





## OFFICINA DI STUDI MEDIEVALI

### *Ufficio di Presidenza:*

Diego Ciccarelli - *Presidente*

Armando Bisanti, Carolina Miceli, Luciana Pepi, Patrizia Spallino - *Componenti*

### *Collegio dei Revisori:*

Antonino Giuffrè, Giuseppe Claudio Gabriele La Placa, Nicola Vernuccio

### *Segreteria e amministrazione:*

Silvana Agnetta, [info@officinastudimedievali.it](mailto:info@officinastudimedievali.it)

### *Grafica editoriale e editing:*

Alberto Musco, [edizioni@officinastudimedievali.it](mailto:edizioni@officinastudimedievali.it)

Giuliana Musotto, [g.musotto@officinastudimedievali.it](mailto:g.musotto@officinastudimedievali.it)

### *Ufficio bibliografico:*

Laura Mattaliano, [biblioteca@officinastudimedievali.it](mailto:biblioteca@officinastudimedievali.it)

### *Comitato scientifico / Advisory Board:*

Mohammad Ali Amir-Moezzi (Teologia Islamica EPHE-Sorbonne)

Maria Barbanti (Filosofia Antica, Università di Catania)

Giuseppe Basile (Istituto Centrale Restauro, Roma)

Maria Bettetini (Storia della Filosofia, Università I.U.L.M., Milano)

Luigi Borriello (Mistica, Pontificia Facoltà Teologica Teresianum, Roma)

Olivier Boulnois (Filosofia Medievale, EPHE, Paris)

Filippo Burgarella (Storia Bizantina, Università della Calabria)

Antonino Buttitta (Antropologia Culturale, Università di Palermo)

Alvaro Cacciotti (Francescanesimo, Pontificia Università Antonianum, Roma)

Paolo Emilio Carapezza (Storia della Musica, Università di Palermo)

Paolo Chiesa (Letteratura Latina Medievale, Università Statale di Milano)

Giovanni Coppola (Storia dell'Architettura, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli)

Marta Cristiani (Storia della Filosofia, Università di Roma Tor Vergata)

Edoardo D'Angelo (Letteratura Latina Medievale, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli)

Federico Doglio (Presidente del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale)

Fernando Domínguez Reboiras (Filosofia Medievale, Madrid)

Walter A. Euler (Institut für Cusanus-Forschung, Trier)

Salvatore Fodale (Storia Medievale, Università di Palermo)  
Rafael Ramón Guerrero (Storia del pensiero islamico, Università Complutense di Madrid)  
Roberto Lambertini (Storia Medievale, Università di Macerata)  
Angela Longo (Filosofia Antica, Università dell'Aquila)  
Santo Lucà (Paleografia, Università di Roma Tor Vergata)  
José Martínez Gásquez (Filologia Classica e Medievale, Universitat Autònoma de Barcelona)  
Grazia Marchianò (Presidente della Associazione Internazionale di Ricerca Elémire Zolla- AIREZ, Montepulciano)  
Concetto Martello (Filosofia Medievale, Università di Catania)  
Ferdinando Maurici (Archeologia Medievale, Direttore del Parco Archeologico di Monte Jato, Palermo)  
Constant J. Mews (Filosofia e Teologia Medievale, Monash University, Victoria)  
Stéphane Oppes (Filosofia e Teologia Francescana, Pontificia Università Antonianum, Roma)  
Marco Palma (Paleografia Latina, Università di Cassino)  
Luca Parisoli (Filosofia Medievale, Università della Calabria)  
Massimo Parodi (Filosofia Medievale-Informatica Umanistica, Università di Milano)  
Gregorio Piaia (Storia della Filosofia, Università di Padova)  
Stefano Piano (Indologia e Storia delle Religioni-Area Asiatica, Università di Torino)  
Dominique Poirel (Filologia, Storia Religiosa, IRHT, Paris)  
Andrea Romano (Storia delle Istituzioni, Università di Messina)  
Salvador Rus Rufino (Filosofia della Politica ed Economia, Università di León)  
Angelo Scarabel (Lingua e Letteratura Araba, Università Ca' Foscari, Venezia)  
Giulia Sfameni Gasparro (Storia delle Religioni, Università di Messina)  
Vito Sivo (Letteratura Latina Medievale, Università di Foggia)  
Christian Trottmann (Filosofia, CNRS, Tours)  
Timothy Verdon (Storia dell'Arte Medievale, Stanford University - Facoltà Teologica dell'Italia Centrale)  
Pere Villalba i Varneda (Filologia Classica e Medievale, Emerito dell'Universitat Autònoma de Barcelona, *Doctor Honoris Causa* in Filosofia, Università di Palermo)  
Oleg Voskoboinikov (Storia Medievale, Scuola Superiore di Economia, HSE)  
Boghos Levon Zekiyani (Armenistica, Università Ca' Foscari, Venezia)  
Agostino Ziino (Musica Antica e Medievale, Università di Roma Tor Vergata)



---

# SCHEDE MEDIEVALI

---

## sommario

---

NUMERO 53 GENNAIO-DICEMBRE 2015

- IX      *Redazionale*
- 1      Ananda K. COOMARASWAMY, *I simboli*
- 5      Francesco BARONE, *L'ermeneutica simbolica dell'alfabeto arabo nell'esoterismo islamico medievale*
- 29     Ignazio BUTTITTA, *Continuità, risorgenze, invenzioni? Sui simboli "preistorici" nel folklore contemporaneo*
- 53     Flavia BUZZETTA, *Misteri e prassi cabbalistiche nel Liber misteriorum venerabilium (Shimmushei Torah), ms. Chigi A. VI. 190, ff. 360 r-v*
- 75     Saverio CAMPANINI, *Astra Scholemiana. Simbolo e storia*
- 95     Fabio CUSIMANO, *Il simbolismo e le virtutes nel monachesimo della tradizione latina occidentale: la Scala humilitatis*
- 113    Nuccio D'ANNA, *Correnti estatiche all'alba della civiltà ellenica. Fra mito e realtà*
- 137    Giovanni DE ZORZI, *Tra simbolo e grammatica musicale: gli adwār, cerchi, circoli e cicli ritmici nella musica classica d'area islamica (maqām)*
- 159    Antonella DONINELLI, *I nessi tra simbologie cristiane e alchemiche: il caso paradigmatico del Pellicano*
- 167    Sergio FOTI, *Luoghi e figure della gnosi nel pensiero mistico persiano*
- 177    Franco GALLETTI, *Il simbolismo della spirale. Dalla preistoria al Cristianesimo*

- 
- 197 Moshe IDEL, *Symbols and Symbolopoiesis in Kabbalah*
- 249 Luca LOMBARDO, *Riscrivere i simboli: una nota su Pier Damiani lettore di Boezio (con una postilla dantesca)*
- 259 Grazia MARCHIANÒ, *Considerazioni sul sacro nella prospettiva di una mente unificata*
- 267 Maurizio PAOLILLO, *Simboli polari dell'axis mundi nella tradizione cinese*
- 291 Luca PARISOLI, *Aspetti del simbolismo nella tradizione latina cristiana*
- 309 Alberto PELISSERO, *Spigolature nel campo del simbolismo indiano. Pietre, alberi, animali*
- 323 Paolo URIZZI, *Dal centro e ritorno: natura del simbolo in René Guénon*
- 335 Muhammad VÂLSAN, *L'Uomo Universale. Simbolo e numero d'oro*
- 367 Maria VASSALLO, *La simbologia esoterica del lînga*
- 375 *Abstracts, Curricula e Parole Chiave*

*L'ermeneutica simbolica dell'alfabeto arabo  
nell'esoterismo islamico medievale<sup>1</sup>*

Nelle lettere dell'alfabeto è racchiusa l'intera scienza delle realtà primordiali (Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *ʿIlm al-awliyā*)

Un matrimonio sovrasensibile, intelligibile, ha luogo tra il Calamo e la Tavola [...]. La traccia che fu depositata nella Tavola era come lo sperma eiaculato e deposto all'interno del grembo femminile. I significati collocati nelle lettere celesti, divenuti manifesti in virtù di quell'atto di scrittura sovrasensibile, sono come le anime dei bambini insite nei loro corpi (Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiya*, I, 139.29)

Gli esemplari requisiti di finezza ed equilibrio della scrittura araba magnificati in una delle maggiori espressioni di arte calligrafica di ogni tempo,<sup>2</sup> non trovano precedenti nell'ambiente culturale semitico prima del sorgere dell'Islām, al cui genio spirituale vanno di conseguenza direttamente riportati. Fortuna e sviluppi della scrittura araba risultano infatti inscindibili dall'evento rivelatorio del Verbo coranico<sup>3</sup> e

<sup>1</sup> Senza la vicinanza e la collaborazione di Letizia Giordano difficilmente questo contributo avrebbe visto la luce: nel dedicarglielo le esprimiamo il nostro affetto e gratitudine.

<sup>2</sup> Linguista e sinologo, René Etiemble (1909-2002) poneva retoricamente la domanda: «Insieme col cinese, quale altra lingua se non l'arabo ha prodotto tante calligrafie? Tante calligrafie dai canoni irreprensibili? [...] Ciò che piuttosto mi sorprende e che ammiro è che scritture così estranee l'una all'altra nel loro principio (una rappresentativa, concreta, ideogrammatica, ricca di migliaia di caratteri, l'altra algebrica, astratta, alfabetica, ridotta a pochi segni) abbiano prodotto così rapidamente e durevolmente forme belle, e così diversamente belle», cit. in N. ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, trad. it. di M. Vallaro, Zamorani, Torino 1993, pp. 39-40. Tra le più recenti e competenti presentazioni della calligrafia araba segnaliamo l'innovativo volume di A. GEORGE, *The Rise of Islamic Calligraphy*, Saqi Books, London 2010. Nella visuale islamica la calligrafia è arte eminentemente ieratica, non esauribile nella funzione meramente esornativa o, peggio, di gratuito sfoggio estetico-sensuale. Essa sempre irradia un vibrante alone di sacralità e di trascendenza insieme con una incantevole bellezza.

<sup>3</sup> «Il *Corano*, rivelazione divina in lingua araba 'eloquente', è la fonte della scrittura, il modello formale del libro, la pietra di paragone di ogni attività scrittoria», scrive A. M. PIEMONTESE, *Arte persiana del libro e scrittura araba*, in «Scrittura e civiltà» 4 (1980), p. 107. Ci diffonderemo tra breve su tale assunto cruciale. La complessa e controversa questione della redazione e trasmissione scritta del testo sacro dell'Islām deve ora confrontarsi con il poderoso lavoro di F. DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Brill, Leiden-Boston 2009, che

dal diffondersi del suo messaggio sino alle estreme propaggini dell'immensa e multiforme ecumene islamica – asiatica (dal Medio Oriente all'arcipelago indonesiano), africana (Africa settentrionale e sub-sahariana), europea (Andalusia, Sicilia, Europa balcanica) –, prestandosi da notazione grafica perfino per una molteplicità di lingue non semitiche come il neopersiano,<sup>4</sup> il curdo, l'urdu, il berbero,<sup>5</sup> volgari romanzi medievali di area iberica (castigliano, aragonese, valenzano),<sup>6</sup> il serbo-croato e il bosniaco di epoca ottomana (il cosiddetto *arebica*),<sup>7</sup> il turco *osmanlı* (fino al 1928)<sup>8</sup> e ancora alcune lingue dell'Africa subsahariana.<sup>9</sup>

Nell'universo della civiltà islamica tale scrittura non ha tardato a ricoprirsi di immenso prestigio, riverbero dell'aura di sacralità di quell'idioma arabo che la tradizione religiosa e teologica – tanto sunnita quanto sciita – considera come lingua atemporale di istituzione divina destinata a veicolare l'ultimo messaggio celeste con-

fa risalire la stesura scritta del libro sacro dei musulmani già al tempo del profeta Muḥammad; per un quadro di sintesi cf. ID., «Written Transmission», in A. RIPPIN (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 172-186, e C. GILLIOT, «Creation of a fixed text», in J. D. MCAULIFFE (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 41-58.

<sup>4</sup> Cf. B. BALUCH, «Persian Orthography and its Relation to Literacy», in R. MALATESHA JOSHI-P. G. AARON (eds.), *Handbook of Orthography and Literacy*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah (New Jersey) 2006, pp. 365-376.

<sup>5</sup> Cf. N. VAN DEN BOOGERT, «Medieval Berber Orthography», in S. CHAKER (éd.), *Etudes berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse. Réunies par S. Chaker & A. Zaborski*, Peeters, Paris-Louvain 2000, pp. 357-377.

<sup>6</sup> Vedi O. HEGYI, *Minority and Restricted Uses of the Arabic Alphabet: the 'aljamiado' Phenomenon*, in «Journal of the American Oriental Society» 92.2 (1979); P. SJ. VAN KONINGSVELD, *Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: a comparative intercultural approach*, in «Israel Oriental Studies» 12 (1992), pp. 75-110; C. LÓPEZ-MORILLAS, «Aljamiado and the Moriscos' Islamicization of Spanish», in M. EID-V. CANTARINO-K. WALTERS (eds.), *Perspectives on Arabic Linguistics. Papers from the Sixth Annual Symposium on Arabic Linguistics*, vol. VI, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 1994, pp. 17-24.

<sup>7</sup> Cf. E. KARIĆ, «Islam in the Balkans», in I. EL HAREIR-R. M'BAYE (eds.), *The Different Aspects of Islamic Culture. 3. The Spread of Islam throughout the World*, UNESCO, Paris 2011, pp. 752-758.

<sup>8</sup> Cf. G. L. LEWIS, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Oxford 2002<sup>2</sup>, pp. 27-39; K. YILMAZ, *Critical Examination of the Alphabet and Language Reforms Implemented in the Early Years of the Turkish Republic*, in «Journal of Social Studies Education Research» 2.1 (2001), pp. 59-82; M.-A. AKINCI, «La réforme de l'écriture turque», in *L'ortographe en questions*, sous la direction de R. HONVAULT-DUCROCQ, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Agnan Cedex 2006, pp. 299-320.

<sup>9</sup> Cf., per esempio, A. ZUKHOV, *Old Swahili-Arabic Script and the Development of Swahili Literary Language*, in «Sudanic Africa» 15 (2004), pp. 1-15; X. LUFFIN, *On the Swahili Documents in Arabic Script from the Congo (19<sup>th</sup> Century)*, in «Swahili Forum» 14 (2007), pp. 17-26; M.-E. HUMERY, *L'écriture 'ajami en pulaar au Fuuta Tooro (Sénégal/Mauritanie): une littérature délibérément restreinte*, in «Sociétés politiques comparées» 30 (2010), pp. 2-26 ([www.fasopo.org/reasopo/n30/article.pdf](http://www.fasopo.org/reasopo/n30/article.pdf), ultimo accesso: 5 agosto 2013).



clusivo del ciclo della profezia.

Sorvolando in questa sede su tematiche pure importanti come quella, per esempio, delle ascendenze preislamiche del sistema grafico arabo,<sup>10</sup> il nostro contributo ambisce invece a perlustrare alcune escursioni dottrinali suscitate dal simbolismo di tale scrittura nella letteratura esoterica del sufismo (*taṣawwuf*), accostando testi datati fra il III e il IX secolo dell'ègira (IX-XV secolo del computo cristiano).

Preme chiarire che in questo *excursus* si è accantonato l'utilizzo di qualsivoglia teoria dell'interpretazione in auge nell'odierna prassi culturale occidentale.<sup>11</sup> Credia-

<sup>10</sup> Nutrito e corposo il panorama degli studi dedicati, di taglio prevalentemente paleografico-epigrafico e diviso tra i fautori di un'origine nabatea e i partigiani di una derivazione siriana della scrittura araba; tra i lavori più significativi citiamo N. ABBOTT, *The Rise of the North Arabic Script and its Qur'ānic Development, with a Full Description of the Qur'ān Manuscripts in the Oriental Institutes*, The University of Chicago Press, Chicago 1939; J. SOURDEL-THOMINE, *Les origines de l'écriture arabe. À propos d'une hypothèse récente*, in «Revue des études islamiques» 34 (1966), pp. 151-157; J. STARCKY, «Pétra et la Nabatène», in L. PIROT-A. ROBERT-H. CAZELLES-A. FEUILLET (éds.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. VII, Letouzey & Ané, Paris 1966, pp. 886-117; J. F. HEALEY, *The Nabatean Contribution to the Development of the Arabic Script*, in «Aram» 2 (1990-1991), pp. 93-98; ID., «Nabatean to Arabic: Calligraphy and Script Development among the pre-Islamic Arabs», in *Manuscripts of the Middle-East*, vol. V, *The Role of the Book in the Civilisations of the Near East*, Ter Lugt Press, Leiden 1991, pp. 41-52; C. J. ROBIN, *Les écritures de l'Arabie avant l'Islam*, in «Revue du monde musulman et de la Méditerranée» 61.1 (1991), pp. 127-137; G. TROUPEAU, «Réflexions sur l'origine syriaque de l'écriture arabe», in A. S. KAYE (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of his Eighty-fifth Birthday, November 14<sup>th</sup> 1991*, vol. II, Harrasowitz, Wiesbaden 1991, pp. 1562-1570; F. B. GRUENDLER, *The Development of the Arabic Scripts. From the Nabatean to the First Islamic Century according to dated texts*, Scholars Press, Atlanta 1993; G. LACERENZA, *Nabateo e origini della scrittura araba. A proposito di una recente pubblicazione*, in «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico» 13 (1996), pp. 109-120; F. BRIQUEL-CHATONNET, «De l'araméen à l'arabe: quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe», in F. DÉROCHE-F. RICHARD (éds.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 1997, pp. 135-149; C. J. ROBIN, *Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes*, in «Arabica» 47 (2001), pp. 509-577; S. N. NOSEDA, «L'origine della scrittura araba da quella dei nabatei: un'ipotesi da smontare», in P. G. BORBONE-A. MENGOLZI-M. TOSCO (a cura di), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di F. A. Pennacchietti*, Harrasowitz, Wiesbaden 2006, pp. 535-554; D. MASCITELLI, *L'arabo in epoca preislamica: formazione di una lingua*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2006, pp. 259-278; B. GRUENDLER, «Arabic Alphabet: Origin», in K. VERSTEEGH (ed.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. I, Brill, Leiden 2006, pp. 148-165.

<sup>11</sup> Pensiamo nella fattispecie alle divagazioni *grammatologiche* di un Jacques Derrida (m. 2004), alla filosofia ermeneutica di Paul Ricoeur (m. 2005), o alla sin troppo eclettica *mitoanalisi* di Gilbert Durand (m. 2012). Divergiamo segnatamente dalla dubbia pretesa delle moderne ermeneutiche filosofiche, come usa dire, di «saperne più dell'autore stesso», nel trattare di concezioni metafisico-cosmologiche delle civiltà premoderne (cui rimaneva per altro estranea la nozione di «autore», almeno secondo l'accezione progressivamente assunta in Occidente dal Rinascimento ad oggi). Le dimensioni del problema non possono, beninteso, essere affrontate in questa sede, limitandoci a rinviare alla serrata discussione critica di P. GEAY, *Hermès trahi: impostures philosophiques et néo-spiritualismes d'après l'oeuvre de René Guénon*, L'Harmattan, Paris 2010<sup>2</sup>.

mo infatti che, in vista della comprensione di ciò che il sufismo chiama *scienza delle lettere* (in arabo *‘ilm al-ḥurūf*,<sup>12</sup> sotto molti riguardi simile alle discipline cabalistiche della *gēmaṭriyā* e del *nōṭārīqōn*),<sup>13</sup> i paradigmi interpretativi delle ermeneutiche moderne e contemporanee risultino debolmente adeguati.<sup>14</sup> Come oltretutto riscontrano i pochi specialisti occidentali della materia (Böwering, Gril, Lory, Sviri, Thibon), le esposizioni di scienza delle lettere, a seguito di una rigorosa coerenza dottrinale e di un granitico (benché duttile) ancoraggio alla tradizione, appaiono impermeabili ai mutamenti culturali delle epoche storiche (testi di più tarda generazione rivelano il medesimo spirito e una comune strutturazione stilistica e argomentativa con i loro più antichi predecessori, senza tuttavia risolversi in mere imitazioni).<sup>15</sup> La singolarità

<sup>12</sup> Vedi T. FAHD, *Ḥurūf* (*‘Ilm al-*), in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. III, Brill, Leiden 1986 (d’ora in avanti *EF*), pp. 595-596. Per un approccio non accademico e di dichiarata ispirazione “tradizionale” cf. i seguenti lavori di R. GUÉNON, «La Scienza delle lettere», e «I misteri della lettera Nūn», entrambi in *Simboli della Scienza sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano 1990, pp. 50-55; «Nota sull’angelologia dell’alfabeto arabo», in *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993, pp. 59-63.

<sup>13</sup> Cf. R. LOEWE, *The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis*, in «Papers of the Institute of Jewish Studies London» 1 (1964), pp. 140-185; G. SCHOLEM, *La Cabala*, trad. it. di R. Randelli, Edizioni Mediterranee, Roma 1992, pp. 339-345; G. BURRINI (a cura di), *I grandi temi della mistica ebraica*, EDB, Bologna 2003, pp. 94-110; M. IDEL, *Hermeneutics in Hasidism*, in «Journal for the Study of Religions and Ideologies» 9.25 (2010), pp. 5-13.

<sup>14</sup> Jacques Berque ha ben individuato, nell’ambito islamico, l’intreccio di «Esoterism, Hermetism, and cosmogony all combined with phonetics and calligraphy in manner little intelligible to moderns [corsivo nostro]», cf. J. BERQUE, «The Koranic text: From Revelation to Compilation», in G. N. ATIYEH (ed.), *The Book in the Islamic World. The written Word and Communication in Middle East*, State University of New York Press, Albany 1995, p. 24. Prospettive che suggeriscono perciò la convenienza di un approccio di tipo *emico*. Per parte nostra consentiamo con le vedute di Henry Corbin (m. 1978), il quale, occupandosi della cosiddetta “scienza della bilancia” – di cui la scienza delle lettere costituisce un pilastro fondamentale –, asseverò senza mezzi termini che una simile forma di gnosi «ci offre un rimedio contro le ideologie cosiddette moderne, completamente deprivate della dimensione che rappresenta tale scienza», come si legge nel suo *La scienza della bilancia e le corrispondenze fra i mondi nella gnosi islamica*, trad. it. di R. Rossi Testa, SE, Milano 2009, p. 13. Chi poi, sulla scia dell’astioso Steven Wasserstrom, volesse tacciare il grande iranologo francese di suggestioni reazionarie e totalitarie (come costui fa nel suo volume *Religion after religion: Gershom Sholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Chichester 1999), soccorreranno in proposito le serrate repliche di M. SUBTELNY, *History and religion: the Fallacy of Metaphysical Questions*, in «Iranian Studies» 36.1 (2003), pp. 91-101. Tra i migliori lavori di sintesi sulle dottrine esoteriche del *taṣawwuf* ad uso del lettore italiano, invece, segnaliamo qui A. VENTURA, *L’esoterismo islamico*, Atanor, Roma 1981; P. URIZZI (a cura di), *Il Sufismo. Via mistica dell’Islam*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000; C. W. ERNST, *Il grande libro della sapienza sufi*, trad. it. di L. Franco, Mondadori, Milano 2000 (ed. orig. Shambhala Publications, Boston 1997); A. SCARABEL, *Il sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007; W. CHITTICK, *Il sufismo*, trad. it. di F. A. Leccese, Einaudi, Torino 2009.

<sup>15</sup> Si ponga mente a un breve scritto di considerevole spessore dottrinale e intensamente ispirato come il *Kitāb al-unmūdaqā al-farīd al-mušīr li-ḥālīṣ al-tawḥīd fī ntiwā’ al-kutub al-samāwīyah fī nuqṭat*

dei motivi dottrinali (non di rado ricavati sull'onda di svelamenti intuitivi peculiari di un percorso realizzativo sollecito della scaturigine “non umana” della *scienza spirituale*), il frasario e il lessico altamente specializzati e polisemici,<sup>16</sup> le vaste quanto fluide escursioni simboliche, concorrono infine nel mettere a dura prova ogni velleità di riduzione sistematica dell'argomento da parte del ricercatore moderno.<sup>17</sup>

A giusta ragione l'orientalista tedesco Franz Rosenthal (m. 2003) ebbe a rilevare che «Arabic writing, even more so than the language, became the sacred symbol of Islam».<sup>18</sup> Ma quali argomenti d'autorità, data la proprietà di lingua sacra dell'arabo,<sup>19</sup> vengono a suffragare siffatto grado e valore della scrittura? Indicazioni utili potranno anzitutto rintracciarsi sia in versetti coranici sia in detti del Profeta (*aḥādīth*) censiti in disparate compilazioni.<sup>20</sup> Al fine di ben comprendere il risalto che l'esoterismo islamico accorda agli aspetti simbolici della scrittura araba – e meglio

*bismi 'l-Lāhi al-Raḥmāni al-Raḥīm* del maestro algerino Aḥmad Ibn Muṣṭafā al-'Alawī (m. 1934), consultabile anche in versione francese col titolo *Le Prototype Unique, remarques préliminaires, traduction et notes* de T. BURCKHARDT, in «Études Traditionnelles» 224-225 (Août-Septembre 1938), pp. 148-158.

<sup>16</sup> Ne è classico esempio il trattato del celebre *ṣūfī* di scuola akbariana 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī (m. 1330 ca.), *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* (cf. ID., *A Glossary of Sufi Technical Terms*, translated from Arabic by N. Safwat, revised and edited by D. Pendlebury, Octagon Press, London 1991).

<sup>17</sup> Prendiamo a prestito un'osservazione di Giulio Busi che, quantunque riferita alla letteratura cabalistica, si attaglia perfettamente anche alla produzione esoterica islamica: «[...] chi ha scritto queste opere, quando e perché? Per quanto paradossale e improbabile possa sembrare, la cultura scientifica moderna si scontra – proprio su questi interrogativi – con quella che si esprime nei testi cabbalistici. La risposta dei cabbalisti ai medesimi quesiti risulta infatti completamente diversa: il testo è continuamente allontanato in una dimensione il più possibile atemporale [...]. I segnali di paternità letteraria sono spesso mescolati e confusi, di modo che l'opera possa inserirsi nel fluire impersonale e indistinto della tradizione, traendo vita e significato da essa soltanto. [...] Per comprendere appieno le opere mistiche non basta pertanto domandarsi come e quando siano state scritte, ma è necessari prestare ascolto al loro messaggio. Capirle significa [...] accettare di calarsi in un articolato sistema simbolico [...] e raccogliere una sfida intellettuale che mette al vaglio le certezze di chi legge», nell'*Introduzione* di questo studioso a G. BUSI-E. LOEWENTHAL (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, p. XVI.

<sup>18</sup> F. ROSENTHAL, *Significant Uses of Arabic Writing*, in «Ars Orientalis» 4 (1961), p. 17.

<sup>19</sup> Riguardo alla nozione di “lingua sacra” si vedano i veloci ma incisivi rilievi di R. GUÉNON, «A proposito delle lingue sacre», in ID. *Sull'esoterismo cristiano*, trad. it. di P. Nutrizio, Luni, Milano 1995, pp. 9-13 (originariamente apparso come *À propos des langues sacrées*, in «Études Traditionnelles» 269 [Avril-Mai 1947], pp. 125-129); CH.-J. GUYONVARCH, *Langue profane et langue sacrée*, in «Connaissance des Religions» 41-42 (1995), pp. 55-67; I. M. RESNICK, *Lingua Dei lingua hominis: Sacred Language and Medieval Texts*, in «Viator» 21 (1990), pp. 51-74; J. F. A. SAWYER, *Sacred Languages and Sacred texts*, Routledge, London-New York 1999. Di particolarissimo interesse, infine, il superlativo articolo di M. ARCHETTI MAESTRI, *La lingua primordiale nel Kitāb al-ibrīz di Ibn al-Mubārak*, in «Quaderni di Studi Arabi» 14 (1996), pp. 77-100.

<sup>20</sup> Cf. M. Z. SIDDIQI, *Hadith Literature. Its Origin, Development and Special Features*, The Islamic Texts Society, Cambridge 2008; J. A. C. BROWN, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oneworld, Oxford 2009.

cogliere, di riflesso, l'altissimo pregio in cui è tenuto l'atto scrittorio nella tradizione islamica *tout court* – occorre sempre tenere chiaro a mente lo statuto linguistico arabo della rivelazione coranica: una lingua *illustre*, di eccelsa fattura, cristallizzata secondo criteri di perfezione ritenuti parte organica e integrante del *revelatum*.<sup>21</sup> Il *Corano* stesso lo afferma esplicitamente: «Questi sono i segni del Libro chiaro, che abbiamo fatto discendere in dizione araba affinché voi possiate riflettere» (*Cor.* 12:1-2); «... questa è una lingua araba chiara ('*arabī mubīn*)» (*Cor.* 16:103); «Così noi ti abbiamo rivelato un *Corano* arabo...» (*Cor.* 42:7).

Ora, il trasmettersi della Parola divina (*kalām Allāh*) al genere umano, in Islām come in altri ambiti tradizionali del sacro, impegna in via eminente il canale dell'oralità (una pregnante e potente oralità *sacra*). Il *Corano* è in prima istanza messaggio (*risāla*) udito e riprodotto vocalmente, il cui emittente e autore è Dio stesso loquente ora in forma di *plurale maiestatis* ora di terza persona.<sup>22</sup> L'atto paradigmatico di ricezione auditiva della Parola divina contempla come destinatario prescelto il profeta Muḥammad che, nel corso di quasi ventitré anni, ascolta, interiorizza, memorizza e riporta alla sua gente quanto gli è dettato *verbatim* dall'angelo Gabriele, portavoce ultraterreno del messaggio celeste. Per tale tramite la Parola si dispiega in forma di “discesa” (*nuzūl, tanzīl, inzāl*),<sup>23</sup> attraverso un simbolico asse verticale che dal Cielo digrada fino al piano del mondo terrestre, all'indirizzo sia degli uomini sia dei *ġinn*.<sup>24</sup>

Il primato orale della Rivelazione importa però altre valenze: prima fra tutte quella del termine *Qur'ān*, la cui radice trilittera ricopre semanticamente le accezioni di *recitazione* e di *lettura*. Dalla *lettura* alla *scrittura* il passaggio è breve, tanto che lo stesso testo sacro si qualifica ripetutamente come *al-Kitāb, il Libro*: definizione ricorrente ben 231 volte nei versetti coranici, di contro alle 61 occorrenze del termine *al-Qur'ān*.<sup>25</sup> Le referenze coraniche attestano inoltre che il verbo

<sup>21</sup> Cf. C. GILLIOT, *Langue et Coran selon Tabari: I. La précellence du Corane*, in «Studia Islamica» 68 (1988), pp. 79-106; S. WILD, «An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qur'anic Revelation», in S. WILD (ed.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2006, pp. 135-157. La cosiddetta '*arabiyya fuṣḥā*', cioè l'arabo “classico” di matrice coranica, d'altronde, non è quello impiegato nell'*usus loquendi* corrente, che invece è soddisfatto dalle varie forme di arabo regionale cosiddette “dialettali”, cf. H. JENSSEN, «Arabic Language», in J. D. McAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. I, Brill, Leiden-New York-Köln 2001, pp. 127-135. Sulla lingua araba come “fissazione rivelata” (nozione che nel lessico dei grammatici arabi medievali risponde al lessema *tawqīf*) cf. H. LOUCHEL, *L'origine du langage d'après les grammairiens arabes*, II, in «Arabica» 10.3 (1963), pp. 253-281.

<sup>22</sup> Sul *Corano* come libro “parlato” vedi W. A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 79-116.

<sup>23</sup> Cf. S. WILD, «“We have sent down to thee the Book with the truth...” Spatial and temporal implications of the Qur'anic concepts of *nuzūl, tanzīl, and inzāl*», in S. WILD (ed.), *The Qur'an as Text*, Brill, Leiden-New York-Köln 1966, pp. 137-153.

<sup>24</sup> Cf. *Cor.* 72:1-2.

<sup>25</sup> Ricaviamo il dato statistico da S. ORY, *Du Coran récité au Coran calligraphié*, in «Arabica» 48.3 (2000), p. 366, che lo deriva dal *Fihrist* di 'Abd al-Bāqī.

*kataba* – “scrivere”, ma anche “prescrivere qualcosa a qualcuno”, a denotazione di una potestà legislatrice – si contestualizza come distinta prerogativa di Allāh.<sup>26</sup> La conoscenza divina e la Sua Volontà appaiono preesistere eternamente racchiuse nella cosiddetta *Madre del Libro* (*Umm al-kitāb*), ovvero il Prototipo informale del Libro rivelato custodito simbolicamente in una Scrittura nascosta nei Cieli (*kitāb makhnūn*, cf. *Cor.* 56:78), di cui lo scritto trasmesso nel mondo umano costituisce la controparte manifestata.<sup>27</sup>

Richiami più scoperti alle componenti ieratico-ancestrali dell'alfabeto arabo si osservano per contro in alcune tradizioni collaterali che segnalano la genealogia mitica (e, *lato sensu*, “primordialmente” islamica) di tale scrittura. Secondo una testimonianza riportata nell'*Itqān fī 'ulūm al-qur'ān* di al-Suyūṭī (m. 1505), «il primo a stabilire le scritture araba, siriana e molte altre, fu Adamo, trecento anni prima della sua morte. Le tracciò su tavolette d'argilla che fece essiccare al sole. Dopo che la terra fu colpita dal Diluvio, ogni popolo ricevette la sua specifica forma di scrittura e se ne servì regolarmente. Ismaele, figlio di Abramo, ottenne in sorte la scrittura araba».<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Per un'agile ma incisiva ricognizione etimologica dei radicali *q-r-'* e *k-t-b*, cf. A. RUSSO, *Insiermità linguistica e logonimi nel Corano*, in «Linguistica Zero» 4 (2011), pp. 94-97.

<sup>27</sup> «Il valore religioso della scrittura araba è così alto proprio perché la scrittura, il calamo, l'inchiostro sono i mezzi attraverso cui la parola di Dio si è materializzata per noi, sono scelti e diretti e da Dio stesso, non sono soltanto un espediente umano per compensare la debolezza della memoria», scrive G. R. CARDONA, *Storia universale della scrittura*, Mondadori, Milano 1986, p. 59. In *Cor.* 85:21-22 compare altresì la nozione di *al-Lawḥ al-Mahfūz*, la *Tavola Custodita*. In tale contesto parola e scrittura, con stretto riferimento a Dio, dovranno intendersi scerve di implicazioni antropomorfe di sorta. Nella letteratura *ṣūfī* (e non senza paralleli riscontri nella trattatistica teologica derivata dalla controversia sul *Corano creatol/increato*) si tratta di un assunto acclarato. Come si sottolinea nel *Kitāb al-ta'arruf fī maḡhab ahl al-taṣawwuf*, uno dei più rinomati manuali di sufismo risalente al IV secolo dell'ègira, «la maggior parte dei Maestri è concorde nell'affermare che la Parola di Dio, che Egli sia Esaltato!, non consiste in lettere né in suoni, né in una combinazione di sillabe; le lettere, i suoni e le sillabe sono tuttavia degli elementi che servono ad indicarla nel caso di coloro che sono dotati di strumenti e di organi [appropriati al linguaggio], cioè ugola labbra e lingua. Dio invece è privo di organi e non ha bisogno di alcun strumento, per cui la Sua Parola non è fatta di lettere e di suoni», cf. KALĀBĀDĪ, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, introduzione, traduzione e note a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, pp. 78 ss. Analogamente lo Ṣayḥ al-Akbar Ibn al-'Arabī afferma che «[...] la Sua Parola riposa altrove rispetto all'articolazione della voce e delle lettere, e in altro luogo relativamente all'antiorità o alla posteriorità [...] queste parole sono, in realtà, parole dell'anima e i vocaboli, le grafie, i simboli e le allusioni costituiscono unicamente dei suoi segnali indicativi e non già il Discorso [divino] in sé», cit. in IBN 'ARABĪ, *Le contemplazioni di Dio. Le visioni teofaniche dei santi misteri e le ascensioni delle luci divine*, a cura di S. Hakim e P. Beneito Arias, trad. it. di A. De Luca, Mimesis, Milano 2012, p. 17.

<sup>28</sup> Cit. in S. WILD, «Arabic avant la lettre. Divine, prophetic, and heroic Arabic», in E. DITTELS-A. MOTZKI (eds.), *Approaches to Arabic Linguistics. Presented to Kees Versteegh on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden-Boston 2007, p. 200. L'intero saggio di Wild è quanto mai generoso di dati documentari poco noti e di estremo interesse. Una tradizione attribuita al maestro *ṣūfī* Ibn

Sebbene la maggior parte delle compilazioni di storie dei profeti indichi ora Set ora Idrīs (l'Enoch biblico) come destinatari della consegna divina della scrittura (ma senza esplicito riferimento a quella araba), è Adamo ad apparire depositario di una sorta di arabo ancestrale e dei suoi grafemi. Muovendo dalla narrazione coranica secondo cui Dio avrebbe istruito il padre dell'umanità su «i nomi di tutte le cose» (*Cor.* 2:31), uno gnostico di epoca ottomana, 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (m. 1454), menziona una tradizione secondo cui Adamo ebbe affidata la conoscenza superna dei segreti delle lettere, mentre nel *Yanābī' al-mawadda* del muḥaddiṭ sciita Sulaymān al-Qundūzī (m. 1877) il progenitore dell'umanità e capostipite dei profeti è addirittura evocato come autore di una trilogia di scritti sulla scienza delle lettere: il *Kitāb al-malakūt*, il *Kitāb al-ḥafāyā* e *al-Sifr al-mustaqīm*.<sup>29</sup>

'Aṭā' al-Rūḍabārī (m. 980) ricorda inoltre che «quando Dio creò le lettere ne fece uno dei suoi segreti, e quando creò Adamo gli trasmise tale segreto senza rivelarlo ad alcuno degli Angeli. Quindi le lettere fluirono dalla bocca d'Adamo secondo diversi modi e linguaggi, e Dio accordò ad esse delle forme [esteriori]», cit. in AL-QUSHAYRĪ, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*, translated by A. D. Knysh, Garnet, Reading (UK) 2007, p. 13.

<sup>29</sup> Cf. M. J. KISTER, *Ādam: A Study of some Legends in tafsīr and ḥadīth literature*, in «Israel Oriental Studies» 13 (1993), p. 118. Puntualizzando quanto detto sopra nel testo, occorre segnalare che il deposito grafico-semiotico delle *archiscritture* confidato ad Adamo non sembra necessariamente coincidere, nel filone delle storie profetiche, con un ruolo attivo del mitico progenitore in termini di scrittura materialmente tracciata. Altre fonti accreditano piuttosto come *primus scribens* la figura non meno emblematica del profeta Idrīs che, si dice, «fu il primo a scrivere con un calamo», cf. AL-THA'LABĪ, *'Arā'is al-mağālis fī qīṣaṣ al-anbiyā or 'Lives of the Prophets'*, translated and annotated by W. Brinner, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, p. 83. Anche altre civiltà premoderne a dominante sacra hanno proclamato (il che non stupisce) l'ascendenza divina e la dignità ieratica dei loro sistemi di scrittura (a prescindere dalla distinzione tra scritture alfabetiche e non alfabetiche); cf. per esempio J. ASSMANN, «Creation through hieroglyphs: the cosmic grammatology of ancient Egypt», in S. LA PORTA-D. SHULMAN (eds.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 17-34; Y. VOLOKHINE, *Le dieu Thot et la parole*, in «Revue de l'histoire des religions» 121.2 (2004), pp. 131-156; T. LIPPIELLO, *L'origine sacra della scrittura cinese: l'interpretazione di alcuni messaggi celesti*, in «Cina» 28 (2000), pp. 27-37; C. MARTONE, *La tradizione giudaica sull'alfabeto*, in «Humanitas» 65 (2010), pp. 851-858. La tradizione romana, per parte sua, attribuiva miticamente l'invenzione dell'alfabeto latino (rifacendosi a una trafilatura dapprima egizia, quindi greca, giusta la narrazione del mitografo di età augustea Gaio Giulio Igino) alla dea Carmenta (collegata al *carmen*, la formula religiosa ritmicamente strutturata), su di cui si veda adesso M. PUGLIARELLO, *'Miraculum litterarum'. Evandro, Carmenta e l'alfabeto latino*, in «FuturAntico» 1 (2003), pp. 281-301. Un'origine ispirata dell'alfabeto greco primitivo, messa in relazione con il Logos cristico, infine, è oggetto di ampie trattazioni in un testo composto tra V e VI secolo, il Περί τοῦ μυστηρίου τῶν γραμμάτων, attribuito all'anacoreta Apa Sābhā, cf. *Les Mystères des Lettres Grecques d'après un manuscrit copte-arabe de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford*, texte copte, édité et traduit par A. Hebbelynck, J.-B. Ista, Louvain-Paris 1902; vedi pure K. BARRY, *The Greek Qabalah. Alphabetic Mysticism and Numerology on the Ancient World*, Samuel Weiser Inc., York Beach 1999, nonché l'interessante R. H. BREMMER JR., «Hermes-Mercury and Woden-Odin as Inventors of Alphabets: A Neglected Parallel», in A. BAMMESBERGER, *Old English Runes and their Continental Background*, Carl Winter-Universitätsverlag,

È nella cornice *ierostorica* di tali narrazioni che va implicitamente inquadrata la prospettiva *mitica* della summenzionata scienza delle lettere, che tramite l'ermeneutica spirituale della scrittura araba perviene ad evocare un orizzonte metafisico e cosmologico di ampio respiro. Le scuole esoteriche islamiche hanno assegnato tale disciplina al patrocinio di due figure d'eccezione: 'Alī b. 'Abī Ṭālib (m. 661), cugino e genero del Profeta, e Gesù.

La persona del quarto califfo dell'Islām, all'origine di numerose catene iniziatriche e insignito, in un detto profetico, dell'epiteto di «porta della città della conoscenza» (tale città essendo metafora del profeta Muḥammad),<sup>30</sup> ha ricevuto dignità di patriarca della dottrina della grammatica e dell'ortografia (al punto da essere venerato dai calligrafi come patrono della loro professione).<sup>31</sup> Sarà nell'orbita del suo magistero (la tradizione lo segnala tra gli intimi di 'Alī) che acquisirà fama il nome di Abū al-Aswad al-Du'alī (m. 688), celebrato antesignano della scienza grammaticale (*'ilm al-naḥw*) e ideatore di un sistema ortografico di punti colorati disposti sopra o sotto le lettere a denotazione delle tre vocali brevi.<sup>32</sup> Nella progenie di 'Alī si iscrive poi una figura non meno seminale per gli albori della scienza delle lettere: il sesto *imām* Ġa'far al-Šādiq (m. 765), cui specialmente l'esoterismo sciita tributa i più elevati carismi in materia di *ḡafr*, una precipua applicazione numerologica delle lettere carica di risonanze alchemico-ermetiche e pitagoriche.<sup>33</sup> Quanto a Gesù (*'Īsā*), esponenti

Heidelberg 1991, pp. 409-419. Echi di questa visione, ancorché di più limitato respiro, perdurano nel solco della più genuina cultura europea ancora fino alle soglie dell'età moderna, come prova un curioso trattato cinquecentesco di NASCIMBENE NASCIMBENI, *'Grammatilogia'. Storia e potere delle lettere*, a cura di L. Bisello, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006.

<sup>30</sup> Cf. AL-ḤĀKIM AL-NĪSĀBŪRĪ, *Al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*, vol. III, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt 2002, p. 137.

<sup>31</sup> La tradizione sciita tramanda un detto parenetico di 'Alī che recita: «Vi raccomando la bellezza della calligrafia, poiché essa è tra le chiavi del sostentamento», cit. in D. J. ROXBURGH, *Prefacing the Image. The Writing Art History in Sixteenth Century Iran*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, p. 112, n. 113.

<sup>32</sup> Cf. J. A. HAYWOOD, *Arabic Lexicography*, Brill, Leiden 1965, pp. 11-19; T. FAHD, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Brill, Leiden 1966, p. 219-224; K. I. SEEMAN, *Linguistics in the Middle Ages. Phonetic Studies in Early Islam*, Brill, Leiden 1968, pp. 25-28; A. SCHIMMEL, «Letter symbolism in sufi literature», in Id., *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, p. 412; R. TALMON, «Who was the first Arab Grammarian?: A new approach to an old problem», in H. BOBZIN-K. VERSTEEGH (eds.), *Studies in the History of Arabic Grammar. Proceedings of the First Symposium on the History of Arabic Grammar held at Nijmegen 16th-19th April 1984*, Harrassowitz, Wiesbaden 1985, pp. 128-45. J. W. FÜCK, *Abū al-Aswad al-Du'alī*, in *EP*, vol. I, 1986, pp. 106-107. K. VERSTEEGH, *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic linguistic tradition*, Routledge, London-New York 1997, pp. 3-4.

<sup>33</sup> Cf. P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1991, pp. 164-168; J. BURTON-PAGE, *Dja'far al-Šādiq*, in *EP*, vol. V, 1997, pp. 374-375; J. EBERLY, *al-Kimia: the Mystical Islamic Essence of the Sacred Art of Alchemy*, Sophia Perennis, Hillsdale (New York) 2004, pp. 13-17; S. N. LAMBDEN, «Islam», in J. F. A. SAWYER (ed.), *The Blackwell Companion to Bible and Culture*, Blackwell, Oxford 2006, p. 142.

di punta della gnosi islamica lo hanno eletto a detentore per eccellenza dei segreti e della potenza “mistica” dell’alfabeto: Ibn al-‘Arabī su tutti, a detta del quale «la scienza propria a Gesù è la scienza delle lettere»,<sup>34</sup> in forza del peculiare rapporto che lega il Messia figlio di Maria (che il *Corano* designa come «la Parola di Dio») al Soffio divino “esistenziale” degli esseri.

Veniamo adesso a occuparci di alcune opere *ṣūfi* stilate tra IX e XV secolo, nel cui novero l’apporto del metafisico Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī (m. 1240) in materia di *‘ilm al-ḥurūf* – apporto distribuito in un *corpus* di titoli tanto vasto e profondo quanto solo parzialmente scandagliato dagli studiosi – si staglia come caposaldo indiscusso.<sup>35</sup> Pur limitandoci in questa sede ad attingerne pochi stralci, gli scritti di Ibn al-‘Arabī si distinguono per l’assiduo interesse rivolto alle lettere dell’alfabeto, illuminandone ad arte il simbolismo di tipo anche geometrico. Mette poi conto sottolineare che l’esegesi esoterica islamica considera ogni lettera nella duplice valenza iconica e fonetica: due fattori che, nella prospettiva dell’*‘ilm al-ḥurūf*, partecipano nel dispiegare un ampio volume di senso metalinguistico e sovrarazionale concernente sia il piano del Principio metafisico sia i gradi ontologici dell’esistenza (che del Principio stesso sono intrinseca espressione).<sup>36</sup>

Sul riferimento canonico della pagina coranica, lo ribadiamo, riposa l’intero edificio della scienza esoterica delle lettere, fin nelle sue più audaci formulazioni (e

<sup>34</sup> IBN AL-‘ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiya*, XX cit. in M. VÅLSAN, *L’Islam et la Fonction de René Guénon*, Les Éditions de l’Oeuvre, Paris 1984, p. 74; ma si veda pure M. GLOTON, *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l’enseignement de Ibn ‘Arabi*, Albouraq, Beyrouth 2006, pp. 426-430.

<sup>35</sup> Indispensabile, al riguardo, D. GRIL, «La science des lettres», in IBN ‘ARABĪ, *Les illuminations de la Mecque*, anthologie présentée par M. Chodkiewicz, Albin Michel, Paris 1997<sup>2</sup>, pp. 165-353, che introduce, traduce e commenta ampie parti del secondo capitolo del capolavoro akbariano *al-Futūḥāt al-makkiya*. Vedi ancora P. LORY, «Ibn ‘Arabī», in ID., *La science des lettres en islam*, Dervy, Paris 2004, pp. 115-136. L’elevato livello raggiunto da questo sommo maestro nel campo della scienza delle lettere appare consacrato da un emblematico evento “metastorico” della sua biografia, allorché, trentasettenne, soggiornando nel centro costiero algerino di Biḡāya durante il mese di Ramaḍān del 1201, si vide unito in nozze alle stelle del cielo e a tutte le lettere dell’alfabeto (cf. IBN AL-‘ARABĪ, *Kitāb al-bā’*, al-Qāhira 1954, pp. 10-11). L’episodio è menzionato anche nelle *Futūḥāt*, recentemente tradotto in francese nell’introduzione del volume IBN ‘ARABĪ, *De la Mort à la Resurrection. Chapitres 61 à 65 des ‘Ouvertures Spirituelles Mekkoises’*, introduction, annotation et traduction par M. Gloton, Albouraq, Beyrouth 2009, p. 9.

<sup>36</sup> Le valenze fonosimboliche dei fonemi arabi, nel genere esoterico medievale, sono esplorate in K. C. RYDING, «Alchemical phonology. Science, sound and mysticism in the arab Middle-Ages», in K. R. JANKOWSKY (ed.), *History of linguistics, 1993: papers from the sixth International Conference on the History of the Language Sciences, Washington, D.C., 9-14 August 1993*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia 1995, pp. 83-92; EAD., «The Alchemy of Sound: Medieval Arabic Phonosymbolism», in A. AFSARUDDIN-A. H. M. ZAHNISER (eds.), *Humanism, culture, and language in the Near East: studies in honor of Georg Krotkoff*, Eisenbrauns Inc., Winona Lake (Indiana, U.S.A.) 1997, pp. 155-163. In definitiva, il simbolismo delle lettere investe tre aspetti costitutivi: 1) la pronuncia, 2) la forma scritta, 3) il valore numerico.



senza risentire contraddizione nemmeno dall'incidentale ricezione di motivi allogeni). È il medesimo Libro sacro ad adombrare il carattere in certo qual modo arcano e *allusivo* delle lettere arabe, mettendo in risalto quattordici consonanti isolate (*al-hurūf al-muqatta'a*, o *al-fawātih*, in numero esattamente corrispondente alla metà dei grafemi dell'alfabeto) che, a mo' di sigle, monogrammi o cifre, campeggiano, arrangiate secondo quattordici differenti combinazioni, in testa a ventinove sure immediatamente dopo la *basmala*, stimolando da subito un articolato ventaglio di interpretazioni.<sup>37</sup> Fu proprio tale enigmatico soggetto a sollecitare parimenti la fioritura delle prime apposite divulgazioni di scienza delle lettere, che dal III secolo dell'era islamica prendono corpo in forma di trattati solitamente piuttosto concisi.

Merita osservare che, per insistenza delle stesse autorità del *taṣawwuf*, questa peculiare conoscenza esoterica, di giuntura tra metafisica e cosmologia, non può essere acquisita per via erudita o razionale né resa di agevole accesso. Come anzi avvisa Ibn al-‘Arabī, essa è invece «un dono di Dio» che comporta «delle meraviglie precluse alla comprensione di chiunque non abbia cinto i suoi fianchi con le vesti della sottomissione e non abbia realizzato la morte dell'ego, dopo la quale non vi sono più obiezioni o futili curiosità».<sup>38</sup> Concetto espresso già tre secoli avanti dal *ṣūfi* iranico al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 932 circa):

Tutte le scienze sono contenute nelle lettere dell'alfabeto, perché inizio della scienza sono i Nomi divini da cui provengono la creazione e il governo del mondo nei limiti dei comandamenti di Dio, di ciò che Egli ha permesso o difeso. Ora i Nomi divini stessi procedono dalle lettere e ritornano alle lettere. Questa scienza è un tesoro ben custodito conosciuto solo dai santi, le cui intelligenze ricevono da Dio la comprensione, e i cui cuori sono legati a Dio e rapiti dalla Sua divinità, là dove il velo è tolto dinanzi alle lettere e agli Attributi, cioè gli Attributi dell'Essenza [Divina].<sup>39</sup>

Nelle cerchie iniziatiche ortodosse tale approccio contemplativo è stato sempre tenuto accuratamente distinto sia da usi, giudicati deteriori, di ordine magico,

<sup>37</sup> Cf. A. JONES, *The Mystical Letters of the Qur'ān*, in «Studia Islamica» 16 (1962), pp. 5-11; J. CANTEINS, «Sigles et thématique coraniques», in Id., *La voie des lettres. Tradition cachée en Israël et en Islam*, Albin Michel, Paris 1981, pp. 51-80; K. MASSEY, *A New Investigation into the "Mystery Letters" of the Quran*, in «Arabica» 43.3 (1996), pp. 497-501; I. SHAHĪD, «Fawātih al-Suwar: the Mysterious Letters of the Qur'ān», in I. J. BOULLATA (ed.), *Literary Structures of Religious Meanings in the Qur'ān*, Curzon Press, Richmond (Surrey, U.K.) 2000, pp. 125-139; K. MASSEY, «Mysterious Letters», in J. D. McAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. III, Brill, Leiden-New York-Köln 2003, pp. 471-477; M. NGUYEN, *Exegesis of the ḥurūf al-muqatta'a: Polyvalency in Sunnī Traditions of Qur'anic Interpretation*, in «Journal of Qur'anic Studies» 14.2 (2102), pp. 1-28.

<sup>38</sup> *Al-Futūḥāt al-makkiya*, I.

<sup>39</sup> AL-TIRMIDĪ, *Kitāb naẓā'ir al-Qur'ān*, cit. in P. NwYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., p. 365.

sia da applicazioni di tipo divinatorio (di cui pure, entro dati limiti e circostanze, è ammesso il ricorso da parte degli *awliyā' Allāh*).<sup>40</sup>

In linea con la compagine degli alfabeti semitici, anche l'inventario dei ventotto grafemi arabi consta esclusivamente di segni consonantici, seppure tre di essi – *alif*, *wāw* e *yā'* (le cosiddette *hurūf al-'illa*, le “lettere della debolezza”) – connotati da statuto di semi-vocale. Sotto un certo riguardo, però, il numero complessivo dei segni ammonterebbe a ventinove, aggiungendosi al conto il nesso grafico *lām-alif*. L'inclusione di tale ipergrafema poggia sull'argomento d'autorità del Profeta, come attesta un *ḥadīth* nel quale è ancora una volta Adamo a figurare come primo destinatario della “rivelazione” delle lettere e che riportiamo per esteso:

Si racconta che Abū Ḍarr al-Ġifārī – che Dio sia soddisfatto di lui – abbia detto: «Interrogai l'Inviato di Dio – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – dicendo: 'O Inviato di Dio! Quale scrittura è discesa su Adamo?'. Egli disse: 'Alif, Bā', Tā', Ṭā', Ğīm, ecc.'. Allora dissi: 'Inviato di Dio, quante lettere?'. Lui rispose: 'Ventinove'. Io dissi: 'Oh Inviato di Dio, io ne conto ventotto!'. Allora l'Inviato di Dio – la Preghiera e il Saluto di Dio su di lui – si corrucciò fino a che i suoi occhi divennero rossi d'ira. Quindi disse: 'Abū Ḍarr, per Colui che mi ha inviato come Nunzio della Verità! Iddio Altissimo non fece discendere su Adamo che ventinove lettere'. Io dissi: 'O Inviato di Dio, vi sarebbe il *Lām-alif*'. Ed egli disse – la Preghiera e il Saluto di Dio su di lui: '*Lām-alif* è una lettera; Egli [Dio] la fece discendere per Adamo su di un solo foglio e con lui si trovavano ventisettemila angeli. Chi dimentica il *Lām-alif* pecca riguardo a ciò che è stato fatto discendere su Adamo; chi non tiene nel conto il *Lām-alif* non ha più nulla a che fare con me né io con lui; e chi non rispetta le lettere – ed esse sono ventinove – non uscirà mai dall'Inferno!'».<sup>41</sup>

Nel ramo della scienza delle lettere il numero di ventotto caratteri ha tuttavia conservato un valore preferenziale di massima, in esplicita correlazione con il numero delle mansioni lunari del ciclo siderale di ventotto giorni necessario al nostro satellite per effettuare un percorso zodiacale completo.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> T. FAHD, *La divination arabe*, cit., pp. 196-203, 228-234; A. M. PIEMONTESE, *Aspetti magici e valori funzionali della scrittura araba*, in «La Ricerca Folklorica» 5 (1982), pp. 26-55; C. HAMÈS, *Taktub ou la magie de l'écriture islamique. Textes soninké à l'usage magique*, in «Arabica» 34.3 (1987), pp. 305-325; J. J. WITKAM, «Gazing at the sun. Remarks on the Egyptian Magician al-Būnī and his Work», in A. VROLIKJ-D. J. P. HOGENDIJK (eds.), *O Ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 183-199.

<sup>41</sup> Cit. in AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a 'šā fī sinā 'at al-inšā'*, III.

<sup>42</sup> Per quanto attiene la relazione tra gli alfabeti antichi e il cielo astronomico, vale la pena segnalare l'interessante saggio di G. SERMONTI, *L'Alfabeto scende dalle stelle. Sull'origine della scrittura*, Mimesis, Milano 2009.

Non potendo in questa sede visionare l'intera serie alfabetica, daremo ragione di alcune lettere tra quelle fatte segno delle più pregnanti esegesi simboliche. Una rimarchevole posizione occupa in tal senso la lettera *alif*, che i maestri della gnosi islamica hanno coralmemente riconosciuto come compendio e radice stessa delle restanti lettere, reputate tutte sue modulazioni e quasi un riflesso moltiplicato. Il tracciato di *alif* consiste in un tratto verticale eseguito dall'alto verso il basso: grafia essenziale, solitaria e svettante, ispiratrice ai maestri dell'interno di un insieme di insegnamenti concordanti che procediamo ad esporre.



lettera 'alif

In un opuscolo intitolato *Šarḥ ma'ānī al-ḥurūf* (*Commento esegetico sul significato delle lettere*), 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021) riporta un detto del *ṣūfī* Ḥārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī (m. 857) secondo cui «Non appena Dio ebbe creato le lettere le chiamò all'obbedienza, ed esse assentirono conformemente al modo in cui il Discorso [divino] le aveva ornate e rivestite; tutte le lettere derivavano il loro disegno dall'*Alif*, ma questa sola rimase secondo la forma e l'ornamento con cui era stata prodotta in origine». <sup>43</sup> Già in precedenza il maestro andaluso Ibn Masarra al-Ġabalī (m. 931) aveva asserito, nel *Kitāb ḥawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūlihā*, che *alif* «è fondamento delle cose esistenti, loro principio, loro fine e loro origine e causa». <sup>44</sup> Risalendo di poco nel tempo, troviamo Sahl al-Tustarī (m. 896)

<sup>43</sup> Cf. G. BÖWERING, «Sulamī, treatise on the science of the letters ('ilm al-ḥurūf)», in B. ORFALI (ed.), *In the Shadow of Arabic. The Centrality of Language to Arabic Culture. Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 2001, § 8, p. 372. Il libello fu concepito da al-Sulamī a complemento di chiusura del suo trattato di esegesi coranica *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, come specifica J.-J. THIBON, «L'herméneutique de Sulamī annonce-t-elle celle de Ibn 'Arabī?», in *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, coordination de B. ALADDIN, Institut français du Proche-Orient, Damas 2007, p. 34; vedi pure ID., «Introduction au *Sharḥ ma'ānī al-ḥurūf*. Explication des significations contenues dans les lettres», in ABŪ 'ABD AL-RAḤMĀN AL-SULAMĪ, *Collected Works on Early Sufism*, vol. III, compiled and edited by N. Pourjavady and M. Soori, Iranian Institute of Philosophy, Tehran 2009, pp. 229-243.

<sup>44</sup> P. GARRIDO, *The Science of Letters on Ibn Masarra: Unified Word, Unified World*, in «Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society» 47 (2010), pp. 47-62. Sulla figura e l'opera di Ibn Masarra cf. M. ASÍN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Imprenta Ibérica, Madrid 1914; J. W. MORRIS, *Ibn Masarra: a Reconsideration of the Primary Sources*, tesi inedita discussa all'Oberlin College, Ohio 1973; S. M. STERN, «Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocles. An illusion», in *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*, Brill, Leiden 1971, pp. 325-339; S. STROUMSA, «Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus», in P. SCHÄFER (hrsg.), *Mystical Approaches to God*, Oldenbourg, München 2006, pp. 97-12; P. GARRIDO CLEMENTE, «Consideraciones sobre la vida y la obra de Ibn Masarra de Córdoba», in A. GONZÁLEZ-G. LÓPEZ ANGUIA (eds.), *Historia del sufismo en al-Ándalus. Maestros sufíes de al-Ándalus y el Magreb*, Editorial Almuzara, Córdoba 2009, pp. 27-40; EAD., *El debate acerca del presunto influjo del pseudo-Empédocles en el pensamiento de Ibn Masarra de Córdoba*, in «Revista Española de Filosofía Medieval» 16 (2009), pp. 23-34; S. STROUMSA-S. SVIRI, *The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on Contemplation*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 36 (2009),

battere l'accento sulla valenza simbolica di tale lettera; riallacciandosi al verbo in II forma *allafa*, omoradicale del nome *alif* col significato di “armonizzare”, “unire”, “congiungere”, sottolinea, nel suo celebre commentario coranico, che «Allāh è Colui che unisce insieme le cose pur rimanendo separato da esse». <sup>45</sup> Questa delucidazione incentrata sul momento etimologico, non comporta di meno un'allusione discreta al disegno verticale della lettera in oggetto. La verticalità dell'*alif* denota appunto una manifesta cifra assiale alla stregua di un raggio che congiunga l'alto con il basso, come suggerisce il suo tracciato grafico perpendicolarmente allungato sino al piano orizzontale del rigo. Un rispecchiamento, dunque, del legame universale tra il Principio divino e il piano della manifestazione cosmica. Troviamo in proposito utile ricordare che la scrittura di *alif* non permette tratti di legatura a sinistra del grafema, potendosi invece unire con lettera contigua alla sua destra (atteso l'andamento sinistrorso della scrittura araba). Ne discende che in attacco di parola *alif* spicca a titolo di grafema isolato, venendo icasticamente a simboleggiare il carattere singolare, incomparabile e trascendente del Principio divino. Nel contempo, in quanto asse di collegamento (quindi di unione tra i vari gradi dell'Essere e l'Uno), *alif* restituisce in un solo tratto la qualità simultaneamente immanente e trascendente dell'Assoluto: in tutta la sua unicità, unità e virtù di unificazione. Il valore alfanumerico di tale lettera è infatti 1 (in cifre arabe reso proprio da un *alif* di dimensioni ridotte), non a caso grafema iniziale sia della parola *Aḥad* (Uno, per l'appunto) sia del nome supremo *Allāh*. I maestri del sufismo hanno tratto ogni possibile corollario da tali connotati contraddistinti dallo stretto corrispondersi di geometria e aritmetica.

Ancora al-Sulamī, in virtù di simili requisiti grafici, stima l'*alif* sia come «indicazione allusiva della solitudine della singolarità eterna [del Principio divino] consistente di per sé e a nulla unita», sia quale «indicazione allusiva del legame d'amici-

pp. 201-253; M. EBSTEIN, *Mysticism and Philosophy in l-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Isma'īlī Tradition*, Brill, Leiden-Boston, 2014, con speciale rimando al cap. 2 dove si traccia un'ampia disamina sulla scienza delle lettere.

<sup>45</sup> Cit. in M. EBSTEIN-S. SVIRI, *The so-called Risālat al-hurūf ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus*, in «Journal Asiatique» 299.1 (2011), p. 232. Il possesso dei segreti della scienza delle lettere rientra tra i carismi distintivi di questo rinomato maestro nativo dell'Iran sud-occidentale. Lo dimostra un episodio emblematico della sua esistenza, che al-Tustarī stesso racconta rimembrando la notte in cui vide «il Nome supremo di Dio scritto in cielo con una luce verde, in un'unica linea estesa da oriente a occidente», cf. *Tafsīr al-Tustarī*, translated by A. Keeler and A. Keeler, Fons Vitae, Louisville 2011, p. 29; vedi pure G. BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1979, p. 47, che riporta questa variante poco diversa dell'aneddoto, (mediata dalle *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* di al-Anṣarī, opera probabilmente stesa da successori di questo maestro attivi nella regione di Herāt, come convincentemente sostiene J. A. MOJADDEDI, *The Biographical Tradition in Sufism. The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jamī*, Curzon Press, Richmond 2001, pp. 69-98): «Trovandomi in uno stato di letizia una notte mi recai fuori nel deserto per passeggiare, quando vidi il nome Allāh scritto in tutte le stelle del cielo».

zia e della relazione d'intimità». <sup>46</sup> Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī enfatizza tali caratteri di assialità e unità affermando che «L'*alif* discende fino all'inizio del rigo, dalla stazione dell'Unità fino a quella dell'esistenziazione delle creature, in una discesa di santificazione e di trascendenza, e non di similitudine e di rassomiglianza [...]. Essa è allora la via dell'ascensione verticale, quella che l'anima domanda dicendo: 'Guidaci sulla via diritta' (Cor. 1:6)». <sup>47</sup> Comprensivo dell'insieme delle lettere in modo principale (queste non essendo, come già detto, se non sue varianti diversamente modulate), in rapporto a esse tale grafema «è come l'Uno rispetto ai molti», secondo quanto afferma di Ibn Masarra. <sup>48</sup> Anche di ciò testimonia una volta ancora lo Šayḥ al-Akbar nella sua operetta giovanile (di tono fortemente visionario) *Mašāhid al-asrār al-qudsiyya wa-maṭāli' al-anwār al-ilāhiyya*: «Le lettere si compongono partendo dall'*alif* e l'*alif* si accompagna sempre senza che se ne dia conto. Le lettere sono Mosè e l'*alif* è il bastone». <sup>49</sup>

Principio causale di *alif* appare però essere il punto. A tal proposito non ci sembra fuor di luogo far notare che, nell'elaborazione del canone calligrafico denominato *al-khaṭṭ al-mansūb* ('la scrittura proporzionata'), il celeberrimo calligrafo di età abbaside Muḥammad ibn 'Alī ibn Muqḥla (m. 940) aveva sancito come unità di misura un punto di forma romboidale (ottenuto premendo diagonalmente il becco del calamo sul foglio per quattro volte) a partire dal quale è tracciata l'*alif*, che, inscritta in una circonferenza dove si ordinano le rimanenti lettere arabe e di cui essa costituisce il diametro esatto, funge da modulo normativo dell'intero sistema grafico. <sup>50</sup>

<sup>46</sup> G. BÖWERING, «Sulamī, treatise on the science of the letters», cit., p. 376, § 25. Secondo 'Abū al-Qāsim al-Quṣayrī (m. 1072) – nel suo trattato di esegesi coranica – la "solitarietà" di *alif* è altresì «allusione all'isolarsi del servo in Dio – sia Egli glorificato ed esaltato. Costui è come l'*alif* separata da ogni altra lettera, in perenne stato di rettitudine e di rettilineità», cit. in M. NGUYEN, *Sufi Master and Qur'an Scholar. Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā'if al-ishārāt*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 185.

<sup>47</sup> IBN AL-'ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, II, cit. in ID., *Les illuminations de la Mecque*, Albin Michel, Paris 1997<sup>2</sup>, pp. 255, 257.

<sup>48</sup> Per una disamina cf. l'ottimo studio di P. SPALLINO, *Il significato simbolico del nome Allāh in Ibn 'Aṭā Allāh al-Iskandarī*, in «Pan» 24 (2008), pp. 223-230.

<sup>49</sup> IBN 'ARABĪ, *Le contemplazioni di Dio. Le visioni teofaniche dei santi misteri e le ascensioni delle luci divine*, cit., p. 52. La nozione è un dato talmente consolidato che non desta meraviglia trovarne ripetizione nell'opera di un "teosofo" sciita attivo tra XIV e XV secolo, quel Raḡab Borsī (m. 1411) per il quale «non vi è una sola lettera che non proceda da *alif*», cf. R. BORSI, *Les orientes de lumières*, par H. Corbin, Verdier, Lagrasse 1996, p. 92.

<sup>50</sup> Cf. A. KHATIBI-M. SIELMASSI, *L'arte calligrafica dell'Islam*, trad. it. di P. Albonico e M. De Giovanni Buzzoni, Vallardi, Milano 1995, p. 46; V. ATANASIU, *De la fréquence des lettres et de son influence en calligraphie arabe*, l'Harmattan, Paris-Montreal 1999, pp. 64-65. Sul celebre calligrafo cf. N. ABBOT, *The Contribution of Ibn Muḥla to the North-Arabic Script*, in «American Journal of Semitic Languages and Literature» 56.1 (1939), pp. 70-83; D. SOURDEL, *Ibn Muḥla*, in *EF*, vol. III, 1986, pp. 886-887; H. NĀĠĪ, *Ibn Muḥla. Ḥaṭṭātān wa-adīban wa-insānan*, Dār al-šū'ūn al-ṭaqāfiyya al-'amma,

Ritornando all'ermeneutica *ṣūfī*, un significativo ragguaglio sul punto come agente generatore di *alif* emerge da due intensi passaggi di un trattato dello ṣayḥ ṣāḍīlīta Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 1309) consacrato ai molteplici significati del nome *Allāh*:

Quando il punto volle essere nominato per mezzo del nome *al-Alif*, dopo esser già stato designato come l'Unità, si allungò in vista dell'epifania e della manifestazione e discese nello stesso modo con cui le realtà più sublimi discendono verso il mondo inferiore allo scopo di far conoscere, per suo mezzo, la realtà della Sua Essenza, divenendo quest'*Alif* che fu così nominato per stabilizzare (in virtù del legame sottile che tutte le unisce a esso) il mondo delle lettere, così da esser conosciuto in quanto *Alif*. Si tramanda che la prima cosa creata da Allāh fu un punto, che egli guardò con la Maestà che ispira timore. Questo punto allora si fuse e fluì in forma di *Alif*. [...] Il Punto era un tesoro non conosciuto. Fu irradiato e discese affinché le creature Lo conoscessero a rapportassero a Esso ogni realtà [...]. Allāh ripose dei segreti nelle lettere che comunicò ad Adamo all'atto della creazione, segreti che Egli non comunicò a nessuno degli Angeli. Le lettere corsero quindi sulla lingua di Adamo attraverso ogni tipo di linguaggio e di parole.<sup>51</sup>

E ancora:

Il principio dell'*alif* è anzitutto un punto unico isolato, simbolo del centro dell'asse della sfera ontologica dei mondi letterali; simbolo egualmente del Punto metafisico dell'Unità dell'Essere da cui procede interamente l'esistenza dell'Universo, poiché, per Suo tramite, la sfera dell'equilibrio universale è resa stabile. Esso è altresì un simbolo della stabilità dell'Esistenza Universale medesima concepita come antitesi del puro niente. Questo punto è allora designato col termine di *sostanza semplice*, che non tollera divisione né numero. Esso è il ricettacolo suscettibile di produrre ogni forma, al modo della Materia Prima che è il ricettacolo di ogni forma sensibile. Il punto è un simbolo in forza del quale si opera l'acquisizione formale delle realtà intelligibili. Di più, esso fa allusione al nome della realtà una del *Tawḥīd* la cui realizzazione non permette coesistenza alcuna con qualsiasi attitudine di conformismo cieco. L'essere adamico, a causa di questo simbolismo adeguato, è l'*Alif* della rettitu-

Baghdād 1991; Y. TABBAA, *Canonicity and Control: The Sociopolitical Underpinnings of Ibn Muqla's Reform*, in «Ars Orientalis» 29 (1999), pp. 93-100; ID., *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*, University of Washington Press, New York 2002, pp. 34-44; M. PUERTA VILCHEZ, «Ibn Muqla (886-940) y los cánones de la caligrafía árabe», in *Qalam: el arte del libro*, Fundación de Cultura Islámica, Valencia 2010, pp. 38-52.

<sup>51</sup> IBN 'AṬĀ' ALLĀH, *Traité sur le nom 'Allāh*, introduction, traduction et notes par M. Gloton, Les Deux Océans, Paris 1981, pp. 137-138.

dine (*qawām*), assiale (*qā'iman*), equilibrato ed eretto. Egli è costituito d'una forma fisica perfetta e d'una statura diritta.<sup>52</sup>

Di là dello statuto produttore, ordinatore e unitivo di tutti i piani della manifestazione cosmica, il rango di vertice di tale lettera risiede a stretto rigore nella perentoria traduzione iconica della trascendenza pura e ineffabile, sì da far affermare a Ibn al-'Arabī, in termini a tutta prima paradossali, che «per colui che respira il profumo delle verità spirituali *alif* non fa parte della serie delle lettere, e se la gente comune la definisce una lettera, gli uomini di gnosi non la dicono tale se non metaforicamente».<sup>53</sup>

Tra *alif* e *bā'* (seconda lettera dell'alfabeto) intercorre inoltre un intimo legame, che le *Epistole dei Fratelli della Purità (Rasā'il ihwān al-ṣafā')* descrivono come relazione fra l'Intelletto trascendente e l'Anima universale.<sup>54</sup> Di fatto *bā'* non è che un *alif* in distensione orizzontale, le cui estremità si sollevano in due brevi apici curvilinei, con l'aggiunta di un punto sottoscritto (lo gnostico sciita Raḡab al-Borsī affermò che «il segreto di *bā'* è un'espansione di *alif* in questa medesima *bā'*»)<sup>55</sup> A detta di al-Sulamī «la lettera *bā'* suggerisce simbolicamente che le cose sono state manifestate per mezzo di Allāh, che in Lui sono riassorbite e che in virtù della Sua irradiazione teofanica sono buone e belle».<sup>56</sup> Come “luogo” di manifestazione delle realtà esistenti, *bā'* (nome, si badi, di genere femminile) rappresenta una sorta di matrice



<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 140-141. Ma si veda anche un detto attribuito ad al-Ḥallāḡ (m. 922): «La scienza di ogni cosa risiede nel Corano; la scienza del Corano risiede nelle lettere che precedono le *sūre*; la scienza delle lettere che precedono le *sūre* risiede nel *Lām* e nell'*Alif*; la scienza del *Lām* e dell'*Alif* risiede nell'*Alif*; la scienza dell'*Alif* risiede nel punto; la scienza del punto risiede nella sapienza primordiale; la scienza della sapienza primordiale risiede nell'eternità che non ha principio; la scienza dell'eternità che non ha principio risiede nella volontà divina; la scienza della volontà divina risiede nel mistero di 'Colui che è' (*Huwa*); la scienza del mistero di 'Colui che è' risiede in 'Colui che è' (*Huwa*) e non ha nulla di simile a Sé», in L. MASSIGNON (ed.), *Notizie su al-Ḥallāḡ. La mistica dell'Islam*, a cura di L. Orelli, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 76-77.

<sup>53</sup> IBN AL-'ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiya*, I.

<sup>54</sup> Cf. D. GRIL, «La science des lettres», cit., p. 203.

<sup>55</sup> Cf. R. BORSI, *Les orientes de lumières*, cit., p. 48.

<sup>56</sup> AL-SULAMĪ, *Ṣarḥ ma'ānī al-ḥurūf*, in *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*, edited with introduction of G. Böwering and B. Orfali, Dar el-Machreq, Beyrouth 2009, p. 8. Per l'interpretazione di questo passaggio, la nostra traduzione del dettato arabo si discosta dalla scelta di G. BÖWERING, «Sulamī, treatise on the science of the letters ('ilm al-ḥurūf)», cit., p. 378, § 31, il quale, in riferimento alle cose esistenti, rende *wa-bi-hi funyat* semplicemente con «and made to pass away». Riteniamo invece che la preposizione *bi* non debba qui contenersi al solo valore strumentale, quanto principalmente nell'accezione figurata di stato in luogo, ben più profondamente indicativa dell'essere Dio la Realtà nella quale le cose pervengono ad estinguersi (tale estinzione non essendo nulla di diverso del ritorno alla sorgente divina).

universale, e pensandola disposta sotto un *alif* (nome, invece, di genere maschile nella lingua araba) partecipa di un chiaro simbolismo sessuale operante nel duplice dominio macrocosmico e microcosmico.<sup>57</sup> Il primo dei due piani rifulge in tutta evidenza nella relazione tra il Calamo e quella Tavola universale (*al-lawḥ al-mahfūz*, “la Tavola Custodita”, cf. *Cor.* 85:21-22) in cui si dice che Dio registra e fissa per iscritto i destini di tutti gli esseri, e che equivale alla Materia Prima (o Anima Universale), ricettacolo di elaborazione delle forme individuali di ogni cosa esistente. D’altra parte la fisionomia rettilinea di *alif* ben funge da corrispettivo simbolico del Calamo supremo, il cui ruolo è illustrato in un noto detto profetico che citiamo in una delle sue differenti varianti: «Invero la prima cosa che Iddio creò fu il Calamo, al quale ingiunse ‘Scrivi!’ . Il Calamo disse: ‘Cosa devo scrivere, o mio Signore?’ . Egli rispose: ‘Scrivi le misure di ogni cosa fino al sorgere del Giorno del Giudizio’».<sup>58</sup> Evidenziamo che il termine arabo tradotto con *misure* è *maqādīr* (sing. *miqdār*), corradicale di *Qadr*, vale a dire il *Decreto* divino.<sup>59</sup> Converrà domandarsi su quale “su-

<sup>57</sup> Cf. S. H. NASR, *Islamic Art and Spirituality*, State University of New York Press, Albany 1987, p. 30: «As for *bā*’, the second letter of the alphabet, its very horizontality symbolizes the receptivity of the maternal and passive principle as well as the dimension of beauty which complements that of majesty». Come sempre nitidi e centrati i rilievi di R. GUÉNON, «Er-Rûh», in ID., *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., pp. 53-55: «Secondo i dati tradizionali della ‘scienza delle lettere’, Allāh creò il mondo non per mezzo dell’*alif* che è la prima lettera, ma della *bā* che è la seconda; infatti l’unità, sebbene sia necessariamente il principio primo della manifestazione, presuppone immediatamente la dualità, fra i due termini della quale, come fra i due poli complementari della manifestazione rappresentati dalle due estremità della *bā*, sarà prodotta tutta l’indefinita molteplicità delle esistenze contingenti. È dunque la *bā* a trovarsi all’origine della creazione, e questa si compie in essa e per essa, vale a dire che la *bā* ne è a un tempo il ‘luogo’ e il ‘mezzo’, secondo i due sensi che questa lettera ha nella preposizione *bi*. [...] Se si considera la forma verticale dell’*alif* e la forma orizzontale della *bā*, si vede che il loro rapporto è quello fra un principio attivo e un principio passivo; e ciò è conforme ai dati della scienza dei numeri sull’unità e la dualità, non solo nell’insegnamento pitagorico, che al riguardo è il più generalmente noto, ma anche in quello di tutte le altre tradizioni».

<sup>58</sup> «Inna awwala mā ḥalaqa Allāhu al-qalama fa-qāla la-hu: ‘Uktub!’ . Qāla: ‘Rabbī māḍā aktu-bu?’ . Qāla: ‘Uktub maqādīra kulli šay’in ḥattā taqūmu al-sa’ātu’», vd. IBN DĀWUD, *Sunan*, vol. II, Dār al-fikr, Bayrūt s.d., p. 224 [*al-ḡuz’ al-rābi*’].

<sup>59</sup> La radice trilittera *q-d-r* esprime l’idea di “misura”, “assegnazione”, “determinazione”, come pure quella di “forza” e “potenza”. Al proposito sarà importante precisare che «la misura è un’assegnazione o una ‘determinazione’, necessariamente inerente ad ogni manifestazione in qualsiasi ordine o modo; tale determinazione è naturalmente conforme alle condizioni di ogni stato di esistenza, e si identifica persino, in un certo senso, con queste stesse condizioni; essa è veramente quantitativa solo nel nostro mondo, poiché la quantità, come d’altronde lo spazio e il tempo, non è in definitiva se non una delle condizioni speciali dell’esistenza corporea. Ma vi è, in tutti i mondi, una determinazione che può essere simboleggiata, a nostro uso, da quella determinazione quantitativa che è la misura, in quanto questa corrisponde ad essa, tenendo conto della differenza delle condizioni; e si può dire che è proprio mediante tale determinazione che questi mondi, con tutto il loro contenuto, sono realizzati o ‘attualizzati’ come tali, poiché essa è una cosa sola con il processo stesso di manifestazione», come magistralmente esposto in R. GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, trad. it. di T. Masera



perficie” si svolga l'azione di tale Calamo celeste, determinante della misura di ogni cosa: ebbene, siffatto piano di ricezione è da intendersi come quello della Sostanza o Anima Universale. Di ciò è figura la *bā'* in quanto plausibile allusione alla *Tavola Custodita* di cui è menzione al succitato v. 22 della sura delle *Torri* e con la quale il Calamo, principio attivo produttore e ordinatore dei mondi, intrattiene un rapporto manifestamente ierogamico.<sup>60</sup> A ragione Samer Akkash rileva che «the point beneath the *bā'* becomes the seal of divinity in the created world, a constant reminder of the origin (*aṣl*) whence everything proceeds».<sup>61</sup>

Non meno rilevante è però lo statuto del punto sottostante la *bā'*, tenente luogo di “traccia” o riflesso del Principio divino in seno alla creazione. I dati tradizionali islamici attribuiscono una portata affatto eccezionale al punto più precisamente collocato sotto la *bā'* della *basmala* (la formula introduttiva dei singoli capitoli coranici, fuorché il nono). Recita infatti un detto profetico: «Tutto quanto è contenuto nei Libri rivelati è contenuto nel *Corano*; tutto quanto è contenuto nel *Corano* è contenuto nella *Fātiḥa*; tutto quanto è contenuto nella *Fātiḥa* è contenuto nel *Bismi'l-Lāhi'r-Raḥmāni'r-Raḥīm*», completato da un altro *ḥadīṭ* che recita: «Tutto quanto è contenuto nel *Bismi'l-Lāhi'r-Raḥmāni'r-Raḥīm* è contenuto nella *bā'*, e tutto quanto è contenuto in questa stessa è contenuto nel suo punto inferiore».<sup>62</sup>

e P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1995<sup>3</sup>, p. 32.

<sup>60</sup> Va nondimeno puntualizzato come, nei commenti esoterici del succitato *ḥadīṭ*, sia più di frequente il nūn [ن] ad apparire quale simbolo grafico della Tavola Custodita. Cf. al riguardo S. MURATA, *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 153-154.

<sup>61</sup> S. AKKASH, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An Architectural Reading of Mystical Ideas*, State University of New York Press, Albany 2005 p. 103.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 102-103. La tradizione sciita tramanda un detto analogo attribuendone la paternità ad 'Alī, e identificando il punto in questione con la realtà pre-umana dello stesso cugino e genero del Profeta, cf. K. BUNYADZADE, «The Path of Truth: From Absolute to Reality, from Point to Circle», in A.-T. TYMIENIECKA (ed.), *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos. The Life-world, Nature, Earth: Book One*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New-York-London 2013, p. 247. Si potrebbe contestare la fondatezza dell'origine muḥammadiana o 'alide di tali detti osservando che all'epoca di tali personaggi erano ancora inesistenti i punti diacritici utili a distinguere le consonanti omografe (*nuqat al-i'ğām*), apparentemente codificati e introdotti nell'VIII secolo nell'ambito delle scuole di grammatica e della cancelleria califfale 'umayyade. Accurati accertamenti paleografici condotti su materiali epigrafici e papiracei invitano però a ben diverse conclusioni (è noto, per esempio, l'uso desultorio di punti diacritici nelle scritture preislamiche nabatee), come ben dimostra l'eccellente contributo di CH. J. ROBIN, *La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médois*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph» 59 (2006), pp. 319-364. Lo studioso francese ha acclarato che la punteggiatura delle consonanti arabe ebbe attuazione già a Medina nei primi decenni di storia islamica, con soluzioni pressoché identiche all'uso che andò generalizzandosi dall'VIII secolo. L'assenza di ortografia diacritica nei primi manoscritti coranici non reca pregiudizio all'esistenza del fenomeno (ricorrente soprattutto in documenti di carattere amministrativo e in epigrafi esposte, ancorché in modo irregolare) né vale a sminuirne l'importanza. Un'iscrizione pubblica datata al 58 dell'ègira, proveniente dal territorio al-Ṭā'if,

La significazione simbolica del punto inferiore della *bā'*, lo si è visto, equivale alla traccia dell'Essenza divina unica nel tessuto molteplice della manifestazione cosmica; ma anche, con un capovolgimento di prospettiva, alla condizione creaturale umana. Tale diversa angolatura è fatta balenare nel quinto capitolo della prima sezione delle *Futūḥāt al-makkiya*, laddove Ibn al-'Arabī scrive: «È attraverso la *bā'* che l'esistenza si è manifestata, ed è in ragione del punto che l'adoratore si distingue dall'Adorato. Fu detto a Šiblī: 'Tu sei Šiblī!'. Egli rispose: 'Io sono il punto che giace sotto la *bā'*'. Questo è ciò che intendiamo, cioè che il punto si rapporta alla distinzione. Esso è l'esistenza del servitore per mezzo della quale gli è reso manifesto lo statuto ontologico della servitù. È per questo che lo šayḥ Abū Madyan disse: 'Non ho mai visto un aspetto della realtà senza scorgere la lettera *bā'* scritta su di essa'». <sup>63</sup>

Indugia invece sul rango principiale del punto una bella pagina di 'Abd al-Karīm al-Ġīlī (m. 1428 circa) in cui, facendosi leva sull'espedito retorico della personificazione, il punto così informa la *bā'* del rapporto che li unisce: «O lettera, io sono il principio [*al-aṣl*, la 'radice'] della tua composizione; di più, nella tua realtà composta sei tu stessa il mio principio, perché ogni parte di te non è che *punto* [...]. In realtà Io sono il Principio secondo la realtà essenziale, perché tu non sei composta che della Mia Essenza. Non considerare dunque la mia apparizione dietro di te in modo da dire 'ciò che appare è altro da me'; dietro di te non vi è che la Mia Ipseità e la Mia Essenza e se Io non fossi in te non vi sarebbe relazione fra me e te». <sup>64</sup> Il brano tocca, con accenti tipicamente allusivi, l'elevata dottrina dell'Identità Suprema e della relazione tra Sé divino e anima individuale. In un altro luogo della stessa opera, al-Ġīlī aggiunge che *bā'* «è la tenebra prodotta dalla luce del punto». <sup>65</sup>

In generale, secondo al-Ġīlī, ogni lettera puntata evoca simbolicamente il rapporto esistente tra Principio e manifestazione cosmica. Ci piace in proposito constatare l'equivalenza tra la *nuqṭa* ("punto") araba e il *bindu* sanscrito, che, riferito a Śiva, indica per il tantrismo sia il punto iniziale generatore dell'intera manifestazione universale, sia la Realtà principiale entro cui l'universo stesso è destinato ad essere riassorbito (senza, invero, che ne sia mai "uscito"). Analogamente al sostantivo arabo *nuqṭa*, pure il sanscrito *bindu* vale tanto "punto" quanto "goccia"; e dunque,

testimonia come la scrittura di *bā'* prevedesse già la presenza un punto inferiore: ciò a meno di vent'anni dalla morte del califfo 'Alī, giusta quanto si evince alla pagina 344 del meritorio studio di Robin. I caratteri *ḡīm*, *ḥā'*, *dāl*, *zā'*, *šīn* e *nūn* compaiono scritti con i puntini ancor oggi noti in un frammento di papiro bilingue (arabo/greco) datato all'anno 22 dell'*hiġra*, cf. A. GROHMANN, *Aperçu de papyrologie arabe*, in «Étude de papyrologie» 1 (1932), pp. 39-46.

<sup>63</sup> IBN AL-'ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiya*, I, 5, vol. I, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt 1999, p. 158.

<sup>64</sup> 'ABD AL-KARĪM AL-ĠĪLĪ, *Un commentaire esoterique de la formule inaugurale du Coran. 'Les mystères cryptographiques de Bismi-Llāhi-r-Raḥmāni-r-Raḥīm*, traduit et annoté par J. Clément-François, Albouraq, Beyrouth 2002, p. 187; cf. pure, S. Akkash, *Cosmology and Architecture in Pre-modern Islam*, cit., pp. 103-105.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 192.

così come al-Ġilī parla di un punto di luce, egualmente il *bindu* del tantrismo śivaita si rivela come un punto luminoso. Ambedue gli elementi, d'altronde, ricadono tra i segni paragrafematici delle rispettive scritture: nell'araba, dove la *nuqṭa* svolge ufficio di marcatore diacritico per fonemi omografi; e nella *devanāgarī* del sanscrito, dove il *bindu* è il punto sovrascritto che segnala la nasalizzazione (*anusvāra*) d'un suono vocalico.<sup>66</sup> Facciamo inoltre notare che il sembante grafico del punto è identico, in arabo, a quello della cifra adoperata per lo zero: il punto perciò riconduce allo "zero metafisico" dell'Essenza del Principio,<sup>67</sup> ossia a quel suo aspetto affatto incondizionato che Ibn al-'Arabī indica con paradosso antinomico come *Huwallā Huwa*, Lui/ Non-Lui.

Altro considerevole elemento è dato dal nesso grafico *lām-alif* (che abbiamo già visto ritenuto dal Profeta come ventinovesima lettera dell'alfabeto arabo). I primi apprezzamenti esoterici su tale ipergrafema parrebbero rinviare al magistero di al-Ḥallāġ (m. 922) che, in una tradizione indiretta trasmessa da al-Sulamī, individua in *lām* il riflesso speculare e simmetrico di *alif* nella cui essenza trova origine, specificando che «il *lām* è la forma esteriore (*sūra*) e *alif* è lo spirito (*rūḥ*) del *lām*».<sup>68</sup>

Lo stesso gnostico sviluppa più a fondo il tema stabilendo, in un brano di delicata allusione simbolica, una corrispondenza delle due lettere rispettivamente con Adamo e con ciò che potrebbe definirsi la luce intelligibile della cognizione principale del *tawḥīd* (l'attestazione dell'Unità Suprema), la quale, unitasi al progenitore umano, genera una dimensione interiore in fattezze di *lām-alif*.



nesso *lām-alif*

*Alif* allude alla postura verticale del corpo di Adamo. Il suo Signore lo creò con una postura eretta e con una foggia di belle fattezze. Quindi gli rivelò una luce somigliante a una lettera *lām*. Quando Adamo la colse con lo sguardo, gradì la sua compagnia. Così Dio gli domandò: 'Vuoi averla?'. 'Sì', replicò Adamo. Dio disse dunque: 'Eccola a te', gli diede quella luce e Adamo la abbracciò. Quindi Dio fece di ciò una figura in somiglianza di *lām-alif*, assegnandole una forma destinata a negare che Egli abbia oppositori o pari, dicendo 'Non vi è altra divinità se non Allāh'. Il *lām-alif* è la forma [essenziale] di Adamo e il suo abbraccio della luce, grazie a cui egli fu favorito al di sopra delle creature che lo precedettero.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Cf. A. PADOUX, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, translated by J. Gontier, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 105-114; D. G. WHITE, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996.

<sup>67</sup> Nozione per la quale è d'uopo rinviare a R. GUÉNON, *Gli stati molteplici dell'essere*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996, pp. 38-46.

<sup>68</sup> G. BÖWERING, «Sulamī, treatise on the science of the letters ('ilm al-ḥurūf)», cit., § 12, p. 373.

<sup>69</sup> *Ivi*, § 74, p. 392. Ricordiamo che la negazione in arabo è *lā*, che in forma scritta si rende col nesso *lām-alif*.

A questa citazione ḥallāḡiana, vogliamo affiancare la pagina di un maestro tra i principali eredi della posterità spirituale akbariana, che, quantunque d'epoca assai più tarda, appare nondimeno nutrito del più genuino spirito del sufismo medievale. Si tratta dello šayḥ algerino 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī (m. 1883), che nel *mawqif* 215 del suo *Kitāb al-mawāqif* palesa in questi termini alcuni dei segreti del *lām-alif*:

La combinazione delle due lettere è analoga a quella della Realtà divina con le forme delle creature. Da un certo punto di vista si tratta di due lettere distinte, da un altro punto di vista di un'unica lettera. Pure la Realtà divina e le forme delle creature sono due cose distinte da un certo punto di vista, una sola e identica cosa da un altro punto di vista. Vi è inoltre il fatto che non si sa quale dei due rami sia l'*alif* e quale sia il *lām*. Se dici: 'Il *lām* è il primo ramo', hai ragione; ma se dici: 'Lo è l'*alif*' hai ancora ragione. Se ti dichiari incapace di decidere tra questo e quello hai nuovamente ragione. [...] Tra i segreti del *lām-alif* vi è anche questo: Dio e la creatura sono due nomi che designano in realtà un solo e medesimo Nominato, ossia l'Essenza divina che si manifesta con l'uno o con l'altro. In modo analogo, il *lām* e l'*alif* sono due designazioni che si applicano a un solo e medesimo 'nominato', poiché costituiscono il doppio nome di un'unica lettera. [...] Altro segreto, i due rami del *lām-alif* si riuniscono e poi si separano. Al pari, Dio e le creature sono indiscernibili quanto a realtà essenziale e si differenziano quanto a grado ontologico: giacché il grado ontologico di Dio creatore non è quello del servo creato.<sup>70</sup>

Prossimi a concludere, volgiamo infine l'attenzione su di un'intera parola portatrice di un singolare valore simbolico. Opera di riferimento è la *Tadkira al-ḥawāṣṣ wa-'aqīda ahl al-iḥtišās*, che il suo editore Roger Deladrière presumeva di mano "ibnarabiana", ma che Denis Gril, in forza di una cursoria ma più persuasiva analisi attribuisce a un ignoto maestro ḥanbalita di scuola qādirita ascrivibile al X-XI secolo dell'ègira.<sup>71</sup> Qui compare un passaggio che porta in luce il simbolismo grafico sotteso al nome del profeta Muḥammad concepito quale prototipo perfetto dell'Uomo Universale. Descrivendo il profilo stilizzato di una figura umana (che nell'immagine riprodotta evidenziamo posizionando verticalmente la parola mediante una rotazione sinistrorsa di 90°), la composizione grafica di tale nome si rivela essere una sorta di "georoglifico" dell'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*) epifanizzato nella realtà interiore e corporea del Profeta, che il testo ravvisa *sub specie* antropomorfa dell'Albero Cosmico:



il nome *Muḥammad*

<sup>70</sup> ABD EL-KADER, *Il libro delle soste*, a cura di M. Chodkiewicz, trad. it. di A. Silva, Bompiani, Milano 2001, pp. 122-123.

<sup>71</sup> Il *compte rendu* del professor Gril è apparso in «Bulletin critique des Annales islamologiques» 1 (1984), pp. 337-339.

La prima essenza figurata nel mondo degli Archetipi spirituali con la forma delle lettere del suo nome, rappresenta la specie muḥammadiana dell'uomo. Secondo ciò che potete vedere, il primo *mīm* rappresenta la testa, correlata al mondo della Sovranità Suprema e dell'Intelletto Superiore. Il petto e le braccia sono costituiti dalla lettera *hā'*, in corrispondenza con il Trono Glorioso: il suo valore *numerico* nell'alfabeto è 8, che è il numero degli Angeli portatori del Trono. Il secondo *mīm* rappresenta invece il ventre, corrispondendo al mondo della percezione sensibile. Cosce, gambe e piedi, infine, sono raffigurati con il *dāl*, a significare la composizione stabile del Libro eterno. Questa forma muḥammadiana è l'Albero umano totalizzante universale (*al-ṣağara al-insāniyya al-ğāmi'a al-kulliyya*) è apparsa fuori dal sipario della Non-Manifestazione nella Realtà essenziale del mondo degli Archetipi spirituali.<sup>72</sup>

L'estesa mole dell'argomento impedisce dal dilungarsi oltre; ci contentiamo di aver lasciato intravedere qualche significativo frammento della prospettiva variegata e affascinante di tale peculiare ramo delle scienze esoteriche islamiche. L'aspetto precipuamente grafico della scrittura valorizzato dalla scienza delle lettere, si profila difatti come uno dei più fecondi ambiti di ricognizione del simbolismo geometrico e spaziale. E sarà proprio l'arte calligrafica a rappresentare il linguaggio artistico tradizionale che, coniugando il rigore delle proporzioni matematico-geometriche delle lettere con esiti di bellezza artistica e formale consapevolmente avvertiti (e talora prodotti in prima persona) dagli stessi itineranti e maestri spirituali,<sup>73</sup> darà piena conferma al senso del detto profetico secondo cui: «*Al-ḥaqq al-ḥasan yazīdu al-Ḥaqq wudūḥan* / La bella scrittura esalta il Vero in splendore».<sup>74</sup>

<sup>72</sup> IBN 'ARABI, *La profession de foi*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1985. Il motivo dell'"albero muḥammadiano" vanta nondimeno un nocciolo genuinamente akbariano, comparando in termini solo più succinti nel trattato dello ṣayḥ titolato *Ṣağarat al-kawn* (*L'albero del cosmo*). Nelle pagine di tale opera il motivo in questione è messo in correlazione con l'idea di Adamo creato secondo la forma muḥammadica: «Adam was created in the form of his name, for his name is Muḥammad (MHMD), so Adam's head is the circle which goes round about to make the form of the first M in his name, the sticking out of his arms at the side in the form of the H, his belly in the form of the second M, and his two legs spread apart are in the form of the D. thus the creation of Adam was brought to completion in accordance with the form of the name Muḥammad – upon whom be Allah's blessing and peace», nella traduzione inglese di A. JEFFERY, *Ibn al-'Arabī's 'Shajarat al-Kawn' (Concluded)*, in «Studia islamica» 9 (1959), pp. 117-118 (ma si veda pure l'edizione francese, IBN 'ARABI, *L'Arbre du Monde*, introduction, traduction et notes par M. Gloton, Les Deux Océans, Paris 2000, pp. 69-70).

<sup>73</sup> Cf. C. ERNST, *Sufism and the Aesthetic of Penmanship in Sirāj al-Shirāzī's Tuḥfat al-Muḥibbīn (1454)*, in «Journal of the American Oriental Society» 129.3 (2009), pp. 431-442.

<sup>74</sup> *Ḥadīṭ* riportato nel *Ṣubḥ al-a-ṣā fī ṣinā'at al-inṣā'* di al-Qalqaṣandī (m. 1418), citato in N. MANSOUR, *Sacred Script: Muḥaqqaq in Islamic Calligraphy*, I. B. Tauris, New York 2011, p. 17; a parere di altri tradizionalisti il detto sarebbe però da attribuire al califfo 'Alī b. Abī Ṭālib, cf. F. ROSENTHAL, «Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī on Penmanship», in ID., *Four Essays on Art and Literature in Islam*, Brill, Leiden

Nel dominio del sufismo sunnita (altrettanto varrà per le scuole gnostiche scii-te) la scienza delle lettere, mediana tra cosmologia e metafisica, appare irriducibile a una somma di speculazioni di carattere soggettivo,<sup>75</sup> non sopportando di scadere né al rango di divagazione immaginifica né, peggio, in miscugli sincretistici vigorosamente respinti come deleteri e travianti.<sup>76</sup> Al contrario, essa risulta puntualmente vincolata a catene autoritative di lignaggi iniziatici rigorosamente precedenti dal Profeta (e, in ultima analisi, da Allāh stesso) a garanzia e discernimento dell'autenticità e della limpidezza delle dottrine e del metodo di insegnamento e di istruzione spirituale.

In quanto distintive della gerarchia dei gradi ontologici, le lettere trascendenti delle Idee pure archetipiche, in tale ottica propriamente tradizionale, innervano e connotano qualitativamente la trama composita del mondo terrestre – umano, animale, vegetale, minerale – insieme con il tessuto caleidoscopico dell'universo tutto (dunque anche le dimensioni invisibili degli stati sottili, formali e sovraformali: dalle realtà dei demoni di più vile e tenebrosa natura ai gradi supremi delle intelligenze angeliche). Secondo la magnifica immagine esposta dallo *Šayḥ al-Akbar* Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, il mondo sarà allora «il Grande Manoscritto che Dio recita su di noi, allo stesso modo che il *Corano* è per noi la recitazione d'una parola. Il mondo è composto di lettere scritte e allineate sulla pergamena srotolata dell'esistenza, su di cui la scrittura perpetua non cessa né mai si arresta».<sup>77</sup>

1971, p. 34, n. 1. È importante ricordare che *al-Haqq*, il Vero, la Realtà [assoluta], è a catalogo dei principali Nomi divini tradizionalmente riconosciuti.

<sup>75</sup> Come troviamo autorevolmente scritto, «[...] rien n'est arbitraire dans cette science basée, dans l'ensemble, sur des conventions, courantes à l'époque, conférant des propriétés précises aux lettres», vd. T. FAHD, *La divination arabe*, cit., p. 238.

<sup>76</sup> Tale fu il caso, in terra balcano-anatolica, tra XIV e XV secolo, della setta eterodossa *Hurūfī*, per la quale si vedano almeno A. BAUSANI, *Hurūfiyya*, in *EP*, vol. III, 1986, pp. 600-601; H. T. NORRIS, «The Hurūfī Legacy of Faḍlullāh of Astarābad», in L. LEWISOHN (ed.), *The Heritage of Sufism. II. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Oneworld, Oxford 1999, pp. 88-97, e S. BASHIR, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oneworld, Oxford 2005. Con riferimento mirato al confronto «ortodossia versus eterodossia» in materia di scienza delle lettere cf. soprattutto D. GRIL, «Ésotérisme contre hérésie: ‘Abd al-Rahmān al-Bistāmī, un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle», in *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV-XVIII<sup>e</sup> siècle). Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, sous la direction de G. VEINSTEIN, Peeters, Paris 2005, pp. 183-195: il sapiente esoterico ‘Abd al-Rahmān al-Bistāmī (m. 1454), come questo attento articolo basato sull'esame di fonti inedite dimostra, non esitò a condannare gli aderenti della *Hurūfiyya* come «intimi di Satana» (*awliyā al-Šayṭān*), non da ultimo per la loro presunzione di affrancarsi dagli obblighi della Legge rivelata (cf. *ivi*, p. 192).

<sup>77</sup> IBN AL-‘ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-makkiya*, V.