

Giovanni De Zorzi è ricercatore di etnomusicologia all'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Da circa vent'anni si occupa di musica classica e *sufi* di area ottomano-turca, iranica e centroasiatica. Alterna o combina tra loro l'attività concertistica (flauto *ney* della tradizione ottomano turca, come solista o con l'*Ensemble Marâghî*), la ricerca sul campo, la scrittura, la direzione artistica di programmi musicali diversi e la didattica. Tra le sue pubblicazioni recenti si segnala *Musiche di Turchia. Tradizioni e transiti tra Oriente e Occidente*, con un saggio di Kudsi Erguner, Milano, Ricordi/Universal Music, 2010.

“Dal punto di vista dell'apparenza, il ramo è l'origine del frutto; ma in realtà, il ramo è giunto ad esistere in vista del frutto. Se non ci fosse stato il desiderio e la speranza del frutto, il giardiniere avrebbe forse piantato il seme?”.

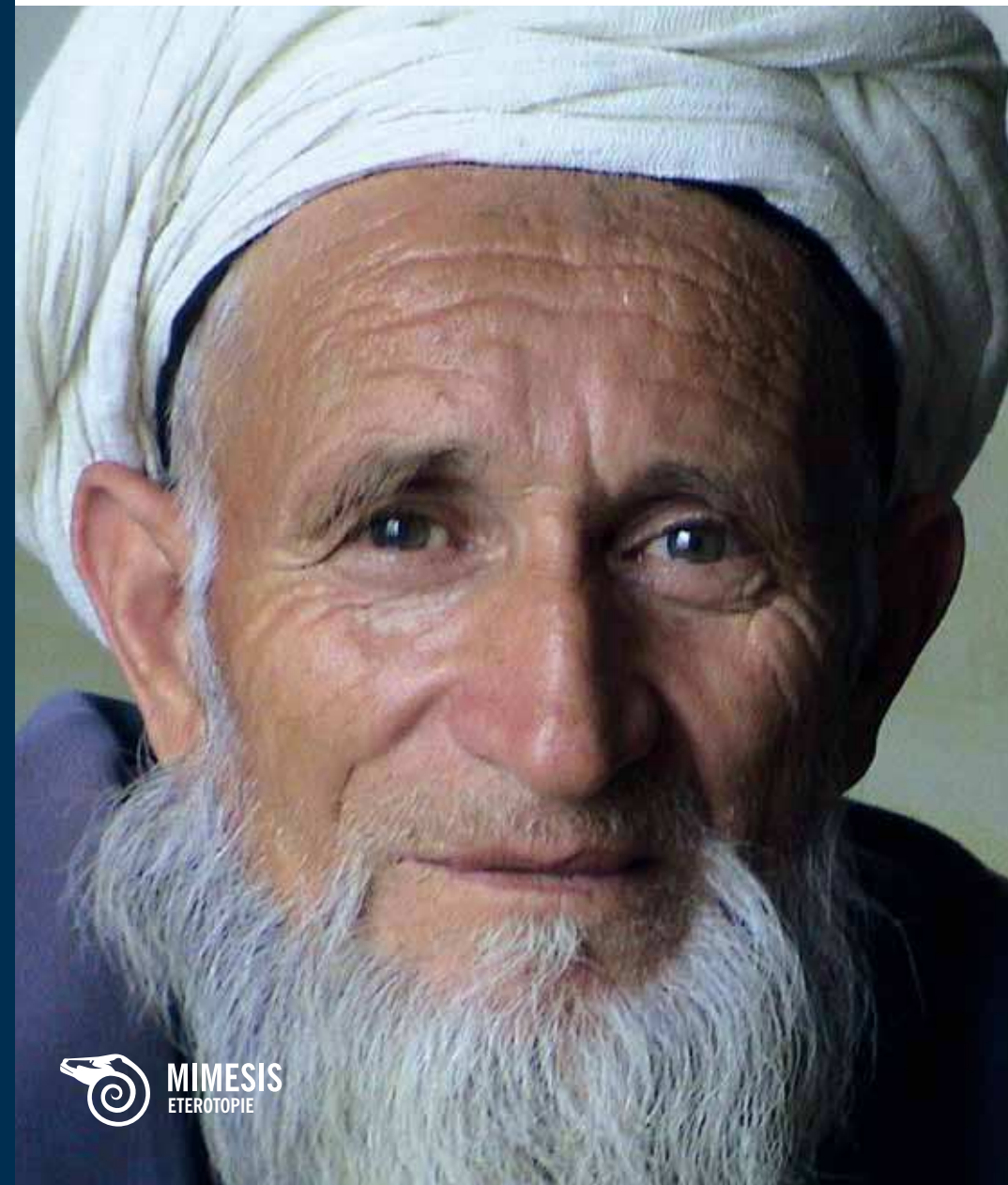
Mowlana Jalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273) *Masnavî-e ma'navi*, IV: 520-530.

GIOVANNI DE ZORZI (A CURA DI) CON I DERVISCI. OTTO INCONTRI SUL CAMPO

CON I DERVISCI

OTTO INCONTRI SUL CAMPO

A CURA DI GIOVANNI DE ZORZI



Il sufismo è anche, e forse soprattutto, *trasmissione* viva di un sapere che viene consegnato in maniera orale/aurale da maestro ad allievo, da derviscio a derviscio. Per rendere una simile impalpabile e poco dicibile trasmissione, un approccio possibile è sembrato essere quello antropologico: il libro è infatti composto da diversi articoli tratti dalle esperienze, dai viaggi e dagli incontri sul campo (da qui il titolo) avuti da giovani studiosi italiani in discipline antropologiche, etnomusicologiche ed orientalistiche. Alla luce del noto verso del poeta di lingua persiana Mowlana Jalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273) che canta *“in realtà, il ramo è giunto ad esistere in vista del frutto”*, ad ognuno è stato chiesto di riconsiderare i propri incontri con esponenti viventi del sufismo, ossia con i *frutti* di un passato che è tutto presente. Dall'insieme dei contributi emerge un panorama fatto di paesaggi, viaggi, cibi, immagini, colloqui, impressioni ed incontri in un'area che, andando da occidente ad oriente, va dal Marocco, all'Albania, all'Etiopia, alla Siria, al Kurdistan iraniano, all'Iran, all'Asia centrale per arrivare sino in India.

ISBN 978-88-5751-xxx-x

Mimesis Edizioni
Eterotopie
www.mimesisedizioni.it

00,00 euro

MIMESIS

 MIMESIS
ETEROTOPIE



**MIMESIS
ETEROTOPIE**

N. 214

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (Università degli Studi di Messina)

Antonio Caronia (NABA)

Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi "Insubria" Varese)

Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)

Maurizio Guerri (Università degli Studi di Milano)

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)

Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*)

Jean-Jacques Wunemberger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



CON I DERVISCI

Otto incontri sul campo

a cura di
Giovanni De Zorzi



MIMESIS
Eterotopie

Volume pubblicato con il contributo dell'Università Ca' Foscari di Venezia –
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: Eterotopie n. 214
Isbn 9788857519388
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

In copertina: uno sconosciuto derviscio *naqshbandi*, sino ad allora rimasto di spalle,
si volge verso l'osservatore dopo una seduta di *zikr*. Valle del Fergana, 2003.
(Foto: Giovanni De Zorzi).

INDICE

<i>CHECK-IN: PRELUDIO AL VIAGGIO</i> <i>di Giovanni De Zorzi</i>	9
1. Marocco VISITA ALLA CITTÀ DEI SANTI: L'ESPERIENZA DEL SACRO NEI CIRCOLI SUFI DI FEZ <i>di Ruggero Vimercati Sanseverino</i>	25
2. Albania <i>BABA TOMOR: L'ALBANIA DEI BEKTASHI</i> <i>di Nicola Scaldaferrì</i>	49
3. Etiopia LO <i>DHIKR</i> E LE DONNE NELLA CITTÀ DEI SANTI <i>di Ilaria Sartori</i>	69
4. Siria SHAYKH MAHMÛD ABÛ AL-HUDÂ AL-HUSAYNÎ. INSEGNARE IL SUFISMO NELL'ALEPPO DI OGGI <i>di Francesco Chiabotti</i>	107
5. Kurdistan VIAGGIO NEL KURDISTAN IRANIANO TRA LE DONNE DELLA CONFRATERNITA <i>QÂDERÎ-TÂLABÂNI</i> DI KERMANSHÂH <i>di Irene Chellini</i>	129
6. Iran INCONTRO CON IL MAESTRO DELLA <i>NE'MATOLLÂHIYYA</i> <i>GONÂBÂDIYYA</i> , NÛR 'ALÎ TÂBÂNDEH "MAJZÛB 'ALÎ SHÂH" <i>di Alessandro Cancian</i>	155

7. Uzbekistan	
CON DERVISCI <i>NAQSHBANDÎ-JAHRÎ</i> NELLA VALLE DEL FERGANA	173
<i>di Giovanni De Zorzi</i>	
8. India	
<i>ZIKR E SAMÁ‘</i> TRA I SUFI <i>QÂDIRÎ</i> DI HYDERABAD	211
<i>di Mauro Valdinoci</i>	
NOTE BIOGRAFICHE DEGLI AUTORI	237

CRITERI DI TRASLITTERAZIONE

Questo libro si indirizza a un pubblico che si spera vasto. Esso evita, quindi, una traslitterazione scientifica, poco leggibile al di fuori dell'ambito degli orientalisti. Si è invece adottata una traslitterazione fonetica semplificata che prescrive: consonanti all'inglese e vocali all'italiana, talora modificate con accenti gravi. Questo anche in considerazione dell'ampiezza delle aree linguistiche considerate, che non avrebbe consentito l'adozione di un sistema unico e coerente.

In generale si osservino le seguenti pronunce italiane.

Per l'arabo

(maggiormente di riferimento in Chiabotti, Sartori, Vimercati Sanseverino):

â = *a* lunga aperta
 a = *a* breve
 û = *u* lunga
 u = *u* breve
 î = *i* lunga
 i = *i* breve

Per il persiano

(maggiormente di riferimento in Cancian, Chellini, De Zorzi, Scaldaferrì, Valdinoci):

â = suono intermedio tra la *a* e la *o* molto aperta
 e = *e* di mela
 î = suono intermedio tra la *i* e la *e*
 o = come la *o* italiana
 û = *u* lunga

Per il resto, ovunque:

ch = *c* di *cena*;
 j = *g* di *gelo*;
 g = *g* di *gola*
 gh = *r* francese di *gros*
 q = *c* di *cane* ma pronunciata in fondo alla gola
 kh = *ch* tedesca di *buch*
 sh = *sc* di *scena*
 th = *th* dell'inglese *thing*
 dh, z = *th* dell'inglese *that*

Il segno ' e il segno ˘ corrispondono a due diverse occlusive glottidali. L'accento tonico cade, di norma, sull'ultima sillaba.



FRANCESCO CHIABOTTI

SHAYKH MAHMÛD ABÛ AL-HUDÂ AL-HUSAYNÎ. INSEGNARE IL SUFISMO NELL'ALEPPO DI OGGI

Lo studioso di sufismo abituato a indagare libri si ritrova spesso spaesato dinnanzi alla vitalità difficilmente riducibile a “sistema” del sufismo per com’è vissuto da chi lo pratica. Questo testo vorrebbe raccontare l’incontro con un’influente personalità del sufismo contemporaneo, lo *shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ al-Husaynî di Aleppo.¹ Tale incontro, ripetutosi tre volte nel corso di altrettanti viaggi di ricerca successivi in Siria, scaturì in origine dalle esigenze di studio di chi scrive, eppure, nonostante fossero stati dei libri ad attirarmi verso un maestro contemporaneo, quel che nacque nel corso della sua frequentazione, raramente diretta e più sovente mediata dal suo gruppo di discepoli, superò il dominio limitato della trasmissione scritta. La frequentazione della *zâwiya* (centro di vita e di insegnamento sufi) si rivelò un’occasione per riflettere su come il sufismo, da me conosciuto quasi esclusivamente a partire da testi medioevali, fosse invece ancor oggi insegnato e recepito, e di come un gruppo di giovani uomini contemporanei potesse aderire senza riserve a un messaggio la cui formulazione attuale data dal IX secolo, al fine di realizzarlo interiormente e viverlo appieno. Tale incontro mi aiutò a trovare una risposta concreta alla “perplexità” dimostrata un giorno da un docente di storia contemporanea il quale, al di là del patrimonio umano e immortale dell’insegnamento mistico dell’Islam, non riusciva a vedere nel sufismo un’“attualità” o un suo ruolo nella “storia”. *Shaykh* Mahmûd rappresentava invece un esempio vivente di trasmissione attiva di un patrimonio sacro, dato dall’insegnamento iniziatico e spirituale proprio all’ordine sufi *shâdhilî* di cui era rappresentante, nel contesto complesso dell’Aleppo dei nostri giorni. Se ogni arte fu contemporanea, ogni sufismo deve esserlo stato ugualmente. “Arte” è a tutti gli effetti

1 La pagina personale del maestro offre un *Curriculum Vitae* in inglese e arabo: <http://abolhoda.org/www/cv.php>. Esiste anche una pagina facebook, sebbene non sia chiaro se sia gestita direttamente dal maestro.



uno dei termini che i maestri sufi da sempre utilizzano per indicare l'arte del sufismo (*san'a*);² si noti che il termine "arte" non allude qui al rapporto fra le "arti" che nel sufismo trovano espressione, quali il canto, la musica in generale, la calligrafia, la danza, la poesia: l'arte di cui i maestri parlano è l'opera artigianale e iniziatica del maestro sul discepolo, la sua azione purificatrice e illuminante nel corso del suo apprendistato spirituale e del compagnonaggio. Nelle pagine che seguono va tenuto presente che ogni arte che ho visto esprimersi nel circolo di *shaykh* Mahmûd era subordinata a questa sovra-arte atemporale. Ma procediamo con ordine.

La catena dei maestri di shaykh Mahmûd

Shaykh Mahmûd Abû al-Hudâ appartiene all'ordine *shâdhilî*, più precisamente al ramo siriano della *tarîqa* ("Via") *'alâwiyya*, diramazione della *tarîqa darqâwiyya*; essa deve il nome al Maestro Ahmad Mustafâ al-'Alâwî (m. 1934) di Mostaghanem, città costiera dell'Algeria occidentale.³ Due importanti discepoli dello *shaykh* al-'Alâwî, Sidî Muhammad Ben Yallis (m. 1927)⁴ e Muhammad al-Hâshimî (m. 1961),⁵ nel clima di difficoltà dovute alla colonizzazione francese e alla prospettiva della coercizione che li avrebbe obbligati a combattere il Marocco, e inevitabilmente i loro fratelli correligionari, decidono di partire per l'oriente nel 1911, trovando dimora a Damasco. Alla morte di Ben Yallis, che aveva già ricevuto l'autorizzazione dallo *shaykh* al-'Alâwî a im-

2 'Abd al-Karîm al-Qushayrî definisce i maestri sufi "*ahl tilka al-san'a*", gli uomini di quest'arte. (QUSHAYRÎ, 2003: 129).

3 La letteratura su quest'importante figura del sufismo contemporaneo è assai vasta, ci limietaremo a citare la monografia di Martin Lings, *Un Santo Sufi del XX Secolo. Lo sceicco Ahmad Al-'Alawi* (LINGS, 1994), e la raccolta di studi diretta da Eric Geoffroy (GEOFFROY, 2005).

4 <http://al.alawi.1934.free.fr/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=55>.

5 Su di lui si veda la biografia raccolta da Jean-Louis Michon nella sua traduzione dello *Shatrânj al-'ârîfîn* (Lo scacchiere degli Gnostici), testo akbariano commentato da al-Hâshimî (MICHON, 1998). Di prossima pubblicazione l'articolo di Denis GRIL *Le cheikh Muhammad b. al-Hâshimî al-Tilimsânî ou la purification des âmes par la science*, conferenza tenuta a Tlemcen (Al-Durûs al-muhammadiyya, Zaouia Belqâ'idiyya, Tlemcen, 14 ramadân 1432/14 août 2011). Una biografia in arabo dello *shaykh* al-Hâshimîsi compare in un'opera di uno dei suoi maggiori discepoli, lo *shaykh* 'Abd al-Qâdir 'Îsâ, *Haqâ'iq al-tasawwuf* ("Le realtà del sufismo"). Cfr. 'ÎSÂ, 2007: 499-505.



partire l'insegnamento spirituale e a trasmettere la Via, Muhammad al-Hâshimî riceverà a sua volta negli anni trenta l'autorizzazione da parte del maestro al-'Alâwî a trasmettere l'insegnamento spirituale della sua confraternita. Uno dei suoi discepoli più importanti fu senza dubbio il maestro 'Abd al-Rahmân al-Shâghûrî (1912-2004), che occupò un ruolo centrale nella storia della *tarîqa 'alâwiyya-hâshimiyya* siriana in quanto cantante (*munshid*) durante i riti collettivi (*hadra*) nelle sedute mistiche di Muhammad al-Hâshimî.⁶ Al-Shâghûrî fu anche autore di un canzoniere (*dîwân*) spirituale utilizzato ancora oggi durante i riti collettivi di tutte le ramificazioni della *'alâwiyya* Medio-Orientale, non solo dunque fra la cerchia più ristretta dei suoi discepoli diretti. Lo *shaykh* Abû al-Hudâ fu discepolo di 'Abd al-Rahmân al-Shâghûrî. Durante una conversazione privata mi raccontò che il suo maestro Shâghûrî fu l'artefice della sistemazione e dell'arrangiamento dei canti tipici del repertorio del Maghreb arabo, importati in Siria da Muhammad al-Hâshimî e da Ben Yallis, secondo i canoni della musica classica modale del *maqâm* tipica dell'area araba e mediorientale *tout court*. Il risultato di una simile sistemazione si presenta oggi come una grande raccolta di canti in modi musicali (*maqâmât*) specifici, trascritti e raccolti in numerosi volumi (vedi oltre). Per ora ci si limiti a notare che lo *shaykh* Abû al-Hudâ ha particolarmente a cuore la preservazione della tradizione vocale dello *shaykh* Shâghûrî.

Di professione medico, lo *shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ conduce un'attività di ricercatore indipendente, oltre a quella di maestro della sua *zâwiya*. Negli ultimi anni ha assunto importanti cariche istituzionali che lo hanno legato al Ministero dei Beni Religiosi (*awqâf*). È stato nominato direttore degli affari religiosi per la regione di Aleppo e *imâm khatîb*⁷ della Grande Moschea della città per il sermone della preghiera collettiva settimanale del venerdì. Questa collaborazione con il ministe-

6 http://it.wikipedia.org/wiki/Abd_al-Rahman_al-Shaghouri; Una tesi di laurea discussa all'università di Urbino si è occupata dell'opera poetica di Shâghûrî: Fabio PESARESI, *Un popolo di ebbri: la khamriyya di Abd al-Rahman al-Shaghouri (1912-2004)*, Tesi di Laurea sostenuta presso la Facoltà di Lingue e Civiltà Orientali dell'Università di Urbino, 2009. Una biografia e una lista esaustiva dei discepoli dello *shaykh* Shaghûrî è disponibile a quest'indirizzo: <http://al.alawi.1934.free.fr/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=57>.

7 Il *khatîb* ("predicatore") è l'*imâm* che dirige la preghiera collettiva del venerdì, preceduta da un'esortazione o predica che è parte integrante della preghiera stessa.

ro è stata però compromessa dall'attuale difficile situazione in cui versa la Siria, punto sul quale ritornerò in conclusione dell'articolo.

La madrasa 'Âdiliyya di Aleppo

Aleppo vanta un'antica tradizione spirituale legata al sufismo. La sua vicinanza alla Turchia e all'Iraq l'ha resa un luogo privilegiato per lo sviluppo di questa tradizione spirituale. La città è sotto il patronaggio spirituale del profeta Zaccaria, padre di Giovanni Battista secondo entrambe le tradizioni, islamica e cristiana. Secondo la storiografia araba, delle reliquie di Zaccaria furono scoperte nell'anno 1043 a Balbeek, in Libano, e furono in seguito deposte in una nicchia nel muro meridionale della Grande moschea, nel centro antico della città.⁸ Bukharî e Muslîm, autori delle due più autorevoli raccolte di detti profetici, sono passati ad Aleppo: là dove si fermarono entrambi è sorto un mausoleo, la Moschea del Paradiso, o "dei due maestri". Un importante santo contemporaneo della città è Abû al-Hudâ al-Sayyâdî (m. 1909), che fu consigliere del sultano ottomano 'Abd al-Hamîd II.⁹ Ancora oggi il sufismo è presente nella vita della città, soprattutto grazie alle confraternite *qâdiriyya*, *rifâ'iyya* e *khalwatiyya*, spesso mischiate in varie ramificazioni comuni.¹⁰ Il patrimonio artistico del canto sacro della città è stato recentemente documentato dal musicista Julien Bernard Weiss dell'*Ensemble Al-Kindi*, che ha registrato diverse incisioni assieme ai più importanti cantanti della città, come Omar Sarmini, Sabri Mudallal e lo *shaykh* Habbush. Altre importanti personalità legate al canto religioso sono Hassan Haffar, e il gruppo di cantanti della *zâwiya qâdiriyya khalwatiyya* del quartiere Jallûm, presso la porta di Antiochia nella città vecchia, che conserva e perpetua uno dei più bei repertori di canti mistici della città, eseguito ogni venerdì, dal termine della preghiera del pomeriggio sino al tramonto.¹¹

Il cuore delle attività della confraternita dello *shaykh* Abû al-Hudâ è il complesso monumentale della madrasa 'Âdiliyya di Aleppo, moschea ottomana composta da un edificio principale, un giardino antistante e diverse costruzioni annesse che chiudono completamente il cortile della

8 <http://www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=499>.

9 Su di lui, vedere i testi di Thomas EICH riportati in bibliografia.

10 Sul culto dei santi ad Aleppo cfr. GONNELLA, 2005.

11 <http://mcm.bois.free.fr/booklet260109.pdf>.

moschea. Alla ‘Âdiliyya si accede per un cammino che dal *sûq* (“mercato”) antico della città, conduce alla porta meridionale di Qinnesrin. La via è percorsa da turisti, diretti verso le antiche fabbriche di sapone di Aleppo e il *bimaristân*,¹² l’ospedale costruito in epoca ayyubide dal principe Nûr al-Dîn Ibn al-Zankî (m. 569/73), zio di Salâh al-Dîn al-Ayyûbî, meglio noto in Occidente come Saladino. L’accesso alla ‘Âdiliyya è costituito da un portone che cela il complesso che si trova al suo interno. Dal portone si sale per una scalinata che dà sul cortile, cinto completamente da mura, alberi e canti d’uccelli. La moschea, di stile ottomano, è un possente edificio sovrastato da una cupola, all’interno tinta di blu, con calligrafie dei novantanove nomi di Dio su tutta la circonferenza. Gli altri edifici del complesso sono la *zâwiya*, il luogo dedicato alle attività esoteriche della confraternita; la casa del custode; una *khalwa* (luogo adibito alla pratica del ritiro spirituale e dello *dhikr*) che si affaccia sul cortile e un edificio dedicato alle donne. Una volta entrati nel complesso, colpisce la vitalità del luogo unita alla sensazione di pace e protezione che avvolge il visitatore. Di giorno il complesso è frequentato da bambini che studiano il Corano, alternando le lezioni con partite di calcio improvvisate nel cortile della moschea. Le cinque preghiere collettive sono frequentate soprattutto dai commercianti del quartiere, trovandosi la moschea nell’area del mercato coperto, il *sûq*. Sono gli stessi giovani discepoli dello *shaykh* a gestire la moschea, a svolgere la funzione di *imâm* per le preghiere collettive, a insegnare ai bambini e a occuparsi del funzionamento del complesso, anche per quanto riguarda le pulizie e l’accoglienza degli ospiti in visita.

Trasmettere il sufismo oggi

Fui indirizzato verso questa moschea da un conoscente comune dello *shaykh*, che mi disse che il maestro aveva commentato integralmente il testo che studiavo per il dottorato di ricerca, il “Trattato sulla scienza del sufismo” (*al-risâla al-qushayriyya fî ‘ilm al-tasawwuf*)¹³ scritto da ‘Abd al-Karîm al-Qushayrî, teologo e mistico khorasaniano morto nel 1072 a Nishâpur, nell’attuale Iran. Questo testo è uno dei manuali classici del

12 Dal persiano *bîmâr* (malato), seguito dal suffisso di luogo *-istân*, cfr. D. M. DUNLOP, “Bimâristân”, in *Encyclopédie de l’Islam 2 (EI2)*, vol. 1: 1259.

13 Traduzione inglese integrale a cura di Alexander Knysh (KNYSH, 2007); traduzione parziale italiana a cura di Giuseppe Scattolin (SCATTOLIN, 1996).

sufismo che, nonostante i secoli che separano la sua stesura dal mondo musulmano odierno, non ha mai cessato di essere letto e studiato. Sapevo che anche Ramadân al-Bûtî (m. 2013), influente personaggio religioso di Damasco, aveva commentato integralmente la *Risâla*. Durante la mia permanenza a Damasco, lo *shaykh shâdhilî* Muhammad al-Ya‘qûbî¹⁴ impartiva un corso settimanale nella moschea del “Sommo Maestro” Muhî al-Dîn Ibn ‘Arabî basato sulla *Risâla* di Qushayrî. Questi, nell’XI secolo, compose la *Risâla* proprio per trasmettere e spiegare ai suoi contemporanei l’esperienza dei diversi maestri vissuti nei primi secoli dell’Islam, per chiarire il loro linguaggio spesso enigmatico, e per uniformare il movimento sufi che alla sua epoca aveva raggiunto una vasta diffusione in tutto il territorio islamico. L’eredità spirituale dei primi maestri, precedenti a Qushayrî, si era tradotta in vie di trasmissione iniziatica (come la scuola di Junayd a Baghdad, o la scuola *malamâtî* a Nishâpur) e, dal punto di vista dottrinale e letterario, aveva portato alla nascita di un vasto repertorio di racconti agiografici sulla vita di tali maestri. Diversi sapienti dell’oriente musulmano presero l’iniziativa di raccogliere e strutturare questa spiritualità vissuta, chiarendo e illustrando il modello mistico-iniziatico di tali maestri in testi sul sufismo, spesso di natura apologetica. Qushayrî nella *Risâla*, scritta dopo gli anni di formazione con il suo maestro e genero Abû ‘Alî al-Daqqâq, compie un passo in avanti nel processo di “strutturazione” della via. Scrivere di sufismo non significa più limitarsi a chiarire dei punti dogmatici complessi, o a spiegare il linguaggio tecnico ed esoterico dei maestri. Tale linguaggio e tali interrogativi sono invece utilizzati come base per costruire e illustrare il percorso progressivo del discepolo, dell’iniziato, attraverso una gradazione del cammino scandita dal ricordo delle vite esemplari dei maestri, fino all’esperienza personale di Qushayrî con il suo maestro Abû ‘Alî. La ricchezza della dottrina esposta, l’equilibrio fra le varie parti che costituiscono il trattato, l’intimità creata dall’autore tramite i suoi ricordi personali, hanno fatto della *Risâla* un testo centrale della storia del sufismo: è quindi comprensibile che dei maestri attuali abbiano scelto tale testo per spiegare oggi cosa sia il sufismo. Ma il testo necessita chiarimenti, invita a essere commentato e, in una certa misura, attualizzato, perché il suo linguaggio può risultare lontano. Le storie dei primi mistici dell’Islam, anche in terra d’Islam, e soprattutto nelle grandi capitali del mondo islamico, appaiono oggi come esperienze lontane,

14 Il suo sito è accessibile al seguente indirizzo: <http://www.sacredknowledge.co.uk/>.

mitiche. Un maestro ha quindi il compito di comunicare tale bagaglio dottrinale e iniziatico al suo tempo, ai suoi discepoli. Questa necessità di adattamento del testo medioevale, nel caso del maestro Abû al-Hudâ, appare in tutta la sua evidenza anche se ci si limiti a considerare il supporto stesso che raccoglie le sue lezioni sulla *Risâla*: un cd-rom che si apre su di un menù principale, dal quale si accede ai vari capitoli della *Risâla* con il commento audio del maestro in formato mp3. Questa era la formula che egli aveva scelto, assieme ai suoi discepoli, come strumento di diffusione. Esistevano, infatti, diversi cd-rom: ogni volta che il maestro concludeva un ciclo di lezioni dedicate a un dato tema, o su una data opera, le registrazioni venivano raccolte in questa forma e diffuse fra i discepoli. Il contenuto era più complicato da valutare. Provai inizialmente a studiare da solo l'audio del maestro, le sue lezioni (una per capitolo, di un'ora circa), ma mi accorsi immediatamente che l'impresa era ostacolata dalla mia limitata conoscenza dell'arabo locale di Aleppo, usato dal maestro assieme all'arabo classico. Rimaneva quindi il problema di cogliere pienamente la portata di tale commento. Spinto da una persona vicina allo *shaykh*, chiesi aiuto direttamente allo *shaykh* stesso. Esposi le mie difficoltà e Abû al-Hudâ mi mise allora in contatto con un discepolo "avanzato" (si chiamava Romi), studente di medicina, che nonostante la giovane età si occupava già del nutrito gruppo di giovani discepoli, organizzando dei corsi interni alla *zâwiya* mirati al conseguimento di un insieme di nozioni di base (Corano, detti profetici, principi teologici e dottrina sufi) indispensabili per il perseguimento della Via. Questo giovane gruppo di discepoli mi diede una forte impressione di vitalità. In un mondo islamico moderno che tende a vedere nel sufismo spesso un retaggio del passato che "impedisce" la modernizzazione e la riforma dell'Islam, mi trovavo a contatto con dei giovani figli del loro tempo (studenti universitari in ingegneria, medicina, legge etc.) che avevano trovato nello *shaykh* Abû al-Hudâ un esempio di possibile riconciliazione fra sufismo e vita contemporanea. Romi convenne che si poteva organizzare un appuntamento settimanale per ascoltare insieme agli altri giovani discepoli il commento audio della *Risâla*, in modo da far approfittare dell'insegnamento dei due maestri, Qushayrî e *shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ, anche chi non aveva potuto assistere alla prima sessione di insegnamento di questo testo. Una simile occasione rappresentò per me non solo l'opportunità di penetrare nell'insegnamento dello *shaykh* su di un testo fino ad allora solo studiato accademicamente, ma anche la possibilità di vivere quel che per i discepoli era la *conditio sine qua non* d'ogni forma di studio e di acquisizione della conoscenza: la *suhba*,

ossia il compagnonaggio spirituale attraverso il quale l'animo del discepolo è forgiato dalla compagnia dei fratelli, dalle regole di condotta (*adab*), dalla speciale benedizione che l'Islam accorda a tutto ciò che è collettivo: “*la mano di Dio sovrasta la comunità*”,¹⁵ “*...non dividetevi*” (Corano, III: 104).

L'ascolto collettivo (parziale, l'integrale audio dura diverse decine di ore) del commento alla *Risâla* di Qushayrî rivelò il modo scelto dal Abû al-Hudâ per attualizzare l'antico manuale. Quel che il commento orale voleva produrre nel discepolo in ascolto è il sentirsi implicato direttamente e personalmente dal messaggio trasmesso. Per compiere ciò, il maestro Abû al-Hudâ chiariva inizialmente il testo da un punto di vista linguistico, cosa propria a tutti i commenti, dato che il linguaggio classico e medioevale della *Risâla* può risultare talvolta desueto e poco comprensibile per l'arabofono contemporaneo. Il secondo livello del commento è costituito dall'insegnamento proprio del maestro: istituire un legame fra le pagine di Qushayrî e la dottrina propria alla *tarîqa shâdhiliyya*, cronologicamente successiva a Qushayrî. Ad esempio, lo *shaykh* citava spesso le sentenze mistiche di Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî, maestro *shâdhilî* molto influenzato da Qushayrî e Ghazâlî.¹⁶ In questo modo il discepolo può effettuare un parallelo fra una formulazione dottrinale che gli è più familiare e quella più antica di Qushayrî. Lo *shaykh* Abû al-Hudâ interrompeva spesso il commento della *Risâla* per “esortare” in modo più diretto il discepolo, invitandolo all'opera, all'applicazione dei precetti teorici della Via, o alla messa in pratica delle qualità raccontate nelle vite dei maestri antichi. Un altro livello importante del suo commento era rappresentato dall'interpolazione di episodi autobiografici della sua vita, o della vita dei suoi maestri. I due personaggi più citati erano suo nonno, *shaykh naqshbandî*, e il suo proprio maestro, lo *shaykh* 'Abd al-Rahmân al-Shâghhûrî. Tali episodi biografici “attualizzavano” il contenuto dottrinale esposto da Qushayrî nel XI secolo, e creavano un clima di intimità fra il maestro e il discepolo, intimità che permetteva la trasmissione dei contenuti spirituali altrimenti ostacolati dalla distanza stilistica e linguistica fra l'epoca della redazione della *Risâla* e il mondo odierno. Il sufismo si sviluppa, nelle intenzioni dei suoi maestri, per rivitalizzare e attualizzare il messaggio profetico. Tali maestri hanno quindi esposto una dottrina, che delle figure come Qushayrî o il suo maestro

15 Parola profetica trasmessa da al-Nasâ'î, *Sunan*, n. 4032.

16 Su di lui, vedere la raccolta di aforismi spirituali curata da Caterina Valdrè (ISKANDARÎ, 1981).

Sulamî tendono a sistematizzare e organizzare. Per trasmettere ai loro contemporanei, ad esempio, la via di un Junayd, vissuto due secoli prima, Qushayrî fa ricorso, proprio come lo *shaykh* Abû al-Hudâ nell'Aleppo d'oggi, all'episodio narrativo autobiografico in modo da creare un clima di intimità e mettere alla portata del suo discepolo la dottrina di Junayd. Lo *shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ è interprete di Qushayrî, che si era fatto a suo tempo traduttore del messaggio dei primi maestri, a loro volta traduttori del messaggio spirituale dell'Islam.

Portare il sufismo nel mondo globale

Uno degli elementi caratteristici della personalità del maestro Abû al-Hudâ era la sua apertura al mondo islamico contemporaneo, tratto che esercitava un forte ascendente sui suoi discepoli. Sebbene capitale economica della Siria e antica tappa sulla Via della Seta, Aleppo, resta una città culturalmente meno dinamica e internazionale di Damasco. Gli stranieri, numerosi, vi risiedono spesso esclusivamente per fini commerciali di carattere regionale. Per un giovane siriano visitare paesi stranieri resta a tutt'oggi una remota possibilità. Il maestro Abû al-Hudâ tesse invece rapporti spirituali e scientifici con molti paesi e con diverse personalità attuali di livello internazionale dell'Islam attuale. Queste relazioni hanno trasformato la moschea 'Âdiliyya da piccolo centro urbano, a specchio nel quale contemplare il dibattito internazionale musulmano partecipandovi attivamente. I viaggi del maestro venivano raccontati da questi durante gli incontri settimanali con i discepoli, e documentati con proiezioni di foto su di un grande schermo allestito nell'antica moschea ottomana. Un particolare mi impressionò più di altri: *shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ era stato invitato a Lahore dal maestro pakistano Tahiru-l Qadiri, il quale aveva fondato nel 2005 la *Gosha-e Durood*,¹⁷ un luogo di culto interamente consacrato alla *taslîya*, la preghiera sul Profeta Muhammad.¹⁸ La finalità principale di questo luogo è quella di non far mai cessare tale invocazione di benedizione sul Profeta. Avendo ricorso a un bacino assai numeroso di fedeli e pellegrini (i ritrovi collettivi a Lahore sono calcolati nell'ordine delle centinaia di migliaia di persone), lo *shaykh* Tahiru-l Qâdiri aveva sta-

17 <http://www.gosha-e-durood.com/durood/tid/2/about%20us.html>.

18 L'Islam accorda un'importanza maggiore all'atto rituale d'invocare pace salvifica e benedizioni divine sul profeta Muhammad. Cfr. PEREGO, 2007: 76-91.

bilito che la preghiera fosse perpetua e ininterrotta. *Shaykh* Mahmûd, per nulla impressionato dalla sproporzione numerica che differenziava il suo gruppo da quello pakistano, spiegò ai propri discepoli, di ritorno dal suo viaggio, che anche loro avrebbero dovuto istituire un ritiro spirituale costante e perpetuo. La *khalwa*, la stanza adibita a ritiro spirituale che si affacciava sul cortile della ‘Âdiliyya, fu adibita per questa nuova attività; un primo ciclo di volontari fu organizzato, tre turni giornalieri di otto ore. Il maestro Abû al-Hudâ non si limitò ad “imitare” l’idea del maestro pakistano: spiegò ai suoi discepoli la necessità di uno *dhikr* costante e ininterrotto, silenzioso, praticato nel cuore antico della città. Tale meditazione avrebbe protetto spiritualmente la città e avrebbe rappresentato un invisibile invito (*da‘wa*) all’innalzamento del livello spirituale più profondo e segreto dell’Islam, ossia l’*ihsân*, la perfezione della religione.¹⁹

Un altro aspetto notevole dell’attività culturale e spirituale dello *shaykh* era costituito dalle sue relazioni con esponenti del cristianesimo siriano. *Shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ tesseva una profonda amicizia con i membri del monastero Deir Mar Musa al-Habashî, situato a nord di Damasco, sulle montagne desertiche a metà strada fra la capitale siriana e Homs.²⁰ Il monastero, antico, fu rifondato e ristrutturato dall’italiano padre Paolo Dall’Oglio,²¹ fondatore della comunità di Deir Mar Musa, aperta al dialogo interreligioso e luogo d’accoglienza di pellegrini d’ogni confessione. Assistetti alla visita di Paolo Dall’Oglio e di alcuni membri della sua comunità allo *shaykh* Mahmûd la sera di un rito collettivo (*hadra*). I fedeli formavano dei centri concentrici; il cuore della *hadra* era rappresentato dal maestro, che dirigeva lo *dhikr*, e dai cantori, che accompagnavano la respirazione e l’invocazione del nome *Allâh* con la recitazione di poesie mistiche, amoroze o metafisiche. Paolo Dall’Oglio non solo partecipò allo *dhikr*, ma lo dirigeva accanto allo *shaykh* Mahmûd. Alla fine del rito, *shaykh* Mahmûd commentò un importante passaggio coranico, sulla purificazione dell’anima: *E tu, anima serena / fa’ ritorno al tuo signore appagata di te e gradita a Lui, / vieni fra i Miei servitori, / entra nel Mio giardino* (“Sura dell’Aurora”,

19 Secondo una celebre formulazione profetica, l’*ihsân*, la perfezione della religione, è adorare Dio come se Lo si vedesse, perché sebbene tu non Lo veda, Egli ti vede.

20 <http://www.deirmarmusa.org/it>.

21 http://it.wikipedia.org/wiki/Paolo_Dall%27Oglio.



Corano 89: 27-30).²² Passò poi la parola a padre Dall'Oglio,²³ che, commosso, disse di avere scorto nelle parole di *shaykh* Mahmûd lo spirito di Gesù quando esortava i suoi discepoli. A loro volta, i discepoli di *shaykh* Mahmûd visitavano il monastero di Deir Musa. Le due forme di misticismo, sebbene fundamentalmente diverse (una monastica e mistico-cristiana, l'altra non monastica, iniziatica e islamica), si ritrovavano accomunati di fronte alla necessità di tessere dei solidi rapporti di dialogo, frequentazione e amore fra le due comunità. I canti di carattere mistico tipici del sufismo possono essere vissuti e interiorizzati da entrambi i fedeli, musulmani o cristiani, grazie a un retroterra comune quale quello dell'esperienza amorosa.

Riassumendo, lo *shaykh* Abû al-Hudâ prendeva spunto dai suoi viaggi e dai suoi incontri per rivitalizzare e dinamizzare il contesto urbano della sua *zâwiya* siriana, che spesso riceveva la visita di importanti personalità del mondo islamico, come lo *shaykh* 'Alî al-Jiffrî. Il viaggio è per i sufi occasione di svelamento, di crescita degli stati interiori, e tale ottica spirituale rimaneva intatta anche nel quadro moderno degli scambi culturali del maestro. Abû al-Hudâ è in contatto anche con centri culturali non islamici, partecipa regolarmente a conferenze internazionali sul sufismo organizzate da università occidentali, ad esempio in Francia e negli Stati Uniti. Questa apertura verso l'Occidente rappresenta un doppio canale che conduce il mondo esterno più vicino al vissuto dei suoi discepoli e, al contempo, diffonde il suo messaggio anche al di fuori della rete dei maestri sufi contemporanei.²⁴

Aspetti rituali della zâwiya 'Âdiliyya

1. Compagnonaggio spirituale (*suhba*) e regole di condotta spirituale (*adab*)

Il sufismo dello *shaykh* Abû al-Hudâ è profondamente marcato dall'aspetto concreto e pedagogico della vita comunitaria dei discepoli. Ma come

22 Sull'ermeneutica mistica di questo passaggio coranico cfr. GIORDANI, 2007: 117-135.

23 Purtroppo mentre si rivedono per l'ultima volta le bozze di questo volume (7 settembre 2013) nulla si sa ancora della sorte di padre Dall'Oglio, scomparso dalla Siria tra la fine di luglio e gli inizi di agosto 2013. (N. d. C.)

24 Un suo articolo in arabo è stato pubblicato nella raccolta di saggi diretta da G. GOBILLOT e J.J. THIBON (2012), cfr. bibliografia. Il volume è interamente dedicato alla relazione maestro-discepolo nel sufismo medievale.



realizzare e insegnare tale “vita condivisa” nel contesto odierno, così distante dai centri semi-monastici dell’Islam medievale?²⁵ I discepoli non vivono insieme, il noviziato non si svolge secondo le modalità proprie del mondo musulmano classico.²⁶ Il quadro della moschea ‘Âdiliyya permette comunque lo sviluppo di tutta una serie di attività collettive, spesso autogestite dai giovani discepoli, coordinati dal discepolo “avanzato” Romi e da ospiti (maestri, professori universitari): essi possono abitare *in loco* e assicurare una presenza costante che si aggiunge a quella del custode, e della sua numerosa famiglia, nel chiostro-giardino della moschea.

I discepoli avevano due appuntamenti settimanali di studio e pratica dello *dhikr*. Quel che caratterizzava il gruppo di discepoli era il loro “discostarsi” dal modello più corrente di sufismo colto incarnato da altri rami della *tarîqa* ‘*alâwiyya*, come ad esempio quello di Damasco, dove tutti i maestri di tale ordine sono anche delle grandi e influenti personalità dell’Islam essoterico, degli ‘*ulamâ* (“sapienti”) della religione islamica. *Shaykh* Abû al-Hudâ in questo contesto fa eccezione: sebbene armato di un solido bagaglio di conoscenze classiche e tradizionali, di mestiere è medico e ricercatore. Non porta esclusivamente il costume tradizionale del sapiente, del dottore della legge, ma nei momenti rituali veste l’abito proprio dell’ordine Darqâwa, quello originario della ‘*alâwiyya*, una tunica di lana dal taglio marocchino, simbolo di povertà e indigenza spirituale (*faqr*). Questo discostarsi esteriormente dal modello classico di sufismo siriano, rappresenta in realtà la volontà di ricollegarsi alle origine occidentali (Maghreb) della *shâdhiliyya*, e permette ai ragazzi che seguono il maestro di poter accedere e partecipare attivamente alle attività e alla vita della *zâwiya* senza essere per questo necessariamente degli studenti in legge islamica. Questi non mancano fra le fila dello *shaykh* Abû al-Hudâ, ma sembra significativo come il giovane discepolo più avanzato (al quale aveva delegato responsabilità e funzioni molto particolari, quali, ad esempio, la direzione dei ritiri spirituali) fosse uno studente di medicina, segno che il sapere interiore dell’uomo non di-

25 Verso la fine del X secolo in Iran il sufismo comincia a organizzare il suo insegnamento in centri diretti da maestri nei quali non solo viene insegnata e trasmessa la dottrina, ma si svolge anche il noviziato stesso del discepolo, i suoi anni di apprendistato assieme agli altri giovani.

26 Si veda l’articolo di Gerhard Böwering and Matthew Melvin-Koushki, “*khânaqâh*”, nella *Encyclopædia Iranica*, diretta da Ehsan Yarshater (Columbia University Center for Iranian Studies) e consultabile alla pagina <http://www.iranicaonline.org/>.

pende necessariamente né da titoli ufficiali né da un percorso di studi in scienze religiose.

In questo contesto, il progresso spirituale del discepolo si lega indissolubilmente allo sviluppo di virtù morali ed etiche che, nel sufismo classico, prendono il nome di *adab*, regole di condotta interiore ed esteriore. Lungi dall'essere un semplice regolamento comportamentale, tali "regole" riflettono in realtà l'acquisizione di un livello di conoscenza interiore, che solo in un secondo momento si riflette nel comportamento con gli altri. Il sufismo è, secondo una celebre formulazione del maestro Abû al-Husayn al-Nûrî: "Non una pratica formalizzata, né una conoscenza acquisita: il sufismo è, piuttosto, condotta morale (*akhlâq*)".²⁷ Nella vita della *zâwiya*, migliorare il proprio carattere tramite la vita in comune era una pratica che, per il discepolo, equivaleva all'intero percorso mistico di purificazione dell'anima, ossia alla sostituzione degli aspetti repressibili dell'ego con i loro corrispettivi attributi positivi.²⁸ L'acquisizione delle qualità morali e spirituali promosse dalla letteratura sufi era per i discepoli, secondo quel che essi stessi dicevano, un modo per assicurare la penetrazione nel cuore dell'uomo dell'insegnamento impartito presso la *zâwiya*, tramite la purificazione che è imposta dalla frequentazione dei fratelli. L'educazione non è quindi impartita esclusivamente dal maestro, ma essa si realizza nella vita comune dei discepoli, attraverso le difficoltà che essi possono riscontrare tra loro, e attraverso il lavoro individuale su se stessi che tale coabitazione comporta.

Lo *shaykh* assicurava un rapporto diretto e personale con i suoi discepoli più intimi. Contrariamente alle grandi confraternite internazionali, nelle quali la guida spirituale non può educare "personalmente" le diverse migliaia di adepti, il gruppo di discepoli dello *shaykh*, benché numeroso, permetteva comunque un rapporto personale, così che lo *shaykh* conosceva e consigliava personalmente i discepoli, i più giovani come gli adulti. Spesso venivano organizzati appuntamenti e incontri più informali, soprattutto in occasione di nascite, matrimoni o inaugurazioni di case. Lo *shaykh* usciva allora dalla moschea e portava il suo insegnamento e la sua presenza direttamente nella vita privata dei suoi discepoli.

27 Cfr. HONERKAMP, 2007: 181-196 così come GRIL, 1993.

28 Uno dei libri più antichi e completi sull'argomento è quello del maestro di Nishapur Sulamî tradotto da Elena Biagi, (SULAMÎ, 2011). Sull'*adab*, si rinvia anche all'articolo di Erick Ohlander, "Adab, in Sûfism", in *EI*, (Encyclopaedia of Islam), vol. 3.

2. Ritualità collettiva (*dhikr*)

Un capitolo importante nelle attività collettive e rituali della *zâwiya* ‘Âdiliyya è rappresentato dal più importante appuntamento settimanale dei discepoli: lo *dhikr* collettivo, la *hadra*, letteralmente, la “Presenza” che si realizza attraverso l’invocazione collettiva di un nome divino. La *tarîqa* ‘*alâwiyya* prevede uno *dhikr* forte, collettivo, basato sulla trasformazione del nome divino “Allâh” in un soffio potente, attraverso l’elisione della due *lâm* (la lettera “elle” in arabo) e la permanenza della prima “A” e dell’ultima “ha”. Tale *dhikr* è compiuto con l’accompagnamento di canti e movimenti ritmici ondulatori del corpo.²⁹ *Shaykh* Abû al-Hudâ curava particolarmente la trasmissione e la realizzazione di questo rito. Aveva realizzato a tal fine due CD che raccoglievano una ventina di *majlis*, sessioni collettive di *dhikr*, intitolandole significativamente *al-Majâlis al-Hâshimiyya* (“Le sedute mistiche del Maestro al-Hâshimî”) composte da colui che aveva diffuso in Siria la *tarîqa* ‘*alâwiyya*, assieme al maestro Ben Yallis. La volontà di conservare la ricchezza iniziale dei canti e la loro portata iniziatica si traduceva anche nella cura che lo stesso *shaykh* Abû al-Hudâ prestava alla conservazione dei testi, evidente nella pubblicazione di un volume dal poetico titolo *Latâ’if al-adhwâq wa-raqâ’iq al-ashwâq* (“Sottili sapori spirituali e delicate emozioni d’amore”) che raccoglie i canti principali dello *dhikr shâdhilî*, classificati secondo il loro modo (*maqâm*).³⁰ Tale testo appartiene a un genere tradizionale, quello delle raccolte di testi poetici mistici finalizzati al canto rituale. Il volume più famoso è quello realizzato dallo *shaykh* Muhammad ‘Arabî al-Qabbânî, intitolato *Jâmi‘ al-nafahât al-qudsiyya fî anâshîd al-dîniyya wa l-qasâ’id al-irfâniyya wa l-muwashshahât al-andalusîyya* (“Raccolta dei santi sospiri dei canti religiosi, dei poemi gnostici e delle composizioni poetiche andaluse”).³¹ Un altro discepolo dello *shaykh* ‘Abd al-Rahmân al-Shâghhûrî, lo *shaykh* ‘Abd al-‘Azîz al-Khatîb al-Hasanî, ha anch’egli realizzato una collezione di 10 audiocassette, che raccolgono venti *hadrât* dello *shaykh* Shâghhûrî, dirette dal capo dei cantori del maestro, Abû Ridwân, registrate negli anni 1990. Le cassette, numerate, sono accompagnate da un libro intitolato *al-Nafahat al-‘aliyya fî anâshîd al-hadra al-shâdhiliyya* (“Il sublime soffio spirituale dei canti delle *hadrât shâdhilî*”)³² che riprende nell’ordine i canti delle

29 Per alcuni esempi di *hadra* si rinvia alla videografia a conclusione del saggio.

30 Cfr. HUSAYNÎ, *s.d.*

31 Cfr. QABBÂNÎ, 1998.

32 Cfr. HASANÎ, 1994.

hadrât registrate, documento prezioso sulla pratica dello *dhikr shâdhilî* di Damasco. Questo libro, oltre a indicare precisamente l'autore, quando noto, del testo cantato, indica anche la voce del cantore (*munshid*) che esegue il brano. Segnaliamo, per concludere, il volume curato dallo *shaykh* 'Abd al-Wahhâb al-Sharîf Bû'âfiya al-Hasanî (anch'egli discepolo di 'Abd al-Rahmân al-Shâghhûrî) intitolato *al-Wasîla ilâ Allâh fî al-qubûl* ("L'avvicinamento a Dio nella Sua accoglienza"),³³ volume che presenta un capitolo antologico composto di canti, poemi mistici e preghiere inseriti nel quadro generale del cammino iniziatico della *tarîqa shâdhiliyya*, esposto in modo dettagliato nei primi capitoli del libro.³⁴

Una simile attenzione alle melodie e ai loro testi, testimoniata dai discepoli di Shâghhûrî, era sicuramente dovuta all'eredità spirituale del loro maestro, il quale, assieme allo *shaykh* algerino al-Hâshimî, aveva arricchito lo *dhikr* con le forme melodiche del repertorio proprio dell'oriente musulmano, in special modo di Damasco. Nel contesto attuale dell'*inshâd* medio-orientale religioso, che tende a evolvere verso un gusto melodico filo-occidentale³⁵ va sottolineato l'impegno dei maestri sufi *shâdhilî* a preservare il valore iniziatico e spirituale di tale repertorio.

La *hadra* della *shâdhiliyya-hâshimiyya* è composta da delle *waslât*, sorta di *suites* musicali cantate, durante le quali si inanellano tra loro diversi poemi, di cui sovente vengono cantati solo alcuni versi, selezionati secondo il loro significato spirituale. Ogni *wasla* è caratterizzata da un preciso modo musicale (*maqâm*), sebbene all'interno della stessa, per delle ragioni legate allo sviluppo della *hadra*, il *maqâm* possa poi cambiare. Ogni poesia è associata a una melodia; quando si passa a un'altra poesia muta anche la melodia e, di solito, il passaggio è sottolineato da un'accelerazione ritmica. Le modulazioni da un *maqâm* all'altro corrispondono a spostamenti simbolici di stazione spirituale nel corso della *hadra*, ed è significativo notare come, nella terminologia del sufismo, la

33 BÛ'ÂFIYA, 2009.

34 Di un simile repertorio sacro, J.-J. Thibon ha dato un'analisi introduttiva, cfr. THIBON, 2010: 39-57.

35 Non si tratta ormai solo di gusto melodico filo-occidentale: sembrano significativi i recenti festival televisivi di cantori (*munshed*) del genere religioso tradizionale *inshad*, realizzati dalle principali televisioni degli attuali Emirati Arabi e del Qatar sul modello dei format euroamericani tipo X-Factor. I cantori (*munshed*) vengono votati dal pubblico tramite televoto via sms. Cfr.: 'Iyad HAFEZ, *Munshed Al-Sharjah e il canto religioso islamico (inshad) nella società araba contemporanea*, Università di Roma La Sapienza. Dottorato di ricerca in Storia e analisi delle culture musicali, (XXIII ciclo), Roma, 2012 (n.p.) (N. d. C.)

stazione spirituale sia anch'essa definita dall'identico termine *maqâm* che designa anche il modo musicale della tradizione classica. Le *waslât* sono caratterizzate da un'accelerazione progressiva del canto e dello *dhikr* fino a un momento culminante; qui la *wasla* termina, il canto collettivo cessa e inizia il canto di un solista (*tafrîd*), che condurrà la *hadra* verso una nuova *wasla*, con la ripresa del canto collettivo. I due movimenti, quello lento del *tafrîd*, momento d'ascolto e di raccoglimento, e quello veloce del canto collettivo e dell'intensificazione dello *dhikr* collettivo, sono anche caratterizzati dal cambiamento del movimento del corpo che accompagna lo *dhikr*: dall'ondulazione laterale al movimento verticale. Il passaggio da un movimento all'altro avviene di norma all'interno di un *tafrîd* (canto del solista), a un momento preciso, quando il poema esprime il raggiungimento (simbolico) di uno stato spirituale, secondo la narrazione amorosa o iniziatica del canto.³⁶

A titolo d'esempio, vorrei descrivere l'inizio di una *hadra* della *zâwiya* dello *shaykh*, disponibile su internet.³⁷ Lo *dhikr* iniziale è costituito dall'invocazione collettiva del Nome Divino *Allâh*, nome che nella *tarîqa shâdhiliyya* designa l'essenza divina in sé; esso rappresenta anche lo *dhikr khâss*, il nome di Dio trasmesso iniziaticamente al quale si ha accesso dopo la *khalwa*, il ritiro spirituale, sulla direzione del maestro della confraternita o della *zâwiya* di ricollegamento.

1. Sulla menzione collettiva del nome *Allâh*, si apre il primo canto anonimo (il titolo deriva dal primo emistichio della poesia), *Laka fî qal-bî dâr*:

Hai dimora nel mio cuore, intorno a Te il cuore ruota, attorno al tuo apparire, in un sacro recinto, ruotano le genti dei cerchi (*ahl al-dawâ'ir*).

E com'è stupefacente il modo che hanno d'indicarTi gli uomini che posseggono la scienza delle allusioni spirituali!³⁸

Il testo appartiene al repertorio di canti che utilizzano il linguaggio tecnico del sufismo classico. L'amato, Dio, o il Profeta, è il centro del cosmo e dell'essere, il cuore stesso dell'uomo gli orbita attorno. Tale è lo stato proprio di una categoria di uomini che l'anonimo autore chiama

36 Un esempio di tale passaggio è ben documentato nei minuti iniziali del video num. 1, "Hadra with the late *shaykh* 'Abd ar-Rahmân ash-Shaghūrî", vedere la videografia.

37 Cf.r video num. 2 della videografia, "hadra *shaykh* Abu al-Huda al-Husaynî bi Haleb".

38 (T. d. A. da QABBÂNÎ, 1998: 84).

“genti dei cerchi”, delle orbite spirituali. Il simbolismo del cerchio è troppo vasto per essere discusso in questa sede. A ogni modo, il canto è impostato sull’immagine del centro ritrovato, in se stessi e nel cosmo, tramite l’assise dell’amato attorno al quale l’amante orbita.

2. Alla fine di questo primo canto, lo *dhikr* passa dal nome *Allâh* alla respirazione detta dello *dhikr al-sadr*, il soffio possente della *hadra shâdhiliyya*. Il canto che accompagna questa seconda parte della prima *wasla* è stato scritto dallo *shaykh* Ben Yallis, ed è un’invocazione di benedizione divina (*taslîya*) sul profeta Muhammad, *Salli ya Salâm ‘alâ al-wasîla*

Diffondi le Tue Benedizioni, Tu che sei Impeccabile Fonte di Salvezza,³⁹
su colui che è l’intercessore, il sole delle creature, il sorgere di Laylâ!

Oh Coppiere degli innamorati, riempi questo calice con il vino dei mistici
sapori che rivivificano le anime!⁴⁰

Questo brano condensa varie componenti: la preghiera sul Profeta; i termini e i simboli della poesia di genere erotico-mistico (Laylâ, figura femminile il cui nome è sinonimo ma non omografo di *layla*, la Notte, luogo della manifestazione della presenza divina) con quelli della poesia anacreontica (il Profeta è fonte dello schiudersi della presenza divina, ed è quindi identificato con il coppiere che serve nei calici, simbolo del cuore umano, il vino inebriante della presenza di Dio).

3. Il terzo canto è una poesia del celebre mistico e sapiente siriano ‘Abd al-Ghanî Ibn Ismâ’il al-Nâbulusî (m. 1731),⁴¹ *Mazhâhir al-Haqq lâ tu’addu wa bâtin al-Rabb lâ tuhaddu*:

Innumerevoli sono i luoghi teofanici del Reale, e l’essenza del Signore
non può certo essere definita.

Proclama la trascendenza di Dio, Egli è Unico, il Signore è Signore, il
servitore, servitore.⁴²

Durante lo *dhikr*, questo canto rappresenta un importante invito alla meditazione della relazione che esiste fra Dio e il creato, definito luogo teofanico, dunque atto alla contemplazione riflessa del suo Creatore, sebbene Dio rimanga impenetrabile nella sua trascendenza che l’uomo, servitore di Dio, non può cogliere. Tale paradosso genera nell’uomo uno

39 *Al-Salâm* è uno dei Nomi di Dio secondo la tradizione islamica, così tradotto da Angelo Scarabel (SCARABEL, 1996: 110).

40 (T. d. A da HUSAYNÎ, s.d.: 148; QABBÂNÎ, 1998: 386).

41 Su di lui : KHALIDI, “ ‘Abd al-Ghanî b. Ismâ’il”, EI, vol. 2; PAGANI, 2003.

42 (T. d. A. da QABBÂNÎ, 1998: 401).

stato di perplessità spirituale, un'ebrezza mistica, com'è detto alla fine del poema: *bevi questi significati spirituali!*

4. Dell'ultimo canto un solo verso è estrapolato. Si tratta di un poema del mistico 'Umar Ibn Muhammad al-Yâfi (m. 1818), *fa-mun in'âman bi-l-qurb* ("Concedi la grazia della prossimità"). Il testo fa ricorso a immagini della poesia classica islamica, qual è il lampo che illumina l'accampamento annunciando la vicina presenza dell'amata (cfr. QABBÂNÎ, 1998: 391).

Questa breve analisi della prima *wasla* della *hadra* diretta dallo *shaykh* Abû al-Hudâ mostra chiaramente la ricchezza dei motivi mistici e amorosi citati nei canti, così come la complessità del loro linguaggio tecnico. La pratica della *hadra* è un momento privilegiato per trasmettere tale repertorio, nonostante la distanza che separi tali composizioni dal mondo e dal contesto attuale. Va notato come lo *shaykh* Mahmûd insistesse per far cantare i discepoli, e non dei cantanti di professione, sebbene questi non mancassero fra le fila degli uomini vicini al maestro. Il libro da lui curato veniva usato come supporto al canto durante la *hadra*, i ragazzi e i bambini cercavano le pagine delle poesie cantate, le intonavano assieme ai cantanti. Li assimilavano, con l'obiettivo di realizzarne la portata iniziatica e spirituale.

Conclusione. Un futuro incerto

Dal Maggio 2011 la Siria è attraversata da un vasto movimento di rivolta contro il governo di Bashar al-Asad. Nel corso del primo trimestre del 2012 la situazione è drammaticamente peggiorata. Il mondo religioso comincia a risentire seriamente dell'inasprirsi delle violenze. Se alcuni dottori della legge, per ruoli istituzionali, cercano di moderare i toni invitando la gente al rispetto del governo e al contempo ordinando ai militari di non sparare sui civili (fu il caso del defunto *mufti* di Damasco, Ramadân al-Bûtî, assassinato il 21 Marzo 2013 a Damasco, nella sua moschea),⁴³ altri sapienti, come il maestro sufi Muhammad al-Ya'qûbî, condannano apertamente la violenze perpetrate dal governo ai

43 <http://syrie.blog.lemonde.fr/2011/06/13/le-cheykh-al-bouti-interdit-aux-militaires-de-tuer-des-civils/>. Vedere anche l'articolo di Ismail Ray, pubblicato su <http://www.sacredknowledge.co.uk/seekers-of-knowledge/articles/311-syrian-cleric-uprising-dr-ismail-ray>.

danni dei suoi cittadini. Lo *shaykh* Ya'qûbî è da alcuni mesi espatriato e vive attualmente negli Stati Uniti.⁴⁴

Qual è la posizione di *shaykh* Mahmûd Abû al-Hudâ in questa pagina drammatica della storia siriana? L'evolversi dei fatti si è svolto contemporaneamente alla stesura di questo testo. *Shaykh* Mahmûd, da sempre attento alle tecnologie e ai mezzi di comunicazione come internet, tiene una pagina molto attiva sul portale Facebook. Spesso egli vi pubblica brevi video, nei quali esprime apertamente la sua tristezza per le violenze in corso. Il 26 Febbraio 2012, sulla sua pagina Facebook compariva un comunicato nel quale lo *shaykh* Mahmûd criticava aspramente l'operato del Ministero al quale era ricollegato e nel quale rinunciava pubblicamente alle sue proprie cariche ufficiali. Il testo si apriva con un rifiuto netto a obbedire a ordini giunti dal ministero che avrebbero obbligato gli *imâm* a diffondere messaggi ufficiali del governo dai loro pulpiti: "Le moschee sono le dimore di Dio e non è possibile che al loro interno venga evocato altro che la parola di Dio". A seguito di questo e di altri comunicati, lo *shaykh* ha dovuto abbandonare Aleppo prima che questa venisse drammaticamente colpita dalla guerra (secondo semestre 2012) e risiede oggi in Turchia. Lo *shaykh* ha di recente compiuto un viaggio per portare soccorso ai profughi siriani dei campi d'accoglienza situati in territorio turco, al confine con la Siria. Nel frattempo la moschea 'Âdiliyya è stata bombardata, come si può vedere da filmati e immagini messi online. Lo *shaykh* Abû al-Hudâ ha composto dei versi in memoria del luogo che lo accolse per anni.⁴⁵ Complessivamente il centro storico di Aleppo, pur godendo di siti protetti dall'UNESCO, ha subito danni inestimabili.

Il nostro viaggio nel mondo dei discepoli dello *shaykh* Abû al-Hudâ deve per ora terminare qui, nella speranza di poter fare una nuova visita alla *zâwiya* 'Âdiliya di Aleppo. I viaggi precedenti furono un'occasione preziosa per osservare come il sufismo venga oggi insegnato dai maestri, come sia vissuto dai discepoli e, allo stesso tempo, come in un gruppo non eccessivamente numeroso sia ancora possibile la pratica di una relazione maestro-discepolo effettiva e regolare, in un contesto mondiale nel quale le grandi confraternite internazionali (*bûchishiyya*,

44 Eric Geoffroy ha analizzato la storia contemporanea della relazione esistente fra sufismo e lotta politica in Siria (GEOFFROY, 1997: 11-22).

45 La poesia è stata messa in linea in data 8 Marzo 2012 nella pagina Facebook dello *shaykh*, <https://www.facebook.com/photo.php?v=436362266439630>.

naqshbandiyya haqqâniyya) hanno sostituito tale relazione personale e diretta con l'amore del maestro lontano.

Il mondo dello *shaykh* Abû al-Hudâ al-Husaynî è ovviamente più complesso e più ricco di quanto abbia cercato di dar conto. La scelta di alcuni punti e aspetti messi in evidenza, vorrebbe essere un'introduzione alla trasmissione del sufismo nell'Aleppo di oggi e ho sicuramente commesso l'errore di "sistematizzare" l'insegnamento *shâdhilî* del maestro. Una simile volontà di sistematizzazione è disagevole: come dicevo nell'introduzione, infatti, il sufismo rappresenta un paradosso, inevitabilmente sfuggente, fra la "normativa" spirituale dei maestri e la realizzazione individuale delle Realtà superiori (*haqâ'iq*) veicolate dall'insegnamento. Questo secondo piano appartiene all'ordine dell'esperienza individuale del discepolo, e non può essere descritto da una terza persona, anche se introdotto nell'accogliente, preziosa e, purtroppo, rimpianta *zâwiya* 'Âdiliyya.

Bibliografia

- BÖWERING, Gerhard e MELVIN-KOUSHKI, Matthew, « khânaqâh », *Encyclopædia Iranica*, diretta da Ehsan Yarshater, <http://www.iranicaonline.org/articles/kanaqah>.
- BÛ'ÂFIYA, 'Abd al-Wahhâb al-Sharîf al-Hasanî, *al-Wasîla ilâ Allâh fî al-qubûl*, Damasco, Dâr al-minhâj al-qawîm, 2009.
- DUNLOP, D.M., "Bimâristân", *Encyclopédie de l'Islam 2 (EI2)*, vol. 1, p. 1259.
- EICH, Thomas, "Abû al-Hudâ al-Sayyâdî", *Encyclopedia of Islam- Third Edition (EI3)*, (<http://www.brillonline.nl>), 29/02/2012.
- EICH, Thomas, "The Forgotten Salafî-Abû l-Hudâ As-Sayyâdî", *Die Welt des Islams*, 43/ 1 (2003), pp. 61-87.
- GEOFFROY, Eric, *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya. actes du colloque organisé par E. Geoffroy*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005.
- GEOFFROY, Eric, « Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine », *Égypte/Monde arabe*, 29 (1997), pp. 11-22. URL: <http://ema.revues.org.rproxy.univ-provence.fr:2048/index253.html>. Visionato il 29/02/2012.
- GIORDANI, Demetrio, "Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della vita spirituale. Considerazioni intorno a Al-Sayr wal-Suluk ila Maliki-l-Muluk, dello *shaykh* Qasim Ibn Salah al-Din al-Khani di Aleppo (1619-1697)", *Divus Thomas* (Bologna), 110/3 (2007), pp. 117-135.
- GOBILLOT, Geneviève e THIBON, Jean-Jacques (a cura di), *Les maîtres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIes.)*. Enseignement, formation et transmission, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012.
- GONNELLA, Julia, *Islamische heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2005.



- GRIL, Denis, "Adab and Revelation. One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabi", in *Muhyiddin Ibn 'Arabi – A Commemorative Volume*, ed. S. Hirstenstein e M. Tiernan, Element Books, The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1993. (<http://www.ibnarabisociety.org/articles/adabandrevelation.html>)
- HONERKAMP, Kenneth L. "Sufi Foundations of the Ethics of Social Life in Islam," in *Voices of Islam: Volume Three, Voices of Life: Family, Home, and Society*, ed. Vincent Cornell et Virginia Gray Henry (Westport:-Praeger, 2007), pp. 181-196.
- (AL-)HASANÎ, 'Abd al-'Azîz al-Khatîb, *al-Nafahat al-'aliyya fî anâshîd al-hadra al-shâdhiliyya*, Damasco: Maktabat al-Darwishiyya, 1994.
- (AL-)HUSAYNÎ, Shaykh Mahmûd Abû al-Hudâ, "Earlier pioneers of sûfism in the 3rd and 4th cs a.h. (in arabo)", in *Les maîtres soufis et leurs disciples. IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.). Enseignement, formation et transmission*, a cura di Geneviève GOBILOT e Jean-Jacques THIBON, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012, pp. 353-386.
- (AL-)HUSAYNÎ, Shaykh Mahmûd Abû al-Hudâ, *Latâ'if al-adhwâq wa-raqâ'iq al-ashwâq*, senza data, Aleppo, 248.
- 'ÎSÂ, Shaykh 'Abd al-Qâdir, *Haqâ'iq al-tasawwuf*, 6. ed., Aleppo, 2007.
- (AL-)ISKANDARÎ, Ibn 'Atâ' Allâh, *Sentenze e Colloquio mistico*, a cura di Caterina Valdrè, Adelphi, 1981.
- KHALIDI, W.A.S., "'Abd al-Ghanî b. Ismâ'il", *EI2*, vol. 1, p. 62.
- KNYSH, Alexander, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, 2007.
- LINGS, Martin *Un Santo Sufi del XX Secolo. Lo sceicco Ahmad Al-'Alawi*, Edizioni mediterranee, 1994.
- MICHON, Jean-Louis, *Le Shaykh Muhammad al-Hâshimi et son commentaire de l'échiquier des gnostiques*, Arché, 1998.
- OHLANDER, Erick, « Adab, in Sûfism. », *EI3*, Encyclopaedia of Islam, THREE.
- PAGANI, Samuela, *Ghâyat al-matluûb fî mahabbat al-mahbûb*, Roma: Bardi, 1995; Samuela Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islam: un commento di 'Abd al-Ghani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi*, Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2003.
- PEREGO, M. "L'invocazione delle benedizioni divine sull'inviato di Dio", in *Divus Thomas*, XLVII/3 (2007), pp. 76-91.
- (AL-)QABBÂNÎ, Muhammad 'Arabî, *Jâmi' al-nafahât al-qudsiyya fî anâshîd al-dîniyya wa l-qasâ'id al-'irfâniyya wa l-muwashshahât al-andalusiyya*, 2° ed., Damasco: Dâr al-Khayr, 1998.
- (AL-)QUSHAYRÎ, Abû al-Qâsil 'Abd al-Karîm, *al-Risâla al-qushayriyya fî 'ilm al-tasawwuf*, a cura di 'Abd al-Halîm Mahmûd, Damasco, 2003.
- SCARABEL, Angelo, *Pregiera sui Nomi più Belli*, Genova, Marietti, 1996.
- SCATTOLIN, Giuseppe, *Le tappe di un cammino*, vol. 2, EMI, 1996.
- (AL-)SULAMÎ, Abû 'Abd al-Rahmân, *A Collection of Sufi Rules of Conduct*, trad. di Elena Biagi, Londra, The Islamic Texts Society, 2011.
- THIBON, Jean-Jacques, "Poésie et l'extase : quelques thèmes poétiques dans les concerts spirituels des soufis shâdhilis", in *Poésie et sacré dans les*



littératures méditerranéennes et moyen-orientales, ed. S. Oueslati, Les Éditions Sahar, Tunis, 2010, pp. 39-57.

Sitografia

<http://al.alawi.1934.free.fr> – (sito generale sulla *tarîqa ‘alâwiyya*)
<http://www.sacredknowledge.co.uk/> - (sito dello *shaykh shâdhilî* Muhammad al-Ya‘qûbî)
http://it.wikipedia.org/wiki/Abd_al-Rahman_al-Shaghouri - (pagina sullo *shaykh al-Shâghûrî*)
<http://abolhoda.org> – (sito personale dello *shaykh* Abû al-Hudâ al-Husaynî)
<http://mcm.bois.free.fr/booklet260109.pdf> - (presentazione dello *dhîkr* della *tarîqa khalwatiyya* di Aleppo)
<http://www.gosha-e-durood.com/durood/tid/2/about%20us.html> – (Sito sulla preghiera sul Profeta dell’associazione pachistana Minhaj al-Qur’an)
<http://www.deirmarmusa.org/it>. (sito del monastero Deir Musa al-Habashi)
www.iranicaonline.org - (Enciclopedia Iranica On Line)

Videografia

- (1) “Hadra with the late Shaykh ‘Abd ar-Rahman ash-Shaghuri”, http://www.youtube.com/watch?v=REYOVlgv8LY&feature=BFa&list=PLE4C9E874C10156AE&lf=mh_lolz
- (2) “hadra shaykh Abu al-Huda al-Husaynî bi Haleb”, <http://www.youtube.com/watch?v=zVnPep6nsOY&feature=youtu.be>