

## I nomi di Allah nella speculazione teologico-mistica e nelle pratiche devote dei musulmani

di Carlo Saccone

### 1. I nomi gli attributi di Dio nella speculazione teologica

I primi teologi dell'Islam, preoccupati di restare ancorati ai dati scritturali, s'ingegnarono a redigere elenchi il più possibile precisi di termini e definizioni coraniche di Dio. Una prima distinzione verrà fatta tra gli "attributi" (*sifat*) o qualità divine da un lato, e i nomi (*asma'*) o attività di Dio dall'altro. I primi furono codificati dal celebre teologo al-Ghazali (m. 1111), il "S. Tommaso dell'Islam", nel numero di sette: potenza, sapienza, volontà, vita, vista, udito e verbo (o parola), ove si vede che una certa tendenza antropomorfistica fa sì che qualità fisiche, morali e intellettuali siano poste praticamente sullo stesso piano. Ma sull'argomento c'è una certa varietà di posizioni, ad esempio la scuola hanbalita (fondata da Ahmad ibn Hanbal, m. 855 a Baghdad), di orientamento conservatore, contesterà l'idea di limitare il numero degli attributi divini; all'opposto, troviamo chi tenderà a svuotare Dio di qualsiasi attributo come avviene nella scuola jahmita (fondata da Jahm ibn Safwan m. 745). Quella di al-Ghazali non è peraltro l'unica lista dei divini attributi; alcune correnti distingueranno tra attributi concettuali (come i sette già nominati) e attributi essenziali come ad esempio i sei seguenti: esistenza, unicità, a-principialità, a-terminalità, autonomia, differenzialità (rispetto a ogni altra cosa). Altre liste saranno stilate nei secoli, escludendo o aggiungendo attributi, ma quanto detto è sufficiente per farci una idea dell'argomento.

Più concordi sono invece i dottori sull'elenco dei 99 nomi del dio coranico che designano altrettante sue attività. Per farsene un'idea: il Benevolo, l'Autosufficiente, il Ricco, il Clemente, il Primo e l'Ultimo, il Santo, il Soccorritore, il Nascosto e il Palese, il Giusto, il Santo, il Perdonatore ecc. ecc.; a Dio –si legge nel Corano- "appartengono i nomi più belli". Alcuni di questi nomi forniscono il titolo a sure coraniche come ad esempio: il Creatore (XXXV), il Perdonatore (XL), il Misericordioso (LV), l'Altissimo LXXXVII). Il centesimo nome divino secondo i più lo conosce solo Allah, ovvero è il nome impronunciabile di cui nulla è dato sapere, neppure lo scheletro consonantico come avviene col nome del Dio dell'Antico Testamento; ma secondo la tradizione mistica, può essere conosciuto da persone speciali, come i profeti, i santi o magari da coloro che abbiano raggiunto certe mete lungo la via spirituale (v. infra §.3).

Ricordiamo a proposito dei nomi una pia usanza largamente diffusa nel mondo islamico. Il musulmano gira spesso con una coroncina in mano (*tasbih*, simile al nostro rosario) sgranando la quale può agevolmente recitare in qualunque momento della giornata tutti i 99 nomi. Esistono poi trattati su attributi e nomi divini, per non parlare di opuscoli e libri devozionali, che si soffermano a spiegare allo studioso o al semplice fedele ogni sfumatura di significato di questo o quello dei suddetti nomi.

Ma tornando agli attributi (*sifat*), di certo la questione che suscitò le controversie più aspre tra i dottori musulmani fu quella relativa al rapporto tra questi e l' *essenza* (*dhat*) di Dio. La preoccupazione di fondo era quella di non scivolare verso una sorta di politeismo strisciante, insomma di rompere l'unità e unicità (*tawhid*)- concetto centrale nella teologia islamica- divine facendo dell'ente supremo una sorta di costellazione o pleroma di entità eterne (Potenza, Scienza, Volontà, Verbo...). Il rischio -paventavano alcuni- era quello di giungere a soluzioni di tipo "trinitario" con l'aggravante di un ulteriore affollamento nell'Essere divino, avendosi nel caso a che fare -se si prende l'elenco di al-Ghazali come punto di riferimento- con non meno di sette attributi! Pure la vicinanza con lo zoroastrismo, l'antica religione iranica ancor viva -anche teologicamente parlando- per parecchio tempo dopo l'avvento dell'Islam, forniva con i suoi ultimi approdi (in particolare con lo Zurvanismo, che contempla pure una sorta di trinità formata dal Tempo e i suoi due figli gemelli: un dio del Bene e uno del Male) un inquietante modello di proliferazione di figure all'interno dell'Essere divino che, peraltro, già era coronato tradizionalmente da una eptade di angeli

immortali. Come s'è visto, una soluzione radicale al problema fu fornita dalla antica scuola teologica jahmita che semplicemente spogliava il dio coranico di qualsiasi attributo e rendeva la sua immagine così astratta ed evanescente da suscitare, per contrasto, l'elaborazione di posizioni esattamente opposte. Questa radicale via remotionis (*tanzih*), preoccupata anche di contrastare ogni forma di assimilazione antropomorfa o "rassomigliamento" (*tashbih*) di Dio all'uomo, non ebbe che effimera presa. Una prima mediazione viene tentata dalla scuola mu'tazilita (fiorenta a Baghdad nella prima metà del IX sec.), che propone il principio per cui gli *attributi* esistono ma sono identici all' *essenza* divina, ovvero ne sono altrettanti aspetti: soluzione che tentava di non comprometterne la unità. Ma si trattava di una posizione ancora provvisoria, un punto d'equilibrio che non resistette a lungo. La soluzione che si affermerà, prodotta dalla scuola ash'arita (fondata da al-Ash'ari, m. 935), stabilirà che gli *attributi* sono distinti sì dall' *essenza* divina ma ad essa inerenti (*qa'im*) ovvero da essa non separabili, allo stesso modo ad esempio delle gambe di un tavolo rispetto al tavolo medesimo. La formulazione classica di questa posizione rivela, nella sua stessa pesantezza stilistica, lo sforzo estenuante di ricerca di un compromesso, di una mediazione o conciliazione tra opposte posizioni; infatti essa suona all'incirca così:

*Dio è potente per Sua essenza e per una Potenza distinta dalla Sua essenza; Dio è sapiente per Sua essenza e per una Sapienza distinta dalla Sua essenza; Dio è volente per Sua essenza e per una Volontà distinta dalla Sua essenza...*

e via dicendo, ove si sarà osservato che il primo termine di ogni proposizione riflette la posizione mu'tazilita e il secondo quella più conservatrice attribuibile agli hanbaliti (storici avversari della prima).

A ben vedere, siamo approdati qui a una soluzione che fa salva una certa varietà all'interno dell' unico "individuo" divino e che ricorda per certi aspetti proprio la *ratio* della soluzione trinitaria. La differenza principale consiste nel fatto che i teologi musulmani parleranno sempre e soltanto di *una persona* divina e che nel culto quotidiano gli *attributi* (Potenza, Sapienza, Volontà, Vita ecc.) divini sono di fatto praticamente irrilevanti.

Un solo attributo, il Verbo o Parola eterna di Dio, avrà nell'Islam un destino tutto speciale: essa discende nel mondo e nella storia, si "incorpora" nelle sure del Corano come noi lo conosciamo, ritenuto unanimemente "parola eterna e increata" di Dio. In questa "incorporazione" (qualcuno a proposto il neologismo "illibrazione") della Parola divina nel Libro per eccellenza di ogni musulmano non a torto s'è visto una sorta di pendant islamico del mistero cristiano dell'incarnazione del Verbo.

Ma torniamo ai *nomi* di Dio. Importante è la distinzione corrente tra i teologi musulmani tra i nomi di Bellezza (*jamal*) e i nomi di Gloria (*jalal*), qualcosa che ci ricorda molto da vicino una analoga distinzione (*deus fascinans / deus tremendus*) che è alla base dell'esperienza del "sacro" nell'omonimo ben noto saggio di Rudolf Otto. Tra i primi, che sottolineano la bontà e generosità divine, si possono annoverare: il Clemente (*al-Rahman*), il Misericordioso (*al-Rahim*), il Perdonatore (*al-Ghaffur*), l'Amorevole (*al-Wadud*), il Dolcissimo (*al-Ra'uf*), il Paziente (*al-Halim*), il Ricco (*al-Ghani*), il Munifico (*al-Wahhab*), la Guida (*al-Hadi*), il Patrono (*al-Wali*) ecc.; tra i secondi, che sottolineano invece gli aspetti di maestà e giustizia, si annoverano: il Re (*al-Malik*), il Costringente (*al-Jabbar*), il Predominante (*al-Qahhar*), il Giudice (*al-Hakam*), il Giusto (*al-'Adil*), Colui che dà vita (*al-Muhyi*), Colui che dà morte (*al-Mumit*), il Sublime (*al-'Azim*), l'Eccelso (*al-'Aziz*), Colui che fa avanzare (*al-Muqaddim*), Colui che fa ritardare (*al-Mu'akhir*), Colui che eleva (*al-Rafi'*), Colui che umilia (*al-Mudhil*) ecc.

Ma si possono distinguere varie altre tipologie. In alcuni *nomi* si osserva un resistente aspetto antropomorfistico: Il Vivente (*al-Hayy*), il Veggente (*al-Basir*), l'Ascoltante (*al-Sami'*). Altri nomi sottolineano qualità intellettuali: il Saggio (*al-Hakim*), il Ben informato (*al-Khabir*), il Sapiente (*al-'Alim*), il Perspicace (*al-Latif*), il Testimone ubiquo (*al-Shahid*); oppure aspetti morali: il

Riconoscente (*al-Shakkur*), il Fedele (*al-Mu'min*), il Generoso (*al-Karim*). Si osservano ancora nomi che descrivono funzioni di garanzia dell'ordine cosmico: il Provveditore (*al-Razzaq*), il Custode (*al-Hafiz*), il Vigilante (*al-Muqit*), il Vegliante (*al-Raqib*), il Garante (*al-Wakil*), Colui cui tutto ritorna (*al-Mu'id*). Altri nomi descrivono la personalità di Allah in relazione al dogma monoteistico: l'Unico (*al-Wahid*), il Primo (*al-Awwal*), l'Ultimo (*al-Akhir*), l'Assoluto (*al-Samad*), l'Eterno (*al-Baqi*), l'Altissimo (*al-'Ali*), il Creatore (*al-Khaliq*), il Sussistente di per sé (*al-Qayyum*). Altri nomi corrispondono invece a concetti astratti come: la Pace (*al-Salam*) o la Verità (*al-Haqq*), quest'ultimo essendo in effetti trattato come un nome proprio in alternativa al più noto *Allah*.

Uno dei nomi più significativi, su cui vale la pena soffermarsi, è *al-Nur*, la Luce. Ad essa è dedicata il celeberrimo versetto 35 della omonima sura coranica (XXIV) che qui conviene riprodurre:

*Dio è la Luce del cielo e della terra, e si rassomiglia la sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi il fuoco. E' Luce su Luce; e Iddio guida alla sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente.*

Il menzionato teologo al-Ghazali dedicò un intero trattato all'esegesi di questo versetto che è idealmente completato, nella sua dotta e notissima esegesi, da una tradizione (*hadith*) in cui si legge che "Dio ha settanta veli di luce e di tenebra e se Egli li rimovesse, il sublime splendore del Suo volto brucerebbe chiunque pervenisse a Lui con lo sguardo". Ognuno di tali veli, che si frappongono tra Lui e gli occhi delle sue creature, è poi interpretato come un grado della sapienza o dell'ignoranza umana riguardo a Dio. Quanto agli elementi nominati nel versetto coranico (lampada, cristallo, olivo ecc.), ciascuno di essi riceverà in al-Ghazali e altri esegeti sulla sua stessa linea un significato allegorico o simbolico. In generale, autori sensibili a idee ricollegabili al lascito neoplatonico (come l'andaluso Ibn 'Arabi, m. 1240 a Damasco, o l'iranico Suhrawardi, m.1191 a Aleppo, e le rispettive scuole), penetrate nell'Islam massicciamente a partire dal IX sec., vi costruiranno sopra una lussureggiante metafisica della luce oppure lo utilizzeranno ampiamente per giustificare speculazioni di carattere teosofico, non di rado piuttosto astruse, che avranno peraltro larghissimo seguito sia in ambienti mistici che tra alcune fasce di teologi. A titolo esemplificativo, il missionario e gnostico ismailita Naser-e Khosrow (m. 1077 ca. nell'Iran orientale) nel suo catechismo in versi *Il libro della Luce (Rowshana'i-name)* analizza la Luce divina scandendola in vari gradi posti in ordine discendente, secondo uno schema emanatistico di chiara matrice greca: l'Uno originario, l'Intelletto Primo, l'Anima Universale, La Natura Primordiale, gli "spiriti incorporati" (ovvero le sfere celesti), i quattro elementi, i tre regni (minerale, vegetale, animale) e buon ultimo l'Uomo. In quest'ultimo si rispecchierebbe come in un microcosmo tutta la divina luminosa emanazione e la sua essenza sarebbe fatta della stessa Luce purissima di Dio.

Quel che ci interessa qui sottolineare è che questo nome divino, *al-Nur*, ci fornisce una immagine per così dire fisica del Dio coranico alternativa alle descrizioni antropomorfe più antiche ("re celeste" dotato di trono e scettro ecc.), una immagine suscettibile -come molta letteratura religiosa posteriore ampiamente dimostrerà - sia di coniugarsi con concezioni gnosticheggianti e neoplatonizzanti, sia di favorire l'approccio a una religione dell'interiorità (il cuore inteso come "specchio" della luce divina diverrà, per fare un esempio comunissimo, un vero leit-motiv della spiritualità islamica di matrice sufica). Lo stesso Maometto verrà in certe tarde speculazioni rappresentato come "luce primordiale", una sorta di islamico pendant del logos filoniano, entità mediatrice tra Dio e il creato; e ancora, innumerevoli imam, maestri e guide spirituali (*shaykh*) verranno spesso concepiti (o cantati dai poeti) come "specchi" della *Nur* divina che essi ritrasmettono ai discepoli e così via.

## 2. Il nome di Dio nella preghiera, nel costume e nella religiosità popolare

2.1 La menzione del nome più noto del Dio coranico, *Allah* (contrazione di *al-ilah*, ovvero *il-Dio*) è sempre accompagnata da pie eulogie che nessun buon musulmano dimentica nei discorsi comuni o nei sermoni, siano essi solo orali o scritti. Anche se incidentalmente si nomina o ci si riferisce a Dio, subito si fa immediatamente seguire da parte del pio oratore o scrittore, o del semplice fedele, la formula canonica: *subhana-hu!* (sia Egli glorificato!), *jalla jalalu-hu* (sia esaltata la Sua gloria!) o *jalla sha'nu-hu* (sia esaltata il Suo rango!), *'azza wa jalla* (possa essere glorificato e esaltato!) e simili.

Tra oratori e scrittori è d'obbligo dal medioevo sino si può dire all'altro ieri, iniziare un discorso o un libro con la pia invocazione della c.d. *basmala*: “nel nome di Dio, il Clemente e il Misericordioso” (tolta dall'*incipit* del Corano, e ripetuta poi all'inizio di ciascuna sura).

2.2 La menzione del nome di Dio apre la chiamata alla preghiera fatta dai muezzini dall'alto dei minareti (oggi magari con voci registrate trasmesse da potenti altoparlanti), secondo una formula canonica che si apre con un *Allah akbar!*, espressione oggi divenuta –nell'immaginario del mondo occidentale- il “grido di battaglia” dei fondamentalisti islamici e che meriterebbe invece di essere conosciuta per quello che è il suo senso originario. L'espressione alla lettera non dice: “Dio è grande!”; bensì, essendo *akbar* una forma comparativa dell'aggettivo *kabir*=grande, essa andrebbe resa con: “Dio è più grande!” ossia –interpretano gli esegeti e i dottori dell'Islam- Dio è più grande di ogni cosa esistente, di ogni idea, pensiero o progetto umano. Si tratta insomma di una invocazione di Dio che implica una confessione di umiltà, di fragilità creaturale di fronte al Creatore e al mistero del Soprannaturale.

La menzione del nome di Dio si ritrova nell'*incipit* della preghiera canonica (*salat*), che si svolge in cinque distinti momenti della giornata, e ritorna poi nel corpo della preghiera stessa. In particolare la prima sura del Corano, che contiene almeno cinque nomi, viene sempre recitata nei cinque momenti quotidiani della *salat*:

*Nel nome di Dio (Allah), il Clemente e il Misericordioso! Sia lode a Dio, il Signor del creato, il Clemente, il Misericordioso, il Padrone del dì del Giudizio...*

Da ricordare ancora che, ritualmente, è molto importante anche la menzione (*dhikr*) del nome di Dio sugli animali da macellare (Corano, V.3 e *passim*), senza la quale le loro carni non sarebbero *halal* ossia lecite dal punto di vista della legge religiosa.

2.3 Nell'Occidente cristiano espressioni come "se Dio vuole" o "grazie a Dio" o "Dio sia lodato" ecc. rischiano ormai di entrare a far parte dell'archeologia degli usi linguistici persino tra i cristiani osservanti, potendone ognuno constatare l'impiego sempre più raro e quasi pudico. Una tendenza simile sicuramente è avvertibile quantomeno negli strati urbani più europeizzati dei paesi musulmani moderni. Ma, presso la gran massa della popolazione e indipendentemente dal fervore religioso del singolo, il linguaggio comune della conversazione quotidiana continua a veicolare una grande quantità di concetti religiosi attraverso espressioni stereotipate più o meno equivalenti a quelle or ora citate. Inutile aggiungere che la bestemmia, per non dire qualsiasi espressione anche vagamente irriverente verso Allah o il profeta, è praticamente sconosciuta, essendo al contrario la pia menzione del nome (o di uno dei nomi) di Dio un uso costante e generalizzato e nella lingua parlata e in quella scritta.

Qui è forse necessario fare qualche precisazione. La menzione spontanea del nome di Dio o *dhikr Allah* (“menzione/ricordo di Dio”) è più volte raccomandata nel Corano e nella Tradizione. Si badi bene che qui non ci si riferisce alla preghiera canonica (*salat*) di cui s'è detto poc'anzi, ma alla semplice invocazione del nome di Dio intesa come preghiera supererogatoria (*du'a*) della creatura

verso il suo Signore; e neppure si tratta qui del *dhikr* mistico, che ha regole proprie di cui parleremo nell'ultimo paragrafo. Il *dhikr* nel senso di menzione comune del nome di Dio può essere fatto in qualsiasi momento con formule convenzionali e stereotipate, o magari con espressioni spontanee. Vediamone alcune. Ad esempio, quando s'inizia un lavoro o un viaggio, spessissimo è dato udire la formula già ricordata della *basmala*, nell'originale arabo: *bism Allah al-rahman al-rahim* (nel nome di Dio clemente e misericordioso), formula con cui il pio musulmano santifica ciò che si accinge a compiere. Quando qualcosa riesce per il verso giusto, volentieri il musulmano ne attribuisce il merito esclusivo a Dio con la formula del *tahlil*: *al-hamd li-llah* (sia lode a Dio!). Non vi è poi previsione che si faccia sul futuro più o meno remoto, circa eventi attesi o augurati a se stessi o ad altrui, senza che questa non sia accompagnata dalla classica formula dell' *in sha'a Allah* ovvero "se Dio lo vorrà", in sostanza identico al nostrano "se Dio vuole!". Di fronte a fatti dell'umana esistenza difficilmente riconducibili a logiche spiegazioni, o che sovrastano le umane forze, i musulmani si rimettono piamente alla superiore scienza divina con la formula: *Allah a'lam* ovvero "[Ma] Dio ne sa di più"; o magari si richiamano alle ragioni imperscrutabili della sua scienza e onnipotenza con la formula già nominata del *Allah akbar*, ossia "Dio è più grande".

Altre formule di larghissimo uso sono quella del *tasbih*: *subhan Allah* (sia Dio esaltato!) che Maometto in un suo detto raccomanda come il *dhikr* per eccellenza; e anche la stessa formula della *shahada* o professione di fede: *la ilah illa Allah* ovvero "non v'è [altro] dio che [l'unico] Dio". Ma innumerevoli altre se ne potrebbero citare, impiegate nelle più varie circostanze, alcune delle quali corrispondenti all'incirca ad analoghe formule cristiane come ad esempio: "Dio ce ne guardi" o "Dio ti protegga!" o "Dio ti benedica!", "Dio t'accompagni!" ecc. ecc., tutte formule che milioni di musulmani ad ogni ora del giorno pronunciano per lo più ad alta voce e senza manifestare il minimo rispetto umano.

Da questi esempi, e tanti altri se ne potrebbero fare, si intuisce come il *dhikr* o menzione di Dio non sia sempre e soltanto un banale o meccanico intercalare con espressioni stereotipate. Almeno tra i credenti più consapevoli, esso diventa strumento privilegiato di santificazione incessante dell'agire quotidiano, mezzo semplice e ritenuto altamente efficace e meritorio per trasformare gran parte dell'umana attività in preghiera e forma di lode a Dio.

Al *dhikr* ancora s'affida il buon musulmano nel momento del dolore e della disgrazia, nell'intima convinzione che tutto venendo da Dio nulla può venire per caso, come del resto sembra suggerire il Corano (III, 140-141 e *passim*). Dopo una disgrazia o comunque in tristi circostanze si ode spesso la bellissima formula: *inna li-llah wa inna ilay-hi raji'un* (noi apparteniamo a Dio, e a Lui stiamo ritornando). Attraverso la menzione del nome di Dio anche nell'Islam il dolore viene santificato e trova agli occhi del buon musulmano il suo senso profondo di "prova" mandata dall'Alto.

In conclusione, attraverso il *dhikr Allah*, il pio musulmano ricorda senza tregua a se stesso e ad altrui il suo status di creatura in tutto e per tutto dipendente dal suo Creatore, che nel lodare Allah e conformare la condotta e ogni iniziativa alla volontà divina intende percorrere la via maestra della propria santificazione.

2.4 Per completezza, dobbiamo anche ricordare forme di *dhikr* che sconfinano nella magia e nella superstizione popolare. Ci riferiamo per esempio alla pratica di costruire e portare amuleti o talismani che recano incisi un nome di Allah o una pia formula che contenga uno dei suoi nomi. A questi oggetti magici la credulità del popolino spesso attribuisce ogni genere di potere miracoloso e taumaturgico. Si tratta di pratiche perlomeno guardate con fastidio dai dottori quando non apertamente condannate. Comunque sia, figure di "santoni" e "guaritori" fabbricanti di amuleti e talismani, che magari vantano (o millantano) una affiliazione a confraternite mistiche, riempiono le cronache e la letteratura popolare dal medioevo a oggi. Di fatto questa forma "superstiziosa" di *dhikr*, che va gradualmente diminuendo con l'avanzata della modernizzazione e della istruzione di massa, è stata sempre ampiamente tollerata.

### 3. Il Nome Supremo di Allah nella gnosi (*'irfan*) islamica

Oltre ai “99 bei nomi”, si parla di un misterioso centesimo nome ignoto ai più che è stato fatto oggetto nei secoli di speculazioni (anche di tipo “kabbalistico”) in certi ambienti. Di questo centesimo nome o “Nome Supremo” (*ism a'zam*), si parla soprattutto negli ambienti dell’ *'irfan*, (“conoscenza”, ma reso spesso con “gnosi”) termine che va a coprire una vasta area di sensibilità e esperienze religiose sviluppatasi dai primi secoli sino ad oggi in cui si riconoscono principalmente i mistici (sufi) e gli gnostici dell’islam. Per brevità, ne daremo un solo esempio attraverso la citazione di brani tolti dall’opera di un celebre maestro sufi del XIII secolo vissuto in Asia Centrale, Najm al-din Kubra (eponimo della confraternita Kubrawiyya), autore di un famoso trattato sulla vita contemplativa: “I Profumi della Bellezza e gli Schiudimenti della Gloria” (d’ora in avanti abbreviato in PB). Kubra pensa addirittura che Dio disponga non di uno soltanto, bensì di molteplici “nomi supremi”; l’idea di base è che questi nomi supremi siano comunicati solo a quei mistici viandanti che abbiano raggiunto le mete più avanzate sulla via mistica:

Sappi che ogni viandante [giunto a questo stadio] riceve uno dei nomi divini supremi . Il Nome Supremo sorge dal cuore ed è composto da tutti i segni. Non esiste un segno nel mondo soprasensibile e in quello sensibile, in cui non vi sia una delle lettere del Nome Supremo. Il Nome Supremo si accresce nella misura dell’apparire delle prove evidenti, dei segni, delle indicazioni e degli indizi; e come diminuisce la conoscenza così diminuisce il Nome Supremo. (PB, Cap. 75)

Si osservi l’idea –cara a certi ambienti della gnosi islamica medievale- che ogni “segno” (*ayat*) nel mondo terreno o celeste rechi l’impronta di Dio, o del suo Nome Supremo. È un ampliamento della teoria coranica dei “segni di Dio” (*ayat Allah*), sparsi per il mondo, sui quali l’uomo “che sano ragiona” è invitato costantemente a meditare. Ricevere il Nome Supremo è, secondo Kubra, una esperienza sconvolgente, perché egli parla di: “*grida e urla che escono dai cuori per il loro congiungimento con il Nome Supremo* (PB, cap. 147). In un altro brano, Kubra ci fa il racconto suggestivo di come ebbe a ricevere uno di questi misteriosi nomi:

Mi trovavo in ritiro nella moschea di Shuniziyya a Baghdād ed ebbi la visione di un foglio su cui era scritto “Iftahbihanin”; lo trascrissi e lo diedi all’inservente del posto, dicendogli: “Ecco il Nome Supremo di Dio”. Quello [alquanto scettico] abbassò la testa e si mise a mormorare tra sé. Dopo un momento un uomo bussò alla porta, gli fu dato il permesso ed entrò – non sapevamo da dove venisse - e ci lasciò una busta dentro cui v’era dell’oro; lo pesammo, pesava dieci *dinar*. L’ inservente svenne. Poco dopo rinvenne sconvolto e confuso; gli chiedemmo: “Ma cosa ti è successo?” Ed ecco quello che ci rispose: “Questo davvero è il nome Supremo di Dio! Avevo dubitato che lo fosse e m’ero detto tra me: ‘O Signore, se questo è il Nome Supremo, allora mandami, ora, dieci *dinar* perché possa spenderli per dare un pasto ai poveri!’. Ebbene, quando li ho visti, sono svenuto”.

Il racconto prosegue con l’inservente che si chiede sconsolato perché altri e non lui stesso abbia avuto il privilegio di ricevere il Nome Supremo, e in sogno degli angeli gli rivelano:

Quegli ha fatto tanta lotta spirituale (*jihad*) per Dio, mentre tu non ne hai fatta tanta quanto lui per meritarti che [il Nome Supremo] ti sia consegnato. Egli se lo è meritato (PB, capp. 171-172).

Insomma conoscere il Nome Supremo di Dio è concesso solo al viandante che si sia a lungo esercitato nella “lotta spirituale” (*jihad*, qui in un senso completamente diverso da quello più familiare e di “guerra santa”); ma conoscere quel Nome Supremo di Dio, significa anche divenire un “uomo nuovo”, scoprire di avere –nel mondo invisibile (*al-Ghayb*)- un altro nome:

Non appena il santo riceve il nome Supremo di Dio, viene a conoscenza del proprio nome e soprannome nel mondo invisibile, e dei nomi degli esseri spirituali tra i jinn e gli Angeli (PB, cap. 173).

#### 4. La pratica sufi del *dhikr*, o menzione incessante dei nomi di Allah

Il sufismo impose pratiche supererogatorie di notevole successo. Si pensi in particolare ai digiuni facoltativi e, cosa che riguarda più direttamente il nostro tema, al *dhikr* mistico. Abbiamo visto come, in generale, qualsiasi preghiera in quanto *menzione* o *ricordo* di Dio è definita un *dhikr*: la *salat*, le pie giaculatorie, ma anche invocazioni estemporanee. Ora, negli ambienti della mistica musulmana si andò presto sviluppando una particolare forma di preghiera che diventerà in seguito quasi il *dhikr* per antonomasia. Per ogni autentico servo di Dio –si pensa in questi ambienti– il tempo quotidiano deve diventare un *dhikr Allah* incessante, un "ricordo" diuturno di Dio. Nelle confraternite sufi non si fece che portare a pieno sviluppo questo principio fino a sviluppare forme ben codificate di preghiera supererogatoria, che spesso si configurano come delle tecniche finalizzate al conseguimento di estasi unitive.

Si deve tenere presente che la pratica del *dhikr* era strettamente legata a un contesto di tipo iniziatico. Avvenuta l'iniziazione (*talqin*) formale del discepolo, il maestro (*shaykh*) lo metteva al corrente del *wird* o ufficio particolare, caratteristico della confraternita. Questo di solito faceva parte di un testamento spirituale (*nass*) trasmesso dal fondatore ai suoi successori e comprendeva, accanto a pie esortazioni, una serie di formule di preghiera e di indicazioni rituali. Il maestro poi poteva assegnare a ciascun iniziato un *dhikr* speciale, pescando tra i suddetti 99 nomi coranici di Allah o tra altre formule pie, qualcosa che ci ricorda vagamente l'analoga pratica dell'assegnazione di un *mantra* particolare -adatto al discepolo- nel contesto della mistica indiana. Si tramandano a iosa le storie di sufi che passarono un'intera esistenza pronunciando una parola sola, un nome di Dio (ad es. Clemente, Misericordioso, Santo, Paziente ecc.) o il semplice pronome arabo *huwa* (anche nella forma abbreviata: *hu*), ossia "Lui!". Questo *dhikr* mistico, si svilupperà col tempo in una vera e propria tecnica meditativa, con un rituale complesso e molto dettagliato. Alcuni autori distingueranno, per fare un esempio, tra un "*dhikr* della lingua" o sonoro, un "*dhikr* della mente" o muto e un "*dhikr* del cuore", a un livello ancora più interiorizzato. Certe scuole riusciranno poi a elaborare particolari tecniche psico-fisiche in associazione con il *dhikr*, come ad esempio il coordinamento della formula pronunciata con il ritmo della respirazione o persino con quello dei battiti cardiaci, qualcosa che pare avere dei paralleli precisi con tecniche analoghe sviluppatesi presso alcune correnti yoga, o persino nella "preghiera di Gesù" degli esicasti. Ecco, a titolo esemplificativo, una descrizione particolareggiata di una seduta di *dhikr qalbi* (potremmo renderlo con: *commemoratio cordis*) secondo le indicazioni di uno shaykh contemporaneo, Muhammad Amin al-Kurdi (m.1914) della nota confraternita Naqshbandiyya, diffusa tra il Mediterraneo e l'Asia Centrale:

Il *dhikr* è diviso in due parti: la prima consiste nel nome dell'Essenza (*Allah*), e la seconda nella via della negazione (*la ilah*) e dell'affermazione (*illa Allah*); l'intera formula (*la ilah illa Allah*=non c'è dio se non Iddio) è il primo articolo della professione di fede musulmana. Il *dhikr* richiede i seguenti undici esercizi preparatori: 1. compiere la purificazione rituale 2. preghiera di due *rak'a* [=unità di preghiera] 3. mettersi di fronte alla *qibla* [ossia: in direzione della Mecca] in un luogo solitario 4. sedersi sulle gambe piegate, come in preghiera 5. chiedere perdono di tutti i peccati, raffigurandosi tutte le proprie cattive azioni riunite davanti a sé al cospetto di Dio 6. recitare la *Fatiha* [ossia: la sura 1 del Corano] e l'*Ikhlas* [la sura 112] tre volte, offrendosi allo spirito di Muhammad e agli spiriti di tutti gli shaykh Naqshbandi 7. chiudere gli occhi, sigillare ermeticamente le labbra e spingere la lingua contro il palato; rendersi perfettamente umili e escludere ogni disturbo visivo 8. eseguire l'"esercizio della tomba", vale a dire immaginarsi di essere morti, di essere stati lavati, avvolti nel sudario e deposti nel sepolcro; immaginare che tutti gli accompagnatori del funerale se ne siano andati e che si è rimasti soli ad affrontare il Giudizio 9. compiere l'"esercizio della guida": il neofita mette il suo cuore di fronte al cuore dello shaykh, e anche quando questi è assente ne tiene l'immagine in mente allo scopo di procurarsi la sua benedizione, come se si annullasse (*fana'*) in lui 10. concentrare tutti i sensi corporei, espellere ogni preoccupazione ed ogni impulso capriccioso del cuore, e dirigere tutte le proprie percezioni verso Dio. Poi dire: "O Dio, Tu sei il mio corpo, e il Tuo piacere è il mio desiderio". Quindi menzionare col cuore il Nome dell'Essenza (*Allah*). ricordandosi che Dio è presente, ci osserva, ci circonda 11. una volta terminato l'esercizio e prima di riaprire gli occhi, aspettare per qualche tempo la "visita" (*warid*) cioè l'epifenomeno spirituale del *dhikr* (citato in Arberry 1986, p.103)

Quindi lo shaykh nominato passa a una breve descrizione di cinque diversi organi psichici coinvolti nel *dhikr*, ciascuno associato -secondo una tradizione che risale a autori medievali- a un profeta e a un colore da visualizzare: *qalb* (cuore), Adamo, luce gialla; *ruh* (spirito), Noè-Abramo, luce rossa; *sirr* (coscienza interna o “trancoscienze” come traduce Henry Corbin), Mosè, luce bianca; *khafi* (profondità occulta), Gesù, luce nera; *akhfà* (profondità più occulta), Maometto, luce verde. Segue quindi la spiegazione minuziosa e dettagliatissima dell'esecuzione di un *dhikr* basato sulla formula già ricordata del *la ilah illa Allah*:

Dopo un profondo respiro, si comincia a pronunciare la parola *la* trattenendo il fiato. Ci si deve immaginare di trarre quella parola da sotto l'ombelico, bisogna poi farla circolare per tutti gli organi sopra citati e infine portarla fino all'anima razionale (*nafs natiqa*), che si trova nel primo lobo del cervello. Dopo si prende con l'immaginazione la *hamza* (cioè la prima lettera) della parola *ilah* per trascinarla dal cervello sino alla scapola destra; quindi la si fa scendere nel *ruh* [localizzato a destra sul petto, simmetricamente al *qalb*]. Ci si immagina allora di prendere dalla scapola la *hamza* della frase *illa Allah* e di farla scivolare in mezzo al petto finché non raggiunge il *qalb*. A questo punto ci si può immaginare il *qalb* nella palpitante ripetizione della parola di Maestà, con tutta la forza del respiro trattenuto che preme nel profondo del cuore, finché non se ne sentano in tutto il corpo l'effetto e il calore. Questo calore brucerà tutti gli elementi corporei corrotti, mentre quelli sani vengono irradiati dalla luce di Maestà. Questo processo deve essere ripetuto ventuno volte, non in modo automatico ma riflessivamente e tenendo nella dovuta considerazione il significato della formula che si medita. Al termine di questi esercizi colui che li compie (*dhakir*, lett.: il menzionante) sperimenterà i risultati del suo *dhikr qalbi*; perderà ogni coscienza di essere un uomo e una parte della creazione, e sarà interamente distrutto nell'attrazione dell'Essenza divina". (ivi, p.104)

Un'ultima forma particolare di *dhikr* si svilupperà nelle pratiche connesse al cosiddetto *sama'* (lett.: "ascolto" e poi, per estensione, anche "musica" o "canto"). Si tratta di una seduta di "*dhikr* comunitario" in cui alla preghiera si accompagnava la musica o il canto e magari la danza rituale (celebri sono i "dervisches tournants" descritti da viaggiatori francesi dei secoli scorsi e appartenenti alla confraternita dei Mawlawiyya, fondata in Konya dal celebre poeta-sufi Rumi, m. 1273). In queste sedute era uso elevare inni composti sulle parole di questo o quel poeta mistico, tra cui il citato Rumi che scrisse in persiano. Ma spesso l'unico testo era costituito dalla ripetizione ossessiva, corale o individuale, di qualcuno dei 99 nomi o magari del solo pronome *huwa* ("Lui!") variamente intonato o "gorgheggiato" dagli adepti. Il canto e la musica (di solito con strumenti a fiato e tamburi) si alternavano o accompagnavano la parte coreutica. In questo contesto la danza rituale, in cui i dervisci giravano intorno al loro maestro e, al contempo, sempre più vorticosamente su se stessi sino a raggiungere una sorta di estasi o stordimento collettivo, assumeva trasparenti significati simbolici di ordine cosmico-religioso. Oggigiorno la cerimonia del *sama'* è divenuta in Turchia uno spettacolo offerto anche ai turisti; ma anche in questa forma profana e "degenerata" conserva, nella sua affascinante mescolanza di gestualità musica e parole sacre, la capacità di trasmettere il senso di una antica, originale esperienza del divino attraverso i suoi nomi.

## BIBLIOGRAFIA SOMMARIA

### 1.Sulla teologia musulmana:

L.Gardet-M.M.Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1981 (terza ed.)

R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, vol. 1, PISAI, Roma 1987

W. Montgomery Watt, *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh 1987

T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, Muenchen 1994

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986

C. Saccone, *Allah, il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2006

2. Sulla specifica tematica dei nomi:

D. Gimaret, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988

A. Scarabel, *La preghiera sui nomi più belli*, Genova 1996

G. Mandel, *I novantanove nomi di Dio nel Corano*, Cinisello Balsamo 1995

M. Muhaiyaddeen, *Asma' ul-Husnà. The 99 beautiful Names of Allah*, Philadelphia 1989

3. Sulla mistica musulmana. Opere generali in cui si trovano anche capitoli o testi sul *dhikr*:

G.C. Anawati-L. Gardet, *Mistica islamica*, tr. it., SEI, Torino 1960

A. J. Arberry, *Introduzione alla mistica musulmana*, tr. it., Marietti, Genova 1986

R. Nicholson, *Sufismo e mistica islamica*, tr. it., Fratelli Melita, Genova 1988

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922 (rist. 1954)

A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, München 1992

M. Molè, *I mistici musulmani*, tr. it., Milano Adelphi 1992

M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1980

E. de Vitray-Meyerovitch, *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, tr. it., Guanda, Parma 1991

G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 voll. EMI, Bologna 1994-2000

C. Saccone, *Viaggi e visioni di re sufi profeti*, Luni, Milano-Trento 1999

C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana*, Carocci, Roma 2005