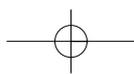
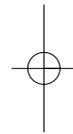


TESTI E DOCUMENTI





Lo Shaykh Farīd ad-Dīn al-'Aṭṭār nella bottega di un mercante. Miniatura del xvi secolo appartenente a una copia del *Maḡālis al-'ushshāq* del 988 dell'Egira (1580 d.C.).

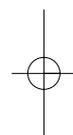
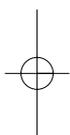
TESTI E DOCUMENTI

·211·

FARĪD AD-DĪN AL-‘AṬṬĀR  
PAROLE DI ṢŪFĪ  
[TADHKIRAT AL-AWLIYĀ’]

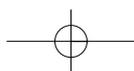
A CURA DI LAURA PIRINOLI  
CON UNO SCRITTO DI CARLO SACCONI

SE



Titolo originale: *Tadbkirat al-Awliyā'*

© 2011 SE SRL  
VIA MANIN 13 - 20121 MILANO  
ISBN 978-88-7710-845-6



## INDICE

<i>Avvertenza</i>	10
PAROLE DI ŞŪFĪ	11
Massime di Ġa'far aş-Şādiq	18
Massime di Uways al-Qaranī	23
Massime di Ḥasan al-Başrī	30
Massime di Mālik ben Dīnār	43
Massime di Muḥammad ben Wāsi'	49
Massime di Ḥabīb al-'Aġamī	51
Massime di Abū Ḥāzim al-Makkī	57
Massime di 'Utba al-Ghulām	58
Massime di Rābi'a al-'Adawiyya	60
Massime di Fuḍayl ben 'Iyāḍ	71
Massime di Ibrāhīm ben Adham	79
Massime di Bishr al-Ḥāfi	92
Massime dello Shaykh Dhū-n-Nūn al-Miṣrī	96
Massime dello Shaykh Bayazīd al-Biṣṭāmī	105
L'ascensione [ <i>mi'rāġ</i> ] di Bayazīd	120
Invocazione di Bayazīd al-Biṣṭāmī	123
Massime dello Shaykh 'Abd Allāh ben Mubārak	126
Massime di Sufyān ath-Thawrī	131
Massime dello Shaykh Shaqīq al-Balkhī	135
Massime di Abū Ḥanīfa di Kūfa	139
Massime dell'Imām Shāfi'ī	143
Massime dell'Imām Aḥmad ben Ḥanbal	146
Massime dello Shaykh Dāwūd at-Tā'ī	149
Massime di al-Ḥārith al-Muḥāsibī	151
Massime di Abū Sulaymān ad-Dārānī	153
Sentenze dello Shaykh Muḥammad ben as-Sammāk	156
Massime di Muḥammad ben Aslam at-Tūsī	158
Massime dello Shaykh Aḥmad ben Ḥarb	160
Massime di Ḥātim al-Aṣamm	162
Massime di Sahl ben 'Abd Allāh at-Tustarī	165
Massime dello Shaykh Ma'rūf al-Karkhī	168
Massime di Sarī as-Saqāṭī	170
Massime dello Shaykh Fatḥ al-Mawṣilī	173

Massime dello Shaykh Aḥmad ben Abī l-Ḥawārī	174
Massime dello Shaykh Aḥmad ben Khidrawayh	175
Massime di Abū Turāb an-Nakhshabī	178
Massime di Yaḥyā ben Mu'ādh ar-Rāzī	180
Massime di Shāh ben Shugā' al-Kirmānī	182
Massime di Yūsuf ben al-Ḥusayn	184
Massime di Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād	187
Massime dello Shaykh Ḥamdūn al-Qaṣṣār	189
Massime dello Shaykh Manṣūr ben 'Ammār	190
Massime di Aḥmad ben 'Āṣim al-Anṭākī	192
Massime di 'Abd Allāh ben Khubayq	193
Massime dello Shaykh Ġunayd al-Baghdādī	194
Massime di 'Amr ben 'Uthmān al-Makkī	197
Massime dello Shaykh Abū Sa'īd al-Kharrāz (il ciabattino)	198
Massime di Abū l-Ḥusayn an-Nūrī	199
Massime di Abū 'Uthmān al-Ḥīrī	200
Massime di Abū Muḥammad Ruwaym	201
Massime di Ibn 'Aṭā' al-Walī	202
Massime di Abū 'Abd Allāh ben al-Ġallā'	203
Massime di Ibrāhīm ar-Raqqī	204
Massime di Yūsuf ben Asbāt	205
Massime di Abū Ya'qūb an-Nahraġūrī	206
Massime dello Shaykh Sumnūn al-Muḥibb	207
Massime dello Shaykh Abū Muḥammad al-Murta'ish	208
Massime di Abū Muḥammad ben al-Faḍl	209
Massime di Abū l-Ḥasan al-Būshangī	210
Massime di Muḥammad ben 'Alī at-Tirmidhī	211
Massime dello Shaykh Abū Bakr al-Warrāq	214
Massime dello Shaykh 'Abd Allāh ben Munāzil	215
Massime dello Shaykh 'Alī ben Sahl al-Iṣfahānī	216
Massime di Khayr an-Nassāġ (il tessitore)	217
Massime di Abū l-Khayr al-Aqta'	219
Massime di Abū Ḥamza al-Khurāsānī	220
Massime dello Shaykh Aḥmad ben Muḥammad ben Masrūq	221
Massime di 'Abd Allāh Rawghadī	222
Massime di Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Maghribī	223
Massime di Abū 'Alī al-Ġuzġānī	224
Massime di Abū Bakr al-Kattānī	225
Massime di Abū 'Abd Allāh Muḥammad ben Khafīf	227
Massime di Abū Muḥammad al-Ġurayrī	229
Massime dello Shaykh Ibn Manṣūr al-Ḥallāġ (il cardatore)	231
<i>Note</i>	239

INDICE

9

*Glossario* 267

UN'OPERA AGIOGRAFICA PERSIANA DEL MEDIOEVO  
MUSULMANO: LE «PAROLE DI SUFI» DI FARĪD AL-DĪN 'AṬṬĀR  
*di Carlo Saccone* 269

*Nota bibliografica* 285

## AVVERTENZA

Il titolo originale dell'opera di cui presentiamo la prima versione in italiano è *Tadbkirat al-Awliyā'*, che tradotto letteralmente significa «Memoriale degli intimi (di Allāh)». In essa 'Aṭṭār ha raccolto le biografie e gli insegnamenti degli *Shuyūkh* (o Maestri *ṣūfi*) vissuti tra il 700 e il 900 dell'era cristiana, condensando quanto di essenziale era contenuto nelle tradizioni scritte e orali a lui pervenute e dando al tempo stesso uno dei quadri più completi e vivaci degli ambienti intellettuali islamici nei primi secoli dell'Egira.

La presente traduzione è tratta dalla versione *uigur* (il turco letterario del secolo xv) della *Tadbkirat al-Awliyā'*, il cui manoscritto, risalente all'anno 1436 dell'era cristiana, è conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi sotto il n. 190 del Supplemento Turco. In tale fatica ci è stata di grande aiuto la precedente traduzione francese di Pavet de Courteille, da noi in vari punti emendata, e la perfetta conoscenza dell'*uigur* di 'Alī Toptshibashy, del Centre National de la Recherche Scientifique, a cui da queste pagine rivolgiamo i nostri più vivi ringraziamenti. La Biblioteca Nazionale di Parigi non conserva il manoscritto originale della *Tadbkirat* ma, sotto il n. 811 del Supplemento Persiano, una sua appendice scritta in epoca posteriore e riportante la vita di ventidue *Shuyūkh* non nominati nell'opera principale. Di questa esistono invece numerose copie, trascritte in epoche più o meno antiche, ma quasi tutte incomplete. Tra di esse le più importanti sono la copia n. 113 (datata 1639, incompleta), la copia n. 1108 (considerata una delle più fedeli all'originale, risalente al secolo xiv) e la n. 143 (che però si ferma al ventiseiesimo capitolo).

Per i necessari confronti noi abbiamo principalmente utilizzato i manoscritti n. 1108 e n. 113, nonché il testo dell'edizione di Nicholson. Al professor Bruno Halff e al professor 'Abd el-Kader ben Sheikh, docenti di lingua araba, che in così larga misura hanno collaborato a questo paziente lavoro di confronto con gli originali e alla stesura delle note, vanno i nostri più sentiti ringraziamenti.

## TRASCRIZIONE DEI VOCABOLI ARABI

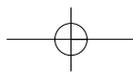
Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere, nonché dei termini e dei versetti coranici in arabo nel testo, si è seguito il sistema comunemente in uso tra gli studiosi della lingua araba.

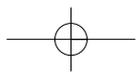
Per una corretta pronuncia delle consonanti si noti che: *th* si pronuncia come la «th» inglese in *thing*; *ġ* si pronuncia come la «g» dolce di *giro* (priva di vocale si pronuncia come la «j» francese); *ḥ* è una «h» molto aspirata; *kh* si pronuncia come il «ch» tedesco in *ach*; *dh* si pronuncia come la «th» inglese in *then*; *sh* si pronuncia come «sci» in *sciame*; *s* è una «s» enfatica; *d* è una «d» enfatica; *t* è una «t» enfatica; *z* è una «z» enfatica; *gh* è la fusione di una «g» gutturale dura con una «r» (assomiglia un po' alla «r» francese); *w* si pronuncia «u» come la «w» inglese; *ʿ* è una lettera particolare dell'alfabeto persiano che si pronuncia «tsh».

Il segno «'» indica una brusca interruzione della voce. Il segno «◌◌» indica la lettera «'ayn», il cui suono contratto e forzato è impossibile descrivere.

L.P.

PAROLE DI ŞŪFĪ





Sia lode ad Allāh, il Signore dei mondi! Benedizione e pace sull'eccelsa fra tutte le creature, Muḥammad, e su ogni membro della Sua Famiglia! Sia lode infinita all'Altissimo, che è sempre esistito e sempre esisterà, che ha creato e armonizzato i diciottomila mondi.<sup>1</sup> Possa il Suo Santo Nome essere esaltato! Egli è, e non vi è altro Dio al di fuori di Lui.

Centomila benedizioni e invocazioni di pace sull'anima e sullo spirito dell'Eletto dei diciottomila mondi, sul sovrano dei centoventiquattromila Profeti, su Muḥammad, l'Inviato di Allāh! Così sia, o Signore dei mondi!

Che l'infinita misericordia di Allāh raggiunga le anime dei Compagni dell'Inviato – su di Lui il Saluto e la Pace! –, se tale è il volere dell'Altissimo.

Sappi che il titolo di questo libro è *Tadbkirat al-Awliyā'*.<sup>2</sup> Noi l'abbiamo trascritto in lingua *uigur*, a vantaggio dei devoti e dei credenti sinceri, che cercano ardentemente l'insegnamento orale dei saggi e aspirano a istruirsi alla loro scuola, se Allāh lo concede loro.

L'autore di questo libro, lo Shaykh Farīd ad-Dīn al-'Aṭṭār – che la misericordia di Allāh sia su di Lui! – dice:

«Dopo la lettura e la meditazione della Parola di Allāh e degli *ahādīth*<sup>3</sup> del Profeta – su di Lui il Saluto e la Pace! – niente può esser paragonato alle massime dei saggi. Esse infatti provengono da un'illuminazione interiore<sup>4</sup> e non da una tradizione verbale, da una chiara percezione della Verità e non da un'elaborazione dottrinale. Emanano direttamente dalla sorgente dei misteri e non dalla trasmissione, e sono il frutto della scienza infusa [*'ilm-i-ladunī*] e non dell'interpretazione.<sup>5</sup> Inoltre i saggi non sono solo dei sapienti, ma anche gli eredi del Profeta – su di Lui il Saluto e la Pace!

Se qualcuno desidera sulle sentenze dei saggi ragguagli maggiori di quanti non ve ne siano in quest'opera, li cerchi nel *Sharḥ al-qulūb*<sup>6</sup> [La Dilatazione dei cuori], nel *Kashf al-asrār*<sup>7</sup> [Lo Svelamento dei Segreti] e nel *Ma'rifat al-Nafs wa r-rabb*<sup>8</sup> [La Scienza dell'anima del Signore].

Chiunque leggerà questi trattati sarà perfettamente edotto

sulle massime dei saggi. Noi non abbiamo aggiunto a questa nostra opera tutto quel che si trova in essi, poiché esporre le cose in forma concisa è precetto tradizionale: ne abbiamo dunque fatto un compendio.

Ho composto la presente opera per i seguenti motivi:

1. Alcuni amici reclamavano un libro sulle massime dei saggi.

2. Nostro intento è stato di creare un’opera duratura, nella speranza che qualche lettore benedicesse la nostra memoria, in modo che l’Altissimo, grazie a codeste invocazioni, ci facesse misericordia e perdonasse i nostri peccati.

Si narra che un giorno qualcuno domandò allo Shaykh ‘Alī ad-Daqqāq<sup>9</sup> se uno potesse trarre vantaggio dalle massime degli uomini d’eccezione anche qualora fosse incapace di conformarsi ad esse. “Certamente,” rispose lo Shaykh “in primo luogo le sue aspirazioni diverranno più alte e il suo desiderio di elevarsi si accrescerà di conseguenza. Inoltre gli occhi del suo cuore si illumineranno alla luce benefica dell’insegnamento”.

Lo Shaykh Maḥfūz<sup>10</sup> – che la misericordia di Allāh sia su di Lui! – ha detto: “Guardati dal pesare gli altri sulla tua bilancia; pesa piuttosto te stesso sulla bilancia degli uomini d’eccezione, al fine di riconoscere la loro grandezza e la loro preminenza, e d’acquisire la coscienza della tua inferiorità”. Allo Shaykh Gunayd al-Baghdādī venne chiesto cosa potessero guadagnare i discepoli nell’intendere le massime dei saggi, ed egli rispose: “Le parole dei saggi ridonano la vita ai cuori affranti dei discepoli e li spingono a camminare sulla via di Allāh con maggiore ardore”.

E l’Altissimo nel Corano<sup>11</sup> dice a Muḥammad: “O Muḥammad, in questo libro è scritta la storia di coloro che sono visuti un tempo, affinché il tuo cuore, spezzato dall’afflizione, riacquisti la pace”. E un *ḥadīth* dell’Inviato di Allāh – su di Lui il Saluto e la Pace! – dice: “La misericordia dell’Altissimo scende come benefica rugiada là dove risuona la parola degli uomini d’eccezione”.

3. Facendo rivivere, con il soccorso dei loro spiriti, le sentenze dei saggi di questo mondo, io spero che l’Altissimo, nella Sua generosità, mi accordi la felicità nell’Altro.

4. Avendo constatato che le massime dei saggi erano conformi a ciò che è insegnato nel Corano e negli *aḥādīth*, mi sono dedicato allo studio delle loro dottrine pensando che se non ero degno d’entrare nei loro ranghi, avrei potuto trovar posto almeno in quello dei loro fedeli discepoli.

5. Poiché queste massime sono perfettamente conformi all'insegnamento contenuto nel Corano e negli *ahādīth*, chiunque mediterà quest'opera potrà raggiungere una più profonda conoscenza delle verità in essa insegnate.

6. L'impressione che lasciano nel cuore le cattive parole è tale che cancellarla è impossibile per parecchi anni. Ebbene, l'impressione suscitata da buone parole nel cuore di colui che le intende è cento volte più forte.

Un giorno venne chiesto ad 'Abd ar-Raḥmān al-Iskāf<sup>12</sup> se la lettura del Corano, fatta da un uomo che non ne comprendesse il senso, produca comunque un effetto benefico sul suo cuore. "Sì, essa produce un effetto benefico," egli rispose "esattamente come una pozione agisce su un malato anche se egli ne ignora la natura. Lo stesso è per il Corano, ma ovviamente l'effetto che produce è immensamente più potente quando se ne penetri il senso".

Lo Shaykh Abū 'Alī Siyāh<sup>13</sup> – che la misericordia di Allāh sia su di Lui! – diceva: "Io sono felice tutte le volte che mi accade di udire qualcuno leggere il Corano o quando io stesso lo leggo a qualcuno". Un giorno qualcuno chiese ad Abū Yūsuf al-Hamadānī:<sup>14</sup> "Quando i grandi saggi avranno abbandonato questo mondo per andare nell'Altro, cosa potremo fare per assicurarci la salvezza?". "Se leggerete ogni giorno" egli rispose "sei pagine delle loro massime, dai vostri cuori verrà estirpata la negligenza e voi sarete sulla via della salvezza".

7. Avendo, fin dalla più tenera età, nutrito una profonda venerazione per i *šūfī*, ci siamo dedicati allo studio delle loro massime.

8. Le abbiamo poi riunite in questo libro affinché chiunque le studi sappia distinguere i veri dervisci da quelli che non lo sono e impari a onorare gli uomini d'eccezione che conformano la propria condotta alle regole dei *šūfī*.

9. Le massime dei saggi producono quattro vantaggi: estirpano dal cuore l'attaccamento alle cose terrene; inducono a meditare sul grande mistero dell'Altro Mondo; suscitano nei cuori un più ardente amore per l'Altissimo; infine, aiutano a conoscere la via che conduce alla Vita futura e a raccogliere le provviste necessarie per il viaggio.

Ora, dopo aver riunito e racchiuso in quest'opera tutte le massime dei saggi, è assolutamente necessario che esse diventino una regola di condotta.

10. È certo che al mondo non esiste un libro migliore di questo, poiché le parole che racchiude non sono che un commentario alle parole del Corano.

11. Gli insegnamenti che vi si trovano renderanno uomini coloro ch'erano indegni di questo nome, e poi li trasformeranno in fedeli dal cuor di leone, e infine delle individualità d'eccezione le cui anime conterranno in sé, superandolo, tutto il dolore che si incontra nelle vie di Allāh. Chiunque avrà compreso gli insegnamenti di questo libro accetterà di buon cuore le prove dolorose, e s'egli accetterà tali prove, per grazia dell'Altissimo ne troverà il rimedio e la ricompensa. Un giorno vidi l'Imām Maḡd ad-Dīn al-Khārizmī<sup>15</sup> piangere amaramente. "Perché piangi?" gli chiesi. "Perché stanotte" egli rispose "ho supplicato l'Altissimo di ammettermi nei ranghi degli uomini d'eccezione e di suscitare nel mio cuore una venerazione tale per loro che nulla possa estirparla. Ora piango perché non so se l'Altissimo vorrà esaudire la mia preghiera".

12. Nel Giorno della Resurrezione gli uomini d'eccezione non mi rifiuteranno uno sguardo benevolo.

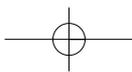
13. Così come il cane dei Compagni della Caverna<sup>16</sup> non fu abbandonato nella disperazione in ricompensa della costanza dimostrata nel seguire i fedeli, così mi lusingo di non esserlo neppure io, se così piacerà all'Altissimo.

Si racconta che Ḡamāl al-Mawṣilī avesse tentato tutto il possibile e avesse speso somme ingenti per acquistare un luogo di sepoltura nelle vicinanze della tomba dell'Inviato di Allāh – su di Lui il Saluto e la Pace! –, e che nei suoi ultimi istanti avesse raccomandato che sulla sua tomba venissero scritte le parole: "Il loro cane era accucciato, con le zampe distese, sulla soglia della caverna"<sup>17</sup> volendo con ciò significare: "Mio Dio, un cane ha seguito i Tuoi Amici, e per riguardo verso di loro Ti sei degnato d'abbassare il Tuo sguardo su di lui; a mia volta, mi professo amico dei Tuoi amici, sebbene io sappia che non ne sono degno. Mio Dio, nel nome dei Profeti e degli *awliyā*,<sup>18</sup> non rifiutare le invocazioni del miserabile che io sono, e degnati di riservarmi una parte della Tua misericordia".

Dopo aver riportato i nomi<sup>19</sup> di tutti questi saggi seguendo l'ordine secondo il quale si trovano annotati nelle tavole finali di quest'opera, ci accingeremo a descrivere gli alti gradi da loro raggiunti nella Via Spirituale e i miracoli operati per loro intercessione.

Imām Ḡa'far aṣ-Ṣādiq, Uways al-Qaranī, Ḥasan al-Baṣrī, Mālīk ben Dīnār, Muḥammad ben Wāsi', Ḥabīb al-'Aḡamī, Abū Ḥāzīm al-Makkī, 'Utba al-Ghulām, Rābi'a al-'Adawiyya, Fuḍayl ben 'Iyāḍ, Ibrāhīm ben Adham, Bishr al-Ḥāfi, Dhū-n-Nūn al-Miṣrī, Bayazīd al-Biṣṭāmī, 'Abd Allāh ben Mubārak,

Sufyān ath-Thawrī, Shaqīq al-Balkhī, Imām Abū Ḥanīfa, Imām Shāfi'ī, Aḥmad ben Ḥanbal, Dāwūd at-Tā'ī, al-Ḥārith al-Muḥāsibī, Abū Sulaymān ad-Dārānī, Muḥammad ben as-Sammāk, Muḥammad ben Aslam at-Tūsī, Aḥmad ben Ḥarb, Ḥātim al-Aṣamm, Sahl ben 'Abd Allāh at-Tustarī, Ma'rūf al-Karkhī, Sarī as-Saqāfī, Faṭḥ al-Mawṣilī, Aḥmad ben Abī l-Hawārī, Aḥmad ben Khidrawayh, Abū Turāb an-Nakhshabī, Yahyā ben Mu'ādh ar-Rāzī, Shāh ben Shuḡā' al-Kirmānī, Yūsuf ben al-Ḥusayn, Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, Ḥamdūn al-Qaṣṣār, Maṣūr ben 'Ammār, Aḥmad ben 'Aṣim al-Anṭākī, 'Abd Allāh ben Khubayq, Gunayd al-Baghdādī, 'Amr ben 'Uthmān al-Makkī, Abū Sa'īd al-Kharrāz, Abū l-Ḥusayn an-Nūrī, Abū 'Uthmān al-Ḥīrī, Abū Muḥammad Ruwaym, Ibn 'Aṭā' al-Walī, Abū 'Abd Allāh ben al-Gallā', Ibrāhīm ar-Raqqī, Yūsuf ben Asbāt, Abū Ya'qūb an-Nahraḡūrī, Sumnūn al-Muḥibb, Abū Muḥammad al-Murta'ish, Muḥammad ben al-Faḍl, Abū l-Ḥasan al-Būshanḡī, Muḥammad ben 'Alī at-Tirmidhī, Abū Bakr al-Warrāq, 'Abd Allāh ben Munāzil, 'Alī ben Sahl al-Iṣfahānī, Khayr an-Nassāḡ, Abū l-Khayr al-Aqta', Abū Ḥamza al-Khurāsānī, Aḥmad ben Muḥammad ben Masrūq, 'Abd Allāh Rawghadī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Maghribī, Abū 'Alī al-Gūzḡānī, Abū Bakr al-Kattānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ben Khafīf, Abū Muḥammad al-Gurayrī, Ḥusayn ben Maṣūr al-Ḥallāḡ.



## GLOSSARIO

- Aḥādūb* (plurale di *ḥadūb*): massime o parole del Profeta Muḥammad.  
*‘Ārif*: conoscente, iniziato.  
*Awliyā* (plurale di *Walī*): gli intimi, gli amici di Allāh.  
*‘Arsh*: il Trono.  
*‘Azrā’īl*: nome dell’angelo della morte.  
*Bey*: titolo indicante una carica amministrativa dell’armata turca.  
*Dervīsh*: povero; colui che si distacca da tutto ciò che non è Allāh.  
*Dīnār*: unità monetaria in oro del peso di 4,25 grammi.  
*Fātiḥa*: prima sūra (capitolo) del Corano.  
*Ġinn*: esseri invisibili, geni.  
*Gbusūl*: lavacro rituale di purificazione.  
*Ḥadūb*: massima del Profeta Muḥammad.  
*Hāḡḡī*: pellegrino.  
*Ḥāl*: stato spirituale transitorio.  
*Ḥalwa*: tradizionale dolce orientale.  
*Hammām*: bagno turco.  
*Hasan*: bello.  
*Ḥabīb*: amico.  
*Hūrī*: meravigliose creature dai grandi occhi neri promesse dal Corano a coloro che raggiungono il Paradiso. Simbolicamente rappresentano gli stati superiori o angelici dell’essere.  
*Ka‘ba*: tempio sacro della Mecca che racchiude la famosa «pietra nera». È meta del rituale pellegrinaggio islamico e rappresenta il punto verso il quale i musulmani di tutto il mondo si volgono nel compiere la preghiera.  
*Khōḡā*: titolo onorifico che designa uomini illustri, generalmente portato da ministri e letterati.  
*Kīpeh*: piatto tradizionale composto di carne e miele.  
*Kirām al-Kātībīn*: i «nobili segretari», ossia gli Angeli custodi.  
*Iblīs*: uno dei nomi di Satana.  
*Imām*: «modello»; indica colui che dirige la *Ṣalāt* e, per estensione, il capo di una comunità musulmana.  
*Isnād*: catena di nomi indicanti le persone degne di fede che garantiscono l’autenticità di un *ḥadīth*.  
*Maqām*: «stazione», stato spirituale definitivamente acquisito.  
*Ma‘rifa*: scienza, conoscenza.  
*Maqāmāt*: plurale di *maqām*.  
*Mashā‘ikb*: Maestri.  
*Miḥrāb*: nicchia indicante la direzione della Mecca.  
*Mi‘rāḡ*: Ascensione.  
*Mithqāl*: unità di misura corrispondente a circa 6,5 grammi.  
*Mollā*: signore, sapiente.  
*Mufīṭī*: giureconsulto.

*Muġāwir*: assiduo frequentatore dei luoghi sacri della Mecca.  
*Muḥaddith*: colui che trasmette *aḥādīth*.  
*Munkar e Nakīr*: nomi degli angeli incaricati di interrogare i morti.  
*Musnad*: raccolta di *aḥādīth*.  
*Mutaṣawwif*: essere che sta percorrendo la via iniziatica.  
*Mu'taziliti*: scissionisti, eretici.  
*Nafs*: insieme delle componenti umane non corporee. Indica generalmente le tendenze individuali negative ed egocentriche.  
*Pūl*: moneta di rame del valore di pochi centesimi.  
*Qāḍī*: giudice.  
*Qaysar*: imperatore.  
*Qibla*: orientamento rituale verso la Mecca.  
*Rak'a*: parte costitutiva della preghiera rituale, o insieme di posizioni, parole, gesti rituali in cui si divide la preghiera.  
*Rak'āt*: plurale di *rak'a*.  
*Rebāb*: strumento musicale a corda.  
*Rūm* (paese di *Rūm*): impero bizantino (più in generale paese di cristiani).  
*Ṣalāt*: «salutazione», rito giornaliero costituito da un insieme di gesti, parole e posizioni rituali; preghiera rituale.  
*Ṣalawāt*: plurale di *Ṣalāt*.  
*Sayyid*: «Signore», indica in genere i discendenti del Profeta.  
*Shaykh*: Maestro.  
*Shayṭān*: Satana.  
*Shuyūkh*: plurale di *Shaykh*.  
*Sirāt*: ponte sospeso al di sopra dell'Inferno.  
*Ṣūfī*: colui che è giunto al massimo grado di perfezione spirituale.  
*Sūra*: capitolo del Corano.  
*Tadhkirat*: dizionario.  
*Tagallī*: rivelazione, irradiazione, svelamento.  
*Takbīr*: formula di lode ad Allāh.  
*Ṭarīqa*: «via, sentiero, metodo», e per estensione l'insieme di coloro che seguono una determinata «via».  
*Ṭaṣawwuf*: ṣūfismo, esoterismo, scienza iniziatica.  
*Tasbīḥ*: formula di lode ad Allāh.  
*Ṭawāf*: i sette giri rituali intorno alla Ka'ba.  
*Tawakkul*: accettazione incondizionata del volere di Allāh.  
*'Ulamā*: dottori della Legge.  
*Ustādh*: altro termine per Maestro.  
*Walī*: l'amico, l'intimo di Allāh.

UN'OPERA AGIOGRAFICA PERSIANA  
DEL MEDIOEVO MUSULMANO:  
LE «PAROLE DI SUFI» DI FARĪD AL-DĪN 'AṬṬĀR

DI CARLO SACCONI

Il volume qui presentato, *Parole di ṣūfī* (titolo originale: *Tadhkirat al-Awliyā'*), è forse la più nota opera agiografica sul sufismo dei primi secoli, dovuta alla penna prolifica di Farīd ad-Dīn al-'Aṭṭār, uno dei grandi nomi della poesia persiana classica e celebrato maestro sufi del XIII secolo. Una introduzione a quest'opera non può non partire da una sintetica esposizione del significato storico e spirituale del sufismo.

I. IL ṢŪFISMO: CENNI STORICO-ETIMOLOGICI

Il termine originale per designare il sufismo, ossia *taṣawwuf*, deriverebbe secondo gli stessi sufi da *suf*, la «lana grezza» con cui erano fatti i loro abiti. Ma esistono altre interessanti ipotesi etimologiche o para-etimologiche. Ad esempio alcuni autori sufi amano far derivare il termine dal greco *sofia*, oppure dall'arabo *safā'* (purezza), tutte spiegazioni che, anche se scientificamente infondate, nondimeno hanno il pregio di cogliere aspetti non marginali di ciò che il movimento ha significato nella storia dell'Islām e, soprattutto, di far luce sulle sue modalità di autorappresentazione. Il sufismo dei primi secoli ebbe certamente una impronta etica e ascetica, informata a un marcato *contemptus mundi*, all'aspettativa angosciata del giudizio divino, alla conseguente necessità di mondarsi e purificarsi, di raggiungere appunto il necessario grado di «purezza» o *safā'*. Gruppi di preghiera spontanei, che meditavano sul Corano, ma anche casi di eremiti che sceglievano la vita solitaria in boschi o deserti, sull'esempio dell'antico anacoretismo cristiano egiziano o siriano, ne rappresentano modalità tipiche. In questo primo sufismo insomma risuonano ossessive le note della rinuncia, dell'ascesi, della penitenza, della autoflagellazione, in forme non dissimili da certo nostro ascetismo medievale; né è raro udire voci di denuncia della «corruzione dei tempi» e di aspra polemica nei confronti dei dottori della Legge e delle corti califfali, insomma di vibrata protesta verso la religione istituzionale e i suoi rappresentanti ufficiali: anche qui niente di nuovo sotto il sole, si pensi soltanto al significato di manifesta o latente contestazione che ebbero tanti movimenti spirituali del nostro Medioevo, che culmineranno nella condanna dantesca della «Gran Meretrice».

La forma iniziatica di trasmissione di esperienze e saperi prende presto il sopravvento, e si delineano così i primi gruppi di discepoli che si formano spontaneamente intorno a figure di spicco traman-

dandone poi l'insegnamento. Con il tempo, accanto ai temi ascetici già indicati, s'avanza prepotentemente il tema dell'amore che diventerà il fulcro della esperienza sufi di Dio: si pensi a personaggi ben noti come Rābī'a (m. 801), al-Biṣṭāmī (m. 874) e al-Ḥallāj (m. 922), quest'ultimo secondo la tradizione finito sulla forca come eretico per aver gridato «Ana 'l-Haqq» (Io sono Dio). Questo tema amoroso presentava in effetti diversi punti di attrito con l'ortodossia religiosa che tendeva a vedervi un indebito «accorciamento delle distanze» tra la sfera umana e quella del Dio trascendente, totalmente altro e abissalmente oltre le sue creature. Al linguaggio dell'eros mistico, che vede nel mistico l'amante (*'āshiq*) e, in Dio, l'Amato (*ma'shūq*) per antonomasia, i dottori opponevano puntigliosamente l'idea tradizionale secondo cui Dio è *in primis* Signore e Padrone (*rabb*) e l'uomo suo «servo» più o meno indegno (*'abd*, anche nel senso di «schiavo»); all'etica dell'amore i dottori preferivano l'etica dell'obbedienza; agli slanci e ai diritti del cuore, i dottori premettevano i precetti e gli obblighi della Legge (*sharī'a*) che i sufi, a loro dire, tendevano magari a trascurare. Anche in 'Aṭṭār il linguaggio dell'eros mistico è centrale, declinato preferibilmente nella forma di sofferenza o «dolore» (*dard*) amoroso: «L'universo dell'Amore conosce tre sole strade: fuoco, lacrime e sangue!» si legge nel prologo del suo poema *Elāhī-nāma* (Libro divino).

L'altro motivo di conflittualità, già evidenziato dalla dichiarazione blasfema di Ḥallāj, era nella tendenza all'«incarnazionismo» (*bulūl*), che si evidenzia là dove l'idea dell'unione amorosa con Dio, tanto cara ai mistici di ogni tempo e paese, cessava di essere percepita come fantasiosa metafora dell'*unio mystica* dando adito al sospetto che il sufi, al colmo del mistico entusiasmo, si sentisse unito a Dio, a Lui *consustanziale*, o magari una «manifestazione» di Dio: tanto emergeva inequivocabilmente dal grido di Ḥallāj e da altre espressioni consimili (al-Biṣṭāmī ad esempio era solito dire: «Sia lode a Me!»). Questo tipo di dichiarazioni, apparentemente nel segno di una indebita e spudorata autodeificazione, potevano in realtà essere lette in senso totalmente opposto: colui – si dirà – che ha raggiunto il mistico «autoannientamento» (*fanā'*) si unisce a Dio nel preciso istante in cui «non è più», appunto non *permane* bensì si *annienta* in Dio: quando Ḥallāj gridava «Io sono Dio» lo poteva fare precisamente perché lui non c'era più, aveva fatto posto a Dio. Spiegazione che faceva salva in qualche modo l'esigenza di non compromettere la trascendenza divina. 'Aṭṭār, grande ammiratore di Ḥallāj che cita spessissimo nelle sue opere, preferisce ricorrere a una immagine meno compromettente dell'unione mistica, quella del cuore-specchio: Dio si unisce alla creatura che lo ama «per riflessione» della Sua pura luce in un cuore «lucidato a specchio» grazie a defatiganti pratiche ascetiche e meditative.

Un'ulteriore fase della storia del sufismo è caratterizzata da una ricca produzione apologetica, specialmente dopo la tragica fine di Ḥallāj nel 922: i sufi si preoccuparono, attraverso la diffusione di corposi trattati e di epistole varie, di dimostrare la propria piena or-

todossia. Soprattutto davanti ai dottori, preoccupati di certi atteggiamenti sregolati o all'insegna dell'anomia, che sembravano mettere il rispetto dei precetti e dei riti (preghiera, digiuno, ecc.) in secondo piano rispetto allo slancio amoroso. L'autodifesa del sufismo « ortodosso » si baserà su due pilastri: 1. Il primo requisito dell'amore mistico (*'ishq*) è l'obbedienza alla legge (*sbarī'a*), principio che per la verità era già stato elaborato in tempi non sospetti da un sufi famoso, al-Muḥāsibī (m. 857), un teorico dell'« esame di coscienza » (come dice il suo nome che significa appunto « l'Esaminatore »), preoccupato di arginare eccessi e atteggiamenti estremi evidentemente diffusi da tempo e ben prima della condanna di Ḥallāj; 2. l'imitazione della condotta (*sunna*) di Maometto e della primissima comunità medinese, elevata a principio di vita del sufi.

Una fase ulteriore, quella « filosofica » largamente permeata di greca *sofia*, era iniziata già con *al-Junayd* di Baghdād (m. 910), il maestro non sempre ascoltato di Ḥallāj. Junayd e Ḥallāj rappresentano inverosimilmente due indirizzi del sufismo, quello « sobrio » e intellettuale (*ṣaḥwīyya*) e quello « ebbro » o passionale (*sukriyya*), intossicato dal mistico amore. La tendenza filosofico-speculativa giungerà a piena maturazione dopo il x secolo, coniugando l'insegnamento etico dei sufi dei primi secoli con ardite speculazioni metafisiche e raggiungendo il suo culmine nell'opera neoplatonizzante e gnosticizzante dell'arabo-andaluso Ibn 'Arabī (m. 1240 a Damasco), lo Shaykh Akbar (*magister maximus*) del pensiero mistico medievale in terre d'Islām. Questi teorizza la « unità dell'essere » (*waḥdat al-wujūd*), espressione che richiama il concetto di panteismo, o meglio di *teomonismo*, sviluppatosi a partire dalla meditazione su alcuni suggestivi passi coranici (ad esempio: « A Dio appartiene l'Oriente e l'Occidente e ovunque vi volgiate, ivi è il volto di Dio », II, 115; « E tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo resta il volto del Signore », LV, 26-27); da Ibn 'Arabī e i suoi discepoli ha inizio una scuola di pensiero che continua poi sino ai nostri giorni e ha persino un recente corpus filone europeo (Guénon, Schuon, Burckhardt). A partire dal XII secolo si sviluppa infine il fenomeno delle confraternite, organizzate intorno a uno o più centri e legate all'insegnamento di un maestro-fondatore da cui esse di solito prendono il nome e di cui rappresentano l'eredità spirituale; le confraternite, con specifici riti e cerimonie d'iniziazione, si svilupperanno nei secoli seguenti fino a costituire delle vere e proprie « chiese » con rami e sottorami diffusi in ogni paese dell'Islām sino ai nostri giorni.

Il fenomeno « sufismo » è stato variamente letto e interpretato. Ci fu chi, soprattutto tra gli orientalisti del secolo scorso e fino agli anni '30, parlò apertamente di influssi cristiani se non addirittura di una sorta di « Islām cristianizzato » (Miguel Asín Palacios); altri studiosi più prudentemente si erano limitati a sottolineare certi debiti con il monachesimo cristiano siriano (Andrae, Guidi); altri ancora avevano puntato in direzione della mistica indiana (Horten). Ma a partire dai fondamentali studi di Louis Massignon negli anni '20, gli

studiosi propendono per la genesi sostanzialmente autoctona del fenomeno, che si sarebbe originato soprattutto dall'incessante meditazione di spiriti inquieti su alcuni passi e temi coranici, ovvero dalla vissuta e sofferta interiorizzazione della parola rivelata a Maometto. Questo aspetto si vede molto bene già nell'introduzione delle *Parole di ṣūfī* in cui 'Aṭṭār tiene a presentare i detti dei mistici come un grande «commentario» alle sacre scritture dell'Islām. Se oggi si ammettono tranquillamente influssi del monachesimo cristiano-siriaco (per certi temi iniziali, per l'organizzazione del movimento) e più tardi neoplatonizzanti e gnostici (per la teorizzazione), e magari marginalmente persino indiani (teoria del *fanā'*, concetto paragonabile per certi aspetti all'idea di *nirvana*), non sembra più in discussione il carattere profondamente islamico e autoctono del sufismo.

Se guardiamo alla produzione scritta, ovvero alla letteratura sufi che si esprime principalmente in arabo e in persiano (ma, oggi, anche in lingue europee), le fulminanti «illuminazioni» di Bisṭāmī, Ḥallāj o Rābi'a, raccolte e tramandate dai discepoli, cederanno il passo ben presto a una abbondante letteratura manualistica e apologetica (Hujwīrī, Anṣārī, Kalābādhī, Qushayrī e molti altri), ai trattati sull'eros mistico di Aḥmad Ghazālī (m. 1126) e di Rūzbehān Baqlī di Shīrāz (m. 1209), alle raffinate speculazioni di Najm al-Dīn Kubrā (m. 1221 in *Khwarezm*) e del citato Ibn 'Arabī, ai monumentali poemi mistici di 'Aṭṭār o di Rūmī, infine alla geniale ricapitolazione di un grande teologo sistematico come Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 1111, l'Algazel latino, fratello maggiore del nominato Aḥmad Ghazālī), che riuscirà con la sua monumentale summa *Il ravvivamento delle scienze religiose* nell'impresa di integrare nella teologia ortodossa una forma moderata di sufismo.

A livello rituale si va dal sufismo delle origini – poco più che una forma intensificata di pietà e devozione, a imitazione di analoghe pratiche di Maometto e dei suoi discepoli più stretti – a un sufismo posteriore che svilupperà tutta una serie di pratiche supererogatorie caratteristiche, prive di riscontro nell'Islām primitivo e che in qualche caso (ad esempio la venerazione per le tombe dei santi fondatori, la ricerca di *baraka* o benedizione miracolosa dei santoni) saranno guardate con estremo sospetto se non aperta avversione dai dottori della Legge più ortodossi.

Un'altra questione è stata al centro del dibattito, che qui abbiamo più volte sfiorato: il carattere più o meno alternativo del sufismo, nel suo complesso, rispetto all'«Islām dei dottori». L'opinione oggi prevalente è che il sufismo si caratterizzò non tanto come una forma di opposizione all'Islām ufficiale, quanto piuttosto come un tentativo ostinato di riformarlo dall'interno, superando una concezione della vita religiosa come fatto che tende a esaurirsi nella dimensione legale-ritualistica, come mera osservanza esteriore della Legge, ovvero di un complesso di riti-divieti-precetti; ma superandolo anche dal lato dell'apertura verso le altre fedi, della tolleranza del diverso: da Ḥallāj in poi, e 'Aṭṭār ne è anche per questo aspetto

un erede fedele, è frequente il ritornello secondo cui le diverse confessioni e religioni rivelate sono soltanto diverse espressioni di un unico discorso che si dipana tra Dio e le creature che lo cercano con purezza di cuore.

Al sufismo in effetti premerà sempre l'urgenza di coltivare una *religione del cuore*, di ricercare il contatto con Dio non solo nella ritualità, ma anche nel foro interiore, con quel Dio-Amore che in un famoso *ḥadīth* dice di sé: «Non Mi contengono i cieli né la terra, bensì Mi contiene il cuore del mio servo fedele».

Il sufismo, in conclusione, si potrebbe definire come una particolare *Stimmung*, una forma di sensibilità religiosa che presenta sin dagli inizi una sua peculiarità psicologica e comportamentale. Il praticante normale si accontenta di osservare i precetti e i riti, nello spirito di un celebre detto del Profeta il quale, a chi gli chiedeva: «Se mi limito a pregare, digiunare e osservare i precetti e i divieti della Legge, e non aggiungo nient'altro, mi salverò?», aveva risposto con un lapidario «Sì!». Ma al sufi questo non basta, egli sembra ansioso di anticipare, *hic et nunc* nel segreto del cuore, quell'incontro con Dio che è promesso dai profeti solo dopo la morte o per la fine dei tempi. È il tempo dell'attesa, segnato dalla Separazione (*firāq*) da Dio, quel che lo angoscia e insieme informa la sua esperienza religiosa. Di qui il sentimento acuto, doloroso e insopportabile della Separazione, dell'esilio da una patria celeste in cui – stando a un celebre passo del Corano (7, 172) – tutti gli uomini avevano visto Dio, in un giorno primordiale anteriore alla stessa creazione, e, alla Sua domanda: «Sono Io il vostro Signore?», avevano risposto con un corale: «Sì!». La creazione significa, *ipso facto*, separazione, l'inizio di quella condizione di «distacco» angosciante da Dio che connota ogni anima autenticamente mistica e che viene riassunto magnificamente nel celebre incipit del *Mathnavī-ye Ma'navī* (Poema dello spirito) di Rūmī (m. 1273), in cui l'anima dell'uomo è paragonata a una canna che rammenta il Canneto cui fu un giorno dolorosamente strappata:

Ascolta il flauto di canna, com'esso narra la sua storia, com'esso triste lamenta la Separazione: / Da quando mi strapparono al Canneto ha fatto piangere uomini e donne il mio dolce suono / Un cuore io voglio, un cuore dilaniato dal distacco dell'Amico, che possa spiegargli la passione del desiderio d'Amore / Ché chiunque rimanga lontano dall'Origine sua, sempre ricerca il tempo in cui vi era unito...».<sup>1</sup>

Colmare la distanza, annullare il distacco, por fine alla Separazione (*ferāq*) celebrando le nozze mistiche dell'Unione (*vasl*) con l'Amico divino: in questo risiede la vocazione profonda dei sufi d'ogni tempo, in questo è la spiegazione di tante loro bizzarrie e follie amorose. La vita religiosa comunitaria in questo contesto non basta

<sup>1</sup> Rūmī, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1980, p. 27.

più: il sufi aspira a instaurare un dialogo serrato e individuale, a tu per tu, con Dio; e lo invoca senza posa attraverso la tecnica prediletta del *dhikr* (letteralmente: «menzione», «ricordo»), ovvero la preghiera incessante eseguita con la ripetizione (sonora o solo mentale) di una formula pia o di uno dei famosi «novantanove bei Nomi di Allāh» (cfr. la «preghiera di Gesù» degli esicasti, i mantra della tradizione mistica indiana). D'altronde, non aveva detto proprio Allāh nel Corano (40, 60): «ChiamateMi, e Io vi risponderò?»

## 2. 'AṬṬĀR, CENNI BIOGRAFICI: OPERE, ANEDDOTI, I MAESTRI DICHIARATI

Non molto ci è noto della vita di 'Aṭṭār. Per lui, come del resto per gran parte degli autori persiani del Medioevo, le fonti principali sono le *tazkere*, forma persianizzata dell'originale termine arabo *tadhkira*, ovvero le antologie poetiche tradizionali. In questo genere di opere il compilatore di solito fa precedere una scelta di versi di ciascun autore da pochi cenni biografici, ma senza troppo preoccuparsi di fornire date precise o altri utili riferimenti cronologici. Spesso la biografia è condita da aneddoti vari, talora di sapore leggendario che, più che fornire notizie precise sulla vita dell'autore trattato, si rivelano utili per comprendere la storia della ricezione della sua opera presso i posteri. Lo stesso 'Aṭṭār con l'opera qui presentata (la *Tadhkirat al-Awliyā'*, d'ora innanzi abbreviato in *TA*) compone proprio una *tazkere*, che si differenzia da quelle or ora menzionate soprattutto per l'oggetto: qui non si tratta della vita e dell'opera dei poeti, bensì dei mistici sufi. La sua lettura dunque fornisce già un'idea sufficientemente precisa del tipo di fonti cui si attinge per ricostruire la vita stessa di 'Aṭṭār, come di un qualsiasi altro poeta o mistico persiano dell'epoca.

A che serviva questo genere di opere? Le *tazkere* sono in senso lato «opere scientifiche», si proponevano certamente di informare sulla vita dei sufi o dei poeti: 'Aṭṭār pare abbia dedicato alcuni decenni a ricercare e raccogliere le notizie che poi inserisce nella sua *TA*. In secondo luogo, questo tipo di opere doveva fornire *modelli* ai discepoli: nelle *tazkere* poetiche, l'apprendista poeta poteva leggere e rileggere migliaia di versi degli «antichi» e, nelle *tazkere* del tipo «vita dei santi», il discepolo della confraternita poteva leggere la vita esemplare dei grandi sufi del passato; infine, e questo vale evidentemente solo per il tipo «*tazkere* dei santi», gli aspiranti alla vita mistica e i loro maestri o guide spirituali avevano modo di studiare e meditare sui detti dei santi più celebri, e questo si può pensare facesse parte del curriculum formativo di ogni sufi. Vedremo più avanti, a completamento di quanto qui detto, quali altre funzioni e scopi lo stesso 'Aṭṭār assegni a opere di questo genere e in particolare alla sua *TA*.

Venendo alla biografia, dobbiamo constatare che ben poco di storicamente documentabile si può dire su 'Aṭṭār, che nacque intorno al 1130-1140 a Nīshāpūr, nei territori dell'odierno Iran orientale. Siamo all'epoca in cui il califfato abbaside è stato posto sotto tutela dalla dinastia turca dei principi Selgiuchidi, che conquistarono Baghdad nel 1055 e fino alla fine del XII secolo domineranno la scena politica islamica, dall'Asia centrale all'Anatolia. È anche l'epoca in cui il persiano diventa lingua letteraria per eccellenza in tutto questo vasto territorio, contendendo all'arabo, la lingua del Corano, il suo antico primato. In persiano si componeva poesia lirica, epica e panegiristica, ma si scrivevano (o traducevano dall'arabo) anche trattati, opere storiografiche e appunto vite di santi e di poeti. Farīd ad-Dīn Aṭṭār, come dice il suo *nom de plume* ('aṭṭār, dalla stessa radice di 'atr: «profumo», «essenza»), era figlio di uno speciale, figura professionale che stava un po' a metà strada tra quella del droghiere e quella del farmacista, e spesso egli ama presentarsi nelle sue opere poetiche in veste di «venditore di spezie (medicines)» spirituali. Quasi sicuramente fu un poeta indipendente, ossia non collegato a nessuna corte, come sembra provare l'assenza nelle sue opere di dediche o versi di encomio a principi e mecenati, una prassi comune a poeti e scrittori del tempo. Visse insomma dei proventi della sua bottega di speziale, non dei sussidi di un qualche nobile patrono. Neppure sembra fosse affiliato a una qualche confraternita sufi, benché sicuramente egli intraprendesse dei viaggi per andare a trovare celebri maestri sufi, tra cui nelle fonti tradizionali vengono ricordati i nomi del citato Najm al-Dīn Kubrā, fondatore di una nota confraternita e uno dei grandi teorici del sufismo, e altri tra i quali Majd al-Dīn Baghdādī e Rukn al-Dīn Akkāf. In qualche opera 'Aṭṭār cita la madre, che dovette avere un notevole influsso sulla definizione della sua sensibilità religiosa. Ma forse ancor più importanti per la sua formazione furono per lui le figure di santi sufi del passato che, oltre che nella TA, ricorrono in continuazione nei suoi poemi soprattutto come protagonisti di aneddoti di carattere illustrativo e edificante: al-Bisṭāmī, Abū Sa'īd ibn Abī l-Khayr (m. 1048) e soprattutto al-Ḥallāj. Si tratta di figure di sufi in realtà molto diverse: Abū Sa'īd è fondatore di una «regola» e autore di quartine mistiche, ebbe una scuola e un convento; al-Bisṭāmī, che visse nell'Oriente islamico, fu il primo dei grandi «intossicati» di Dio, dedito alla difficile realizzazione del *fanā'* (l'autoestinzione mistica); l'ultimo, al-Ḥallāj, è un «irregolare» del mistico amore, autore di detti fulminanti ed «eretici», che finì sotto gli strali dell'inquisizione dei dottori della Legge morendo sul patibolo a Baghdād nel 922.

Come si vede, le notizie sulla vita di 'Aṭṭār sono davvero scarse e spesso di carattere meramente ipotetico; in compenso la leggenda si impadronisce presto di alcuni momenti fondamentali della sua esistenza. Si tratta di episodi che vengono narrati nelle fonti tradizionali, come le citate antologie poetiche o *tazkere*, tra le quali possiamo qui citare il *Lubāb al-Albāb* di 'Owfi (XIII secolo) o la *Tadhkirat al-Shu'arā'* di Dowlatshāh (XV secolo). Si legge ad esempio l'episo-

dio, pervenuto in varie versioni, che narra della sua conversione alla vita mistica. Un derviscio errante sosta un giorno dinanzi alla sua bottega di speziale a Nīshāpūr e 'Aṭṭār, infastidito, cerca di allontanarlo in malo modo. A sua volta il derviscio lo ammonisce a cambiare vita, ad abbandonare i beni e le comodità terrene, al che 'Aṭṭār gli chiede sprezzante: «Ma tu, che mi chiedi tanto, cosa possiedi?». E il derviscio, di rimando: «La vita!». Quindi, per dargliene dimostrazione, si stende a terra e muore sotto i suoi occhi. 'Aṭṭār, sconvolto da quella esperienza, avrebbe abbandonato la bottega di speziale per darsi alla vita mistica. L'episodio è verosimile nella sua prima parte, un po' meno nell'esito finale, giacché molti indizi inducono a pensare che 'Aṭṭār non lasciasse mai Nīshāpūr se non per brevi periodi; inoltre, in assenza di patroni, la sua attività di piccolo bottegaio gli fu probabilmente indispensabile per sostenere la prolifica attività di poeta e scrittore.

Un secondo episodio ci presenta una sorta di passaggio di consegne tra un 'Aṭṭār ormai vecchissimo e il giovane Rūmī che transitava con il padre da Nīshāpūr, entrambi in fuga dalla natia Balkh (nel nord dell'odierno Afghanistan) che era stata investita dalle armate dei mongoli di Hulagu; in questa occasione 'Aṭṭār avrebbe donato a Rūmī, destinato a diventare il più celebre poeta mistico di lingua persiana, un suo poema: l'*Asrār-nāma* (Libro dei segreti). È un fatto che Rūmī nei suoi versi si dichiarerà debitore di 'Aṭṭār (oltre che di Sanā'ī, altro grande poeta sufi), anche se questo non deponesse necessariamente per la veridicità dell'incontro narrato dalle fonti tradizionali:

'Aṭṭār fu lo Spirito e i suoi due occhi furono Sanā'ī: noi dopo 'Aṭṭār e Sanā'ī siamo venuti!<sup>1</sup>

Più curioso e frutto di un chiaro arricchimento in senso leggendario è un altro episodio, legato alla morte del nostro poeta che sarebbe avvenuta sempre a Nīshāpūr intorno al 1230 in occasione del passaggio dei mongoli. Un soldato piomba nella casa di 'Aṭṭār e gli spicca la testa con un colpo di spada, ma 'Aṭṭār imperterrito raccoglie la sua testa e se la rimette sul collo: doveva terminare di scrivere un poema, intitolato *Bisar-nāma* («Libro del senza-testa», donde forse l'origine del curioso aneddoto) e la morte poteva aspettare...

Di certo 'Aṭṭār visse molto a lungo; secondo varie fonti morì ultracentenario, addirittura a 114 anni se si prendono per buone le date fornite (513-627 dell'Egira, ossia all'incirca 1117-1231) nella *tazkere* di Dowlatshāh; l'anno della morte è comunque non meno incerto di quello di nascita, e si colloca secondo i più tra il 1210 e il 1230. Questo numero, il 114, corrisponde anche a quello delle opere che tradizionalmente gli vengono attribuite, il che se fosse vero ne farebbe uno dei più prolifici autori dell'intera storia delle lettere

<sup>1</sup> A. Pagliaro - A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968, p. 449.

persiane. Stime più prudenti riducono di molto questo numero (vedi *infra*), ma il 114 non è un numero casuale: è significativo che 114 siano anche le sure del Corano ed è possibile che gli agiografi abbiano voluto in tal modo sottolineare la «sacralità» dell'opera di 'Aṭṭār, dedicata pressoché interamente all'illustrazione dei temi della mistica sufi.

La critica, come si diceva, ha ovviamente ridimensionato di molto questi numeri, sicché oggi l'elenco delle opere attribuibili con sicurezza ad 'Aṭṭār non oltrepassa in ogni caso la ventina. Questo elenco contiene, fra l'altro, i seguenti poemi mistici: il *Mantiq at-Tayr* (Il verbo degli uccelli), celeberrimo poema allegorico, in cui la storia-cornice degli uccelli del mondo che vanno in cerca del loro sovrano Simurgh, che troveranno oltre i confini del mondo, adombra chiaramente la vicenda della ricerca mistica; il *Mosibat-nāma* (Libro delle avversità), *Elāhī-nāma* (Libro divino), il *Pand-nāma* (Libro di consigli) e il citato *Asrār-nāma*; v'è poi un poema romanzesco, il *Khosrow-nāma*, e un *Dīvān* o canzoniere di liriche mistiche; a questi Helmut Ritter, il più grande studioso dell'opera di 'Aṭṭār, aggiunge il magnifico *Bolbol-nāma* (Libro dell'usignuolo), che tematizza in chiave mistica gli amori della rosa e dell'usignuolo, recentemente tradotto in italiano.

L'unica opera in prosa di 'Aṭṭār è la nostra *Tadhkirat al-Awliyā'*, qui riproposta nella versione italiana di Laura Pirinoli, ritradotta da una antica versione in turco uiguro con il titolo *Parole di sufi*. La resa in italiano non rispetta in verità la lettera del titolo originale ma sicuramente ne indica il contenuto. L'espressione *awliyā'* (plurale fratto dell'arabo *walī*) indica propriamente gli «amici» di Dio, ed è il termine con cui comunemente si rende nelle lingue del mondo musulmano il nostro concetto di «santi», sicché una traduzione più letterale del titolo potrebbe suonare: «Memoria, commemorazione dei santi». Nella versione della Pirinoli, *awliyā'* viene spesso reso con «saggi», con allusione al fatto che i sufi si ritengono comunemente detentori di «saggezza», o *'erfān*, termine che allude sempre a una sapienza di tipo iniziatico o esoterizzante.

### 3. «TADHKIRAT AL-AWLIYĀ'»

Questa *tazkere* di 'Aṭṭār ha alcuni precedenti, tra cui si possono citare le *Tabaqāt* (letteralmente «genealogie») di *al-Sulamī* (m. 1021) di Nīshāpūr – dunque concittadino di 'Aṭṭār – e di Anṣārī di Herāt (m. 1088), entrambi iranici, ma che scrissero queste opere agiografiche in lingua araba; opere simili di autori di origine araba sono le più tarde «vite dei santi» di al-Sha'rānī (xvi secolo, vissuto al Cairo) e dello yemenita al-Yāfī'ī (xiv secolo), un cui florilegio è accessibile ai lettori in lingua italiana. A sua volta l'opera 'aṭṭariana probabilmente fornì il modello, nelle lettere persiane, ad analoghe opere successive, tra cui dobbiamo menzionare almeno il celebre

*Nafabat al-Uns* (Sospiri dell'Intimità) del poeta e sufi Jāmī, vissuto nel xv secolo alla corte di Herāt, che parla di 'Aṭṭār come dell'erede spirituale di Ḥallāj. 'Aṭṭār nel prologo della *TA* menziona espressamente come sue fonti tre opere, che però non ci sono pervenute, di cui una intitolata *Shabr al-Qalb* (*Descrizione del cuore*) ha lo stesso titolo di un'opera a lui attribuita, un'altra intitolata *Kashf al-Ansār* (*Rivelazione dei Compagni*) è una versione condensata di una celebre summa del sufismo di Hujwīrī (m. 1073 a Lahore) e la terza intitolata *Ma'rifat al-Nafs* (*Conoscenza dell'anima*) non ci è meglio nota.

La *TA* comprende notizie e massime di settantadue santi, i più antichi del vii secolo, ossia a ridosso della morte di Maometto, quando propriamente il termine «sufi» neppure esisteva. In questo senso l'opera ci mostra una tendenza del sufismo posteriore a ricollegarsi agli «antichi», magari agli stessi Compagni e seguaci di Maometto, per accreditare in un'ottica palesemente apologetica la piena legittimità ovvero la piena ortodossia della via mistica. Nella *TA* troviamo nomi noti e meno noti del sufismo dei primi tre secoli della storia islamica, ma vi compaiono anche alcuni nomi che possono suscitare qualche sorpresa. A partire dal primo, Ja'far al-Ṣādiq (m. 765), meglio noto come sesto Imām degli shī'iti, che a prima vista poco o nulla avrebbe da spartire con la storia del sufismo; e troviamo anche i nomi di Abū Ḥanīfa (m. 767), al-Shāfi'ī (m. 820) e Ibn Hanbal (m. 855), i tre fondatori di altrettante scuole giuridiche medievali che arrivano sino ai nostri giorni. Questo è un tratto senz'altro caratteristico del sufismo che spesso annovera tra i propri «santi» figure di shī'iti e sunniti senza distinzione; oltre al nominato Ja'far al-Ṣādiq, Imām shī'ita considerato fra l'altro l'iniziatore di un pensiero kabbalistico in terre islamiche, il sufismo ha da sempre una speciale venerazione per 'Alī, cugino e genero di Maometto, il personaggio sacro più importante della storia shī'ita. L'inclusione dei tre nominati capiscuola degli indirizzi giuridici ortodossi potrebbe avere una motivazione di carattere più «politico»: 'Aṭṭār, sulla scia di tutta una vasta letteratura apologetica (sorta soprattutto dopo la tragedia di Ḥallāj), includendo questi tre nomi sembra voler accreditare l'idea che non v'è e non v'è mai stata opposizione fra la dottrina mistica e la dottrina dei più grandi dottori.

Scorrendo la lista delle settantadue biografie si osservano talora nomi di mestieri: il cardatore (Ḥallāj), il ciabattino (Kharrāz), il tessitore (Nassāj): si tratta di tipiche professioni del bāzār, e ci danno un'indicazione dell'estrazione sociale più tipica dei sufi di questi secoli. Occorre tenere presente che non esistevano ancora le confraternite organizzate, ovvero gli ordini sufi con i loro luoghi d'incontro e le loro forme ritualizzate di culto e iniziazione. Questi sufi dei primi secoli insomma non sono neppure alla lontana paragonabili, sotto il profilo sociologico, a monaci e frati della tradizione cristiana medievale: essi svolgevano un qualche mestiere o professione, spesso molto umile, avevano moglie e figli, la vita mistica rappresentava solo una porzione della loro esistenza quotidiana. Tipica-

mente, per coltivarla, dovevano deporre gli attrezzi da lavoro e magari ricevere nel retrobottega amici e maestri o andare a trovarli. La loro elevazione a «maestri del sufismo» è una costruzione posteriore, retrospettiva, che sopravviene in tempi in cui il sufismo era ormai un fenomeno organizzato e istituzionalizzato, bisognoso di testi e manuali, ma anche della sua «leggenda aurea». 'Aṭṭār in sostanza gliela fornisce con queste *Parole di ṣūfī*.

Tra le varie ragioni della composizione dell'opera 'Aṭṭār ci dice innanzi tutto che «alcuni amici reclamavano un libro sulle massime dei saggi» e poi aggiunge che se ne attende gran merito nell'aldilà, o almeno la misericordia di Allāh, e magari anche il supporto spirituale delle preghiere dei suoi lettori presenti e futuri. Egli è convinto che anche colui che non sia in grado di mettere subito in atto i consigli e le esortazioni dei santi sufi ne trarrà comunque qualche vantaggio, perché di certo «le sue aspirazioni diverranno più elevate e il suo desiderio [di Dio] s'accrescerà»; e aggiunge, con fine intuito pedagogico, che se «l'impressione che lasciano nel cuore le cattive parole è tale che cancellarla è impossibile per parecchi anni [...] l'impressione suscitata da buone parole nel cuore di colui che le intende è cento volte più forte». Da queste dichiarazioni emerge un tratto caratteristico di 'Aṭṭār, poeta e artista della parola che però non dismette mai le vesti del «direttore spirituale», dell'educatore di anime: egli è sempre consapevole che la sua arte è al servizio dell'insegnamento, che è uno strumento per ammaestrare e iniziare il lettore alla via mistica. 'Aṭṭār insomma non ha riunito le massime e i detti dei grandi sufi del passato per puro diletto o per fare sfoggio di erudizione bensì – egli dice perentoriamente – perché «è assolutamente necessario che esse divengano una regola di condotta». Riassumendo un po' il suo intento pedagogico, 'Aṭṭār così si esprime:

Le massime dei saggi [ṣūfī] producono quattro vantaggi: estirpano dal cuore l'attaccamento alle cose terrene; inducono a meditare sul grande mistero dell'Altro mondo; suscitano nei cuori un più ardente amore per l'Altissimo; infine, aiutano a conoscere la via che conduce alla Vita futura e a raccogliere le provviste necessarie per il viaggio.<sup>1</sup>

Ma tra le varie ragioni della composizione del libro 'Aṭṭār ne presenta due ulteriori, di particolare interesse e su cui vale la pena soffermarsi. Egli tramite la sua *TA* si propone di conservare i detti e la memoria dei santi in un periodo in cui questi sono o rischiano di essere dimenticati. Questo tipo di motivazioni ricorreva già in *al-Kalābādhi* (m. 1000 circa), un sufi che aveva redatto circa un secolo prima un manuale di dottrina mistica, dichiarando appunto di voler conservare l'insegnamento dei maestri sufi che egli nel suo tempo vedeva ormai decaduto e a rischio d'oblio. 'Aṭṭār vive certamente un periodo di grandi mutamenti politici: la minaccia dei

<sup>1</sup> *Supra*, p. 15.

mongoli era vissuta come un imminente «giudizio di Dio», un segno apocalittico, e in ogni caso aveva contribuito a diffondere e rafforzare un generale senso di insicurezza, una sensazione da «fine dei tempi». Insomma la composizione dell'opera può essere stata influenzata non solo da quella universale e ovunque ricorrente convinzione che *mala tempora currunt* e bisogna porvi rimedio prima che tutto sia dimenticato, ma probabilmente anche dal concreto e più immediato timore che i nuovi padroni, che non si convertiranno all'Islām se non dopo circa mezzo secolo dalla presa di Baghdad (1257), potessero dare il colpo di grazia anche alla grande tradizione mistica.

L'altra ragione interessante è invece legata all'altissima concezione che 'Aṭṭār ha delle «parole dei sufi». Anche qui conviene cederli la parola:

Dopo la lettura e la meditazione della Parola di Allāh [il Corano] e degli *aḥādīth* [sentenze] del Profeta [...] niente può esser paragonato alle massime dei saggi [ṣūfī]. Esse infatti provengono da un'illuminazione interiore e non da una tradizione verbale, da una chiara percezione della Verità e non da un'elaborazione dottrinale. Emanano direttamente dalla sorgente dei misteri e non dalla trasmissione, e sono il frutto della scienza infusa [nel cuore direttamente da Dio] e non dell'interpretazione [dei dottori]. Inoltre i saggi [ṣūfī] non sono solo dei sapienti, ma anche gli eredi del Profeta – su di Lui il Saluto e la Pace!<sup>1</sup>

Brano densissimo che ci permette di cogliere meglio la collocazione dell'opera. 'Aṭṭār pone le massime dei saggi, ovvero le parole dei santi sufi, poco al di sotto della stessa parola contenuta nelle scritture sacre dell'Islām: il Corano e la tradizione profetica (*aḥādīth*). Egli va anche oltre, orgogliosamente rivendica alle parole dei sufi lo statuto di un «commentario» alla stessa Parola di Dio: «È certo che al mondo non esiste un libro migliore di questo, poiché le parole che racchiude non sono che un commentario alle parole del Corano». Siccome, spiega più avanti, non tutti sono in grado di leggere e capire l'arabo, la lingua delle scienze religiose e dei commentari canonici al Corano e agli *aḥādīth*, ecco che le massime dei sufi, che nella sua visione si è detto costituiscono un «commento» a tali scritture, possono svolgere l'importante funzione pratica di spiegare e illustrare gli insegnamenti dei testi sacri anche alla gente più umile e priva di studi, quella che parla solo il persiano.

Ma non sarà sfuggito il contesto velatamente polemico del brano che, per essere compreso, deve venire collocato nell'ambito dell'annosa controversia tra i sufi e i dottori della Legge o '*ulamā*, gli uni e gli altri rivendicanti il primato (o, nel caso dei dottori, persino il monopolio) nell'interpretazione dell'eredità di Maometto. Con puntigliosità, nel brano citato, 'Aṭṭār oppone l'«illuminazione» alla «tradizione», ovvero sostiene il primato di una Verità che scaturisce dal

<sup>1</sup> *Supra*, p. 13.

cuore («la sorgente dei misteri») rispetto a quella trasmessa attraverso l'insegnamento e la scienza tradizionale impartita nelle *madrasa*; e, ancora, sostiene l'eccellenza di una percezione si direbbe intuitiva della Verità sulla formale «elaborazione della dottrina» e dei suoi dogmi. Ma il punto chiave del brano è il privilegio accordato alla «scienza infusa [da Dio]» (*'ilm-i-ladunī*) rispetto alla «scienza acquisita» [interpretazione] (*'ilm-i-kasbī*) mediante lo studio delle scienze religiose dei dottori. L'espressione «scienza infusa» deriva dal Corano (18, 60-82), da un passo in cui un santo innominato, che poi gli esegeti hanno individuato come al-Khiḍr (o al-Khadir), impartisce una lezione persino a un profeta di primo rango come Mosè, in virtù appunto della «scienza infusa», ovvero di una sapienza che gli viene direttamente da Dio. E non è un caso che al-Khiḍr sia una figura di primo piano nell'immaginario e nella letteratura sufi, venga presentato come maestro invisibile o iniziatore che spesso si colloca, nelle genealogie dei sufi, alle origini di questa o quella confraternita.

Ma 'Aṭṭār sembra voler andare molto al di là della summenzionata motivazione pratica (spiegare ai non arabofoni le Verità rivelate attraverso le massime dei sufi). In lui pare emergere la consapevolezza che le parole dei sufi sono non un «commentario» semplificato alle scritture sacre a uso dei semplici e degli incolti, ma molto di più: si direbbe il commento per eccellenza alla Parola di Dio e a quella del Profeta; e questo perché, appunto, scaturiscono non da umana applicazione e studio, bensì da una «scienza infusa» da Dio nei cuori dei santi. Implicitamente insomma egli ne afferma la superiorità sui commenti canonici dei dottori.

Quel che possiamo dire è che sicuramente, in questo genere di testi, il discepolo delle confraternite o il semplice fedele trovava una «lettura» delle sacre scritture assai diversa da quella che emergeva dai ponderosi commenti redatti in arabo dagli esegeti, tesa a farne emergere la dimensione più squisitamente mistico-spirituale, piuttosto che quella normativa o teologica. In altre parole se l'esegeta, il dottore, il giudice canonico studiavano il Corano per estrarne le norme e le prescrizioni, i divieti e i precetti da far valere nella comunità, ai sufi interessò sempre meditarlo per trarne piuttosto nutrimento al cuore e all'anima, per esserne guidati nel cammino spirituale e nella personale ricerca di Dio. Alle norme e ai precetti dei dottori, 'Aṭṭār senza dubbio antepone l'esempio vivente della condotta dei santi; alla parola precisa ma spesso arida dell'esegeta, che fa dell'obbedienza a Dio e alla Sua Legge la prima virtù, 'Aṭṭār – e con lui il mondo del sufismo – preferisce la parola esemplare o la battuta fulminante del santo che trabocca di mistico amore.

Non che questo significasse sottovalutazione o peggio disprezzo della Legge: già al-Muḥāsibī, come abbiamo visto, aveva affermato: «Il primo requisito dell'amore [mistico] è l'obbedienza [alla Legge]»; ancora, nei detti del menzionato al-Biṣṭāmī si legge che Allāh così gli si rivolge:

Noi ti abbiamo concesso questo grado sublime [nel progresso spirituale], ma non abbandonare mai la legge scritta e non allontanar mai da essa il tuo cammino.<sup>1</sup>

Ma certamente è vero che con il sufismo c'è un netto spostamento di accento, nell'esperienza religiosa, dall'obbedienza all'amore, dall'intelletto al cuore, dalla norma all'entusiasmo. E 'Aṭṭār ce lo dimostra ampiamente nella sua *TA* e attraverso le storie dei tanti « in-tossicati » di Dio che pullulano nei suoi poemi mistici.

#### CONCLUSIONE

Nella sua presentazione alla traduzione francese di quest'opera Eva de Vitray-Meyerovitch, eminente studiosa del sufismo, sintetizza brillantemente in tre punti gli « aspetti più attuali del messaggio » della *TA*. Questo antico testo della spiritualità musulmana ci appare: *testimonianza* di mistici che si votarono alla pratica di virtù eroiche, *interpellazione* che la santità indirizza a ogni animo radicalmente inquieto o anche solo capace di sentire la dimensione religiosa della vita, *presa di coscienza* di un altro livello dell'essere, più alto e insieme più profondo che, potremmo qui aggiungere, la modernità e i suoi feticci hanno progressivamente cancellato con la brutalità di un rullo compressore e con il rumore assordante delle sue fanfare ideologiche e pubblicitarie. Le *Parole di ṣūfī* dunque potrebbero essere lette come un invito, sempre vivo e attuale, a superare ogni forma di moderna idolatria.

L'altro tema di attualità, che emerge sullo sfondo delle odierne vicissitudini delle società islamiche squassate dal verbo fondamentalista, è il forte dissenso di questo antico Islām mistico rispetto alla « violenza sacra », qualcosa che esso stesso aveva ampiamente sperimentato sulla propria pelle a partire dal caso esemplare del martirio di Ḥallāj. A proposito di quest'ultimo, si leggono nell'ultima biografia della *TA* a lui dedicata parole e commenti di sufi che illuminano sulla situazione del tempo e il contesto della tragedia:

[Il ṣūfī] Shiblī a sua volta soleva dire: « Ibn Maṣṣūr [Ḥallāj] e io seguivamo lo stesso cammino: io fui considerato pazzo e perciò ebbi salva la vita; Ibn Maṣṣūr invece venne ucciso perché si ritenne che fosse padrone di sé ». [...] Tuttavia molti saggi [ṣūfī] gli hanno rimproverato di aver commesso l'errore di svelare indebitamente i misteri della Verità.<sup>2</sup>

La linea di difesa di Ḥallāj, che i sufi elaborarono posteriormente al suo martirio, si ispira esattamente a queste ultime parole: la sua colpa non era stata quella di avere detto presunte eresie (« Io sono

<sup>1</sup> *Supra*, p. 120.

<sup>2</sup> *Supra*, p. 231.

Dio»), bensì di avere parlato davanti a tutti sulla pubblica piazza, di avere violato insomma la disciplina dell'arcano cui tutti i sufi si sentivano vincolati. Oggigiorno in troppi paesi musulmani le voci di dissenso, anche religioso, si devono ancora esprimere sottovoce (o magari in esilio), per non incorrere come nella Baghdad del tempo di Ḥallāj negli strali dell'inquisizione fondamentalista.

Un ulteriore motivo di interesse presente in questa *tazkere*, almeno per coloro che hanno una sensibilità religiosa, è senza dubbio il tema della dialettica tra santità e profezia. È celebre un detto profetico, continuamente citato dai sufi di ogni tempo, secondo cui: «Quando Dio ama la sua creatura, Egli parla attraverso la sua lingua, ode attraverso i suoi orecchi, vede attraverso i suoi occhi, tocca attraverso la sua mano»; insomma il santo diviene una sorta di «incarnazione» di Dio, nel senso sperimentato ed *expressis verbis* proclamato da Ḥallāj fin sotto la forca. I santi sufi sono per 'Aṭṭār gli eredi più autentici del Profeta, in un certo senso ne continuano la funzione in quanto, come Maometto, la loro sapienza non deriva da studio o dottrina, ma dalla «sorgente del mistero», il cuore, che conosce per divina illuminazione (ovvero attraverso la menzionata «scienza infusa»). In 'Aṭṭār, come in tutti i grandi mistici di ogni tradizione religiosa (da Agostino a Eckhart, per restare in quella cristiana), c'è la rivendicazione di un accesso diretto e individuale, o meglio «individuato», a Dio, che prescinde in certa misura dai mediatori istituzionali (il clero, le forme del culto, le chiese organizzate). La libertà spirituale del mistico si sostanzia anche di questa consapevolezza che è, al contempo, il presupposto di ogni volo dell'anima verso il suo Signore e anche, inevitabilmente, il punto di attrito e di conflitto con i rappresentanti delle religioni istituzionalizzate. La *strutturale* vicinanza della santità alla profezia è peraltro magistralmente descritta nel capitolo della *TA* dedicato al nominato al-Biṣṭāmī che così si esprime in un celebre passo in cui rievoca il proprio volo mistico, a imitazione del *mi'rāj* (ascensione celeste) di Maometto:

Per trentamila anni volai negli spazi dell'Unità dell'Altissimo; per altri trentamila anni volai negli spazi del Suo essere; per altri trentamila anni volai negli spazi della Sua grandezza e della Sua maestà. Dopo aver così volato per novantamila anni giunsi al primo *maqām* [grado] dei Profeti e ne ricevetti uno slancio tale che mi è impossibile descriverlo. In quel momento pensai: «Nessuno è arrivato più in alto». Subito mi accorsi di avere la testa sotto i piedi di un Profeta. Compresi allora che l'ultimo *maqām* dei santi si trovava là dove cominciava il primo *maqām* dei Profeti e solo l'Altissimo sapeva dove fosse l'ultimo.<sup>1</sup>

Non a caso il tema del *mi'rāj* del Profeta è uno dei leit-motiv di 'Aṭṭār e di tutta la speculazione mistica dell'Islām che vi ha visto la

<sup>1</sup> *Supra*, p. 121.

giustificazione e il prototipo stesso di ogni viaggio individuale dell'anima verso il suo Creatore.

Infine, non sarà sfuggita l'apparente contraddizione tra l'inclusione dei grandi dottori e fondatori delle scuole giuridiche ortodosse nella *TA* e l'orgogliosa per quanto velata rivendicazione di una superiorità dei sufi sui dottori, della «scienza infusa» sulla «scienza acquisita», dell'illuminazione sulla dottrina. 'Aṭṭār fu un sufi di osservanza sunnita, l'obbedienza alla Legge per lui è il primo requisito (vedi *supra* il detto di al-Muḥāsibī) dell'Amore. Ma la Legge è solo il primo, solido fondamento di ogni mistica ricerca; se essa è il punto di partenza di ogni percorso spirituale, non può esserne anche la meta. L'insegnamento dei dottori insomma non viene rigettato, esso è il piedestallo da cui inizia ogni serio percorso mistico. Secondo uno schema trito e ritrito, ma che non è superfluo qui ricordare ancora una volta, il sufi si differenzia dal comune credente perché cerca, partendo dalla Legge (*sharī'a*), non una vita religiosa appiattita sulla mera esecuzione dei precetti (e tanto meno la sua fanatica e acritica applicazione – come oggi è purtroppo frequente negli ambienti del fondamentalismo islamico), bensì la sua compiuta *interiorizzazione*, il suo approfondimento in direzione della conquista della divina Realtà (*ḥaqīqa*). Quella Realtà – allusa dall'antico invito «Conosci te stesso!», ripreso non a caso anche dai sufi di ogni tempo – che si identifica con la sostanza luminosa, divina, del Sé spirituale e che è in fondo all'anima di chiunque percorra consapevolmente la via della ricerca mistica.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

## ANTOLOGIE DEL SUFISMO ACCESSIBILI IN ITALIANO:

- M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1951 (ristampa anastatica 1980).  
 F.J. Peirone - G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Studium, Roma 1993.  
 G. Scattolin, *Esperienze mistiche dell'Islām. I primi tre secoli*, EMI, Bologna 1994-1998, 3 voll.  
 E. de Vitray-Meyerovitch, *I mistici dell'Islām. Antologia del šūfismo*, Guanda, Parma 1991.

## INTRODUZIONI AL ŠUFISMO:

- AA.VV., *Šūfismo*, numero monografico della rivista «Divus Thomas» a cura di A.F. Ambrosio e C. Saccone, 48, 3 (2007).  
 A.J. Arberry, *Introduzione alla mistica musulmana*, Marietti, Genova 1986.  
 M. Lings, *Che cos'è il šūfismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 1978.  
 M. Molè, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992.  
 R. Nicholson, *Šūfismo e mistica islamica*, Fratelli Melita, Genova 1988.  
 A. Scarabel, *Il šūfismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007.

## STUDI CLASSICI SULL'ARGOMENTO:

- G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960.  
 T. Andrae, *Islamische Mystiker*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.  
 H. Corbin, *L'uomo di luce nel šūfismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988.  
 H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1971-1972, 4 voll.  
 H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del šūfismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.  
 L. Lewisohn (a cura di), *The Legacy of medieval Persian sufism*, London - New York 1992.  
 L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Geuthner, Paris 1922 (ristampa Vrin, Paris 1954).  
 L. Massignon, *La passion de al-Ḥallāj*, Gallimard, Paris 1922, 4 voll. (ristampa 1975).  
 S.H. Nasr, *Il šūfismo*, Rusconi, Milano 1975.  
 C. Rice, *The Persian Sufis*, Allen and Urwin, London 1969<sup>2</sup>.  
 A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Diederichs, München 1992.  
 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford at Clarendon Press, Oxford 1971.

STORIE LETTERARIE E ANTOLOGIE  
DELLA LETTERATURA PERSIANA IN ITALIANO:

- A. Pagliaro - A. Bausani, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968.  
 A. Piemontese, *Storia della letteratura persiana*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1970, 2 voll.  
 C. Saccone, *Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. I: *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica*, Luni, Milano-Trento 1999; vol. II: *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica*, Carocci, Roma 2005; vol. III: *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia della bellezza nelle lettere persiane* (in preparazione).

STUDI SU FARĪD AD-DĪN AL-'AṬṬĀR IN ITALIANO:

- AA.VV., *Colloquio sul poeta mistico persiano F. 'Aṭṭār*, Accademia dei Lincei, Roma 1978.  
 A. Bausani, *Considerazioni sulla Tadhkirat al-Awliyā' di 'Aṭṭār*, in A. Bausani, *Il «pazzo sacro»*, a cura di M. Pistoso, Luni, Milano-Trento 2000, pp. 237-254.  
 H. Ritter, *Il mare dell'anima*, a cura di D. Roso, Ariele, Milano 2005.  
 C. Saccone, *L'«angelo terrestre» tra il sé e l'altro. Il viaggio dell'intelletto nel mistico persiano Faridoddin 'Aṭṭār*, in C. Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti...*, cit., pp. 86-129.  
 C. Saccone, *Musica, menzogna, magia, profezia. Paradigmi della poesia attraverso un testo esemplare: il «Bolbol-nāma» di F. 'Aṭṭār*, in C. Saccone, *Il maestro sufi e la bella cristiana...*, cit., pp. 157-200.

Un elenco pressoché completo e continuamente aggiornato della letteratura critica su 'Aṭṭār è reperibile in J.D. Pearson, *Index Islamicus 1906-1955*, repertorio generale degli articoli di soggetto islamico pubblicati in periodici, riviste, ecc., con aggiornamenti quinquennali e attualmente annuali.

TRADUZIONI ITALIANE DI ALTRE OPERE  
DI FARĪD AD-DĪN AL-'AṬṬĀR:

- F. 'Aṭṭār, *Il poema celeste*, a cura di M. T. Granata, Rizzoli-BUR, Milano 1990.  
 F. 'Aṭṭār, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, SE, Milano 1986 (nuova ediz. Oscar Mondadori, Milano 1999).  
 F. 'Aṭṭār, *La rosa e l'usignuolo*, a cura di C. Saccone, Carocci, Milano 2003.

TRADUZIONI ITALIANE DI ALTRI MISTICI E GNOTICI PERSIANI:

- Avicenna, *Opera poetica*, a cura di A. Bausani, Carucci, Roma 1956.  
 Aḥmad Ghazālī, *Delle occasioni amorose (Savāneh ol-'Oshshāq)*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2007.  
 Ḥāfez, *Il Libro del Coppiere*, a cura di C. Saccone, Luni, Milano-Trento 1998 (nuova ediz. Carocci, Roma 2003).  
 Muḥammad Iqbal, *Il poema celeste*, a cura di A. Bausani, Leonardo da Vinci, Bari 1965.

- Nāser-e Khosrow, *Il Libro della Luce (Rōwsbanā'i-nāma)*, a cura di C. Saccone, in «Studia Patavina», 3 (1990).
- Jalāl al-Dīn Rūmī, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1980.
- Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawi*, a cura di G. Mandel, Bompiani, Milano 2006, 6 voll.
- Jalāl al-Dīn Rūmī, *L'essenza del Reale (Fīhi-mā-Fīhi)*, a cura di S. Foti, Edizioni Psiche, Torino 1995.
- Sa'dī, *Il roseto (Golestān)*, a cura di C. Guzzetti, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- Sa'dī, *L'argento di un povero cuore. 101 gbazal*, a cura di S. Manoukian, Edizioni dell'Istituto Culturale della Repubblica islamica d'Iran, Roma 1991.
- Sanā'ī, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Luni, Milano-Trento 1998 (prima ediz. Pratiche, Parma 1993).
- Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Il fruscio delle ali di Gabriele. Racconti esoterici*, a cura di N. Pourjavady e S. Foti, Mondadori, Milano 2008.
- Bābā Tāher, *Quartine*, a cura di G. Rebecchi, Edizioni dell'Istituto Culturale della Repubblica islamica d'Iran, Roma 1988.

Un ampio elenco di opere di mistici arabi e persiani tradotti in italiano o in altre lingue europee è reperibile nella versione italiana della [nota enciclopedia elettronica Wikipedia](#), alla voce «*Ṣūfismo*» e alla voce «*Letteratura persiana*».

FINITO DI STAMPARE  
NEL MESE DI MARZO 2011

INTERNO:  
GRAFICA 2 EMME SNC - PIOLTELLO (MILANO)

COPERTINA:  
TIPOLITOGRAFIA LUCCHI SNC - MILANO