾ*), come, d'altronde, lo stesso nome Allāh. D'altra parte, bisogna tenere presente che, da un punto di vista dottrinale, la *ṣahāda* è «come lo sviluppo o la parafrasi esplicativa per eccellenza del nome Allāh».¹⁶⁷ Le lettere *alif*, *lām* e *hāʾ* sono, poi, anch'esse associate alla croce attraverso i tre concetti, rispettivamente, di linea, superficie e angolo. Riguardo alla relazione tra la *alif* e la linea, l'associazione è evidente anche a un profano e lo stesso, con qualche sforzo, vale per la *lām*, se immaginiamo i due tratti di questa come rette che delimitano un piano, mentre, per quanto concerne il nesso tra la *hāʾ*, di forma circolare, e l'angolo, l'analogia appare più ardua. Tuttavia, ciò che conta realmente in tutto ciò è il simbolismo della croce come punto di riferimento tanto rispetto alla *ṣahāda* e al nome Allāh quanto alle tre lettere *alif*, *lām* e *hāʾ*, tenendo presente inoltre la fondamentale coesistenza dei numeri 3 e 4 sia in questo simbolo sia in ciò che rappresenta: le tre lettere, i tre concetti geometrici di linea, superficie e angolo, le tre dimensioni dello spazio (*tūl*, *ʿarḍ* e *ʿumq*), le quattro parole che costituiscono la prima parte della *ṣahāda*, i quattro

¹⁶⁶ Ibid., 21-24.

¹⁶⁷ Ibid., 25.

bracci della croce e, infine, le quattro lettere che costituiscono il nome *Allāh*, tenendo presente la trascrizione araba (الله). In merito a quest'ultimo aspetto, cioè alla forma quadrilittera del nome *Allāh*, Siġistānī distingue nella sua unità quattro fonti, ognuna delle quali è simbolizzata da una lettera. Queste hanno un doppio aspetto, spirituale e naturale, e da quest'ultimo punto di vista sono rappresentate dagli elementi: «Se il saggio, *'āqil*, considera nella forma, *ḥilqa*, e nello stato, *hay'a*, degli elementi, *ummaḥāt*, le lettere stesse del nome *Allāh*, lui constaterà che ognuna di loro ha delle analogie con quell'elemento del mondo fisico che gli corrisponde».¹⁶⁸ Così, la *alif* corrisponde al fuoco, che si eleva dritto in alto senza piegarsi; la prima *lām* è associata all'aria, perché come l'aria ha due facce, rivolte l'una verso il fuoco e l'altra verso l'acqua, e ha due dimensioni: lunghezza e larghezza; la seconda *lām* è in relazione con l'acqua, perché anche quest'ultima ha due facce, una rivolta all'aria e una alla terra; la lettera *hā*, di forma tonda, è, infine, come la terra, che è rotonda e sferica. «Tutto ciò che costituisce il regno naturale è fondato sulla terra come il nome *Allāh* è fondato sulla lettera *hā* ».¹⁶⁹ A questo proposito ricordiamo quanto già detto in precedenza riguardo alla funzione fondante di questa lettera e cioè che «alcuni fra i virtuosi, come ricorda Abū 'l-Baqā', hanno sostenuto che la radice del nome della divina maestà è la lettera *hā*, in quanto questa non è altro che il pronome di terza persona (*damīr al-ghayb*)»,¹⁷⁰ «*Allāh*, distinto da *Huwa*, [che è il] nome del Dio absconditus».¹⁷¹ Dunque, in conclusione, vediamo come Abū Ya'qūb rappresenta la relazione fra le quattro lettere del nome *Allāh* con la croce. La *alif* (il fuoco), allora, corrisponde alla metà superiore del braccio superiore della croce, mentre, la *hā*' (la terra) alla metà inferiore; riguardo, invece, alle due *lām*, la prima ha la parte verticale della sua forma lungo il braccio superiore (la faccia rivolta verso il fuoco, che è anche l'altezza, *tūl*) e il lato corto su uno dei due bracci orizzontali (la faccia rivolta

¹⁶⁸ Ibid., 26.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Vedi infra nota 101, 45.

¹⁷¹ Vedi infra, 45.

verso l'acqua, che è anche la larghezza, 'ard), la seconda è capovolta, con il lato lungo sul braccio inferiore (la faccia rivolta verso la terra, che corrisponde anch'essa all'altezza, tūl) e quello corto sull'altro braccio orizzontale (la faccia rivolta verso l'acqua, anch'essa riferita alla larghezza, 'ard). Vedi figura.¹⁷²

Alif	Feu
1 ^{er} Lām	Air
2 ^{eme} Lām	Eau
Hā	Terre

In una rappresentazione nello spazio, che contempi la profondità ('umq), questa sarebbe rappresentata dai lati lunghi delle due lām, come nella figura seguente.¹⁷³



Tornando, in conclusione, sulla figura di Gesù, è necessario sottolinearne l'importanza anche in relazione alla vita e al profilo dello šayḥ al-‘Alawī. A riguardo è interessante, in primo luogo, la descrizione che fa del maestro algerino un medico francese, Marcel Carret, che ebbe l'occasione di incontrare al-‘Alawī diverse volte, per necessità dovute alla sua professione e, in parte, anche per una reciproca curiosità.¹⁷⁴ In seguito alla prima visita che il dottor Carret fece alla

¹⁷² Canteins 1981, 27.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Cfr. Lings 1994, 13-14.

zāwiya di Mostaganem, questi scrisse: «La prima cosa che mi colpì fu la sua impressionante somiglianza con le raffigurazioni tradizionali del Cristo. I suoi abiti, simili ma non esattamente gli stessi che si suppone siano stati indossati da Gesù, la stoffa di batista che gli avvolgeva il capo incorniciandogli il volto, il suo intero atteggiamento – ogni cosa non faceva altro che rafforzare tale similitudine. Mi venne in mente che quello dovesse essere stato l'aspetto del Cristo quando, all'epoca in cui viveva con Marta e con Maria, riceveva i suoi discepoli».¹⁷⁵ Sebbene queste impressioni possano apparire come delle suggestioni tipiche di un europeo che, condizionato dal proprio bagaglio culturale, si trovi di fronte a un personaggio così tradizionale e avvolto da un'aura di sacralità come al-‘Alawī, alcune considerazioni riguardo a determinati episodi legati alla vita del maestro sufi algerino potrebbero confermare ciò che colpì il dottor Carret durante la sua prima visita allo *šayḥ*.

Quando morì lo *šayḥ* al-Būzīdī, il maestro di al-‘Alawī, questi non stabilì chi sarebbe dovuto essere il suo successore, ma lasciò la decisione alla volontà di Dio. Così, i suoi discepoli si chiesero, nei giorni seguenti al lutto, chi tra loro avrebbe dovuto guidare la *ṭarīqa* e molti ebbero dei sogni che indicarono in al-‘Alawī il successore. Noi conosciamo queste visioni grazie all'opera *al-Rawḍa al-saniyya* del successore di al-‘Alawī, Sīdī Adda Bentunes, e in alcune possiamo riscontrare degli interessanti spunti di riflessione riguardo al rapporto tra Gesù, lo *šayḥ* algerino e la scienza delle lettere.

In uno di questi sogni uno dei *fuqarā'* racconta di aver visto la luna spaccata in due metà e una tavoletta che ne discendeva, appesa a una catena, fin quasi a toccare terra. Sopra questa tavoletta appare il maestro al-‘Alawī insieme a Gesù e la scena si completa con la terra scossa violentemente con i suoi esseri e tutte le creature che chiedono di salire sulla tavoletta con lo *šayḥ*, il quale risponde, insieme a Gesù, di attendere e che sarebbero ritornati.

¹⁷⁵ Ibid., 14.

Un'altra visione vede il protagonista in una vallata della città di Tlemcen riempita da una folla in attesa della discesa di Gesù dal cielo, ma quando un uomo effettivamente giunge dall'alto, questi ha i tratti di al-'Alawī.

Il tema di un terzo racconto è nuovamente la discesa di Gesù, il quale colpisce, con una sciabola di legno, pietre e animali trasformandoli in uomini. Il sogno si conclude ancora con il riconoscimento di al-'Alawī in luogo di Gesù, se non per un apparente aspetto da medico, che cura i malati ed è aiutato da sessanta uomini.¹⁷⁶

L'ultima visione che riportiamo avvenne in uno stato tra la veglia e il sogno, si tratterebbe più esattamente, infatti, di un *wāqi'a* («avvenimento», «fatto»), è particolarmente interessante per la nostra ricerca e la riportiamo, dunque, integralmente. «Mentre io badavo all'invocazione suprema (*al-dīkr al-a'zam*), vidi le lettere del nome della maestà divina (*Ism al-ḡalāla*) riempire l'universo intero. Ora, da queste lettere, io vidi costituirsi poi la persona del Profeta – su di lui la grazia e la pace di Dio – sotto una forma luminosa. Poi le stesse lettere si manifestarono sotto un'altra forma, della quale io percepìi la figura dello *Šayḥ* Sidī Aḥmad ben Aliwa [al-Alawī], sul corpo del quale era scritto: Mustafā Aḥmad ben Aliwa, dopodiché, ho sentito una voce urlare: “Testimoni! Osservatori!” (*Šuhadā'! Ruqabā'!*). In seguito queste lettere (del nome divino “*Allāh*”) si rivelarono una terza volta sotto la forma dello *Šayḥ* del quale la testa portava una corona. Mentre noi restiamo così, ecco che un uccello discende sulla sua testa e mi parla: “Guarda, è il *maqām* («stazione spirituale») d'Aïssā (Gesù) – su di lui la pace!”».¹⁷⁷

Certamente non possiamo dare giudizi definitivi sulla figura di al-Alawī in base a questi documenti indiretti e riferiti a un episodio particolare. Considerata, però, l'importanza di queste visioni per il futuro della *tarīqa* e per la vita stessa dello *šayḥ* algerino e i chiari riferimenti a una determinata funzione iniziatica, tra l'altro

¹⁷⁶ Cfr. Vālsan 1984, 49-50.

¹⁷⁷ Ibid., 50.

in un contesto storico e geografico di contatti e contagi significativi tra la civiltà islamica e quella cristiana, riteniamo opportuno sottolinearne il valore. Peraltro, vogliamo precisare che, nonostante nella maggior parte di queste visioni al-‘Alawī sia messo in relazione con Muḥammad, ciò non inficia affatto i nessi paralleli, pur se meno numerosi, tra il maestro algerino e Gesù. Infatti, secondo la dottrina esoterica dell’Islam, la forma profetica muḥammadiana è la sintesi finale dei cicli profetici precedenti, da Adamo in poi, e «include e riassume tutti i tipi di spiritualità rappresentati dai profeti anteriori».¹⁷⁸ Pertanto, ogni sufi vive il proprio percorso iniziatico secondo diverse tipologie di spiritualità, che nel sufismo sono legate, come ogni scienza sacra, a un determinato modello profetico (Adamo, Mosè, Gesù ecc.), in linea con le caratteristiche interiori dell’iniziato e senza che ciò crei alcuna idiosincrasia, a maggior ragione rispetto alla profezia muḥammadiana, che ne rappresenta, come abbiamo detto, la sintesi.¹⁷⁹ Detto ciò, abbiamo ritenuto necessario approfondire il rapporto tra il Gesù islamico e al-‘Alawī, che trova conferma nel trattato di quest’ultimo sulla *sīmiyā*, *al-Unmūdağ al-Farīd* («Il prototipo unico»), preso in esame nella nostra ricerca, e avvalorato da quanto detto fin qui sulla funzione di maestro di questa scienza rivestita da Cristo nel sufismo.

Il secondo capitolo delle *Futūḥāt al-makkiyya* dedicato alle lettere

Questo capitolo della principale opera di Ibn ‘Arabī è interamente dedicato allo svelamento di questa estrema sintesi espressiva dell’esoterismo islamico che è la scienza delle lettere. Ci troviamo di fronte a un testo di una grande complessità, fondato su conoscenze e riferimenti che coinvolgono diverse discipline, dalla grammatica alla metafisica. Pertanto, non ci è proponiamo certamente un esame

¹⁷⁸ Ibid., 51.

¹⁷⁹ Cfr. Ventura 2016, 27-35.

esaustivo di questo snodo centrale delle *Futūḥāt*, per il quale rimandiamo all'analisi che Denis Grill fa di questo in *Les illumination de la Mecque*, opera curata da Michel Chodkiewicz.¹⁸⁰ Nonostante ciò, è per noi necessario analizzare questo capitolo, perché è certamente una delle fonti principali e un punto di riferimento imprescindibile per chiunque voglia approcciarsi allo studio della scienza delle lettere.

Il titolo completo del capitolo è: «Della conoscenza dei gradi gerarchici delle lettere-consonanti e vocali nell'Universo e i loro corrispondenti tra i Nomi divini; e della conoscenza delle parole e della scienza, del sapiente e dell'oggetto della scienza» (*fī ma'rifat marātib al-ḥurūf wa al-ḥarakāt min al-'ālam wa mā lahā min al-asmā' al-ḥusnā wa ma'rifat al-kalimāt wa ma'rifat al-'ilm wa al-'ālim wa al-ma'lūm*). Questo è diviso in tre sezioni: 1) Della conoscenza delle lettere, dei loro gradi gerarchici, delle vocali o lettere maggiori e dei nomi divini che corrispondono ad esse; 2) Della conoscenza delle vocali o lettere minori tramite le quali si distinguono le parole; 3) Della conoscenza della scienza, del sapiente e dell'oggetto della scienza. Ognuna di queste sezioni è dedicata a vari aspetti particolari delle lettere, dall'origine ontologica, ai gradi gerarchici, alla spiegazione del significato delle lettere isolate, all'analisi specifica dei singoli fonemi ecc.; affrontando sfaccettature della *sīmiyā'* in parte già viste nel corso del nostro studio.

La prima sezione è dedicata, innanzitutto, all'origine delle lettere e alle onnicomprensive conoscenze che queste veicolano. Nonostante si trovi nelle lettere la conoscenza dell'esistenza nel suo complesso, queste non sono entità prime, ma sono generate dalle sfere celesti. Le lettere sono anche suddivise gerarchicamente in diversi gruppi, originati da diversi numeri di sfere e riferiti a vari tipi di esseri:

1) *alif* (ا), *zā* (ز) e *lām* (ل) sono le lettere della Presenza divina instauratrice della legge (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya al-mukallifa*), il cui grado comporta sette sfere celesti;

¹⁸⁰ Ibn 'Arabī 1997, 165-282.

2) *nūn* (ن), *ṣād* (ص) e *dād* (ض) sono le lettere dell'uomo, il cui grado comporta otto sfere;

3) *'ayn* (ع), *ḡayn* (غ), *sīn* (س) e *šīn* (ش) sono le lettere dei *ḡinn*, il cui grado comporta nove sfere;

4) Le restanti diciotto lettere sono quelle dell'angelo e il grado comporta dieci sfere.

Le lettere sono poi associate alle qualità fisiche (caldo, freddo, secco e umido) e, essendo queste ultime all'origine degli elementi, si può affermare, quindi, che le lettere si trovano al limite del mondo fisico. A parte l'*alif*, la natura della quale può essere calda, fredda, secca o umida, riguardo alle altre lettere Ibn 'Arabī elenca tutti i legami con le qualità fisiche e, in seguito, con le sfere celesti in un complesso elenco che evitiamo di riportare.¹⁸¹

Tornando alle gerarchie, Ibn 'Arabī rimanda a un testo in corso d'opera, *Principi e fini su quel che le lettere dell'alfabeto contengono di meraviglie e di segni*,¹⁸² che avrebbe chiarito in modo più dettagliato questa questione, ma poi dà comunque alcune spiegazioni in merito.

Così, spiega che le quattro lettere dei *ḡinn* rimandano alle quattro direzioni dello spazio, poiché questi si mantengono su uno stesso piano di esistenza, senza possibilità di elevazione o discesa.

Le lettere della Presenza divina sono, invece, tre, come le realtà costitutive che permettono di apprendere il divino: l'essenza, l'attributo e il legame. Inoltre, queste lettere sono tre come quelle dell'uomo pur se diverse, in quanto l'uomo è

¹⁸¹ Cfr. Ibn 'Arabī 1997, 169-172 e 231-236.

¹⁸² *Kitāb al-mabādi' wa al-ḡāyāt fī mā tahwi 'alayhi ḡurūf al-mu'ḡam min al-'aḡā'ib wa al-āyāt*. «Nell'introduzione del *Kitāb al-Mīm wa al-Wāw wa al-Nūn*, Ibn 'Arabī ricorda di aver già lungamente trattato delle lettere nelle *Futūḡāt al-Makkiyya* e che gli ha consacrato un capitolo di media importanza nell'*al-Faṭ al-Fāsī* («la rivelazione di Fes») del quale di che (l'opera o il capitolo?) si intitola *al-Mabādi' wa al-ḡāyāt bimā tatadammanuhu ḡurūf al-mu'ḡam min al-'aḡā'ib wa al-āyāt*. È verosimile che si tratti della stessa opera di quella già menzionata con lo stesso titolo. Ma l'importante risiede in questa menzione di Fes, città dove lo *Šayḡ al-Akbar* ha ricevuto uno degli annunci della sua designazione come Sigillo della santità muḡammadiana. L'importanza della scienza delle lettere in Ibn 'Arabī è dunque direttamente legata a questa funzione» (Ibn 'Arabī 1997, nota 30, p 315).

stato creato a immagine di Dio, e formano la parola *azal* (أزل, l'«eternità»), intesa come «negazione dell' anteriorità, cioè d' ogni forma di relazione». «Sono, dunque, proprio l' eternità (*qidam*) e la contingenza (*ḥudūf*) che distinguono il principio dalla sua manifestazione, “poiché la sfera della Scienza è una: eterna per l' Eterno, contingente per il contingente”». ¹⁸³

Tra le lettere proprie all' uomo è particolarmente significativo e illuminante ciò che Ibn 'Arabī scrive riguardo alla lettere *nūn*. Questa rappresenta il punto di incontro tra il divino e l' umano: dobbiamo immaginare questa lettera come un cerchio, del quale appare solo la metà inferiore e il centro. La parte della *nūn* che costituisce questo semicerchio inferiore rappresenta la manifestazione, mentre il semicerchio superiore, mancante, rappresenterebbe il non manifestato. Infine, è nel punto che, dice Ibn 'Arabī: «si trova il primo indizio della *nūn* spirituale e intelligibile, al di sopra della forma della *nūn* inferiore, che è la metà della circonferenza». ¹⁸⁴ Dunque, la circonferenza completa è «la perfezione dell' esistenza» ed è attraverso il punto che possiamo rintracciare l' eternità divina presente nell' uomo, le tre lettere, viste in precedenza, che formano la parola *azal*, l' «eternità». Allora, il punto non è altro che «il luogo in cui si conficca (*markaz*) ¹⁸⁵ l' *alif* intelligibile» ¹⁸⁶ dice Ibn 'Arabī «che determina il diametro del cerchio». A questo punto, se immaginiamo che l' *alif* si raddrizzi sul semicerchio inferiore, avremo la *lām*, mentre, nella metà destra della *nūn* possiamo vedere la *zā*'. Vedi figura. ¹⁸⁷

¹⁸³ Ibn 'Arabī 1997, 170, 236.

¹⁸⁴ Ibn 'Arabī 1997, 237.

¹⁸⁵ «*Markaz* significa il centro in geometria, ma etimologicamente designa il luogo in cui si conficca (*rakaza*) una punta, come una lancia, paragone suggerito dall' asta dell' *alif*» (ibid., nota 179, p 330).

¹⁸⁶ Rimandiamo a quanto già detto sull' *alif* come principio di tutte le lettere, vedi infra 19, simbolo dell' essenza divina, vedi infra 41, 46, e in merito al simbolismo della croce, vedi infra 63 e ss.

¹⁸⁷ Ibn 'Arabī 1997, 229.

Figure 1

Le symbolisme du nûn et le secret de son éternité

a La lettre nûn : ن

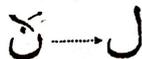
b Le nûn supérieur et inférieur :

supérieur		non-manifesté
inférieur		manifesté

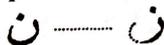
c L'alif couché ou le diamètre rejoignant les deux extrémités du nûn :

tête de l'alif		point de fixation (markaz)
----------------	---	-------------------------------

d En se relevant l'alif forme un lâm :



e Le nûn se décompose en zây :



f On a donc les trois lettres du mot azal « éternité » :

alif + zây + lâm = ازل

È svelata, così, l'eternità umana celata nella *nûn*, che si differenzia dall'eternità divina perché «l'eternità è per il Vero divino apparente, dato ch'Egli è eterno nella sua essenza, senza che nulla Lo preceda o inauguri la Sua esistenza, senz'alcun dubbio», mentre, l'eternità dell'uomo «è celata in lui, resta ignorata, poiché essa non è apparente nella sua essenza».¹⁸⁸

Non ci dilunghiamo nella descrizione delle altre due lettere riferite all'uomo, la *şād* e la *ḍād*, il simbolismo delle quali riprende quanto già detto in merito alla *nûn*. Riguardo, invece, alle lettere angeliche, sono queste diciotto perché, data la funzione intermediaria dell'angelo tra Dio e l'uomo, saranno queste il risultato della presenza divina e di quella umana, ognuna costituita da tre lettere, che rispecchiano tre gradi: il Regno sensibile, il dominio delle forme sottili e il mondo dei puri spiriti (*mulk*, *malakūt* e *ġabarūt*), ciascuno dei quali ha tre aspetti: esteriore, interiore e intermedio. Per farla breve, avremo le sei lettere delle due

¹⁸⁸ Ibid., 237.

presenze divina e umana moltiplicate per tre, gli aspetti esteriore, interiore e intermedio, per un risultato di diciotto. Detto ciò, vorremmo sottolineare, a parte l'apparente complicazione del calcolo delle lettere, come queste siano sempre accoppiate con i numeri, con funzioni diverse, ma sempre parallele.

Pur non potendo analizzare in questa sede ogni singola lettera, quanto riportato riguardo alla *nūn* crediamo che possa rappresentare già un buon punto di riferimento per comprendere le dinamiche della *'ilm al-ḥurūf* tanto in Ibn 'Arabī quanto negli altri maestri di questa scienza. Peraltro, non abbiamo preso in considerazione la *nūn* casualmente, infatti è questa una delle lettere alle quali viene dato più spazio nei testi dedicati allo *'ilm al-ḥurūf* come nei trattati di simbologia sacra in generale. In questi ultimi vengono messi in luce, ad esempio, tanti altri aspetti importanti – per i quali rimandiamo ad altri studi¹⁸⁹ – legati alla lettera *nūn*, vedi le relazioni con il simbolismo del cuore, dell'arca, della caverna, della montagna, del pesce ecc., tutti miranti a rappresentare ciò che ruota intorno a quell'essenza divina che abbiamo visto simboleggiata dal punto e, quindi, dall'*alif*. Vedremo, comunque, in seguito altre importanti rappresentazioni di lettere in Ibn 'Arabī come in altri autori.

La seconda parte della prima sezione si apre con una singolare rappresentazione delle lettere a guisa di una comunità di uomini e, come questa, diversificate gerarchicamente in comuni ed élite, con un'ulteriore differenziazione di quest'ultime, a mo' d'iniziazione, in gradi diversi fino a quello di Inviato.

Dopo questa prima parte lo *Šayḥ al-Akbar* passa proprio all'analisi di quella élite: le settantotto lettere isolate presenti in ventinove sure. Settantotto in riferimento allo *ḥadīṭ*: «La fede comporta settanta e qualche ramificazioni»¹⁹⁰ in cui, secondo

¹⁸⁹ Cfr. Guénon 2003, 25-32, 136-145, 177-202; Ventura 2016, 15-22, 216-226.

¹⁹⁰ «Questo *ḥadīṭ* spesso citato da Ibn 'Arabī è riportato con alcune varianti da Abū Ḥurayra: «La fede comporta settantotto ramificazioni (*šu'ab*) (o 68). La più eccellente è dire *lā ilāha illā 'llāh*; la minima, rimuovere una cosa nociva dal cammino; e il pudore è una ramificazione della fede» (Ibn 'Arabī 1997, nota 238 p 338).

Ibn ‘Arabī, «gli “otto” sono il senso vero del “e qualche”». ¹⁹¹ Ventinove come i giorni del mese lunare e rappresentazione della perfezione della forma, dell’uomo universale.

Non prima di aver precisato che ogni implicazione tecnica della scienza delle lettere è pur sempre un velo gettato su conoscenze ispirate e che ogni sua scelta non è mai autonoma, ma sempre imposta dall’ordine divino, ¹⁹² Ibn ‘Arabī passa all’esame del primo gruppo di lettere isolate presenti nel Corano, quelle che aprono la sura *al-baqara* («la vacca»): *alif, lām, mīm*. ¹⁹³ Queste tre lettere insieme simboleggiano il tutto, l’esistenza universale, ma rappresentata in una triade che ne sottolinea i diversi aspetti che assume tra il punto di vista di Dio e quello umano. L’*alif*, l’Essenza trascendente e «indicazione allusiva (*išāra*) alla conoscenza dell’unità», ¹⁹⁴ è appunto isolata e non qualificata nella scrittura, mentre la *lām* è intermediaria (*wāsiṭa*) e quindi scende sulla linea della manifestazione e fa da legame tra la prima e la *mīm*, che, con l’ulteriore discesa che simboleggia con la sua forma, rappresenta il mondo fisico. Vedi figura. ¹⁹⁵

¹⁹¹ Riguardo al perché quel «qualche» vuol dire «otto» dice Ibn ‘Arabī che vi è giunto per la via dello svelamento, ma ne dà anche una giustificazione numerica precisa, per la quale vedi *ibid.*, 253.

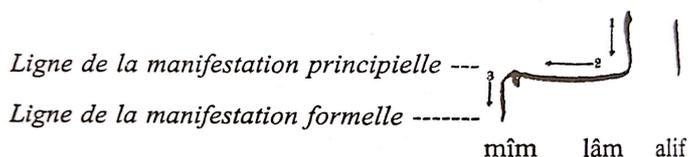
¹⁹² Dice Ibn ‘Arabī immediatamente prima di passare all’esame della sigla e della sura che intende trattare: «Può darsi che vi aggiunga delle considerazioni sui versetti seguenti, benché ciò non faccia parte di questo capitolo. Io l’ho fatto dopo averne ricevuto, come è costume, l’ordine dal mio Signore. Io non parlo in effetti che quando ne ho ricevuto l’autorizzazione e, allo stesso modo, mi fermerò quando mi sarà manifestato un limite» (*Ibid.*, 250).

¹⁹³ Abbiamo già visto l’esame di questa sigla coranica da parte di Avicenna, il quale, ricordiamolo, sostenne che il significato di *alif-lām-mīm* sarebbe: «per il Primo, detentore del Comandamento e della Creazione (*al-khalq*)» (vedi *infra*, 44-45). Vedremo che rispetto alla spiegazione di Ibn ‘Arabī risulteranno delle discrepanze.

¹⁹⁴ Ibn ‘Arabī 1997, 254.

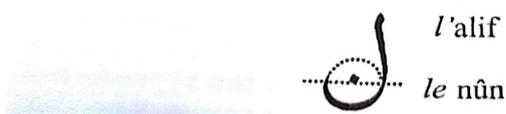
¹⁹⁵ *Ibid.*, 230.

Figure 2
Alif-Lâm-Mîm



Dynamisme de l'écriture et de la manifestation :
 1. Descente de l'Essence vers l'Attribut.
 2. Extension de l'Attribut vers l'Acte.
 3. Descente de l'Acte vers la manifestation.

Figure 3
Le lâm



Questa doppia discesa, della *lām* prima e della *mîm* poi disegna la manifestazione universale e le tre lettere nel loro complesso richiamano l'uomo universale,¹⁹⁶ anche se questo va individuato principalmente nella *lām*, «che rappresenta Colui che dà e colui che riceve l'essere».¹⁹⁷ A questo proposito, è necessario tenere presente che la *lām* rimanda, con la sua forma, tanto all'*alif*, l'Essenza trascendente, quanto alla linea curva della *nûn*, cioè la manifestazione, e ricordiamo che il punto di quest'ultima lettera è, come abbiamo visto, «il luogo in cui si conficca (*markaz*) l'*alif* intelligibile».¹⁹⁸ Scrive Ibn 'Arabî: «La *lām* fu intermediaria (*wāsiṭa*), facendo contemporaneamente tanto la parte di Colui che dà l'essere quanto quella degli esseri dell'universo (*al-mukawwin wa al-kawn*). Lei è dunque la potenza a partire dalla quale il mondo è stato esistenziato. Nella sua discesa fino all'inizio del rigo, lei somiglia all'*alif*. Ma, miscela di Colui che dà l'essere e degli esseri, lei non ha qualifica di potenza su se stessa, bensì

¹⁹⁶ «Abbiamo creato l'uomo nella migliore dirittura di forme e poi lo abbiamo ridotto l'infimo degli infimi» (Corano 2010, 95:4-5).

¹⁹⁷ Ibn 'Arabî 1997, 178.

¹⁹⁸ Vedi infra, 74.

unicamente sulle creature. Essendo volto verso le creature, questo aspetto di potenza non potrebbe essere attribuito al Creatore senza di loro; è necessario dunque che questo attributo sia in relazione con le creature superiori o inferiori». ¹⁹⁹ Ciò spiega anche il motivo per cui la *lām*, nella scrittura, scende sotto il rigo e poi risale, perché così può dare esistenza alla *mīm* senza, beninteso, assumere la forma di quest'ultima, ma mantenendo sempre quella funzione intermedia che gli permette di essere all'origine anche di altre lettere.

Vediamo, dunque, in queste rappresentazioni di lettere, in gruppo (*alif, lām, mīm*) o prese singolarmente (la *lām* isolata o la *nūn* isolata), nient'altro che una riproposizione della totalità dell'essere secondo diverse prospettive: nella sua complessità (la triade *alif, lām, mīm*) o dal punto di vista della manifestazione (la *nūn*) o nell'aspetto che lega i diversi gradi di questa (la *lām*). La realtà totale è una e, potremmo dire, che l'apparente molteplicità di questa è dovuta ai veli che, come le lettere, ci lasciano solo intravedere la verità, mostrandoci l'*alif* in un punto ovvero in una *lām* il suo velamento. Così, anche il Corano non può sfuggire a queste dinamiche, che ritroviamo nel rapporto tra la triade *alif-lām-mīm* e il *dālika al-kitāb* («quello è il libro») che dà inizio al testo vero e proprio del libro sacro islamico, il quale non è altro che «quella» totalità, «quella» esistenza universale espressa dalle tre lettere iniziali, manifestata, ora, in un linguaggio comprensibile a tutti gli uomini. Comprendiamo, allora, non solo il senso di quelle tre lettere, ma, addirittura, anche la necessità che il Corano si apra con un simbolo della sua universalità, *incipit* e sintesi della rivelazione. Infine, in questa sintesi si apre ai nostri occhi la vera essenza dello *'ilm al ḥurūf*, che nella semplicità di una lettera ci mostra ancor più della complessità di un libro, perché, liberandoci dagli schemi di un linguaggio verbale e aprendoci alle infinite possibilità della simbologia, può farci intuire in un punto l'intera esistenza.

Il resto del capitolo è completamente dedicato all'analisi tecnica delle singole lettere a partire dall'*alif*, che in realtà non è una lettera. Scrive Ibn 'Arabī: «Come

¹⁹⁹ Ibn 'Arabī 1997, 255.

è impossibile pronunciare una lettera senza vocale, non si può pronunciare che il nome dell'*alif* e non l'*alif* stessa, mentre invece si pronuncia la *hamza* mossa dalla vocale *a*. La *hamza* è dunque qui in luogo della prima produzione dell'essere (*al-mubdā' al-awwal*)». ²⁰⁰ Inoltre, il maestro andaluso mette anche in rilievo le analogie tra la scienza delle lettere e le altre scienze simbologie: legate all'uomo, ai numeri agli astri ecc., in un confronto in cui la prima assume certamente un ruolo predominante.

Abbiamo visto, attraverso la trattazione che ne fa Ibn 'Arabī, alcuni tra i più significativi esempi di lettura delle lettere secondo la tradizione legata alla *sīmiyā'*. Vedremo ora di completare questa esposizione con qualche ulteriore approfondimento sia su alcune delle lettere già viste sia su altre, che ancora non abbiamo esaminato, così da avere un quadro abbastanza ampio e sistematico dell'argomento. In questa sintesi finale ci siamo avvalsi, oltre che della guida del maestro andaluso, anche di un fondamentale trattato sulle lettere basato sulla scienza tradizionale di Abd al-Karīm al-Ġīlī: il *Kahf wa al-Raqīm fī Šarḥ Bismi Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*.

Un quadro riassuntivo sulla simbologia delle lettere

Le lettere raccolgono ogni conoscenza e, diversamente dai numeri, che rappresentano la causa formale delle cose, «lo spirito», esprimono la manifestazione dandoci il senso particolare di ogni fenomeno, di ogni entità, in altre parole «il corpo». Così, la *sīmiyā'* può essere considerata come la scienza delle cifre in lettere e, non a caso, a ogni lettera dell'alfabeto arabo corrisponde tradizionalmente un numero:

²⁰⁰ Ibid., 258.

ا = 1; ب = 2; ج = 3; د = 4; ه = 5; و = 6; ز = 7; ح = 8; ط = 9; ي = 10; ك = 20; ل = 30; م = 40; ن = 50; س = 60; ع = 70; ف = 80; ص = 90; ق = 100; ر = 200; ش = 300; ت = 400; ث = 500; خ = 600; ذ = 700; ض = 800; ظ = 900; غ = 1000.²⁰¹

Come sostiene al-Būnī: «Sappi che i segreti di Dio e gli oggetti della Sua scienza, le realtà sottili e dense, le entità superiori (*al-'ulwiyyāt*), quelle inferiori (*al-sufliyyāt*) e quelle dei mondi angelici intermedi (*al-malakūtiyyāt*) sono di due categorie: ci sono i numeri e le lettere. I segreti delle lettere sono nei numeri, le epifanie dei numeri sono nelle lettere. I numeri, realtà superiori, corrispondono alle entità spirituali (*al-rūḥāniyyāt*). Le lettere rientrano nel campo delle realtà materiali e intermedie».²⁰² In altri termini: «La cifra si manifesta nella lettera, la lettera trova il suo ritmo, la sua vita, dalla cifra» e ancora: «La cifra, lo spirito, corrisponde ai dati del mondo archetipale (*'ālam al-ġabarūt*), la lettera sonora al mondo delle entità sottili (*'ālam al-malakūt*) e la lettera scritta si riferisce al mondo dei corpi densi».²⁰³ Così, la *sīmiyā'* mette in relazione ogni realtà, dagli angeli ai pianeti ai giorni della settimana, alle 28 lettere dell'alfabeto arabo, con l'aggiunta eventuale delle 4 del persiano. Inoltre, questa lettura del mondo si lega alle diverse ripartizioni in gruppi in cui le lettere arabe sono divise, ad esempio: all'inizio di alcune sure del Corano, come abbiamo visto, si trovano delle lettere, in tutto 14, che sono dette «luminose» e sono quindi distinte dalle altre 14 lettere, dette «tenebrose», «oscure»; 14 lettere arabe assimilano nella pronuncia la lettera «*lām*» dell'articolo raddoppiandosi, sono dette «solari» e si differenziano dalle altre 14, che non producono questo raddoppiamento e si chiamano «lunari». Date queste perfette bipartizioni dell'alfabeto, avremo necessariamente una visione polarizzata della realtà, essendo quest'ultima in funzione delle specificità delle lettere. Siamo sempre nell'ottica della scienza delle bilance, che permette una lettura completa della realtà, dal particolare all'universale e viceversa, mettendoci

²⁰¹ L'alfabeto è qui presentato secondo l'ordine tradizionale (Cfr. Veccia Vaglieri 1959, 38).

²⁰² Lory 2004, 42.

²⁰³ Ibid., 42-43.

a disposizione, attraverso le polarità, le infinite relazioni, le permutazioni consonantiche, il carattere mutevole delle lettere, il senso che queste acquistano in una parola e poi l'utilità che quest'ultima acquisisce in una frase, un linguaggio che non aspira a esprimere la fermezza concettuale della filosofia, ma il carattere indefinito dell'assoluto. La *sīmiyā'* è una scienza universale: rende conto di tutti i livelli dell'essere attraverso un sistema relativamente limitato di segni. Inoltre, grazie alla molteplicità di relazioni che le lettere mettono in gioco sia su un livello orizzontale che verticale: rapporti delle lettere tra di loro e con parole e frasi, la *sīmiyā'* esprime in sé e meglio della filosofia la molteplicità dell'essere e la mutevolezza del divenire.

«Ora se tu comprendi ciò che ti abbiamo detto dell'estinzione della totalità delle lettere nell'identità del Punto [il punto diacritico sotto la lettera *bā'* (ب), la «b» dell'alfabeto arabo], tu comprenderai necessariamente ciò che ti diremo dell'integrazione della totalità dei Libri nell'identità della frase, dell'integrazione della frase nell'identità della parola e dell'integrazione di questa nell'identità della lettera, nel senso che l'esistenza della parola è completamente dipendente da quella della lettera, quella della frase dall'esistenza della parola e l'esistenza del libro da quella della frase».²⁰⁴ La lettera, la parola, la frase e i libri sono, nella simbologia della *sīmiyā'*, diversi piani della realtà via via più individualizzati e molteplici, il cui principio è nel punto posto sotto la lettera *bā'* (ب). Questa lettera, la seconda dell'alfabeto arabo, rappresenta nella *sīmiyā'* il primo essere differenziato, il vero inizio della creazione come del Corano e di ogni sura, oltreché della Bibbia, che inizia anch'essa con la *b* dell'alfabeto ebraico.²⁰⁵ È riportato nella tradizione che Maometto ha detto: «Tutto ciò che è (contenuto) nei libri rivelati è (contenuto) nel Corano; tutto ciò che è contenuto nel Corano è contenuto nella *Fātiḥah* [“Aprente”];²⁰⁶ tutto ciò che è contenuto nella *Fātiḥah* è

²⁰⁴ Vedi infra, 117.

²⁰⁵ Sui significati e le funzioni del *bā'* nella scienza delle lettere vedi in particolare Ğīlī 2002, 173 e ss.

²⁰⁶ È la prima sura del Corano e con essa si apre la preghiera rituale (vedi Corano 2010, 425).

contenuto nel *bismi 'Llāh al-raḥmān al-raḥīm*²⁰⁷ [“Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole”], inoltre: «È riportato che tutto ciò che è contenuto nel *bismi 'Llāh al-raḥmān al-raḥīm* è contenuto nel *bā'* (carattere composto essenzialmente da un tratto orizzontale sottoscritto da un punto) e tutto ciò che è contenuto nel *bā'* è contenuto nel punto che è sotto il *bā'*».²⁰⁸ Il Verbo è «sintesi e distinzione»²⁰⁹ e, così, la parola creatrice, il *fiat lux* della Genesi, il *kun*²¹⁰ («sii») del Corano, che dà luogo alla manifestazione, trova, in un certo senso, risposta nella *basmala* (e viceversa) o, ancora più sinteticamente, nel *bā'*, primo ente manifestantesi sotto forma di suono. Si può dire che, in ultima istanza, è in ciò la ragion d'essere della *sīmiyā'* oltreché l'origine e il senso più profondo e significativo della necessità di rintracciare o, forse e per meglio dire, tramandare la verità e il principio di tutto nelle lettere.

²⁰⁷ Con questa frase, detta *basmala*, inizia il Corano e ogni sua sura (tranne la nona, che, pur non iniziando con la *basmala*, inizia comunque col *bā'* di *barā'a*, «immunità») ed è, inoltre, la formula d'esordio di ogni discorso, scritto o azione dei musulmani (ibid., nota v. 1, 426 e 528-29; Ğīlī 2002, 173 e nota 2).

²⁰⁸ Ğīlī 2002, 169.

²⁰⁹ Ibid., 49.

²¹⁰ «L'imperativo “sii” (*kun*) è l'esatto equivalente del biblico *fiat*, vale a dire lo strumento attraverso il quale si esprime l'ordine creativo di Dio ... L'espressione che caratterizza l'atto creativo di Dio – “sii, ed essa è” (*kūn fa-yakūnu*) – è divenuta un tema centrale nella riflessione teologica musulmana. Alcuni interpreti hanno infatti notato che sarebbe illogico supporre che Dio rivolga la parola a un qualcosa che ancora non esiste, e dunque l'espressione coranica deve essere intesa necessariamente in senso metaforico. Altre scuole teologiche ritengono invece che la frase riportata dal Corano è da assumere nella sua precisa formulazione, perché Dio, quando crea, non si rivolge in realtà a un “nulla” assoluto, bensì a una possibilità che è presente nella Sua scienza non soggetta al tempo: ciò che per l'uomo è ancora un niente, è da sempre presente nell'immutabile mente divina» (Corano 2010, 445 v.117). Come abbiamo visto Ibn 'Arabī spiega questa realtà attraverso il concetto delle essenze fisse (*a 'yān tābita*), le infinite possibilità eternamente presenti nella scienza divina, che non sono reali se non per Dio e non per se stesse, ma possono essere «rivestite» dell'esistenza (vedi Infra, 53). «La parola “*Kun*” (“Sii!”) è l'ordine esistenziale che produce il Cosmo, dunque la parola divina per eccellenza (Verbo o *Logos*) e la prima Parola (la *basmala* per chi conosce corrisponde al “*Kun*” dalla parte di Dio). La *Wāw* è caduta nella scrittura (a causa della forma dell'imperativo) ma appare nella pronuncia (suono “u”); da notare che in caratteri arabi la parola “K(u)N” può leggersi “K(i)Nn” (la seconda “N” non appare), parola che significa proprio “occultazione”. Infine, il valore numerico della parola “*Kun*” è 70, riducibile a 7 e ciò spiega che le 6 direzioni [sopra, sotto, destra, sinistra, avanti e dietro, vale a dire lo spazio nella sua totalità] “entrano nella presenza del “*Kun*”, che è la settima direzione, cioè il centro, dal quale le altre 6 discendono; queste sei direzioni sono, nell'ordine spaziale, ciò che sono i 6 giorni della genesi nell'ordine temporale e tutto ciò ha origine nell'ordine iniziale (“*Fiat Lux*” = “*Kun*”) (Ğīlī 2002, 248 nota 7).

SECONDA PARTE

AL-‘ALAWĪ
AL-UNMŪDAĜ AL-FARĪD

AL-‘ALAWĪ E LE ORIGINI DELLA ‘ALAWIYYA

La *tarīqa* («confraternita») ‘*Alawiyya*, che deve il nome al suo fondatore al-‘Alawī, ha origine da due confraternite: la *Šādiliyya* e la *Darqāwiyya* – quest’ultima originata anch’essa da una linea di successione che risale alla *Šādiliyya* attraverso il ramo nominato *Šādilī-Zarrūqī*.²¹¹

La *Šādiliyya*

«O ‘Alī, vai in Ifrīqiyyā e stabilisciti laggiù in un posto chiamato Šādila, perché Dio ti ha dato il nome di “al-Šādilī”. Poi ti recherai a Tunisi, dove verrai maltrattato dal potere locale. Infine ti recherai in Egitto, dove erediterai la funzione di polo». ²¹² Questo è ciò che ‘Abd al-Salām ibn Mašš (m. 1228),²¹³ eremita del Rif marocchino, disse al suo discepolo ‘Alī Abū ‘l-Ḥasan (m. 1258) nel 1221. Così, il futuro al-Šādilī conobbe, attraverso il suo maestro, il proprio destino: un viaggio geografico e iniziatico allo stesso tempo.

Abū ‘l-Ḥasan, congedatosi dallo *šayḥ*, si ritirò inizialmente sulle montagne vicino Šādila²¹⁴ e poi raggiunse e si stabilì per un periodo a Tunisi. Qui, grazie al suo carisma, Abū ‘l-Ḥasan divenne il maestro di un gruppo vivace di discepoli, ma ciò produsse da un lato l’invidia del *qādī* e dall’altro la diffidenza del sultano. Così, nel 1244 al-Šādilī partì per l’Egitto dove trovò, a differenza di Tunisi,

²¹¹ Cfr. Bentounès 2009, 27-28 e Trimmingham 2007, 143,146.

²¹² Geoffroy 2005, 15. Per i cenni biografici su al-Šādilī e per quanto riguarda la storia della *Šādiliyya* cfr. Geoffroy 2005, Trimmingham 2007 e Nwyia 1986.

²¹³ Discepolo di Abu Madyan Šu‘aib ibn al-Ḥusayn (1126-98) e continuatore della via di quest’ultimo, il quale fu il fondatore dell’ordine eponimo Madyani e il più grande maestro sufi tra i primi istitutori di confraternite. La via di Abu Madyan proseguì anche attraverso la stessa *Šādiliyya*. (Cfr. Trimmingham 2007, 82-83).

²¹⁴ Tra Tunisi e Qairawan.

un'accoglienza più che benevola da parte del sultano ayyubide, che gli offrì anche un generoso dono: una torre in cui potersi stabilire comodamente ad Alessandria. Il maestro poté, allora, grazie all'ambiente favorevole, dedicarsi serenamente alla predicazione in questo grande paese, da lui percorso in lungo e in largo, e verso i luoghi del pellegrinaggio. Proprio viaggiando verso Mecca, a Humaythra, nel deserto del sud-est egiziano, Abū 'l-Ḥasan al-Šādīlī trovò la morte nel 1258.

Così come gli Ayyubidi, anche i Mamelucchi guardarono con favore alla predicazione sufi e, di conseguenza, crearono un terreno fertile per la diffusione della nascente *Šādīliyya*. Pertanto, anche il successore di Abū 'l-Ḥasan alla guida della nuova confraternita, al-Mursī (morto ad Alessandria nel 1287), poté continuare proficuamente la predicazione del suo maestro attraverso l'Egitto. Tra l'altro, la salda ortodossia, caratteristica della dottrina *šādīlī*, allargò la benevolenza verso questa confraternita anche agli ambienti solitamente più ostili nei confronti del sufismo e, tra questi, principalmente quello degli ulema. Certamente, quest'ultimo aspetto favorì anch'esso la felice e rapida diffusione della predicazione *šādīlī* attraverso l'Egitto e il resto del mondo islamico.

Il terzo maestro della confraternita fu Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 1309),²¹⁵ che incontrò al-Mursī a soli diciassette anni, con un conseguente stravolgimento radicale della propria vita. Questi fu un erudito, maestro di *fiqh* e, ovviamente, di *taṣawwuf*, rispettato dagli ulema e dotato di un grande carisma. Ibn 'Aṭā' Allāh insegnò principalmente a Cairo, ottenendo un grande successo e facendo della grande città egiziana il nuovo centro propulsore della confraternita.

La *Darqāwiyya*

La *ṭarīqa Darqāwī* nacque in quel contesto di rinascita della confraternite che si verificò verso l'inizio del XIX secolo. Questo fenomeno fu contraddistinto da due

²¹⁵ Per un approfondimento su questo maestro *šādīlī* vedi Nwyia 1986.

differenti tendenze, una tradizionalista e l'altra riformista. Abu Ḥamīd (Aḥmad) al-‘Arabī al-Darqāwī (1760-1823) fu colui che guidò il primo di questi due indirizzi di riaffermazione del sufismo, ravvivando il bisogno di una vita contemplativa in particolare fra gli *ṣādilī* e favorendo una proliferazione di ramificazioni soprattutto in Nord Africa, in Siria e nel Ḥiğāz.²¹⁶ Al-Darqāwī era uno *ṣādilī*, fu discepolo di ‘Alī al-Amrān al-Ġamāl (m. 1779) e il movimento a lui legato non si costituì in una confraternita distinta dalla *Šādiliyya* se non dopo la sua morte. Ciononostante, la *Darqāwiyya* divenne ben presto la più numerosa, diffusa e importante *tarīqa* del Nord Africa.

Sebbene al-Darqāwī spronasse i suoi discepoli a non farsi coinvolgere in questioni terrene, non riuscì a evitare che il movimento legato a lui acquisisse connotazioni politico-religiose. Fu in particolare Mūlāy Sulaimān (Sultano del Marocco dal 1793 al 1822) a sfruttare l'influenza di al-Darqāwī in opposizione ai Turchi, nonostante la chiara opposizione di quest'ultimo. In seguito, i rapporti tra questi due si deteriorarono e il maestro sufi fu anche imprigionato e liberato solo in seguito alla successione di ‘Abd al-Raḥmān (1822-1859).²¹⁷ Dopo la morte del maestro, la *Darqāwiyya* assunse caratteri diversificati: in città, i suoi seguaci, pur nel rispetto delle tradizionali pratiche sufi, conducevano una vita normale; vi fu anche una diffusa presenza di dervisci vaganti, sul modello dello stesso al-Darqāwī; mentre, in particolare nelle zone montane e nei villaggi, i *darqāwī* si distinsero per una spiritualità spesso in contrasto sia con gli ordini più antichi sia verso il potere straniero.²¹⁸

La ‘Alawiyya è collegata alla *Darqāwiyya* attraverso Muḥammad al-Būzīdī, un *ṣayḥ darqawī* morto nel 1909 e maestro di Al-‘Alawī.

²¹⁶ Trimmingham 2007, 138.

²¹⁷ Ibid., 143.

²¹⁸ «Intorno al 1836 il *muqaddam* ‘Abd al-Raḥmān Tūtī fu coinvolto nella resistenza all'occupazione francese dell'Algeria e la resistenza della *Dārḡwīyya* continuò in vari modi fino al 1907» (Ibid., nota 338, 354).

Uno studio di Octave Depont e Xavier Coppolani sul sufismo algerino²¹⁹

Il testo di Depont e Coppolani sulle confraternite sufi raccoglie una notevole documentazione riguardo al sufismo nell’Africa settentrionale e, in particolare, in Algeria e, inoltre, fu per gran parte della prima metà del Novecento il principale punto di riferimento bibliografico²²⁰ sul sufismo algerino, tanto che ancora oggi è un testo imprescindibile per qualsiasi studio sul sufismo nordafricano in epoca coloniale. Oltre alla ricca quantità di dati, il testo è anche pieno di considerazioni personali degli autori, dettate dalla loro esperienza, dalle loro conoscenze e dalle loro convinzioni. Depont e Coppolani furono studiosi al servizio dello stato francese che si assunsero il compito di descrivere e analizzare le confraternite sufi in un’opera in cui la scienza viene in soccorso alla politica, come spesso è avvenuto nella storia. Ciò garantisce la validità della documentazione raccolta e favorì una disposizione di mezzi che traspare vividamente dalla mole di dati contenuti nell’opera e dalla dettagliata analisi di questi. È vero che gli studiosi francesi, vissuti tra i secoli XIX e XX, operarono al servizio di istanze apertamente colonialiste, furono animati da uno spirito tipicamente positivista e modernista, descrissero apertamente le conquiste francesi in Africa come una missione civilizzatrice e sono quindi non solo diffidenti ma spesso anche sprezzanti nei confronti dell’Islam in generale e, in particolare, del sufismo, ma ciò non compromette affatto il valore del lavoro. Lo spirito e le considerazioni degli autori non costituiscono per noi un motivo di rammarico né, tanto meno, compromettono la validità dell’opera, arricchendone al contrario il pregio. Infatti, possiamo in tal modo farci un’idea del pensiero dominante nell’intelligenza francese, nel periodo a cavallo tra i secoli diciannovesimo e ventesimo, riguardo al mondo arabo, all’Islam e alla situazione algerina – il testo fu scritto quando al-Alawi aveva circa 30 anni. Dunque, l’analisi del testo ci ha permesso di

²¹⁹ Depont-Coppolani 1897.

²²⁰ Oltre allo studio di Depont e Coppolani ricordiamo tra gli altri: Layer 1916, Petit 1899 e Rinn 1884.

comprendere meglio sia la struttura, i nomi e i ruoli delle confraternite sufi presenti in Algeria nella seconda metà dell'Ottocento sia il pensiero dei dominatori francesi a riguardo, coadiuvando la nostra ricerca sotto un duplice aspetto.

La prima parte del testo è dedicata alla storia araba e islamica nei suoi tratti essenziali, affinché, come affermano gli stessi autori, quello che è l'argomento centrale dell'opera sia più accessibile.

Nel primo capitolo gli autori iniziano la loro narrazione con una breve esposizione delle caratteristiche principale del mondo arabo preislamico: gli autori analizzano brevemente ma con attenzione la sua organizzazione tribale, le gerarchie e l'organizzazione del lavoro, la guerra, le regole sociali, le consuetudini, la poesia, la condizione della donna, le credenze, facendo anche notare i cambiamenti, quando ci furono, avvenuti dopo la diffusione dell'Islam.²²¹ Passando poi dal racconto della fondazione della Ka'ba, Depont e Coppolani illustrano la storia familiare di Muḥammad, la sua nascita, la sua vita, la rivelazione, le imprese militari e l'unificazione degli arabi sotto la guida del Corano elogiando l'equilibrio, l'equità, il genio e la bontà del Profeta. Pur se con qualche affermazione negativa in merito all'utilizzo della rivelazione²²² e ad alcune sue affermazioni,²²³ e riducendo l'opera di Muḥammad ai soli, seppur comunque grandiosi, risultati politici, militari o comunque materiali, Depont e Coppolani lodano le incredibili capacità del Profeta. Senza entrare ora nei particolari dell'esposizione, il testo continua con una breve descrizione del Corano, della

²²¹ Riguardo a quest'ultimo aspetto l'autore non perde l'occasione di sottolineare quegli ambiti in cui l'Islam avrebbe favorito un peggioramento rispetto all'epoca precedente il suo avvento, trascurando invece alcuni elementi fondamentali di progresso: Depont elogia la poesia preislamica e critica le affermazioni coraniche contro quest'arte, ad esempio, ma descrive l'orribile pratica preislamica dell'inumazione delle neonate vive senza sottolineare il divieto islamico di questo costume (Cfr. Depont-Coppolani 1897, 6-11).

²²² «Mais il perdra plus tard ce caractère de réformateur sévère lorsque, pris lui-même au piège de la passion, il se servira de l'intervention divine pour justifier ses penchants voluptueux» (Ibid., 21).

²²³ Per esempio riguardo al giudizio del Profeta sulla poesia: «Plus tard, peu reconnaissant des services rendus notamment par 'Abdallah qui mourut à la bataille de Mouta, le prophète alla jusqu'à comparer les poètes aux menteurs livrés au péché sur lesquels descendent les démons qui les inspirent» (Ibid., 9).

Sunna, delle leggi islamiche e della storia degli Arabi e dell'Islam, in cui il racconto è spesso accompagnato a digressioni, giudizi, esempi, citazioni e confronti vari tra la civiltà islamica e quella occidentale. Il tema di queste opinioni degli autori è sempre legato alla loro necessità di dimostrare quanto la religione di Muḥammad abbia limitato e frenato le possibilità di sviluppo e di civilizzazione dei popoli islamici, col fine di sostenere quella che è la loro tesi di fondo: l'idea che il mondo arabo²²⁴ sia da sempre profondamente contaminato da elementi culturali arcaici, difficilmente estirpabili, avversi alla modernità e alla civilizzazione di cui l'Europa sarebbe la portatrice; un'arretratezza culturale che sarebbe stata rafforzata dall'Islam e avrebbe prodotto la difficile situazione che gli occidentali incontrarono durante le loro campagne "civilizzatrici". Il mondo delle confraternite sarebbe, secondo Depont e Coppolani, una delle cause principali di questa stagnazione, oltretutto per la loro natura arcaica, anche per la capillare diffusione; a causa di ciò, risultava necessario conoscere affondo questo fenomeno, col fine di poterlo affrontare con mezzi adeguati.

Nel secondo capitolo gli studiosi cercano di tracciare le linee essenziali della nascita e della diffusione del sufismo, riportando, ovviamente, tutti quegli errori, quei pregiudizi e quelle analisi ancora estremamente superficiali diffuse nella loro epoca. Gli autori descrivono i sufi come dei «saggi»²²⁵ che nel II secolo diedero vita a una vera e propria scuola, legata per certi aspetti ai *fuqarā'* (sing.: *faqīr*: «povero») – secondo Depont e Coppolani una sorta di asceti e mistici che si avvicinavano a Dio attraverso l'assoluta povertà. La scuola sufi avrebbe rappresentato, allo stesso tempo, un elemento rigeneratore sia rispetto a questi generici *fuqarā'* di cui gli autori parlano sia rispetto all'Islam in genere. Si afferma

²²⁴ In realtà, come spesso l'autore lascia intendere, l'oriente in genere.

²²⁵ L'autore utilizza il termine «sufi» con l'accezione di «saggio». Pur conoscendo ed esponendo gli studi sull'etimologia del termine «sufi», afferma chiaramente di considerare questa parola come equivalente a ciò che si intende oggi e si intendeva nell'antichità con il termine «saggio» (pag. 78). In realtà, come abbiamo già detto, l'autore risente della fase ancora acerba degli studi occidentali in materia, facendo quindi confusione sulla realtà di certi fenomeni. Sull'etimologia del termine sufi vedi Depont-Coppolani 1897, 77-80.

nel libro: «Mais, au cours du deuxième siècle, le mot faqir est remplacé par celui exotique de soufi, et les pratiques mystiques de ces hommes divins donnent naissance à l'école du *Soufisme*²²⁶ ayant pour but la confession de l'unité de Dieu dont la pauvreté est la première des stations qui y conduisent. (Paroles de Ksar ben El-Hamaoui)».²²⁷ Inoltre, gli studiosi fanno notare che il sufismo nacque in un periodo in cui la «spéculation»²²⁸ fu in piena effervescenza, forse per sottolineare la natura, ai loro occhi, più marcatamente filosofica dei sufi rispetto ai fuqarā'. Certamente, i nostri autori legano lo sviluppo del sufismo alla scoperta e allo studio della filosofia greca – specialmente quella neo-platonica – e alla necessità di trovare un equilibrio tra questa e il Corano. Il discorso continua con la descrizione delle dottrine e degli obiettivi dei sufi, i rapporti con la filosofia neo-platonica e col cristianesimo, l'organizzazione delle confraternite e le varie influenze che il sufismo avrebbe avuto nella storia, ma a noi non interessa approfondire l'analisi di questi aspetti. Ciò che è importante è la comprensione del panorama scientifico in cui gli studiosi si pongono, del loro approccio e delle idee che guidano la loro analisi, col solo fine di conoscere il contesto degli studi e delle ricerche sul sufismo nel periodo che a noi interessa, oltreché il pensiero degli autori. Allora, chiariti con questi brevi esempi la struttura, il tenore dell'opera e le teorie alle quali l'autore fa riferimento in merito all'argomento trattato nelle sue linee generali, riteniamo inutile continuare a esporre le concezioni e le tesi riportate da questi sulla storia e la dottrina sufi, essendo ormai in gran parte superate e smentite dagli studi più recenti. Preferiamo allora andare avanti e analizzare i documenti raccolti da Depont e Coppolani sul sufismo algerino contemporaneo e le loro teorie sulle funzioni e i caratteri di questo.

Partendo dall'analisi delle dottrine e di alcuni brevi discorsi di grandi *šayḥ* sufi del passato e dal parallelo esame dei comportamenti, della politica e delle prediche di altri maestri a lui contemporanei, gli autori deducono in parte una continuità e

²²⁶ In corsivo nel testo.

²²⁷ Depont-Coppolani 1897, 77

²²⁸ Ibid.

d'altra parte una sostanziale degenerazione del sufismo ottocentesco rispetto a quello delle origini. Da sempre l'oriente ha, secondo Depont e Coppolani, una irrimediabile tendenza verso il misticismo - con questo termine gli studiosi si riferiscono alle confraternite religiose tout court, cioè al sufismo - e ciò ha asservito le masse alle innumerevoli confraternite religiose di cui è disseminato, ma nel diciannovesimo secolo questo fenomeno già endemico si sarebbe sostanzialmente incancrenito ampliandosi ancor di più e assumendo un sempre più marcato carattere politico. Gli autori considerano il misticismo, da un punto di vista strettamente teorico, come una deviazione del monoteismo, che sotto le mentite spoglie di quest'ultimo conduce in realtà i suoi adepti in un mero panteismo. Questo giudizio dispregiativo degli studiosi francesi si riferisce tanto al passato quanto ai fenomeni a loro contemporanei, ma non risiedono in ciò le loro preoccupazioni. Depont e Coppolani ritengono necessario il loro studio a causa della concomitanza, nel loro tempo, dell'eterna e ineluttabile attrazione che il misticismo esercita tra le masse algerine da un lato e il carattere politico e antifrancese che le confraternite religiose avrebbero assunto nel corso del diciannovesimo secolo. Il testo ha quindi l'obiettivo di conoscere affondo il sufismo e l'organizzazione delle confraternite perché solo così si sarebbe potuto trovare il bandolo della matassa del controllo delle masse, si sarebbero compresi gli errori del passato, si sarebbe potuto entrare in sintonia con lo spirito e le dinamiche che guidavano tanto gli algerini quanto gli altri popoli musulmani, con l'ovvio fine di dominarli. Queste istanze hanno prodotto un mirabile lavoro, che, nonostante i pregiudizi e gli obiettivi, ci dà un quadro esaustivo del mondo delle confraternite tra Ottocento e Novecento, tra l'altro non privo di acute intuizioni sulle trasformazioni che il contatto con l'occidente e la modernità provocò su queste. A tale riguardo è utile riportare qui di seguito due brevi discorsi esemplificativi, non solo per comprendere meglio le considerazioni dello studioso francese, ma anche perché lo stesso al-'Alawī fu critico verso alcuni atteggiamenti superficiali, devianti o non più tradizionali di una parte del sufismo del suo tempo.

In sostanza, quell'esclusiva e totalizzante devozione a Dio del sufismo originario venne ad essere contaminata sempre più da interessi profani, che stravolsero quell'esclusivismo, quell'intellettualità unitaria, attraverso una diretta ed esiziale immersione nella materia. È opinione degli autori che questo progressivo mutare di interessi di gran parte dei maestri sufi, certamente già in atto all'arrivo dei Francesi in Nord Africa, trovò terreno fertile nelle trasformazioni politiche che questi ultimi imposero nella società. Così, il tentativo delle autorità francesi di modernizzare le dinamiche socio-politiche di comunità rette da equilibri regionali secolari, provocò una perdita di autorità dei vari capi e delle aristocrazie locali senza un'effettiva necessità di emancipazione da parte della popolazione. Questa paradossale liberazione forzata provocò smarrimento nel popolo e un vuoto di potere che fu colmato proprio dalle confraternite e non tanto per una volontà di queste, ma principalmente per una richiesta d'aiuto da parte delle genti e in particolare delle fasce più povere. I vari *šaiḥ* locali diventarono improvvisamente l'unico punto di riferimento, anche politico, di gran parte degli algerini, e ciò rafforzò notevolmente i numeri e, di conseguenza, il potere politico delle *zāwiye*. Così, il sufismo, da sempre molto influente nella vita e nella sensibilità dei fedeli musulmani, divenne ancora più pervasivo tra la popolazione algerina a causa degli errori strategici delle autorità francesi. In sintesi, l'idea di fondo degli autori è che «a chacune des brechès que l'Europe ouvre dans le vieil orient pour y faire pénétrer la civilisation et la lumière, le musulman frémit de terreur»²²⁹ e i capi delle confraternite si imposero come unico baluardo contro la temibile modernità, opponendosi sistematicamente a ogni innovazione e trasformandosi così da maestri spirituali in demagoghi. Inoltre, in questo processo, la politica coloniale francese del XIX secolo in Algeria non avrebbe fatto altro che rafforzare il ruolo delle confraternite nella società, favorendo i disordini del 1871 e in generale dell'ultima parte del secolo. La causa dei disordini in cui l'Algeria francese si trovava tra Ottocento e Novecento era dovuta, secondo Depont e Coppolani, a una

²²⁹ Depont-Coppolani 1897, XX.

sostanziale ignoranza nell'establishment francese delle dinamiche socio-religiose e in particolare riguardo alle confraternite sufi. A questa carenza di informazioni Depont e Coppolani rispondono con questo saggio, in cui si ha un quadro esaustivo tanto nei dati quanto negli aspetti organizzativi e anche sulla storia e sulla dottrina del sufismo.

Secondo i dati riportati dal testo, in Algeria erano presenti 23 congregazioni, alcune presenti con le loro sedi principali, altre aventi la sede madre all'estero: Baghdad, Egitto, Marocco, Tripolitania. Queste congregazioni erano divise in 60 gruppi comprendenti: «349 zaouïa, 76 oukla, 2000 tolba, 57 chioukh, 2149 moqaddim, 1512 chouach, 224141 khouan, 8232 derouich, 19821 ahabad, 27172 khaouniet (femmes), 36 khoulafa, 5894 foqra, 4000 khoddam»²³⁰ per un totale di circa 300000 aderenti, una cifra che, secondo lo studioso francese, è ben al disotto della realtà.

Inoltre, ci viene anche dato un calcolo approssimativo sulle tasse: ziara, Sadaqa, ghefara ecc., che pare ammontassero a circa sette milioni, escluse le somme portate all'estero, concludendo che ciò avrebbe causato: «stagnation de la richesse publique, appauvrissement de la population au seul profit d'une caste et diminution inquietante dans le rendement de l'impôt».²³¹ L'attenzione rivolta dagli autori agli aspetti fiscali mette in rilievo un secondo fine, oltre a quello strettamente politico, dello studio e delle autorità francesi: la volontà statale di censire meticolosamente tutto il censibile, attraverso una completa supervisione delle attività economiche e finanziarie per garantirsi un'esclusiva e capillare riscossione delle imposte. Questa strutturazione pervasiva dell'organizzazione statale moderna era evidentemente lontana dalle dinamiche socio-economiche e fiscali presenti in Nord Africa e ciò costituiva un problema assolutamente non trascurabile per la burocrazia francese. Lo studio costituisce, allora, anche una sorta di censimento, al quale si dà ovviamente un valore sociale, mostrando la

²³⁰ Ibid., XXII.

²³¹ Ibid., XXII-XXIII

necessità di una più equa distribuzione delle ricchezze, che lo Stato «colonizzatore» avrebbe certamente saputo garantire, non si comprende per quale ragione, meglio dei signori locali.

Tali numeri e tali ricchezze, unite alle affermazioni antioccidentali di alcuni khouan, servivano per mostrare il pericolo rappresentato dalle confraternite, considerando, tra l'altro, il ruolo centrale che avevano nel panislamismo.

D'altra parte Depont e Copplolani sostengono che, ovviamente, non tutte le confraternite tramavano contro la Francia, ma ciò che a loro interessava era, più di una semplice acquiescenza, l'aiuto che alcuni *ṣayḥ* avrebbero potuto offrire ai francesi e, in quest'ottica, nominano alcuni maestri come lo *ṣarīf* di Ouazan, Mawlay 'Abd al-Salām ben Larbi, gran maestro dell'ordine dei *ṭayyibiyya*, gli aiuti da parte dei *tiḡāniyya* e, tra i *qādiriyya*, le *zāwiya* di El-Aniche.

Tutti questi dati ed esempi dimostravano l'importanza di una buona conoscenza del fenomeno sufi nel contesto nordafricano sia per prevenire possibili minacce sia per favorire un controllo pacifico dei paesi islamici – è interessante notare il riferimento all'impero asburgico come esempio per un buon governo dei popoli musulmani. L'obiettivo finale era sostanzialmente quello di costruire dei rapporti con le confraternite per porle sotto il controllo dello Stato e servirsene inoltre per facilitare i rapporti con le congregazioni presenti all'estero.²³²

Cenni biografici su al-'Alawī

Abu 'l-'Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafā al-'Alawī (1869-1934), conosciuto anche col nome Bin 'Aliwa,²³³ nacque a Mostaganem ed è il fondatore della *ṭarīqa* 'Alawiyya, che da lui prese il nome e che oggi è guidata dal pronipote del maestro, lo *ṣayḥ* Khaled Bentounès. Al-'Alawī ebbe due sorelle, si sposò cinque

²³² Ibid., XXIII, XXVI.

²³³ Il trisavolo di al-'Alawī, al-Ḥaḡḡ 'Alī, era conosciuto a Mostaganem col diminutivo 'Aliwa, da cui il nome Bin 'Aliwa che fu dato ai suoi discendenti.

volte, ma non ebbe alcun figlio e, come scrisse: «Il mio destino ha voluto che divorziassi da quattro donne, ma ciò non avvenne a causa di cattivi comportamenti da parte mia e fu per questo che i miei suoceri non presero male ciò». Il maestro decise così di adottare i figli della sorella, sidi Muḥammad e lalla Kheirah, dopo la morte dei genitori, dando poi in sposa quest'ultima a uno dei suoi più fedeli discepoli, 'Adda ibn Tūnis (Bentounes). Sidi Muḥammad morì prematuramente, così, poco prima di morire, il 14 luglio del 1934, lo *ṣayḥ* adottò anche il genero 'Adda Bentounès, nominandolo amministratore di tutti i beni della comunità. 'Adda Bentounès è il nonno di Khaled Bentounès.²³⁴ Si racconta nella biografia ufficiale del maestro, pubblicata due anni dopo la sua morte dal figlio adottivo 'Adda ibn Tūnis, che a poco meno di un anno dalla sua nascita la madre Fāṭima sognò il Profeta che le porgeva sorridente un narciso, accettato da lei seppur con timidezza; il giorno dopo la donna disse al marito del sogno e questi lo interpretò affermando che avrebbero avuto un figlio pio e devoto. Passate alcune settimane da questo sogno la donna concepì un figlio maschio.

Al-'Alawī non frequentò mai la scuola e l'istruzione gli venne impartita dal padre attraverso la lettura del Corano, che imparò a memoria fino alla sura al-Raḥman («il Clemente»), la cinquantacinquesima. Questi studi furono interrotti a causa delle difficoltà finanziarie della famiglia, nonostante sappiamo, attraverso un poema degli inizi del diciannovesimo secolo,²³⁵ che un trisavolo di al-'Alawī, Aḥmad, fosse citato tra i notabili di Mostaganem. Pertanto, il futuro maestro iniziò a lavorare come calzolaio, riuscendo a migliorare le condizioni della famiglia, e svolse in seguito anche attività commerciali.

A sedici anni al-'Alawī perse il padre, del quale è sottolineato, nella *al-Rawḍa al-sanīyya fī l-ma'āṭir al-'alawīyya*, la biografia del maestro algerino scritta dal figlio adottivo 'Adda Bentounès, il grande affetto e la dolcezza nei confronti del figlio uniti però alla severità nell'impartire l'istruzione coranica. Per quanto

²³⁴ Per quanto riguarda la biografia di al-'Alawī cfr. Bentounès 1954, pag. 9 e ss., Bentounès 2009, pp. 27,46 e Lings 1994, pp. 13,32 e 47,114.

²³⁵ Lings 1994, nota 5 p 48.

riguarda la madre di Bin ‘Aliwah è invece ricordata la peculiare premura di questa nei confronti del figlio in seguito alla morte del marito, volta a evitargli pericoli e uscite notturne. Infatti, al-‘Alawī partecipò fin da giovane a riunioni di *dikr*, evidentemente serali, che, nonostante tutto, continuò a frequentare, tanto che la madre, infine, dovette accettare tutto ciò di buon grado. Il rapporto tra il maestro algerino e la madre fu così anch’esso contrassegnato sempre da un reciproco affetto, fino alla morte di lei, sopraggiunta nel 1914.

Bin ‘Aliwa frequentò saltuariamente, a causa del lavoro e degli impegni familiari, le lezioni di *dikr*, ma l’impegno e i suoi assidui studi notturni gli garantirono di cogliere i punti fondamentali della dottrina e della disciplina mentale. I primi maestri che il futuro *ṣayḥ* conobbe appartenevano alla *tarīqa ‘Īsāwiyya*, dedita a pratiche come mangiare il fuoco o incantare i serpenti. Nonostante al-‘Alawī dimostrasse buone propensioni ad apprendere queste pratiche, il rapporto con gli *‘Īsāwī* non durò a lungo, infatti, il futuro maestro si rese ben presto conto di non essere interessato a questi risvolti «miracolistici» del mondo delle confraternite sufi e, così, se ne allontanò.

Questa esperienza non sopì la necessità che al-‘Alawī aveva di trovare un maestro che gli potesse essere da guida e, grazie al suo amico Sidi al-Ḥağğ bin ‘Awda, i suoi desideri furono esauditi; fu, infatti, grazie a questi che al-Būzīdī iniziò a far visita ai due amici nel negozio dove al-‘Alawī lavorava. Dopo alcuni incontri nei quali al-Buzidi e il suo futuro discepolo iniziarono pian piano a conoscersi, Bin ‘Aliwah fu finalmente accolto nella confraternità. Dopo circa una settimana al-‘Alawī fu introdotto alla conoscenza del nome supremo e al *dikr*, che, dopo un primo periodo di difficoltà nel trovare dei luoghi che favorissero la concentrazione, iniziò a praticare costantemente.

In questo stesso periodo Al-‘Alawī continuava a seguire quegli stessi corsi di teologia, che già seguiva da parecchio tempo e che lo appassionavano tanto, ma, quando al-Buzidi venne a conoscenza di ciò, invitò perentoriamente il suo discepolo a smettere. «Questa viene spesso definita la “dottrina della

confusione”» disse il maestro ad al-‘Alawī e aggiunse: «Dovresti occupare meglio il tuo tempo purificando la tua anima, fino a che la luce del Signore vi discenderà e potrai conoscere direttamente il reale significato dell’Unità. La teologia scolastica serve solo ad aumentare i tuoi dubbi e a sommare un’illusione all’altra ... Sarà meglio che interrompi queste lezioni fino a che non avrai portato a termine questo compito, dato che si deve sempre dare la priorità a ciò che risulta essere più importante». Così, nonostante il suo amore per la teologia, Bin ‘Aliwa rispettò il patto di obbedienza col suo maestro e riuscì a superare il dispiacere proprio attraverso l’assidua pratica del *dikr*.

Grazie ai consigli di al-Buzīdī, al-‘Alawī riuscì ben presto a raggiungere le diverse stazioni spirituali di quel percorso iniziatico seguito con l’ausilio del *dikr* sia nella sua fase ascendente verso l’intuizione dell’assoluto sia nel ritorno alle forme esteriori. Al-‘Alawī riuscì anche a evitare i pericoli tipici di questo percorso, come lui stesso ci dice, ma ebbe sempre la capacità di mantenersi in una posizione, potremmo dire, di equilibrio tra l’ebbrezza e la sobrietà. Nella conversazione col dottor Carret, Bin ‘Aliwah definisce questo stato come una «Grande Pace»²³⁶ e altrove parla di una ebbrezza interiore che convive con una sobrietà esteriore.²³⁷ È questo equilibrio necessario, perché quando l’ebbrezza prende il sopravvento sulla sobrietà si crea uno squilibrio nello spirito e, a questo proposito, al-‘Alawī porta l’esempio di al-Ḥallaḡ. Quando l’ascesa spirituale è rapida c’è sempre il rischio di uno squilibrio, come diceva anche al-Šādīlī, citato più volte nei suoi scritti da al-‘Alawī: «La visione della verità si impossessò di me e non mi lasciò più, e fu molto più forte di quanto non fossi in grado di sopportare, così implorai Dio di mettere uno schermo fra me ed essa. Poi mi sentii chiamato da una voce che disse: “Anche se tu Lo implorassi come fanno fare solo i Suoi profeti, i santi e Maometto, tuttavia egli non ti proteggerebbe. Chiedigli

²³⁶ «Alcune persone si mettono infatti l’animo in pace con molto poco; altri trovano la loro soddisfazione nella religione; altri ancora richiedono molto di più; non vogliono soltanto una mera pace mentale, ma aspirano all’ottenimento della Grande Pace, quella che porta con sé la pienezza dello spirito» (Lings 1994, 26).

²³⁷ Ibid, 55.

invece di darti la forza per sopportarla”. Così chiesi la forza ed essa mi fu data – Dio sia lodato!».²³⁸

La pratica del *dikr* accentuò sempre più le capacità di comprensione del maestro andaluso, tanto che il suo maestro gli acconsentì di ritornare alle lezioni che precedentemente gli aveva vietato di seguire. Così, al-‘Alawī si poté rendere conto direttamente di quanto contenutisticamente scarse fossero quelle lezioni e, inoltre, dei progressi ottenuti grazie al *dikr*. Ora il maestro algerino riusciva a cogliere, ancor prima che fossero pronunciate, le verità che i teologi pronunciavano, peraltro andando ben al di là del significato letterale del testo. Tanto ricche, profonde diventarono le facoltà interpretative di Bin ‘Aliwah, quanto perennemente all’opera, che, per sua stessa ammissione, visse un lungo periodo in cui fu continuamente ed esclusivamente immerso in questi pensieri. Ciò lo portò a rivolgersi al suo maestro, per avere lumi riguardo a questo suo stato, risolvendo ciò attraverso la scrittura. «Cacciali via dalla tua mente e mettili in un libro, così ti lasceranno in pace»²³⁹ gli disse al-Buzidi e così al-‘Alawī scrisse sia un commento all’*al-Muršid al-Mu‘īn* di Ibn Ašir, il titolo del quale è *Al-Minah al-Quddūsiyyah* («I doni divini»), sia un trattato di astronomia, il *Miftāḥ al-šuhūd* («La Chiave della percezione»), riuscendo a riottenere la pace.

Ottenuto quello stato in cui non si ha più l’obbligo di praticare solo il *dikr*, al-‘Alawī fu invitato dal suo maestro ad assumersi il compito di guidare gli altri verso la retta via. Nonostante i suoi timori nell’affrontare un tale compito, grazie all’esortazione e alle rassicurazioni di al-Buzīdī al-‘Alawī iniziò a parlare agli altri e a portarli sul cammino, ottenendo inaspettati risultati e favorendo l’espansione della confraternita. Questa fase del suo percorso, in cui affiancò insieme ad altri il suo maestro nell’attività di insegnamento della dottrina e del *dikr* della sua *ṭarīqa*, durò 15 anni e fu così intensa da creare delle preoccupazioni riguardo alle sue attività commerciali. Infatti non poté più dedicarsi a queste come in passato, ma,

²³⁸ Ibid., 56.

²³⁹ Ibid., 57.

grazie anche al suo amico Sidi al-Ḥağğ bin-Awda, il suo negozio, diventato ormai quasi una *zāwiya*, continuò a funzionare senza perdite di denaro.

Dopo questi 15 anni di insegnamento al fianco del suo maestro, iniziò a maturare in Bin ‘Aliwa l’esigenza di partire, principalmente a causa della corruzione in cui lui vedeva sprofondare il suo paese. Questa necessità lo portò ben presto a liberarsi di tutte le cose materiali che lo legavano alla sua terra: vendette il negozio e ogni suo possedimento, ipotecando ciò che non riuscì a vendere e lasciando ad altri l’onere di trattare la vendita del resto. Al-‘Alawī sapeva che al-Buzīdī non avrebbe permesso la sua partenza se non insieme a lui, ma insistette comunque nel suo proposito. Ma ciò che al-‘Alawī non poteva sapere fu che proprio quando ormai la partenza era prossima il suo maestro si ammalò, rendendo inevitabile un ritardo dei suoi progetti. Di certo non poteva abbandonare il suo maestro durante la malattia, per giunta in uno stato che non lasciava presagire nulla di buono. La morte di al-Buzīdī sembrava ormai certa e, nonostante i permessi di viaggio di Bin ‘Aliwa avevano una scadenza che si avvicinava sempre di più, questi decise di restare vicino al proprio maestro fino alla fine. Fine che non tardò ad arrivare: al-Buzīdī morì il 27 Ottobre del 1909, lasciando un unico figlio al quale era molto affezionato e riguardo al quale erano grandi le sue preoccupazioni a causa della particolare ingenuità di questi. Così al-‘Alawī assicurò il suo maestro, poco prima della morte, anche sul suo impegno nella cura dell’amato figlio, oltreché della figlia fino al suo matrimonio.

Poco dopo i funerali di al-Buzīdī anche la moglie di al-‘Alawī, che si trovava a Tlemcen dai propri genitori per salutarli prima della partenza, si ammalò e in breve tempo morì. Così al-‘Alawī si ritrovò improvvisamente senza il proprio maestro, vedovo, senza proprietà e, inoltre, col permesso di viaggio scaduto.

Intanto i membri della confraternita iniziarono a domandarsi chi sarebbe dovuto succedere ad al-Buzīdī e Bin ‘Aliwa aveva le idee chiare su chi avrebbe dovuto succedergli: di certo non lui, perché era ancora intenzionato a partire e aveva fatto richiesta per una proroga del permesso. Le cose non andarono, però, come il

maestro algerino sperava, infatti ben presto si palesò l'unanime desiderio dei discepoli di al-Buzidi affinché fosse proprio al-‘Alawī a guidare la confraternita – al-Buzidi non aveva nominato un suo successore,²⁴⁰ così si decise di porre affidamento sulle eventuali visioni dei discepoli.²⁴¹ Alcune tra le visioni dei discepoli di al-Buzīdī sono riportate nella *al-Rawḍa al-saniyya* di Sīdī Adda Bentunes, nel libro di Lings su al-‘Alawī e in *l’Islam et la fonction de René Guénon* di Michel Vâlsan, quindi rimandiamo a questi per un esame diretto.²⁴² Sebbene Bin ‘Aliwa fosse deciso a partire, i suoi confratelli le provarono tutte per farlo restare e convincerlo ad assumersi l’onere e l’onore della guida della confraternita. Così, uno dei più intimi amici del maestro algerino, Sidi Aḥmad bin Ṭuraiya, provò a favorire un suo ripensamento offrendogli in sposa la figlia. Al-‘Alawī accettò con piacere di sposare la figlia dell’amico, ma ben presto subentrarono dei problemi a causa del cattivo rapporto tra sua moglie e sua madre. La situazione tra le due donne a un certo punto si increspò così fortemente da spingere lo stesso bin Ṭuraiya a rivolgersi all’amico affinché divorziasse, garantendo che questo atto non avrebbe assolutamente incrinato l’amicizia tra loro, come in effetti fu.²⁴³ D’altra parte al-‘Alawī non ebbe fortuna coi matrimoni:

²⁴⁰ Di fronte alle sollecitazioni di un suo discepolo riguardo alla scelta di un successore al-Buzidi rispose: «Sono come un uomo che ha vissuto in una casa con il permesso del suo Proprietario e che, quando desidera abbandonare tale casa, non deve fare altro che restituire le chiavi al Proprietario. È lui, il Proprietario, che sa chi più meriti di avere la casa a sua disposizione; io non posso avere nulla da dire a tal riguardo. Dio crea ciò che vuole, secondo una Sua propria scelta» (Ibid., 61).

²⁴¹ Il Profeta disse: «La visione di un credente costituisce i due terzi della profezia» e «Le visioni provengono da Dio e i sogni da Satana» (Ibid., nota 28 p. 61). Disse ancora: «“Nulla è rimasto oggi della profezia se non i latori di buone novelle”. Essi dissero: “Cosa sono i latori di buone novelle?” ed egli rispose: “Sono le visioni degli uomini pii”». Disse inoltre: «Se avete una visione elevata, essa non può provenire che da Dio» (Ibid., nota 29 p. 61). «Uno dei discepoli dello sceicco, l’unico con cui ho avuto un contatto diretto, mi fece osservare che una visione rivela la sua origine spirituale persino nella sua “struttura”, avendo una freschezza ed una chiarezza di cui le ordinarie proiezioni di sogno del subconscio sono del tutto carenti. Aggiunse che una delle caratteristiche secondarie della visione è rappresentata dal fatto che essa è spesso seguita immediatamente da uno stato di totale vigilanza, senza che vi sia stato un processo intermediario di risveglio» (Ibid., nota 33 p. 64).

²⁴² Vedi anche infra 74 e ss.

²⁴³ D’altra parte, nel mondo islamico il rapporto con la madre è tradizionalmente messo al primo posto rispetto agli altri legami ed è il Profeta stesso ad affermare questo principio: «Un giorno un

si sposò quattro volte e altrettante volte divorzio, come lui stesso ha dichiarato, per proprie mancanze dovute all'eccessivo coinvolgimento spirituale. Nonostante ciò, il maestro algerino conservò sempre un ottimo rapporto sia con le sue ex mogli sia con i suoceri, infatti i divorzi non giunsero per maltrattamenti, ma per manchevolezze non deliberate.

Intanto i *fuqarā'* erano ormai decisi a trattenere al-'Alawī e così organizzarono un incontro generale in cui gli fecero voto di obbedienza e, ben presto, anche i confratelli che non parteciparono all'incontro e gli anziani li seguirono in questo atto. Nei giorni successivi iniziarono ad arrivare a Mostaganem anche i *fuqarā'* delle altre città, fino al punto in cui la *ṭarīqa* si ritrovò ricompattata nell'obbedienza a bin 'Aliwah, fatto che fu accolto come un'opera miracolosa della grazie divina. Peraltro, a conferma di quanto unita risultò la confraternita in questa scelta e del buon insegnamento di al-Buzīdī nel dare ai suoi discepoli la capacità di fare sempre la scelta giusta, va detto che nulla fece al-'Alawī per cercare di conquistarsi l'ubbidienza dei suoi confratelli, ma questa giunse in maniera assolutamente spontanea.

Ovviamente, questa situazione pose il maestro algerino in una situazione di imbarazzo, perché, nonostante fosse ancora forte il suo desiderio di partire, ora una decisione in tal senso era divenuta davvero difficile da mettere in pratica. Proprio in questo frangente, dice al-'Alawī che ricevette da Dio l'ordine di visitare la sede del Califfato, Istanbul, e fu così pesante il senso di costrizione che colpì il maestro da indurlo a trovare una soluzione recandosi fuori dalla città. Così, insieme a uno dei suoi discepoli, Muḥammad ibn Qasim al-Badīsī, si avviò verso Algeri, tra l'altro con la speranza di trovare un editore disposto a pubblicare il suo *Al-Minah al-Quddūsiyyah*. Purtroppo, però, ad Algeri al-'Alawī non aveva confratelli e ciò fu controproducente per lo spirito dei due viaggiatori, i quali non

uomo si recò dal Profeta e disse: "O Apostolo di Dio, chi ha più diritto di ricevere la mia benevolenza dei miei confratelli?" Il Profeta rispose: "Tua madre". L'uomo soggiunse: "E poi?" Egli rispose: "Tua madre". L'uomo chiese ancora: "E poi?" Egli rispose nuovamente: "Tua madre". "E poi?" Il Profeta rispose allora: "Poi tuo padre"» (Lings 1994, nota 34 p 64).

riuscirono nemmeno a trovare un editore disposto a pubblicare l'opera del maestro. Allora, i due decisero di ripartire con l'obbiettivo di raggiungere Tunisi, dove al-'Alawī conosceva un sufi, mentre non aveva intenzione di incontrare i suoi compatrioti che risiedevano in quella città. Giunti a Tunisi, trovarono un alloggio e lì aspettarono un gruppo di sufi che, come Bin 'Aliwa aveva visto in una visione, li sarebbero andati a prendere. Fu così che dopo quattro giorni quegli stessi *fuqarā'* che al-'Alawī aveva sognato si presentarono all'alloggio: erano discepoli dello sceicco Sidi al-Ṣadīq al-Ṣaḥrāwī, deceduto pochi mesi prima, e che a sua volta aveva ricevuto l'eredità spirituale da Sidi Muḥammad Zāfir, da suo padre Sidi Muḥammad al-Madīni e, ancor prima, dallo sceicco Sidi Mawlay al-'Arabī al-Darqāwī, il fondatore della *ṭarīqa* di al-Buzīdī. Dopo aver discusso a lungo, al-'Alawī fu invitato con insistenza dai *fuqarā'* a casa di un loro amico, dove poté incontrarsi con tutti loro. In seguito, molti fra teologi, studenti e personalità varie fecero visita al maestro algerino, e molti dei non iniziati imboccarono il sentiero spirituale. Ciò avvenne anche grazie alle lezioni sull'*al-Muršid al-Mu'īn* di Ibn Ašir, tenute da al-'Alawī grazie all'invito di uno di questi studenti. A Tunisi Bin 'Aliwa riuscì a pubblicare il suo *Al-Minah al-Quddūsiyyah* con una casa editrice gestita da brave persone ma con pochi mezzi. A causa di ciò al-'Alawī dovette partire da Tunisi prima che il suo libro fosse stampato.

Il viaggio di al-'Alawī riprese alla volta di Tripoli, dove aveva dei cugini che lo avrebbero ospitato. Il viaggio fu difficile a causa del periodo invernale in cui si svolse, ma, seppur per breve tempo, questo fu reso più sopportabile dall'incontro con un sufi di Gerba, che conosceva di fama il maestro algerino e riuscì a riconoscerlo nonostante non lo avesse mai incontrato. A Tripoli al-'Alawī si ambientò subito, trovandosi in un contesto che lo faceva sentire a proprio agio e accolto dai parenti. Inoltre, dopo aver trascorso un po' di tempo a discutere con i cugini, Bin 'Aliwa gli chiese se conoscessero qualche sufi e questi risposero di conoscere uno sceicco turco a capo di un dipartimento governativo che, stranamente, poco dopo si trovò a bussare alla porta di casa. Il rapporto tra al-

‘Alawī e lo sceicco turco fu da subito cordiale e fu tanto il carisma che il primo suscitò nel secondo da spingere quest’ultimo a mettere a disposizione la propria *zāwiya* e dichiararsi servo del maestro algerino. Bin ‘Aliwa accettò l’invito dello sceicco, ma tre giorni dopo, ascoltato un banditore che annunciava la partenza di una nave per Istanbul, decise di imbarcarsi. Il viaggio per Istanbul fu estenuante a causa delle cattive condizioni del tempo e del mal di mare e l’arrivo in città non fu migliore. Inizialmente il problema del maestro fu la lingua, non conoscendo questi che pochissime parole di turco, ma, fortunatamente, ciò fu risolto dall’incontro con un uomo che conosceva al-‘Alawī, parlava arabo e si rese disponibile ad accompagnare il sufi algerino in giro per la capitale del Califfato. Ciò che invece non poteva trovare soluzione era il caos che Bin ‘Aliwa trovò in Turchia, a causa dei tumulti politici causati dai «gioventù riformista». Scrisse al-‘Alawī: «Questo movimento era guidato da numerosi individui che il governo aveva messo al bando e che, di conseguenza, avevano finito per sparpagliarsi in vari paesi europei, dove avevano fondato dei giornali e dei periodici al solo scopo di criticare il governo e di esporne le debolezze agli occhi degli stati stranieri; gli opportunisti trovarono in questo movimento sovversivo molte scappatoie ed aperture che permisero loro di perseguire i propri scopi personali. Il califfato fu così condannato a vedere arrestati e messi in carcere i suoi governanti, mentre la “Gioventù Riformista” continuò la sua opera con molta crudeltà fino a che non raggiunse i suoi scopi, e il significato del suo “patriottismo” o “riformismo” non divenne così chiaro a tutti coloro che avevano occhi per vedere. Non ho qui intenzione di aggiungere altro: ciò che hanno fatto i Kemalisti rende del tutto superfluo il mio compito di narrare questo degrado passo dopo passo».²⁴⁴ Detto ciò è chiaro che al-‘Alawī non poteva restare a Istanbul e infatti decise di far ritorno in Algeria, dove ritrovò la pace, sperando nella possibilità che la sua gente potesse continuare a conservare la fede dei loro padri.

²⁴⁴ Ibid., 75.

IL PROTOTIPO UNICO

Traduzione

Un trattato nel senso dello stato «d'avviluppamento» dei Libri Celesti nel punto sotto il *bā'* del *bismillāh*, del conoscitore per Allāh, il Maestro perfetto, il polo Aḥmad bin Muṣṭafā al-‘Alawī al-Mustagānimī; che Allāh ci faccia partecipare alla sovrabbondanza delle sue influenze spirituali, *amīn*.

Introduzione

Il Profeta, su di lui la benedizione e la Pace, disse: «Colui che passa sotto silenzio una scienza che conosce è escluso della fede (*īmān*)»; se è dunque obbligatorio per ogni conoscente di non tacere la propria conoscenza, in ragione della minaccia contenuta in questo *ḥadīṭ*, colui che conosce non è però obbligato a volgarizzare ogni scienza, perché ci sono delle conoscenze la cui divulgazione non è permessa che sotto il velo di un'espressione indiretta; tale per esempio il simbolismo che forma il soggetto del nostro trattato, affinché le intelligenze siano tenute a distanza e non sia loro possibile avvicinarsi alla conoscenza altrimenti che per via dell'intuizione;²⁴⁵ e ciò nell'interesse della loro stessa integrità perché, dati la debolezza del corpo e il limite della comprensione, chi potrà sopportare di vedere contenuto nel punto sotto il *bā'*, tanto letteralmente che idealmente, l'insieme dei Libri Rivelati, con tutti i contrasti dovuti alle loro contingenze? Senza dubbio,

²⁴⁵ Come abbiamo visto, la *'ilm al-ḥurūf* si distingue sia dalle scienze moderne sia dalla filosofia, non essendo fondata su criteri dimostrativi, ma, appunto, sull'intuizione intellettuale stimolata dall'espressione simbolica (vedi infra 19-22). Ogni lettura in merito è di tipo anagogico (vedi infra 30-31) o addirittura anche superiore. Infatti, se prendiamo il caso delle lettere isolate, queste, essendo un vero e proprio linguaggio sovrumano (vedi infra 53) trascendono lo stesso senso anagogico, il quale è comunque fondato sul linguaggio umano. Si è di fronte a un riferimento così alto e principale da rendere una traduzione nel linguaggio ordinario impossibile, dato lo scarto ontologico tra i due livelli, se non entra in gioco l'intuizione intellettuale o il cosiddetto «intelletto santo» (*'aql qudsī*), al culmine del quale si trova il caso dello spirito profetico (vedi infra 48).

colui che è velato nei confronti di Allah sarà più incline a rigettare che ad adottare una simile «prospettiva», così è indispensabile esprimere queste verità a parole coperte.²⁴⁶

Perché, secondo un certo *ḥadīṭ*, il Profeta – su Lui la benedizione e la Pace – dice: «C'è un lato della scienza che è come una forma latente che conoscono solo i conoscitori di Allah; e se essi la rivelano, coloro che sono negligenti nei confronti di Allah la respingono».²⁴⁷ Ora non bisogna che colui che è dotato si opponga precipitosamente a ciò che non può capire di parole essenziali uscite dalla bocca dei conoscitori d'Allah, e che si aggiunga così a coloro che sono menzionati nella seconda parte dello *ḥadīṭ* sopra citato.

Tuttavia, siccome il fine del simbolismo che esporremo è la conoscenza dell'Unità tale e quale, e essa è propria dell'élite, noi non sapremmo evitare di anteporre qualche premessa necessaria alla comprensione, facilitando così ai cuori una

²⁴⁶ A ciò si riallaccia la ragione per cui le rivelazioni e i libri sacri rientrano nella funzione profetica. Il profeta (*nabī*) è superiore al santo (*walī*), l'«amico di Dio», cioè colui che ha la conoscenza, nel senso più ampio e spirituale del termine, perché, oltre a essere egli stesso *walī*, aggiunge a ciò una funzione esclusivamente propria, quella, appunto, della profezia (*nubuwwa*). Essendo Muḥammad, inoltre, il sigillo dei profeti, non si avrà un'altra rivelazione dopo di lui. Tutto ciò implica che la funzione dei *walī* sia in un certo senso limitata rispetto a quella del Profeta, perché si «limita» a garantire, conservare e tramandare il vero senso della rivelazione, in particolare nei suoi aspetti più profondi, nei suoi significati ultimi e, peraltro, mantenendo in essere quel legame tra Dio e gli uomini, che è anche il fondamento stesso dell'esistenza, senza il quale l'umanità non sarebbe semplicemente abbandonata a se stessa, ma non potrebbe essere. Risulta chiaro, dunque, che, pur non passando certamente sotto silenzio la scienza che conosce, nel rispetto dello *ḥadīṭ* visto in apertura, il *walī* mette a disposizione il proprio insegnamento non a tutti, perché a ciò ha pensato il Profeta, ma solo a coloro i quali hanno la capacità di intuire spiritualmente la verità al quale questo prepara. Per questa ragione le scienze esoteriche sono simboliche, come sottolinea al-Alawī, e il sufismo e iniziatico ed esoterico (Cfr. Ventura 2016, 129-186 e Chodkiewicz 2009).

²⁴⁷ A questo proposito ricordiamo un'importante affermazione di 'Alī Zayn al-'Ābidīn, un pronipote di Muḥammad, figlio di al-Ḥusayn e nonno di Ġa'far al-Ṣādiq, il quale scrisse in alcuni suoi versi: «Della mia conoscenza io celo le gemme – Per paura che un ignorante, vedendo la verità, ci schiacci... O Signore! Se io divulgassi una perla della mia gnosi – Mi direbbero: sei dunque un adoratore degli idoli? – E quanti musulmani troverebbero lecito che il mio sangue venisse versato! – Essi trovano abominevole quanto di più bello si presenta loro» (Corbin 2007, 52). Ricordiamo, inoltre, la fermezza con cui tanto Ġa'far quanto il padre Muḥammad al-Bāqir condannarono i tentativi di alcuni loro discepoli di diffondere sconsideratamente a chiunque alcune conoscenze strettamente esoteriche (vedi infra 34 e cfr. Filippani-Ronconi 1973, 31-32; Bausani 1959, 165-166, Laoust 1983, 67-68 e Daftary 2011, 51-58).

sintesi del senso interiore e del senso esteriore, «che potrà radunare quando vorrà» (Corano, 42:29).

Ogni volta che daremo a qualche cosa un nome strano, ciò sarà dovuto alle esigenze del simbolismo, non lasciarti perciò troppo prendere dal senso mediato, ché altrimenti ti sfuggirebbe il profitto di ciò che stiamo per mostrarti, e, in verità noi ti apportiamo una grande profezia – Sii dunque aperto a ciò che l’immersione spirituale ti apporterà; esci dalla determinazione, va verso l’Universale!²⁴⁸

Forse concepirai ciò che è nel punto, ciò che non concepiscono che i conoscitori e che viene colto solo da chi è favorito da una grazia immensa²⁴⁹ – Ogni volta che faremo il nome d’Adamo, intenderemo, menzionandolo, la discesa del Vero verso il cielo di questo mondo, intendendo per «questo mondo» (*dunya*) l’interiorità degli esseri, nei misteri degli attributi e dei nomi – intenderemo per «attributi» la manifestazione del principio a Se Stesso, nel suo primo stato di rivelazione, e per «nomi» la manifestazione degli attributi a Se Stesso, nel secondo stato di rivelazione.

²⁴⁸ Ricordiamo che la scienza delle lettere, come da tradizione, procede dal particolare al generale e, in ultima istanza, all’universale, essendo il suo fine trascendente nel modo più assoluto la finitezza di ogni conoscenza sensibile (vedi infra 20-21). D’altra parte non scordiamo che lo sfondo simbolico di questa scienza sta nella croce, simbolo dell’esistenza universale, e che il suo primo maestro è Sayyidunā Aissā (Gesù), forma del verbo universale (vedi infra 69 e ss.). Infine, e bene ricordare che la prima triade di lettere isolate presenti nel corano all’inizio della *sūra* «La vacca», *alif-lām-mīm*, rappresentano nel loro complesso l’esistenza universale, secondo ibn ‘Arabī (vedi infra 82 e ss.). La *sīmiyā*’ è una scienza universale: rende conto di tutti i livelli dell’essere attraverso un sistema relativamente limitato di segni.

²⁴⁹ Secondo ibn ‘Arabī e la tradizione classica il punto non è altro che «il luogo in cui si conficca (*markaz*) l’*alif* intelligibile» (vedi infra, 79), cioè il simbolo più pregnante del Principio. In riferimento alle lettere, il punto ne è sempre una sintesi, anzi, è in esso che tutte le lettere si estinguono: è nel punto che, dice Ibn ‘Arabī: «si trova il primo indizio del *nūn* spirituale e intelligibile (vedi infra 79) e abbiamo visto che un concetto cardine della scienza delle lettere e della tradizione in genere, ripreso tanto da Ğīlī quanto da al-‘Alawī è che: «Tutto ciò che è (contenuto) nei libri rivelati è (contenuto) nel Corano; tutto ciò che è contenuto nel Corano è contenuto nella *Fātiḥah* [“Aprente”]; tutto ciò che è contenuto nella *Fātiḥa* è contenuto nel *bismi Allāh al-rahmān al-rahīm*» [“Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole”], inoltre: «È riportato che tutto ciò che è contenuto nel *bismi Llāh al-rahmān al-rahīm* è contenuto nel *bā’* e tutto ciò che è contenuto nel *bā’* è contenuto nel punto che è sotto il *bā’*» (vedi infra, 87-88 e 117). D’altra parte, in linea con la tradizione, l’intero testo di al-‘Alawī ruota intorno al punto, come vedremo.

Il primo stato non è in fondo che il secondo stesso; essi vengono chiamati ugualmente «Il Primo» e «l'Ultimo» o anche *zuhūr* («manifestazione») e *buṭūn*. Ora, il Suo *zuhūr* è nel suo *buṭūn* («interiorità») e il Suo inizio è nella sua fine; è a questo riguardo che è detto: non c'è affermazione e non c'è negazione perché Egli è in verità, quiddità in quiddità – è questa quiddità che si designa, nel linguaggio degli iniziati, con l'«unicità della visione» (*waḥdat al-ṣuhūd*)²⁵⁰ e che si rappresenta, in questo venerabile simbolismo, per mezzo del Punto – È da Essa che scaturiscono tutte le esistenze, secondo l'ordine che esigono le Attributi e i Nomi – Ogni volta che menzioneremo il Punto, intenderemo con Esso il Mistero della Quiddità Santa, chiamata l'Unità della Conoscenza; ogni volta che nomineremo l'*alif*, intenderemo con essa l'Unicità dell'Essere che si designa anche per mezzo della quiddità implicata nella Signoria (*Rubūbiya*) e ogni volta che parleremo del *bā'*, intenderemo con esso l'ultimo stato di rivelazione, ugualmente chiamato il Grande Spirito (*rūḥ*). Quanto al resto delle lettere, alle parole e alla frase, i loro significati si deducono dai loro posti rispettivi – ma il

²⁵⁰ Si fa riferimento qui alla dottrina esposta da Sirhindī (vedi Ventura 2016, 73-74; e infra, 36-37), che si differenzia, solo in un certo senso – non vi possono essere essenziali differenze tra due esposizioni di un'unica dottrina, a meno che una delle due non sia fallace –, da quella della *waḥdat al-wuḡūd* (vedi infra 36-37 e 55) di ibn 'Arabī. «Non vi è dubbio che le due prospettive sono differenti, ma questa differenza consiste appunto nell'osservare la stessa cosa da due angolature diverse, e non nel fatto di essere due teorie opposte e inconciliabili, come spesso si è voluto sostenere. È sintomatico che Sirhindī, quando tratta della questione, preferisca il termine *tawḥīd* a *waḥdat*, non parla cioè di «unicità dell'esistenza» e «unicità della visione», ma piuttosto di «unificazione dell'esistenza» (*tawḥīd-i ṣuhūdī*). La diversa sfumatura dei termini impiegati ci rivela che Sirhindī, più che descrivere due realtà oggettive, due teorie, vuole alludere a due modi distinti attraverso i quali l'iniziato percepisce la realtà nel corso della sua realizzazione. In effetti, egli non contesta l'idea di un'esistenza unica, ma ritiene che essa appartenga al primo stadio della via, quando l'essere, quasi sopraffatto dall'intuizione, ritiene effettivamente che tutto sia uno (*tawḥīd-i wuḡūdī*). Procedendo nella realizzazione, però, ci si rende conto che l'unità non era tanto nelle cose in sé, ma piuttosto nella percezione che ne abbiamo in quello stadio (*tawḥīd-i ṣuhūdī*). Alla luce del sole – argomenta Sirhindī – non possiamo vedere le stelle, eppure sappiamo che esse non si sono fuse con il sole e che sono solo momentaneamente assenti dalla nostra vista. Lo stesso avviene riguardo alla realtà: giunto alla cognizione dell'Uno, l'uomo è talmente sopraffatto da questa percezione da non vedere altro che Lui, e in questo consiste l'«unificazione della visione», il che non significa affatto che la realtà sia riducibile a un solo principio reale» (Ventura 2016, 73). Infine, Sirhindī spiega che anche questo stadio non è il grado supremo, infatti, la meta finale consiste nel vedere l'Uno e le cose al tempo stesso. «Se i nostri occhi potessero essere preservati dalla luce del sole e acquistassero maggior vigore, allora vedremmo le stelle insieme al sole, e questa è la «verità della certezza» (Sirhindī 1392 h, I 112, lettera 1:43).

cardine di questo libro ruota sulle prime lettere dell'alfabeto, in ragione della loro virtù, perché «i primi sono i primi, sono essi che sono gli avvicinati» – queste lettere sono *alif* e *bā'* che, essendo i primi dell'ordine alfabetico, sono analoghi a ciò che il *bismillāh* [«Nel nome di Allāh] è nell'ordinanza del Libro.²⁵¹

E, d'altronde, la loro somma è *Ab* («Padre»), cioè, in lingua ebraica, uno dei nomi divini con il quale Gesù – su di Lui la Pace – chiamò il Suo Signore dicendo: «Io ritorno presso il Padre mio e vostro» (*ilā ābā wa ābikum*) cioè: «Presso il mio Signore e vostro» (*ilā rabbā wa rabbikum*).²⁵²

E se tu hai compreso il senso di queste due lettere, saprai fare astrazione del loro significato esteriore e non sarai lontano da ciò che ti insegneremo a proposito del Punto e di tutta la serie delle lettere.

Il Punto era, prima che Esso si rivelasse per mezzo della quiddità dell'*alif*, nello stato di «tesoro nascosto» e le lettere erano spente nel suo fondo misterioso,²⁵³ fino a che Esso non si rivelò, precisamente velandosi, prendendo forma nelle affermazioni delle lettere, tali e quali tu le conosci,²⁵⁴ e tuttavia, se tu realizzi ciò, tu non troverai che la quiddità dell'inchiostro, analoga al punto conformemente a ciò che è stato detto.²⁵⁵

²⁵¹ Al-'Alawī fa qui solo un piccolo accenno a una tradizione (vedi infra 87-88 e 117), che nelle pagine seguenti riprende e analizza con più precisione.

²⁵² Riguardo a quest'ultimo punto, più che nella tradizione classica islamica sulla scienza delle lettere, crediamo che al-'Alawī abbia attinto a conoscenze dovute ai suoi rapporti con il mondo ebraico e, principalmente, con quello cristiano. Ciò fu favorito certamente da un contesto, quello algerino, caratterizzato da una presenza ebraica e sia geograficamente che storicamente legato alla cultura cristiana.

²⁵³ Si fa riferimento qui a uno stato principiale, nel quale, come è spiegato con chiarezza e abbiamo visto nella dottrina dell'«unicità dell'essere» (*waḥdat al-wuḡūd*) di ibn 'Arabī, ogni cosa, comprese le lettere, sono *a 'yān tābīta* («essenze fisse») (vedi infra 57 e ss.).

²⁵⁴ Le lettere, avendo una funzione di intermediazione tra il mondo inferiore e il Principio, rappresentano già un velo rispetto a quest'ultimo, nonostante la loro natura primordiale. «Il verbo di Dio, che in sé non potrebbe essere percepito dagli uomini, può essere colto solo con la mediazione di ... strumenti sensibili [che in questo caso assumono la funzione di simboli, come è anche per le forme delle lettere], che lo ri-velano nel duplice senso del termine, rendendolo cioè apparente ma al tempo stesso rivestendolo di un velo che ne cela la natura più intima» (Corano 2010, XI).

²⁵⁵ A questo punto al-'Alawī prende in considerazione un altro simbolo classico della tradizione sufi, l'inchiostro, che rispecchia una simbologia equivalente a quella del punto, ma è preferito nel contesto seguente sia perché arricchisce il panorama simbolico sia perché dà all'autore certamente

In verità le lettere sono simboli dell'inchiostro,
poiché non vi sono lettere al di fuori dell'inchiostro stesso.
La loro non-manifestazione è nel mistero dell'inchiostro,
così come la loro manifestazione non è, in tanto in quanto esse sono determinate
dall'inchiostro.
Esse sono le sue determinazioni e i suoi stati d'attualità,
e non c'è, in ciò, null'altro che l'inchiostro, comprendi questo simbolo!
Tuttavia le lettere sono altro dall'inchiostro, non dire che esse sono identiche
all'inchiostro,
sotto pena d'errore, nè che l'inchiostro è identico alle lettere, che sarebbe assurdo.
Perché l'inchiostro era prima che fossero le lettere
E esso sarà ancora quando nessuna lettera sarà più.
Ogni lettera perisce riassorbita nelle determinazioni essenziali,
salvo il volto dell'inchiostro che significa la Quiddità [qualità di *Dāt*].
Le lettere si rivelano dunque, e pertanto esse sono nascoste
ed è in ciò che consiste la rivelazione stessa dell'Inchiostro Sublime.
La lettera non aggiunge niente all'inchiostro
e non toglie niente, ma essa manifesta l'integrale in modo distintivo.
L'inchiostro non s'altera per il fatto che la lettera esiste.
Sono forse le lettere indispensabili per l'esistenza dell'inchiostro?
Realizza dunque che non v'è esistenza,
al di fuori dell'esistenza dell'inchiostro, per colui che conosce.
Ovunque v'è una lettera
il suo inchiostro non ne è separato, comprendi queste parabole!

Il senso di questi versi è che nulla si manifesta, nelle stesse lettere, se non la
quiddità dell'inchiostro, designato qui dall'inchiostro assoluto, per il fatto che la

maggiori possibilità di espressione in un genere letterario che gli sta particolarmente a cuore, la
poesia.

totalità delle lettere è indistintamente contenuta nella realtà dell'inchiostro, sia prima che esse si siano rivelate sia dopo;²⁵⁶ la lettera, anche dopo la sua manifestazione, non avendo esistenza propria al di fuori dell'inchiostro. Le lettere non sono che in virtù dell'essere del Punto, e non di per se stesse.²⁵⁷

Ora se tu comprendi ciò che ti abbiamo detto dell'estinzione della totalità delle lettere nell'identità del Punto, tu comprenderai necessariamente ciò che ti diremo dell'integrazione della totalità dei Libri nell'identità della frase, dell'integrazione della frase nell'identità della parola e dell'integrazione di questa nell'identità della lettera, nel senso che l'esistenza della parola è completamente dipendente da quella della lettera, quella della frase dall'esistenza della parola e l'esistenza del libro da quella della frase.²⁵⁸

Il distintivo è derivato dall'integrale. Infine, il tutto è avviluppato nell'Unità della Conoscenza, simbolizzata dal Punto, come abbiamo detto, in modo che è Essa che è la Madre di ogni libro. «Allāh cancella o afferma ciò che vuole, e presso di Lui è la madre del Libro».

La natura del Punto differisce da quella delle lettere: «Nulla è simile a Lui, ed Egli è Colui che intende e vede». Di conseguenza, il Punto non potrebbe essere, come gli altri segni; delimitato dalla conoscenza distintiva; Esso è libero da tutto ciò che si trova nella lettera di lunghezza e di sinuosità. Esso non è concepito, per mezzo

²⁵⁶ «Un esempio spesso utilizzato è quello delle lettere dell'alfabeto e dell'inchiostro: prese una per una, le lettere scritte sulla carta si differenziano fra di loro per forma e struttura, mentre la loro sostanza comune, che è l'inchiostro, è identica per tutte; ma se le lettere in fondo non sono altro che inchiostro (la forma che le distingue essendo una condizione puramente accidentale), l'inchiostro non è le lettere, né può essere situato veramente dentro di esse, così come il Principio non si localizza in nessun essere particolare» (Ventura 2017, 93-94).

²⁵⁷ «Il mondo fenomenale è reale in quanto esso è la realtà, ovvero la verità assoluta che può essere percepita dalla mente umana, limitata per la sua struttura intrinseca. È tuttavia falso e irrealmente se lo si considera qualcosa di ultimo che trova in sé la propria sussistenza» (Izutsu 1991, 10). Detto in altri termini, mentre l'essere di Dio gli viene da se stesso, l'essere delle cose viene da Dio, sia prima che dopo la manifestazione, essendo il prima e il dopo solo il frutto del nostro stato di esistenza condizionato dal tempo. Dunque, la realtà delle cose è, in un certo senso relativa: «le cose sono reali in quanto "sede" di un'epifania eterna di Dio (*al-tağallī al-qadīm al-azālī*), ma se prescindiamo da questa epifania esse sono inesistenti, destinati a perire, falsi» (Ventura 2016, 71).

²⁵⁸ Qui al-'Alawī riprende ed elabora, come abbiamo visto, il fondamentale – per il nostro studio – detto di Muḥammad riportato da Gīfī: «Tutto ciò che è (contenuto) nei libri rivelati è (contenuto) nel Corano ...» (vedi infra 87-88 e nota 249 p 113).

di ciò con cui si concepisce la lettera, nel suo disegno o nella sua enunciazione la Sua dissomiglianza dalla lettera è conosciuta, ma la sua presenza in essa è ignorata, salvo da colui che ha la vista di ferro.

È vero che le lettere fanno parte dei Suoi attributi; ma l'attributo non ingloba la quiddità, nel senso che essa non è «qualificata» dall'incomparabilità, mentre l'attributo è il sostegno stesso del paragone. Questa distinzione tra quiddità incomparabile e qualità comparabile è reale, benché il paragone sia la determinazione essenziale stessa dell'incomparabilità. Questo in ragione dell'unicità dell'inchiostro. Benché le lettere siano comparabili le une alle altre, il paragone come tale non altera l'incomparabilità dell'inchiostro in se stesso, né la sua unicità, presente in ogni lettera. L'inchiostro compara se stesso a se stesso e in questo senso, comparabilità e incomparabilità non hanno, essenzialmente, che una sola realtà: «Egli è colui che è Dio in cielo e Dio sulla terra» (Corano, 43:84). In qualsiasi modo Egli sia, e dovunque Egli sia, Egli è Divinità. Ciò che Egli ti mostra sulla terra della Comparabilità, non ti impedisce di vedere che Egli è nel cielo dell'Incomparabilità, poiché tutto è fatto in una volta d'incomparabilità e di comparabilità. «Ovunque vi volgerete, è il viso di Allah». È così a causa della qualità Universale che trabocca dalla sovrabbondanza del Punto sull'indigenza delle lettere. Ma, quanto alla qualità che gli è intimamente propria nella sua essenza misteriosa, essa non potrebbe manifestarsi nelle lettere, a alcun grado di manifestazione. La lettera non comporta dunque nulla di ciò che è intimamente proprio al Punto, né per la sua qualità né per il suo senso.

Non vedi, tracciando qualche lettera dell'alfabeto, come ا ب ت ث, che l'una assomiglia all'altra, l'*alif* al *bā'*, e il *tā'* al *tā'*, per esempio, e che se tu vuoi pronunciare una qualunque di queste lettere, tu gli trovi una enunciazione speciale, mentre il Punto non ha un'enunciazione speciale? E se tu lo disegni come questo «•», vedi che la sua forma è differente da quella di tutte le lettere. Se vuoi pronunciare la sua realtà dirai «Punto» e avrai ricorso a lettere che sono estranee alla sua identità, cioè *a, p, u, n, t, e o*, e questo insegna che il senso del

punto non è contenuto nei simboli; che l'essenza intima della personalità divina – sia esaltata la Sua Dignità – è incomprimibile. Così ogni volta che un conoscitore cerca di esprimere con parole l'incomparabilità o, in altre parole, la sintesi universale delle qualità del *Dāt* (quiddità o essenza), la sua espressione contraddice la sua stessa intenzione, in ragione della limitazione del simbolismo. «Essi non hanno valutato la vera misura d'Allah»; e può persino darsi che l'espressione, risultante da questo conflitto, si avvicini all'antropomorfismo grossolano, benché il conoscente non abbia avuto per scopo, con essa, che l'Unità metafisica pura. Così come colui che dice «Punto» non vuole esprimere queste cinque lettere, bensì il Punto. Questo d'altronde, è analogo a ciò che si riferisce delle parole di Gesù – su di Lui la Pace – a proposito del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo, poiché ciò che egli intendeva con questa trinità non era l'affermazione dell'Unità pura, benché i cristiani ne deducono che Dio è «terzo dei tre»,²⁵⁹ ma: “Non c'è divinità se non la Divinità Unica”. Non volendo esprimere che la non comparabilità del Punto, libero da tutto ciò che si può trovare nelle lettere, colui che parla è tuttavia obbligato ad esprimersi con queste stesse lettere. D'altronde, le lettere non potrebbero esprimere che l'essenza dell'inchiostro, presente in ciascuna di esse; «Di: è Lui che mantiene (attualmente) ogni anima in ciò che gli è dovuto». Se Egli non fosse Conservatore, attualmente presente in ogni cosa, non si vedrebbe alcun essere sopportante l'edificio della sua individualità. E, in ragione di questa presenza, il ciclo delle parole si estende senza fine. «Di: Se l'Oceano fosse inchiostro per le parole del mio Maestro, l'Oceano si esaurirebbe prima che gli aggiungessimo ancora altrettanto inchiostro»

- Come potrebbe esaurirsi ciò che non ha fine? - Infine, le parole si rivelano nella serie delle frasi. «E (il Cristo) è la Sua parola ch'Egli proiettò su Maria, ed egli è

²⁵⁹ Sembra qui riflettersi una concezione semplicistica e popolare della Trinità, forse diffusa fra alcuni cristiani che al-'Alawī poteva incontrare quotidianamente, ma ben diversa dalla nozione teologica cristiana, per la quale Dio non è certo il «terzo dei tre».

spirito di Lui», in altri termini: con questa parola Egli si rivelò a Maria, «E Le mostrò l'apparenza di un uomo armonioso».

Ogni frase è dunque derivata dalla parola. La parola è un simbolo della (sua) rivelazione di Se Stesso a Se Stesso. La frase è un simbolo della sua rivelazione dalla Sua creatura alla Sua creatura. La frase è perciò derivata dalla parola, così come la parola è derivata dalle lettere, come le lettere lo sono dal Punto, che, Esso, è il segreto che ingloba il tutto: “Allāh ingloba ogni cosa”. Dunque se tu sai dedurre la lettera dal Punto, tu non percepirai cosa alcuna senza trovare Allah vicino ad essa, e saprai che è il Punto che si manifesta in ogni forma, ogni edificio, ogni immagine e significazione. E quando noi diciamo che, da una parte, la parola è derivata dalle lettere, e che, d'altra parte, la parola non è, in fondo, niente se non il Punto stesso, è che in un caso abbiamo considerato l'esistenza condizionata della parola, e nell'altro il suo (la sua essenza) essere principale. Di questa apparente contraddizione era stato detto in versi, che il Punto era nel suo Non Essere principale, dove non c'è né distinzione né unione, né prima né dopo, né larghezza né lunghezza, e che tutte le lettere erano estinte nella sua essenza misteriosa, così come i libri erano estinti nelle lettere, malgrado la divergenza dei loro contenuti. Quanto all'estinzione dei libri nelle lettere, chiunque abbia la minima intuizione può assentirvi poiché nel libro, e su ogni sua pagina non si trovano che le 28 lettere che si rivelano in tutte le parole e sopportano tutte i loro multipli significati, finché “Allāh eredita la terra e ciò che vi è sopra di essa” e “Verso Allah ritornano i comandamenti”, cosa che indica che le lettere tornano al loro centro principale dove non v'è nulla se non la Quiddità del Punto. Infine, sappi che il Punto era nel suo Non Essere, nello stato dell'estinzione delle lettere nella sua quiddità, e che la lingua di ogni lettera domandava ciò che corrisponde alla propria realtà, in fatto di lunghezza, altezza o altro, per conseguenza i motivi del discorso si agitarono, conformemente a ciò che esigono le qualità del Punto, latenti nella sua Quiddità; e così fu determinato il primo stato di rivelazione.

CONCLUSIONI

Abbiamo visto, nella prima parte de nostro lavoro, le principali fonti e le linee tradizionali di riferimento in merito alla *'ilm al-ḥurūf*, riuscendo così a delineare le origini, il percorso storico e i fondamenti dottrinali di questa scienza.

Ricordando brevemente le tappe fondamentali della nostra tesi, dobbiamo certamente partire dall'importante premessa che, grazie a una visione storico-religiosa d'insieme e, quindi, a riferimenti e conoscenze che vanno al di là dei confini della sola storia islamica, siamo riusciti a individuare delle possibili origini preismaliche riguardo all'oggetto del nostro studio, auspicando inoltre delle future ricerche comparate in questo senso. Stabilito ciò, abbiamo rintracciato in alcuni personaggi chiave – in particolare al-Muḡīra, Ğa'far al-Šādiq, Ğābir ibn Ḥayyān e gli *Iḥwān al-ṣafā* – le prime testimonianze, purtroppo spesso avvolte da un certo alone di mistero, della scienza delle lettere nel mondo islamico. Siamo passati, così, all'analisi delle fonti classiche più chiare e complete, partendo dalla principale testimonianza di un filosofo, Avicenna, che finalmente ci mostra un quadro organico di questa scienza sacra, delineando dei precisi anche se non proprio sempre inequivocabili rapporti tra una specifica cosmologia, le lettere – anche quelle isolate – e i numeri. Dunque, siamo approdati ai due massimi conoscitori della scienza delle lettere, ibn 'Arabī e Ğīlī, i quali ci regalano una esposizione, oltreché completa ed esemplare, anche estremamente pregnante, grazie ai decisivi e significativi paralleli tra la *'ilm al-ḥurūf*, il Corano e, in ultima istanza, l'Essere nella sua unicità. Infine, grazie a questo bagaglio di informazioni, abbiamo potuto prendere in esame il trattato di al-'Alawī, tradurlo, analizzarlo e commentarlo, tenendo sempre in considerazione ciò che si è visto nella prima parte della nostra tesi e, ovviamente, anche la sua biografia, la sua tradizione iniziatica e il contesto storico nel quale il maestro algerino si è ritrovato a vivere e operare.

Dall'analisi dell'*Unmūdağ al-farīd* di al-‘Alawī abbiamo riscontrato sia elementi tradizionali, perfettamente in linea con i classici della scienza delle lettere, sia segni evidenti del ricco contesto culturale nel quale l'autore si è ritrovato a vivere, permeato di influenze ebraiche e cristiane. Ciò ha favorito un certo ecumenismo di al-‘Alawī, che, unito al suo notevole carisma spirituale, poteva dar luogo, nei suoi interlocutori, a una riscoperta della propria spiritualità, per giunta non necessariamente in senso islamico. Abbiamo l'evidenza di ciò in una testimonianza lasciata da un dottore francese, Michel Carret, il quale ebbe l'occasione di conoscere al-‘Alawī a causa di una visita medica. Da questo primo incontro di natura professionale, le visite continuarono e presto si strinse un vero rapporto di amicizia tra i due uomini. Le discussioni tra i due spaziavano, pur cadendo spesso in argomenti di natura spirituale, ma qualunque fosse il tema trattato, al-‘Alawī è descritto sempre come una persona estremamente calma, meditativa, paziente, a volte quasi paterna, spesso curiosa, aperta e sempre stabile allo stesso tempo. Inoltre, un carattere di al-‘Alawī che certamente colpisce nei ricordi di Carret è la sua capacità di affrontare qualsiasi argomento attraverso una visione d'insieme – potremmo dire *super partes* – in cui sono chiare sia la purezza d'intenti sia l'elevatezza degli obiettivi. Questo atteggiamento era certamente capace di cogliere anche la pur minima spinta interiore nell'interlocutore, come si evince dallo stesso Carret, il quale, infine, riscopre la propria spiritualità e senza il bisogno di convertirsi all'Islam.

In conclusione, certamente il maestro algerino si mantiene in larga parte nel solco della tradizione, sottolineando nel suo trattato quelli che sono gli snodi fondamentali della scienza delle lettere, magari utilizzando, più che altro nello stile, delle peculiarità sue proprie. Detto ciò, è chiaro che il suo ecumenismo e il contesto storico nel quale al-‘Alawī vive possano lasciare delle tracce, ma ciò non inficia affatto il carattere tradizionale del testo, anzi lo conferma, considerato, come abbiamo visto, l'ampio respiro ecumenico della stessa materia trattata, tanto sul versante ebraico che su quello cristiano.

ALFABETO ARABO
الحُرُوفُ الهِجَائِيَّةُ العَرَبِيَّةُ

NOMI	ISOLATE	UNITE	TRASCRIZ.	NOMI	ISOLATE	UNITE	TRASCRIZ.
alif	ا	ا		dād	ض	ضضض	d
bāʾ	ب	يب	b	tāʾ	ط	ططط	t
tāʾ	ت	تتت	t	zāʾ	ظ	ظظظ	z
thāʾ	ث	ثثث	th/t	ʿayn	ع	ععع	ʿ
ġīm	ج	ججج	ġ	ghayn	غ	غغغ	gh/ġ
hāʾ	ح	ححح	ḥ	fāʾ	ف	ففف	f
khāʾ	خ	خخخ	kh/ḫ	qāf	ق	ققق	q
dāl	د	د	d	kāf	ك	ككك	k
dhāl	ذ	ذ	dh/d	lām	ل	للل	l
rāʾ	ر	ر	r	mīm	م	ممم	m
zāʾ	ز	ز	z	nūn	ن	ننن	n
sīn	س	سسس	s	hāʾ	ه	ههه	h
shīn	ش	ششش	sh/š	wāw	و	ووو	w
ṣād	ص	صصص	ṣ	yāʾ ⁴²	ي	ييي	y

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 2010: AA.VV., *Graines de Lumière. Héritages du Cheikh al-'Alawī, Centenaire de la Voie soufie 'Alāwiyya 1909-2009*, Albouraq, Beyrouth.

Addas, C., 1989: *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris.

Al-'Alawī 1923: Al-'Alawī, *Lisān al-Dīn* («Il portavoce della religione») [Giornale pubblicato nel 1923 e interdetto dalle autorità coloniali dopo 25 numeri perché gli articoli furono malvisti a causa dell'appello di Al-'Alawī al popolo algerino di prendere coscienza della sua identità e della sua cultura].

Al-'Alawī 1924: Al-'Alawī, *Al-Balāġ al-Ġazā'irī* («La Comunicazione Algerina») [Settimanale stampato da una tipografia, acquistata da Al-'Alawī nel 1924, dal 1926 al 1946, che fu diffuso anche nel resto del mondo].

Al-'Alawī 1926: Al-'Alawī, *al-Unmūdāġ al-Farīd, al-Maṭba'a al-'Alawīyya*, Algeri.

Al-'Alawī 1984/1: Al-'Alawī, *Documents et témoignages*, a cura di J. Cartigny, Edition Les Amis De L'Islam, Paris.

Al-'Alawī 1984/2: Al-'Alawī, *Extraits du Diwan*, Editions Les Amis de l'Islam, Paris.

Al-'Alawī 2003: Al-'Alawī, *L'arbre aux secrets ou de la signification de la Priere sur le Prophete*, Albouraq, Beyrouth [Titolo originale: *Dawḥat al-asrār fī ma'nā al-salāt 'alā al-nabī al-muḥtār*].

Al-‘Alawī 2006: Al-‘Alawī, *La voie du taṣawwuf*, Albouraq, Beyrouth [Titolo originale: *Minhāğ al-taṣawwuf*].

Al-‘Alawī 2011/1: Al-‘Alawī, *Lettre ouverte à ceux qui critiquent le soufisme*, Entrelacs, Paris [Titolo originale: *Al-qawl al-ma’rūf fī l-radd ‘alā man ankara l-taṣawwuf*].

Al-‘Alawī 2011/2: Al-‘Alawī, *De la révélation. Commentaire ésotérique de la sourate «l'étoile»*, Entrelacs, Paris [Titolo originale: *Lubāb al-‘ilm fī sūra wa l-nağm*].

Al-‘Alawī 2013: Al-‘Alawī, *Sagesse céleste. Traité de soufisme. Les substances célestes extraites des aphorismes de Sīdī Abū Madyan*, Entrelacs, Paris [Titolo originale: *Al-mawādd al-ğayṭiyya l-nāši’a ‘an al-hikam al-ğawṭiyya*].

Barone 2015: F. Barone, *L’ermeneutica simbolica dell’alfabeto arabo nell’esoterismo islamico medievale*, in *Officina di Studi Medievali*, 53 (2015), pp. 5-28.

Bausani 1959: A. Bausani, *Persia religiosa*, Il Saggiatore, Milano.

Bausani 1978: A. Bausani, *L’enciclopedia dei fratelli della purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 trattati o epistole degli Ikhwān aṣ-ṣafā’*, Napoli.

Bentounès 1954: ‘Adda ibn Tūnis (Bentounes), *al-Rawḍa al-sanīyya fī l-ma’āṭir al-‘alawīyya*, Mostaganem.

Bentounès 1998: K. Bentounès, *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*, Albin Michel, Paris.

Bentounès 1999/1: K. Bentounès, *Le Soufisme, coeur de l'Islam: Les Valeurs universelles de la mystique islamiste*, Pocket, Paris.

Bentounès 1999/2: 'Adda ibn Tūnis (Bentounès), L. Langlet, *Le Choeur des prophètes: Ainsi a parlé le Cheikh Sidi Hadj 'Adda Bentounès*, Albin Michel, Paris 1999.

Bentounès 2004: K. Bentounès, A. Houziaux, G. Israël, *Le Coran, Jésus et le Judaïsme*, Desclée de Brouwer, Paris.

Bentounès 2006: K. Bentounès, *Vivre l'islam: Le soufisme aujourd'hui*, Albin Michel, Paris.

Bentounès 2009: K. Bentounès, Bruno Solt, *La fraternité en héritage : Histoire d'une confrérie soufie*, Albin Michel, Paris.

Bentounès 2011: K. Bentounès, *Thérapie de l'âme*, Albin Michel, Paris.

Bernardini 2003: M. Bernardini, *Storia del mondo islamico. Il mondo iranico e turco*, Einaudi, Torino.

Berque 1936, A. Berque, *Un mystique moderniste: le Cheikh Benalioua*, Société Historique Algérienne, Alger.

La Bibbia 1989: *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di Francesco Vattioni, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna.

Bouchène 2014: Abderrahmane Bouchène, Jean Pierre Peyroulou, Ounassa Siari Tengour, Sylvie Thénault (sous la direction de), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*, La Découverte, Paris.

Busi 2006: *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di Giulio Busi e Elena Loewenthal, Einaudi, Torino.

Cadavid 2005: *Two Who Attained: Twentieth-Century Muslim Saints Sayyida Fatima al-Yashrutiyya and Shaykh Ahmad al-Alawi*, a cura di L. Cadavid e S. Hossein Nasr, Fons Vitae, Louisville.

Canteins 1981: Jean Canteins, *La Voie des Lettres. Tradition cachée en Israel et en Islam*, Albin Michel, Paris.

Capezzone 2006: L. Capezzone, M Salati, *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma.

Chodkiewicz 2009: Michel Chodkiewicz, *Il sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabī*, Morcelliana, Brescia.

Coomaraswamy 2013: A. K. Coomaraswamy, *Tempo ed eternità*, Edizioni Mediterranee, Roma.

Corano 2010: *Il Corano*, a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano.

Corbin 2007: H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano [titolo originale: *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986].

Corbin 2012: H. Corbin, *Nell'Islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici. 1. Lo Shī'ismo duodecimano*, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine.

Corbin 2013: H. Corbin, *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine.

Daftary 2011: F. Daftary, *Gli Ismailiti*, Marsilio, Venezia [titolo originale: *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh University, Edinburgh 1998].

De Blij, Murphy 2002: H.J. De Blij, Alexander B. Murphy, *Geografia Umana. Cultura società e spazio*, Zanichelli, Bologna [titolo originale: *Human Geography. Culture, Society, and Space*, John Wiley & Sons, Hoboken 1999].

Depont-Coppolani 1897: Octave Depont e Xavier Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes*, Adolphe Jourdan, Alger.

Desjardins 2003: A. Desjardins, P. Fenner, P. Haddad, K. Bentounès, *La transmission spirituelle*, Editions du Relié, Paris.

Evola 2002: Julius Evola, *Il mistero del Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma.

Filippini-Ronconi 1973: P. Filippini-Ronconi, *Ismailiti ed "Assassini"*, Thoth, Milano.

Filippini-Ronconi 2014: P. Filippini-Ronconi, *Regalità iranica e gnosi ismaelita*, a cura di Angelo Jacovella, Editrice Irradiazioni, Roma.

Filorama 1995: *Islam*, a cura di G. Filorama, Laterza, Roma-Bari.

Geoffroy 2005: AA.VV, *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, a cura di Éric Geoffroy, Maisonneuve & Larose, Paris 2005.

Geoffroy 2009: E. Geoffroy, *Le Soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Librairie Arthème Fayard, Villeneuve-D'Ascq.

Guénon 2003: R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano.

Guénon 2015: R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma.

Ibn 'Arabī 1987: Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, a cura di Titus Burckhardt, Edizioni Mediterranee, Roma [Titolo originale: *La sagesse des prophètes*, Losanna 1982].

Ibn 'Arabī 1997: Ibn 'Arabi, *Les illuminations de la Mecque*, a cura di Michel Chodkiewicz, Albin Michel, Paris.

Izutsu 1991: T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Marietti, Genova.

Ġīlī 2002: Abd el-Karīm el-Jīlī, *Un commentaire Ésotérique de la formule inaugurale du Qoran. «Les mystères cryptographiques de Bismi-Llâhi-r-Raḥmâni-r-Raḥîm»*, Albouraq, Beyrouth.

Laoust 1983: H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris [trad. it. *Gli scismi nell'Islam*, Genova 1990].

Layer 1916: Ernest Layer, *Confréries religieuses musulmanes et marabouts. Leur état et leur influence en Algérie*, Imprimerie Cagniard, Rouen.

Lings 1994: Martin Lings, *Un santo sufi del XX secolo. Lo sceicco Ahmad Al-'Alawi. Eredità e testamento spirituali*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994 [Titolo originale: *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, George Allen & Unwin Ltd., London 1961].

Lo Jacono 2003: C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico. Il Vicino Oriente da Muḥammad alla fine del sultanato mamelucco*, Einaudi, Torino.

Lory 2003: Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Gallimard, Paris.

Lory 2004: Pierre Lory, *La science des lettres en Islam*, Dervy, Paris.

Nwyia 1986: *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḍilite. Édition critique et traduction des Hikam, précédées d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique*, a cura di Paul Nwyia, Dar el-Macherq, Beyrouth.

Petit 1899: R. P. Louis Petit, *Les confréries musulmanes*, Librairie Bloud et Barral, Paris.

Popovic-Veinstejn 1996: *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, a cura di A. Popovic, G. Veinstejn, Fayard, Paris.

Rinn 1884: Louis Rinn, *Marabouts et Khouan: étude sur l'islam en Algérie*, Adolphe Jourdan, Alger.

Scarabel 2007: A. Scarabel, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma.

Scholem 1998: Gershom Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi Edizioni, Milano.

Sirhindī 1392 h: Sirhindī, *Maktūbāt-i Īmām Rabbānī*, Sa'īd Kāmpani, Karachi.

Stora 2004: Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, Paris.

Trimingham 2007: J. Spencer Trimingham, *Gli ordini sufi nell'Islam*, a cura di Guglielmo Zappatore, Controluce, Nardò.

Vālsan 1984: Michel Valsân, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Editions de l'Oeuvre, Paris.

Veccia Vaglieri 1959: Laura Veccia Vaglieri, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, Istituto per l'Oriente, Roma.

Ventura 1998: Alberto Ventura, *L'Islam*, in M. Piantelli (a cura di), *Le preghiere del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, pp. 421-446.

Ventura 2016: Alberto Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma.

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

Yahya 1964: Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'ibn Arabi: étude critique*, Institut Français de Damas, Damas.