UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

SAMUELA PAGANI

IL RINNOVAMENTO MISTICO DELL'ISLAM
Un commento di 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī a Aḥmad Sirhindī

NAPOLI 2003

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DISSERTATIONES

III

Prodotto dal
IL TORCOLIERE *Officine Grafico-editoriali d'Ateneo* · U.N.O.

© copyright 2003
by UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"

finito di stampare nel mese di dicembre 2003

«Sia lode a Dio, che con le Sue epifanie preeterne ha commentato tra Sé e Sé il trattato dei Suoi Attributi...» (al-ḥamdu li-l-Lāh allaḏī šaraḥa bi-l-taǧalliyāt al-azaliyya risālat ṣifātihi baynahu wa baynahu...)

Nābulusī, Miftāḥ al-ma'iyya fī ṭarīq al-Naqšbandiyya, *inizio* (ap. *Ahlwardt*, Verzeichniss, *II, 489)*

INDICE

INTRODUZIONE
1. Le interpretazioni moderne di Sirhindī p. 9
2. Il commento di Nābulusī e il piano di questa ricerca p. 16
3. Un ritratto del commentatore p. 19
Ringraziamenti p. 24

I. STORIA DI UNA POLEMICA p. 27
1. Il testo e il commento p. 27
2. Interpretazione della controversia p. 31
3. La Naqšbandiyya nel Ḥiǧāz durante il XVII secolo p. 34
a. La "scuola medinese" e l'identità dei principali oppositori di Sirhindī p. 34
a.1. La relazione di Nābulusī con la "scuola medinese" p. 47
b. Gli altri rami della Naqšbandiyya nel Ḥiǧāz p. 49

II. ASPETTI DOTTRINALI p. 53
1. Le considerazioni di Nābulusī sul linguaggio mistico
a. Lessico tecnico (iṣṭilāḥ) p. 54
b. Parola estatica (šaṭḥ) p. 57
c. Chiaro discorso (bayān) p. 59
d. Bayān e Corano p. 63
2. Analisi di alcuni termini chiave p. 67
a. Fard («essere singolare») p. 69
b. Aṣāla («originalità») p. 72
c. Al-fard al-mutawassiṭ («il mediatore della santità di Abramo») p. 77
3. Ontologia e profezia p. 83
4. Il rinnovamento della religione p. 87
a. Il simbolismo del millennio in Sirhindī p. 87
b. La lettura del taǧdīd *di Sirhindī nel commento di Nābulusī* p. 93
c. La nozione di taǧdīd *nel sufismo e nella tradizione sunnita* p. 95
5. Il divenire del Profeta p. 117
a. Elevazione progressiva e creazione nuova p. 118
b. Il Profeta nel barzaḫ p. 120
c. La benedizione del Profeta p. 126
d. Sogno, commento e preghiera p. 133
6. Decadenza, progresso e innovazioni p. 141

III. TRADUZIONE ED EDIZIONE
Nota al testo p. 159
'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, *Il frutto spirituale delle scienze, con un monito per i dotti che si fermano alla lettera* p. 163
Appendice alle questioni 15-20 p. 230
Tavola di concordanza p. 233
Indice del libro p. 235
'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, *Natīǧat al-'ulūm wa naṣīḥat 'ulamā' al-rusūm* p. 239
Fihris al-kitāb p. 278
Indici della traduzione e del testo arabo
1. Versetti coranici p. 281
2. Detti profetici p. 281
3. Termini tecnici e cose notevoli p. 282
4. Nomi propri p. 284

INDICE ANALITICO p. 285

BIBLIOGRAFIA p. 289

INTRODUZIONE

Questo libro contiene lo studio storico e dottrinale, seguito dalla traduzione e dall'edizione critica del testo, di un commento di 'Abd al-Ġanī b. Ismā'īl al-Nābulusī (1050-1143 / 1640-1731) ad alcune questioni di teologia mistica estratte dall'opera del celebre sufi indiano Aḥmad Sirhindī (971-1034 / 1564-1624).

Il commento, intitolato *Natīǧat al-'ulūm wa naṣīḥat 'ulamā' al-rusūm*, merita attenzione in primo luogo perché i due autori appartengono a tendenze dottrinali del sufismo che sono state spesso contrapposte. Sirhindī infatti è noto come teorico soprattutto per la dottrina dell'«unicità della contemplazione» (*waḥdat al-šuhūd*), che egli stesso considera un superamento di quella dell'«unicità dell'essere» (*waḥdat al-wuǧūd*) sviluppata nella scuola mistico-filosofica di Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Nābulusī, d'altra parte, è stato nella Siria ottomana il più autorevole rappresentante della seconda scuola, che ha illustrato come teorico e poeta e difeso in molte opere polemiche in cui si avvale anche della sua competenza di giurista ḥanafita.

In secondo luogo, le questioni discusse, pervenute al commentatore in una traduzione araba, riguardano alcuni dei punti più controversi della dottrina mistica di Sirhindī, come la sua rivendicazione del ruolo di sostituto del Profeta e di rinnovatore del secondo millennio islamico (*Muǧaddid al-alf al-ṯānī*) - il titolo onorifico che ha dato il nome alla Muǧaddidiyya, il nuovo ramo della *ṭarīqa* Naqšbandiyya che fra il XVII e il XVIII secolo ha conquistato un posto dominante all'interno dell'ordine, diffondendo l'insegnamento del fondatore in tutto l'Oriente islamico.

Tuttavia, il commento di Nābulusī è rimasto finora solo uno fra i tanti titoli inediti e inesplorati della sua bibliografia. L'autore infatti è una figura centrale per la storia culturale delle province arabe dell'Impero ottomano, ma questo campo di studi, come è noto, ha risentito a lungo dei giudizi sommari che gli studiosi occidentali e i rappresentanti dell'arabismo rinascente avevano portato sugli ultimi secoli della dominazione ottomana.

1. Le interpretazioni moderne di Sirhindī e il problema del rapporto tra sufismo e ortodossia

Le ideologie nazionaliste del XX secolo hanno riservato a Sirhindī una fortuna molto maggiore, facendone un simbolo della difesa identitaria e confessionale dell'Islam indiano. Una tendenza storiografica diffusa tra gli autori indo-musulmani ha visto infatti in lui il protagonista della reazione ortodossa alla politica religiosa sincretistica promossa dall'imperatore moghul Akbar (963-1014 / 1556-1605). La percezione moderna di Sirhindī

è stata quindi fortemente condizionata dal giudizio sulla politica religiosa dell'Imperatore, considerata a seconda dei casi come un modello di convivenza interreligiosa o come una minaccia all'identità dell'Islam[1]. Anche se la storia dell'Islam in India non rientra nei limiti di questa ricerca, dedicata a un Sirhindī letto e commentato in arabo nel periodo pre-moderno al di fuori del suo ambito geografico, tale questione non potrà qui essere ignorata, perché solleva problemi metodologici che vanno al di là dell'ambito locale.

L'immagine postuma di Sirhindī è stata sottoposta alla critica più radicale da Y. Friedmann[2], in un libro che ha segnato una tappa importante sia per l'interpretazione del ruolo storico dello *šayḫ* indiano, sia per lo studio del suo pensiero mistico.

Per quanto riguarda il primo problema, riprendendo una tesi che era stata già proposta pochi anni prima da altri studiosi[3], Friedmann ha mostrato innanzitutto che la teoria secondo la quale Sirhindī, con gli scritti e l'azione personale, avrebbe influenzato direttamente le *élites* religiose e politiche dell'Impero moghul, contribuendo in tal modo al processo di irrigidimento confessionale portato a termine dopo la sua morte dall'imperatore Awrangzīb (1068-1118 / 1658-1707), non è giustificata dalle fonti ma si basa sull'uso selettivo delle esagerazioni di una agiografia tardiva[4].

In secondo luogo, secondo lo studioso, le prese di posizione di Sirhindī contro la politica religiosa di Akbar, la sua promozione della *šarī'a* presso gli ufficiali dello stato moghul e le polemiche contro le «innovazioni», gli indù e gli sciiti, anche se categoriche ed esplicite, hanno un posto del tutto periferico nella sua opera[5].

Infine, neppure lo studio di Sirhindī come autore sufi giustifica la sua immagine moderna di restauratore dell'ortodossia. Da una parte, se la *šarī'a* ha certamente un posto centrale nella sua concezione della vita spirituale, non è per i suoi aspetti esteriori e formali, ma per il suo significato interiore[6]. D'altra parte, la sua critica alla metafisica

---

[1] I contrastanti giudizi su Sirhindī forniti da S.A.A. Rizvi e F. Rahman possono essere citati per esemplificare rispettivamente il punto di vista dei musulmani dell'India e del Pakistan: cfr. Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1983, II, 3, 4, 250, 405-409, 432, 461-462; Rahman, *Islam*, London 1966, 202; Id., *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford 2000, 167. Per una presentazione del più ampio dibattito storiografico sulla storia religiosa di questo periodo si veda A. Maiello, «Il conflitto Dārā-Aurangzeb nella moderna storiografia musulmana dell'India», in *Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon*, a c. di C. Baffioni, Napoli 1985, 93-109.

[2] *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal and London 1971.

[3] Cfr. *ibid.*, 110-111, dove si fa riferimento a due studi di I. Habib («The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah», *Enquiry* 5, New Delhi 1961) e S.A.A. Rizvi (*Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra 1965); quest'ultimo ha ribadito più recentemente la sua opinione sulla sopravvalutazione dell'influsso di Sirhindī in *A History of Sufism in India*, II, 217, 428, 467s.; cfr. anche Id., *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi 1975, 438, e M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago and London 1974, III, 85 n.8.

[4] *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, 93-94 e 106-109.

[5] *Ibid.*, 69-85, 115.

[6] *Ibid.*, 45-48 e 114.

di Ibn 'Arabī non è una condanna categorica, ma piuttosto una riformulazione più vicina al punto di vista della teologia sunnita[7]. Inoltre, sostenendo di avere raggiunto le perfezioni della profezia, Sirhindī ha suscitato per tutto il XVII secolo l'ostilità degli *'ulamā'*, che hanno considerato tali pretese inaccettabili quando non le hanno espressamente condannate come eretiche[8].

Lasciando da parte per il momento la questione della fortuna di Sirhindī nel XVII secolo, le tesi di Friedmann hanno suscitato risposte diverse, che dipendono in parte dagli interessi e dal metodo dei singoli ricercatori.

In generale, gli studiosi interessati al ruolo di Sirhindī nella storia dell'India musulmana, pur ammettendo che il suo coinvolgimento diretto nella vita politica è stato sopravvalutato, continuano ad attribuire un'importanza centrale ai contenuti politico-religiosi della sua opera[9]. Il proposito dichiarato di ripristinare una forma di sufismo più aderente all'ortodossia sunnita era in effetti anche una risposta a quelle tendenze universaliste del sufismo alle quali Akbar si era largamente ispirato. Le prospettive di ricerca più promettenti a questo riguardo sono quelle che tendono a inserire Sirhindī e la Muǧaddidiyya nel contesto più generale del rapporto tra sufismo e potere politico nel periodo pre-moderno. I richiami di Sirhindī all'ortodossia non costituiscono in effetti né una novità né una eccezione, ma hanno dietro di sé la tradizione politica della Naqšbandiyya nell'Asia centrale del XV-XVI secolo[10], e non sono estranei neppure alla pratica di altri ordini sufi fedeli alla scuola dell'unicità dell'essere, spesso definiti affrettatamente panteisti[11].

Quanto alla lettura del Sirhindī mistico proposta da Friedmann, essa è stata ripresa e approfondita da J.G.J ter Haar e A. Ventura, i due studiosi che nell'ultimo decennio hanno dato i maggiori contributi alla conoscenza del pensiero mistico di Sirhindī, considerato per se stesso e indipendentemente dalla questione della sua influenza sulla storia locale[12]. Entrambe le ricerche danno un'importanza centrale alla teoria del rapporto fra

[7] *Ibid.*, 63-68.

[8] *Ibid.*, 87-92 e 94-101.

[9] Rizvi, in particolare, definisce superficiale la lettura «apolitica» di Friedmann, insistendo sull'importanza delle prese di posizione di Sirhindī sui rapporti tra religione e stato e le relazioni tra musulmani e indù: *A History of Sufism in India*, II, 405-409 e 462. Anche A. Schimmel accetta solo in parte la tesi di Friedmann, continuando ad accordare un posto considerevole all'interesse di Sirhindī per la politica: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N. C., 1975, 368; cfr. anche Ead., *And Muḥammad is His Messenger*, Chapel Hill, N.C., 1985, 216-217; e art. «Mughals» in *EI2*, sez. 6, Religious life.

[10] Cfr. in tal senso F. Coslovi, «Il ruolo secolare della ṭarīqa Naqšbandī. Note preliminari» (1975); Rizvi, *A History of Sufism in India*, II, 370 e 462; H. Algar, «Political Aspects», in M. Gaborieau, A. Popovic e T. Zarcone (a c. di), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul-Paris 1990, 131-132; A. Buehler, «The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy» (1996); Id., *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, S. C., 1998, 59-72.

[11] Rizvi, ad esempio, mette in rilievo il fatto che le rivendicazioni ortodosse di *'ulamā'* e sufi dell'epoca di Akbar erano state anticipate durante il regno di Bābur dallo *šayḫ* čištī 'Abd al-Quddūs Gangohī (m. 1537), che è peraltro uno degli autori più rappresentativi delle influenze reciproche tra filosofie religiose indiane e sufismo: *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, 439-440 e 37-38.

[12] A. Ventura, *Profezia e santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Cagliari 1990; J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as mystic*, Leiden 1992.

profezia e santità. Ter Haar espone questa dottrina nel contesto di una presentazione sistematica del pensiero mistico di Sirhindī, mentre Ventura si concentra su questo aspetto particolare mettendo in rilievo gli elementi di continuità e di innovazione che esso presenta rispetto alla teoria della santità di Ibn 'Arabī. Queste messe a punto di carattere dottrinale sono indispensabili anche in una prospettiva storica. La conoscenza del significato specifico che determinati simboli religiosi, come l'imitazione del Profeta, hanno nel linguaggio sufi è infatti indispensabile per evitare di confonderli con l'espressione di una pura e semplice tendenza tradizionalista[13].

La tendenza a rappresentare Sirhindī come l'esponente di un sufismo purificato dalle deviazioni della *waḥdat al-wuǧūd* e compatibile con la visione dell'Islam di Ibn Taymiyya[14] è invece ancora molto pronunciata nello studio di M.A.H. Ansari[15], che si propone di riabilitare il sufismo agli occhi dei fondamentalisti contemporanei, pur avendo l'onestà di non sovrapporre del tutto le proprie interpretazioni alle dottrine originali dello *šayḫ* indiano[16].

L'ultimo testo citato sembra riproporre nelle sue linee essenziali l'interpretazione di Sirhindī sostenuta da Fazlur Rahman (m. 1988), che apparentemente eredita a sua volta l'immagine dello *šayḫ* indiano lanciata nel 1919 da Abū al-Kalām Āzād[17]. La lettura di

[13] Uso qui questo termine riprendendo la distinzione proposta da G. Makdisi fra «tradizionista», o esperto di *ḥadīṯ*, e «tradizionalista», cioè colui che aderisce all'autorità scritturale respingendo l'articolazione razionale del dogma sviluppata nel *'ilm al-kalām*: cfr. «Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History. 1: The Ash'arite Movement and Muslim Orthodoxy», *Studia Islamica* 17 (1962), 37-80, 49. Inteso in questo senso, il termine «tradizionalismo» ha un significato circoscritto e non indica la generale tendenza dell'ortodossia sunnita a preservare la continuità della tradizione interpretativa della rivelazione. La tradizione scolastica, mantenendo una posizione intermedia fra il letteralismo e il razionalismo, ha potuto integrare diverse opzioni teologiche e forme devozionali, a partire da quelle sufi, che costituivano per i letteralisti altrettante innovazioni inaccettabili. Il relativo insuccesso del messaggio di Aḥmad Ibn Taymiyya (m. 728/1328) nel periodo pre-moderno è particolarmente significativo a questo riguardo. Si vedano a questo proposito le interessanti osservazioni di N. Calder, «History and nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*» (1997), 66-70; cfr. anche *EI2*, artt. «Ibn Taymiyya» (H. Laoust) e «Subkī» (J. Schacht [C.E. Bosworth]).

[14] Per una esposizione dettagliata delle critiche di Ibn Taymiyya contro Ibn 'Arabī si veda A. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999, 87-111. Il tipo di sufismo che riceve l'approvazione di Ibn Taymiyya è quello orientato verso la purificazione morale che egli vede incarnato nelle prime pie generazioni. Alcuni studiosi moderni ne deducono che Ibn Taymiyya non è assolutamente ostile al sufismo, ma solo alla sua versione estremista, rappresentata dalle tendenze estatiche e speculative che egli denuncia; altri al contrario considerano l'esclusione di tali dimensioni del sufismo incompatibili con la sua natura e i suoi scopi essenziali. Su questo dibattito si vedano i riferimenti bibliografici citati *ibid.*, 314 n.5, e in E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond 1999, XI n.2. Per una presa di posizione recente a favore del secondo punto di vista cfr. S. al-Hakim, «Le soufisme et son message culturel durant la période des Mamloukes», *ARAM Periodical* 9-10 (1997-1998), 25-41, sopr. 30 e 39: l'opposizione tra sufismo moderato ed estremista «è l'invenzione di un sufismo *salafī* finalizzata a estromettere il sufismo *ṣūfī* che portava ad un tempo l'impronta di al-Ǧazālī e di Ibn 'Arabī».

[15] M.A.H. Ansari, *Sufism and Shari'ah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, London 1406/1986. Accanto a un'esposizione accurata delle dottrine di Sirhindī, collocate con sicurezza nel più vasto contesto della letteratura sufi, il libro contiene un'antologia delle *Maktūbāt* in traduzione inglese.

[16] Cfr. per es. *ibid.*, 34, dove l'autore definisce la profezia in Sirhindī come qualcosa di sostanzialmente estraneo all'esperienza mistica della santità, ma ammette che una simile interpretazione «could well have startled Sirhindī himself».

[17] Cfr. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, 106-107.

Sirhindī proposta dallo studioso pakistano merita di essere ricordata perché è parte integrante di una più ampia interpretazione dei movimenti religiosi di rinnovamento (*taǧdīd*) che hanno percorso tutto il mondo islamico fra il XVIII e il XIX secolo. Secondo Rahman, il completo rifiuto del monismo metafisico di Ibn 'Arabī e l'adesione alla morale attivista dell'ortodossia sunnita, che costituiscono il contributo essenziale che Ibn Taymiyya aveva dato alla riaffermazione dello spirito originario dell'Islam, sono ugualmente alla base dell'attività riformatrice di Sirhindī e dei successivi movimenti di rinnovamento. Per sottolineare la soluzione di continuità con il passato egli utilizza il termine «neo-sufismo», applicandolo a correnti diverse, ma a suo avviso accomunate da una stessa aspirazione rinnovatrice, come il Wahhābismo e gli ordini sufi dell'Africa e dell'India orientati verso l'azione missionaria e militante[18].

Questa lettura dei processi di cambiamento interni all'Islam alle soglie della modernità ha esercitato la sua influenza ben oltre il campo di studi sull'India musulmana. Qualcuno ha parlato a questo proposito, con una scelta lessicale che si presta a proiezioni anacronistiche, di una «tipologia fondamentalista» che avrebbe attraversato l'Islam dalle origini all'età contemporanea, passando per Ibn Taymiyya e per Sirhindī[19]. La ricerca degli ultimi dieci anni ha tuttavia evidenziato i punti deboli di questa ricostruzione, rivedendone i presupposti e mettendo in dubbio la pertinenza dello stesso termine «neo-sufismo»[20]. È stato sottolineato, in particolare, che l'ipotesi di una rottura con la tradizione dottrinale del sufismo medievale è spesso smentita dalle fonti[21], e che le concezioni religiose espresse dagli autori riformisti fra XVIII e XIX secolo sono tutt'altro che uniformi e non possono essere ricondotte a un unico paradigma[22]. È ugualmente dubbio che si possa stabilire una relazione diretta fra la concezione del rinnovamento di

[18] F. Rahman, *Islam*, 193-211; cfr. anche Id., «Revival and Reform in Islam» (1970), 636-656. Rahman presenta un giudizio sostanzialmente immutato su Sirhindī nel recente volume, pubblicato postumamente, *Revival and Reform in Islam*, 166-171. Non ho potuto vedere lo studio più esteso che Rahman ha dedicato a Sirhindī nell'introduzione all'antologia delle *Maktūbāt* da lui curata: *Intiḫābāt-i Maktūbāt-i Šayḫ Aḥmad Sirhindī: Selected Letters of Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Karachi: Iqbal Academy, 1968.

[19] L'idea della continuità storica di un «fundamentalist mode of Islam» dai primi secoli all'età contemporanea è stata ripresa in diverse occasioni da J. Voll. Cfr. per es. «Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*» (1983), dove l'elemento costante della tradizione del *taǧdīd-iṣlāḥ* nella storia islamica è definito come «lo sforzo di portare la società a conformarsi alle norme definite dal Corano e dalla *Sunna*», ovvero di «purificare la società islamica... respingendo i costumi e le formulazioni post-profetici» (*ibid.*, 36). Voll non manca di citare Sirhindī fra i suoi esempi di rinnovatori-purificatori (*ibid.*, 42). B. Lewis ripropone da parte sua questa immagine dello *šayḫ* indiano all'interno di un'ampia sintesi in cui ricostruisce le tappe principali della «lunga contrapposizione» del mondo islamico alla «civiltà dell'Occidente» dall'inizio dell'Età moderna: cfr. *La costruzione del Medio Oriente*, tr. P.G. Donini, Bari 1998, 124-125.

[20] Per un quadro d'assieme v. M. Gaborieau e N. Grandin, «Le renouveau confrérique (fin XVIIIe siècle-XIXe siècle)», in A. Popovic e G. Veinstein (a c. di), *Les Voies d'Allah*, Paris 1996, 68-83; R. Peters, «Movimenti riformisti nell'Islam dal XVIII al XX secolo», in W. Ende e U. Steinbach (a c. di), *L'Islam oggi*, trad. A. Cilardo, Bologna 1993, 147-166.

[21] Cfr. Radtke e O'Fahey, «Neo-Sufism Reconsidered» (1993); Radtke, «Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal» (1996); Id., «Kritik am Neo-Sufismus», in De Jong e Radtke (a c. di), *Islamic Mysticism Contested: thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden 1999, 162-173.

[22] Cfr. A. Dallal, «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought» (1993).

Sirhindī e i successivi movimenti riformisti sorti all'interno della Naqšbandiyya. Lo *šayḫ* indiano infatti ha potuto ispirare nel XIX secolo tendenze religiose molto diverse, orientate verso la conservazione delle lealtà e delle forme di devozione tradizionali, o verso una radicale riforma tanto nell'organizzazione interna quanto nel rifiuto del principio di autorità nell'interpretazione legale[23]. L'assenza di quest'ultima componente è un elemento decisivo per distinguere la concezione del rinnovamento di Sirhindī dagli sviluppi successivi. Come vedremo, il commento di Nābulusī offre una guida per leggere queste idee con occhi pre-riformisti.

È opportuno soffermarsi ancora su un altro aspetto della lettura di F. Rahman, vale a dire la sua contrapposizione fra Sirhindī e Ibn 'Arabī come rappresentanti di due tipi di sufismo radicalmente distinti, che egli definisce rispettivamente «islamico» e «anti-islamico»[24]. La misura dell'ortodossia di Sirhindī non si determina infatti soltanto in base ai contenuti positivi della sua dottrina, ma anche in relazione all'eterodossia degli altri sufi.

La posizione di Rahman riassume le ambivalenze del modernismo islamico nei confronti del sufismo[25]. Da una parte viene rifiutato il misticismo, inteso come rinuncia all'azione, indifferenza morale e cedimento alle superstizioni popolari, dall'altra sono valorizzate le potenzialità dinamiche di un sufismo che pone al proprio centro il modello profetico e la presenza attiva nella società. Anche se la distinzione fra quale tipo di sufismo possa essere accettato come autenticamente islamico e quale no è presa in prestito da Ibn Taymiyya, la prospettiva è quella dell'intellettuale modernista: lo spirito attivista, anti-estatico e anti-metafisico dei movimenti di riforma pre-moderni esprime l'aspirazione autoctona dell'Islam ad uscire dal suo retaggio medievale, «mano nella mano» con «l'educazione moderna e le idee occidentali»[26]. F. Rahman si esprime come un riformatore impegnato a cambiare la società musulmana del suo tempo: nel suo caso, l'autenticità islamica dalla quale egli esclude il sufismo della *waḥdat al-wuǧūd* si identifica con il dinamismo e l'attivismo della modernità.

Il recupero di Ibn Taymiyya - che ha influenzato anche autorevoli orientalisti decisamente favorevoli al sufismo[27] - è funzionale a questo tipo di discorso modernista non

[23] Cfr. M. Gaborieau «Criticizing the Sufis: The Debate in Early-Nineteenth-Century India», in de Jong e Radtke (a c. di), *Islamic Mysticism Contested*, 452-467; si veda anche *infra*, il cap. 6 della II parte dello studio introduttivo, note 55 e 58.

[24] Rahman, *Islam*, 195.

[25] Sulla questione si veda in generale E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*. Il giudizio di Rahman sul sufismo va confrontato in particolare con quello di Muḥammad Iqbāl (cfr. *ibid.*, 124-139), al quale egli si richiama esplicitamente nella sua interpretazione della funzione della profezia in Sirhindī: cfr. Rahman, *Revival and Reform in Islam*, 171.

[26] Rahman, *Islam*, 206: il «neo-sufismo» non è riuscito a scalzare la religiosità estatica e superstiziosa delle masse «until modern education and the impact of Western ideas joined hands in this respect with the pre-Modernist reformism and gradually dislodged the medieval forms of Ṣūfism from their central position, a process which still continues».

[27] Cfr. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, 80.

tanto come garanzia di islamicità, quanto perché le esclusioni radicali del teologo siriano fornivano uno strumento per rimettere in discussione le tendenze maggioritarie dell'ortodossia sunnita, la cui fisionomia, fra il tardo Medioevo e l'inizio dell'età moderna è definita piuttosto dall'integrazione che dall'antagonismo tra unicità dell'essere e venerazione dei santi da una parte e Islam della legge dall'altra[28].

Da un punto di vista storico però, contrapporre il sufismo di Ibn 'Arabī all'Islam della legge, come è stato fatto non solo dai detrattori ma anche da numerosi ammiratori moderni, è piuttosto fuorviante. Sono molto importanti a questo riguardo quelle ricerche su Ibn 'Arabī che hanno prestato maggiore attenzione al rapporto fra le sue dottrine e la cultura religiosa tradizionale, e allargato il campo di indagine sulla sua influenza al di là degli aspetti più strettamente speculativi. Gli studi di M. Chodkiewicz sulla teoria della santità e l'esegesi coranica di Ibn 'Arabī[29], in primo luogo, hanno messo in evidenza l'importanza centrale che l'imitazione del Profeta e il confronto costante con la lettera della rivelazione hanno nella sua esperienza spirituale. Il fatto che Ibn 'Arabī si considerasse un interprete del vero e profondo significato del credo e delle pratiche della legge islamica non consente certo di dimostrare che egli fosse «perfettamente ortodosso»[30], ma offre una chiave preziosa per studiarne il pensiero nel suo rapporto con la storia. Solo se si tiene nel dovuto conto il posto che la cultura religiosa e la pietà sunnite hanno nella sua opera si può infatti spiegare come quest'ultima abbia potuto esercitare su di esse un'influenza diffusa e duratura. Vanno ricordate a questo riguardo le ricerche dedicate alla penetrazione delle idee di Ibn 'Arabī nella letteratura devozionale e agiografica[31] e alla loro ricezione nell'ambiente degli *'ulamā'*. É. Geoffroy, in particolare, ha inserito in un ampio quadro storico le prese di posizione in favore di Ibn 'Arabī di *'ulamā'* šāfi'iti egiziani come Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 973/1565) e Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (m. 974/1566), dando alcune interessanti indicazioni sul modo in cui, attraverso tali figure di *'ulamā'* apologisti del sufismo, certe idee caratteristiche di questa tradizione spirituale, e particolarmente importanti in Ibn

[28] Cfr. F. Rahman, *Islam*, 194: la sintesi tra *kalām* ortodosso e teosofia sufi operata dagli *'ulamā'* ha condotto questi ultimi a una eccessiva indulgenza verso il «sufismo estatico» e le «superstizioni delle masse». Ansari è ancora più esplicito al riguardo: «The 'ulamā' who were supposed to be the guardians of religion were instead using their expertise to justify un-Islamic practices»: *Sufism and Shari'ah*, 5. Bisogna aggiungere che in seguito Rahman ha denunciato con chiarezza gli effetti del rifiuto opposto dai fondamentalisti contemporanei alla cultura religiosa tradizionale: cfr. *Islam and Modernity*, Chicago 1984, 136-137 e 146-147, tr. in P. Branca, *Voci dell'Islam moderno*, Genova 1997 (2ed.), 270-271.

[29] M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris 1986; Id., *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Paris 1992.

[30] A. Knysh rimprovera questa intenzione apologetica a M. Chodkiewicz e ad altri studiosi della scuola che egli definisce revisionista, come C. Addas e W.C. Chittick; v. A. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*, 20-23.

[31] Per un quadro sintetico della diffusione delle idee di Ibn 'Arabī nella letteratura degli ordini sufi cfr. Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, 17-37. Si veda anche l'analisi dell'agiografia di 'Abdallāh Minūfī (m. 749/1348) scritta da Ḫalīl b. Isḥāq (m. 767/1366 o 776/1374), l'autore del celebre *Muḫtaṣar* sul *fiqh* malikita, in D. Gril, «Saint des villes et saint des champs. Étude comparée de deux vies de saints d'époque mamelouke», *Cahier des Annales Islamologiques* 19 (2000), 61-82.

'Arabī, come il rapporto fra *iǧtihād* e *ilhām* e il ruolo dell'ispirazione nella verifica dell'autenticità del *ḥadīṯ*, si siano fatte strada nella scolastica[32]. Tutto ciò contribuisce a mostrare che l'insegnamento di Ibn 'Arabī, per quanto riguarda in particolare l'agiologia e l'interpretazione spirituale delle scienze religiose tradizionali, è diventato un ingrediente non trascurabile della sintesi di *'ilm* e *ma'rifa* che riflette la costante interazione tra gli ambienti della *madrasa* e della *zāwiya* e si pone in continuità con il modello di intellettuale religioso proposto nel secolo precedente da Abū Ḥāmid al-Ġazālī.

L'adesione, come nel caso dello stesso Ġazālī, non è stata certo unanime. Al contrario, la questione dell'ortodossia di Ibn 'Arabī ha impegnato gli *'ulamā'* sunniti in un dibattito ininterrotto che ha segnato la storia religiosa dalla fine del XIII secolo. Le discussioni relative al periodo mamelucco e al primo periodo ottomano sono ora meglio note grazie a diverse ricerche recenti[33], e soprattuto allo studio sistematico di A. Knysh[34], che si concentra sulle dinamiche partigiane delle polemiche e sulle dimensioni ideologiche che esse hanno assunto per le diverse parti interessate. Pur essendo incline a considerare la dottrina di Ibn 'Arabī sostanzialmente incompatibile con l'Islam normativo, e quindi ad adottare la particolare definizione di ortodossia promossa dagli avversari, l'autore mostra con precisione che la questione dell'ortodossia di Ibn 'Arabī si presentava più come una controversia interna alla classe degli *'ulamā'* che come una controversia degli *'ulamā'* contro i sufi.

2. Il commento di Nābulusī e il piano di questa ricerca

Il commento di Nābulusī, che si situa cronologicamente a metà strada fra l'epoca di Sirhindī e i movimenti di riforma del XVIII-XIX secolo, offre una prospettiva inedita per lo studio della ricezione del pensiero dello *šayḫ* indiano nel periodo pre-moderno. Esso è dedicato agli aspetti più controversi della dottrina di Sirhindī, relativi soprattutto alla sua rivendicazione del ruolo di sostituto del Profeta e di rinnovatore mistico del millennio, che alcuni critici contemporanei avevano condannato come «pretesa alla profezia». Tali questioni erano state nel XVII secolo al centro di discussioni polemiche che dall'India avevano raggiunto, passando per il Ḥiǧāz, anche il mondo arabo. Agli occhi del suo interprete siriano, Sirhindī è un rappresentante della biblioteca universale del sufismo post-classico o "moderno"[35], da lui assiduamente commentata, che si estende nel tempo

[32] É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas 1995, 477-497.

[33] Cfr. *ibid.*, 361-476; Chodkiewicz, «Le procès posthume d'Ibn 'Arabī», in F. de Jong e B. Radtke (a c. di), *Islamic mysticism contested*, 93-123.

[34] A. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*.

[35] Si fa qui riferimento a un criterio di periodizzazione giustificato dagli sviluppi organizzativi e dottrinali prodottisi all'interno del sufismo a partire dal XII-XIII secolo, e strettamente connessi ai mutamenti politico-religiosi legati all'avvento del sultanato; si veda in particolare, per il criterio di periodizzazione interna, F. Meier, «Ḫurāsān und das Ende der klassischen Ṣūfik» (1971), e, per il contesto politico-religioso, J. Chabbi, «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques du Khurasan», *Studia Islamica* 46 (1977), e art. «Khānḳāh» in *EI2*. Il termine "post-classico" corrisponde abbastanza bene

dal XII secolo alla sua epoca e proprio allora conosce la sua massima espansione nello spazio, con autori contemporanei provenienti dalla Turchia all'Indonesia. Come teorico del sufismo, Nābulusī non è interessato alle specificità storiche e geografiche dei testi che commenta, ma a ricondurne le formulazioni in un quadro dottrinale largamente ispirato alla scuola di Ibn 'Arabī. Tuttavia, la sua formazione giuridica lo porta a prestare particolare attenzione al rapporto degli autori con la comunità e ai problemi di divulgabilità e legittimità che questo implica, e ciò lo conduce, al di là degli intenti apologetici, a discutere articolatamente il problema del posto dei sufi nell'edificio del sapere religioso e nella società. Il suo commento, perciò, più che per approfondire gli aspetti più particolari e originali delle dottrine di Sirhindī, può servire come guida e punto di partenza per situare la sua figura intellettuale nel quadro più ampio della cultura religiosa dell'epoca.

Y. Friedmann, interessato soprattutto all'«immagine di Sirhindī agli occhi della posterità», ha cercato nella letteratura polemica del XVII secolo una smentita alla rappresentazione moderna di Sirhindī come campione dell'ortodossia. Nella prima parte dello studio introduttivo, viene ripresa in esame la controversia sull'ortodossia di Sirhindī che ha avuto luogo nel Ḥiǧāz. Un'analisi più attenta al contesto della polemica mostra che Friedmann ha sopravvalutato l'importanza delle condanne pronunciate contro Sirhindī, prendendole troppo alla lettera; essa suggerisce inoltre che le dottrine discusse non erano incompatibili con il tipo di ortodossia fatto proprio dalle autorità religiose contemporanee, compresi gli *'ulamā'* che le avevano condannate.

Nei primi tre capitoli della seconda parte, dedicata ai contenuti dottrinali, è descritta in primo luogo la concezione sufi del linguaggio esposta da Nābulusī in questa ed altre opere, prestando particolare attenzione al problema della divulgazione del segreto e al suo rapporto con la concezione della santità. Il problema del linguaggio è infatti strettamente legato a quello del rapporto con l'ortodossia, e le regole della retorica sufi possono fornire a questo riguardo indicazioni ancor più significative delle considerazioni teologiche. In secondo luogo, viene analizzata la terminologia relativa ai gradi della santità usata dall'autore e dall'interprete. Il commento mette in luce le convergenze fra le formulazioni di Sirhindī e la dottrina di Ibn 'Arabī, lasciando in ombra le messe a punto e gli adattamenti che il primo vi aveva apportato. Tuttavia, esso tratta con sicurezza i temi in questione nell'orizzonte concettuale che è loro proprio.

all'autodefinizione degli autori di questo periodo come *muta'aḫḫirūn*, *ḫalaf*: non ancora "arretrati", ma "moderni" acutamente consapevoli della loro condizione di epigoni rispetto ai predecessori che non cessano di commentare anche quando fanno un'opera consapevolmente originale. Malgrado gli aspetti innovativi della cultura imperiale fra XVI e XVIII sec., queste categorie possono includere tutto il periodo pre-moderno. Ibn Ḫaldūn offre un esempio interessante dell'uso del termine *muta'aḫḫir*, che nella sua discussione sugli sviluppi del sufismo ha un significato cronologico del tutto neutro quando si riferisce a un sufi "moderato" come 'Umar Suhrawardī, mentre assume una connotazione negativa nei confronti di un "innovatore" come Ibn 'Arabī: si veda Ibn Ḫaldūn, *La Voie et la Loi*, ou *Le Maître et le Juriste. Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il*, tr. R. Perez, Paris 1991.

Gli ultimi tre capitoli affrontano diversi aspetti della questione del rinnovamento (*taǧdīd*). Dal punto di vista sufi, il rinnovatore è colui che rappresenta alla sua epoca la compiuta identificazione mistica con Muḥammad. Per Ibn 'Arabī (di cui Sirhindī è qui esegeta e continuatore), il perfetto erede di Muḥammad è un santo che partecipa a certi aspetti della funzione profetica, e in particolare al compito di guidare gli altri uomini. Si può parlare di rinnovamento nelle manifestazioni della santità, che appartiene a una dimensione interiore e atemporale, proprio perché, per la relazione con la vita terrena che le viene conferita dalla partecipazione alla profezia, essa è immersa nel tempo e inserita in una storia della salvezza.

Nel quarto capitolo si è cercato di vedere in che modo la concezione sufi del rinnovamento si concili con l'interpretazione del motivo del rinnovamento centennale della religione generalmente accettata dagli *'ulamā'* sunniti. La figura del rinnovatore che appare ogni cento anni rappresenta una modalità del ritorno dell'autorità profetica le cui origini vanno cercate con ogni probabilità nelle idee messianiche dell'Islam primitivo. Gli *'ulamā'* l'hanno fatta propria adattandola alla teoria politica classica dei giuristi, riassunta nell'adagio «gli *'ulamā'* sono gli eredi dei profeti». Il deposito dell'autorità profetica, in altri termini, è custodito da una comunità di interpreti e non da un *imām* infallibile o da un califfo legislatore. Anche se ciascun *'ālim* è erede del Profeta, nessuno può arrogarsi questa prerogativa escludendone gli altri: l'infallibilità può darsi solo nel meccanismo comunitario del consenso, che regola la pluralità interpretativa derivata dall'assenza di un'autorità centrale. In un simile contesto, il titolo di rinnovatore non conferisce alcuna autorità particolare al suo detentore, ma è soltanto un onorifico che gli viene riconosciuto informalmente. Questo però non significa che tale simbolo religioso sia privo di significato. Esso rappresenta infatti la continuità della storia della salvezza garantita dalla riattualizzazione del modello del Profeta nei suoi successori, che operano da una generazione all'altra una continua rigenerazione dei valori della religione. Per questo aspetto, il rinnovamento pre-moderno si distingue da quello riformista, che si propone di restaurare la tradizione primitiva rompendo con la tradizione storica della comunità. Esso si distingue allo stesso tempo dal mahdismo perché, malgrado gli elementi carismatici conservati dalla figura del rinnovatore, questo personaggio non concentra su di sé l'autorità interpretativa e non mette quindi in questione la legittimità delle divergenze dei giuristi. Questo schema generale può essere adattato ai rappresentanti di diverse scienze religiose. Così, mentre i rinnovatori-giuristi sono i continuatori dell'aspetto legale dell'autorità profetica, i rinnovatori-sufi sono i continuatori di quello spirituale: tra le due tipologie si può dare rivalità, ma nessun conflitto sostanziale finché non vengano messe in questione la continuità e la pluralità della tradizione interpretativa.

L'ininterrotta riattualizzazione del modello del Profeta attraverso le generazioni dei suoi seguaci è legata a una visione dinamica della tradizione. Il modello non è statico ma in continuo divenire. Sirhindī esprime tale concezione nel modo più ardito affermando che al compiersi del millennio Muḥammad ha raggiunto un livello spirituale più

elevato grazie alla sua mediazione: una pretesa che può sembrare singolarmente insolente da parte di chi si proclama perfetto e fedele seguace. Nel quinto capitolo, questo particolare rapporto fra il Profeta e il suo erede è stato studiato nel contesto più ampio della pietà sunnita per Muḥammad. L'influenza che il santo vivente esercita sull'evoluzione postuma del Profeta viene così letta sullo sfondo della nozione di intercessione, nella quale, attraverso la preghiera di invocazione, si stabilisce un rapporto di reciprocità tra il Profeta e i fedeli. La fede nella vita del Profeta dopo la morte e nella comunicazione feconda tra questo mondo e l'aldilà è a sua volta la condizione dell'interazione fra passato e presente e di un rapporto creativo con la memoria.

Le applicazioni concrete di questi valori e simboli religiosi in larga parte comuni ai sufi, agli *'ulamā'* e ai semplici credenti possono essere naturalmente molto diverse a seconda dei contesti e delle singole personalità. Per mostrarlo, nell'ultimo capitolo vengono confrontate le opposte attitudini di Sirhindī e di Nābulusī riguardo al problema delle «innovazioni».

3. Un ritratto del commentatore

Nābulusī[36] rappresenta un caso esemplare dell'assimilazione del sufismo ibnarabiano da parte degli *'ulamā'* ḥanafiti liberali del periodo ottomano. La sua insistenza sull'equilibrio e la complementarità del *fiqh* e del *taṣawwuf*, che gli fa sottolineare di avere scritto un eguale numero di opere sulle due discipline[37], non è certo una novità, ma assume alcuni tratti caratteristici della sua epoca.

In una sorta di manifesto in versi, Nābulusī si autodefinisce come segue:

> «La nostra guida è la Guida più grande, Abū Ḥanīfa, il prode preposto: camminiamo sui suoi passi in ciò che è esteriore, dove da altri ci facciamo istruire; e il nostro maestro in ciò che è interiore e non si insegna è il magnanimo Maestro Massimo. (...) Io sono colui che invita alla legge e al tempo stesso alla realtà essenziale della legge: sappiatelo»[38].

Come *'ālim* sufi, Nābulusī si pone dunque sotto un duplice magistero: quello esteriore di Abū Ḥanīfa (*l'Imām al-A'ẓam*) e quello interiore di Ibn 'Arabī (lo *Šayḫ al-Akbar*). Si può dire che è *muqallid* di entrambi, senza dare al termine il suo consueto significato

[36] I due studi di riferimento fondamentali sull'autore sono le due tesi ancora inedite di B. Aladdin, *'Abdalġanī an-Nābulusī (1143/1731). Oeuvre, vie et doctrine*, Paris 1985, e di B. von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Aḥmad al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731)*, Berkeley 1997. Nella seconda si trova anche una bibliografia completa e aggiornata di tutta la letteratura secondaria. Una interessante presentazione d'insieme della figura di Nābulusī si può leggere anche nella monografia di 'A-Q. A. 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī bayna al-aṣāla wa al-iqtibās fī 'aṣr al-Nābulusī*, Beirut 1407/1987. Lo studio introduttivo di B. Aladdin alla sua edizione del *K. al-Wuǧūd al-ḥaqq* (Damasco 1995), il più importante trattato teorico di Nābulusī, contiene una analisi approfondita della sua filosofia mistica.

[37] Cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 2.

[38] «*Imāmunā huwa al-imām al-a'ẓam*[a] *- Abū Ḥanīfa al-fatā al-muqaddam*[a] */ namšī bihi fī ḥaḍrat*[in] *ẓāhirat*[in] *- naḥnu bi-hā li-ġayrinā l-mu'allam*[a] */ wa šayḫunā al-šayḫ al-humām al-akbar*[a] *- fī bāṭin al-amr allaḏī lā yufahham*[a] */ (...) anā allaḏī ad'ū ilā al-šar' kamā - ad'ū ilā ḥaqīqat al-šar' i'lamū*»: Nābulusī, *Dīwān al-ḥaqā'iq*, II, 106-107.

peggiorativo, nel senso che è fedele sia al *maḏhab* giuridico del primo che a quello dottrinale del secondo.

Come giurista, Nābulusī ha esercitato l'*iftā'* per tutta la vita, anche nei periodi in cui non ricopriva cariche ufficiali (da giovane è stato *qāḍī* per un breve periodo, e in tarda età è stato candidato alla carica di *Muftī al-Ḥanafiyya* di Damasco), rispondendo con i suoi pareri giuridici ai quesiti che gli venivano inviati dalla Siria e da altre province arabe dell'Impero ottomano, ma anche dalla Turchia. In questa funzione, egli ha praticato la forma limitata di *iǧtihād* ammessa dalla tradizione scolastica, quella del *muftī* che seguendo i principi fondamentali e la tradizione della sua scuola può risolvere casi privi di precedenti o dare prevalenza a una tra le dottrine controverse nella scuola stessa. Ma queste limitazioni sono compatibili con una libertà di giudizio che oggi potrebbe sembrare particolarmente coraggiosa, perché la scuola alla quale egli è fedele è caratterizzata nel periodo ottomano da una notevole apertura e flessibilità. Nābulusī ha esposto diffusamente i principi liberali della prassi giuridica corrente nella scuola ḥanafita della sua epoca in tre trattati dedicati alla liceità del tabacco, del concerto mistico e dello sguardo[39].

Anche come teorico del sufismo, Nābulusī ha esercitato più un *iǧtihād fī al-maḏhab* che un *iǧtihād* assoluto, più un «pensiero interpretativo all'interno della tradizione della scuola» che un «confronto diretto con la rivelazione»[40]. La dottrina di Ibn 'Arabī rappresenta per lui la sintesi più completa del sufismo intellettuale, al punto da identificarsi praticamente con esso[41]. Ma anche in questo caso il *taqlīd* non è né cieco né passivo. Da una parte, la dipendenza da Ibn 'Arabī comporta la libertà dai maestri viventi: Nābulusī ha avuto infatti una formazione di autodidatta, attraverso lo studio personale dei libri di Ibn 'Arabī e di altri autori "moderni", come Ibn Sab'īn (m. 669/1270) e 'Abd al-Karīm Ǧīlī (m. 832/1428). D'altra parte, la dipendenza è a sua volta fonte di autorità, perché il seguace fedele è anche il legittimo erede e il rappresentante attuale del suo modello[42].

Per tutto ciò, anche se affiliato sia alla Qādiriyya che alla Naqšbandiyya, Nābulusī è allo stesso tempo un *malāmatī*[43], indipendente dalla trasmissione istituzionale dell'au-

[39] *Al-Ṣulḥ bayna al-iḫwān, Īḍāḥ al-dalālāt* e *Ġāyat al-maṭlūb*. Su tutto questo cfr. la prima parte della nostra tesi di dottorato (abbr. *Ḥāmil*), intr. II.4, pp. 79-83.

[40] Per queste definizioni del *taqlīd* cfr. Calder, «Al-Nawawī's Typology of *Muftīs*» (1996), 155.

[41] Nābulusī definisce il sufismo teorico-filosofico del «saggio» (*ḥakīm*) *ṭarīqa muḥyawiyya* (dal *laqab* di Ibn 'Arabī, *Muḥyī al-Dīn*); cfr. Aladdin, *Nābulusī*, II, 166; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 198-199; v. anche *infra*, Parte III, Nota al Testo.

[42] Si veda in particolare il passo del suo diario di sogni in cui Nābulusī racconta di avere sognato di essere il figlio di Ibn 'Arabī e afferma di avere preso tutto il suo sapere dal seno di lui, come un infante dalla sua balia (cfr. la tr. del passo in Aladdin, *Nābulusī*, II, 146-147, e von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 221). L'eredità nel *'ilm* sostituisce la discendenza carnale, come nella concezione sunnita classica dell'eredità del Profeta. Il rapporto dell'epigono con Ibn 'Arabī si struttura infatti sul modello del rapporto del santo muḥammadico con il Profeta. Cfr. in proposito il verso di Ibn 'Arabī: «Non ho altra ricchezza che la mia scienza e mio vero figlio è chi eredita il mio segreto: e questa ricchezza è qui ora» (*wa mā lī māl ġayr 'ilmī wa wāriṯ - sirrī 'ayn awlādī fa-ḏā l-māl ḥāḍir*), cit. in 'Abd al-Qādir al-Ǧazā'irī, *Kitāb al-mawāqif*, Damasco 1967, III, 1246.

[43] Così è definito nella titolatura di uno dei manoscritti della *Naṭīǧat al-'ulūm*: cfr. *infra*, Parte III, Nota al testo.

torità spirituale attraverso un maestro vivente. Egli ha avuto infatti maestri «iniziatori», ma sono stati i libri del sufismo teorico a svolgere nel suo caso il ruolo del maestro «educatore»[44].

Oltre che un interprete, Nābulusī è stato un divulgatore della *waḥdat al-wuǧūd*, che ha illustrato non solo per un circolo ristretto di allievi, ma anche in lezioni pubbliche[45]. Questa tendenza all'esplicitazione rappresenta un notevole cambiamento rispetto ai metodi apologetici prudenti e selettivi degli *'ulamā'* sufi-šāfi'iti della fine del periodo mamelucco e dell'inizio del periodo ottomano dei quali Nābulusī raccoglie l'eredità. La differenza è un segno dell'influenza religiosa dell'Impero sulle province arabe. Sin dal primo momento della conquista della Siria, gli Ottomani avevano riservato a Ibn 'Arabī una protezione ufficiale, dimostrata simbolicamente con la costruzione del mausoleo di Ibn 'Arabī a Damasco, ordinata da Salīm I subito dopo la presa della città nel 1517[46]. Accanto a questa sanzione statale, l'influsso culturale turco-persiano aveva portato anche nel mondo arabo a un più aperto interesse per gli aspetti teorici e filosofici del sufismo, e alla diffusione di ordini sufi come la Ḫalwatiyya e la Mawlawiyya, che portavano nella tradizione pietista del sufismo locale anche importanti cambiamenti di costume[47].

D'altra parte, il carattere più esplicito dello stile di Nābulusī si deve alla polarizzazione che si era prodotta nel XVII secolo nella vita religiosa dell'Impero ottomano, quando la sintesi intellettuale fra sufismo e ortodossia caratteristica del periodo ottomano classico si era misurata con una prima crisi importante, ben prima del Wahhābismo, con la nascita del movimento rigorista turco dei Qāḍīzādelī[48]. Tale movimento si richiamava alla scuola puritana sunnita di Muḥammad b. Pīr 'Alī Birgivī (o Birgilī) (m. 981/1573), *'ālim* ḥanafita ma fortemente influenzato da Ibn Taymiyya. Buona parte degli scritti polemici di Nābulusī, dedicati alle controversie sulle «innovazioni» religiose e profane e sulla *waḥdat al-wuǧūd*, sono rivolti contro i rappresentanti turchi e siriani del movimento[49]. La più importante di queste opere polemiche è probabilmente il commento di Nābulusī alla *Ṭarīqa Muḥammadiyya*, un'opera di Birgivī che aveva assunto un grande valore simbolico per i Qāḍīzādelī, diventando il libro di battaglia del movimento. Nābulusī si appropria qui abilmente del testo degli avversari per darne

[44] Cfr. al riguardo von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 113ss., 198-200 e 218-230.

[45] Cfr. *ibid.*, 49-50.

[46] Cfr. in particolare Atlagh, «Paradoxes d'un mausolée» (1996).

[47] Per un esempio significativo in questo senso cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 257-259 (biografia di Aḥmad b. 'Umar al-Ḥumāmī al-'Alwānī al-Ḫalwatī al-Šāfi'ī, m. 1017). Abbiamo commentato questo passo in *Ḥāmil*, intr., I.6 (p. 49).

[48] Sulla storia di questo movimento religioso si vedano i due studi di M. Zilfi, «The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul» (1986) e *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600-1800*, Minneapolis 1988.

[49] Cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 80-85.

un'interpretazione congruente con la sua posizione e per disinnescarne i potenziali ideologici[50].

Nābulusī è pertanto un autore particolarmente importante per studiare gli effetti culturali della conquista ottomana delle province arabe durante quello che è stato per questa regione il «secolo ottomano» per eccellenza[51]. La sua opera rispecchia infatti diversi aspetti dell'ingresso del mondo arabo in un'area culturale imperiale e moderna, parallela e comunicante con quelle ṣafavide e moghul. Nābulusī ha una concezione quanto mai ampia e inclusiva dell'Islam, sia nelle sue possibilità interne (dato che nessuna interpretazione umana della rivelazione può arrogarsi un valore assoluto e definitivo)[52], sia nei suoi rapporti con l'esterno. Per esempio, in un opuscolo polemico egli sostiene contro un «turco ignorante e ostinato» la fondatezza dell'opinione di Ibn 'Arabī[53] sulla possibilità che Dio non punisca con l'inferno gli infedeli che pagano la *ǧizya*, perché essi, sottomettendosi al tributo, riconoscono la validità della *šarī'a*[54]. Piuttosto che

[50] Per un'analisi dettagliata v. *ibid.*, 85-94. Il commento di Nābulusī si intitola *al-Ḥadīqa al-nadiyya šarḥ al-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*. La lettura di questo testo conferma l'improbabilità del parallelo suggerito da R. Schulze fra le tendenze pietiste e le tendenze mistiche che avrebbero contribuito a costruire l'«illuminismo» islamico del XVIII secolo; cfr. Schulze, «Was ist die islamische Aufklärung?» (1996), 302; v. anche Hagen e Seidensticker, «Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik» (1998), 95-100.

[51] Cfr. D. Ze'evi, *An Ottoman Century. The District of Jerusalem in the 1600s*, New York 1996, 4.

[52] Cfr. *infra*, II.1.d.

[53] Cfr. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, III, 145, l. 27-29: le genti del Libro, pagando il tributo, «fanno ciò che è stato loro prescritto, e questa è la parte loro propria della legge islamica: la conservazione della loro legge è per essi legge muḥammadica, e dunque ottengono la felicità in virtù di questo» (*qad fa'alū mā kullifū wa kāna hāḏa ḥaẓẓahum min al-šarī'a fa-ibqā'uhum 'alā šar'ihim šar'"" muḥammadiyy"" lahum fa-yas'adūn bi-ḏālika*). La *ǧizya* è per Ibn 'Arabī un simbolo dell'universalità della rivelazione islamica. Riassumiamo qui brevemente le sue idee in proposito. La *ḥaqīqa muḥammadiyya* è la fonte metastorica di tutte le leggi rivelate, che al tempo della missione del Muḥammad storico sono ricapitolate nella rivelazione islamica: esse perdono con ciò la loro vigenza, pur restando rivelazioni divine e originariamente muḥammadiche. La *ḏimma* però consente alle leggi anteriori anche di mantenere la loro vigenza e il loro carattere salvifico, perché attraverso tale istituzione esse sono di fatto incluse nella *šarī'a*. L'istituzione islamica della *ḏimma* è infatti interpretata come una convalidazione (*taqrīr*) subordinata al pagamento della *ǧizya*: cfr. *ibid.*, I, 135, l. 20; I, 225, l.19-21; I, 553, l. 13-14; II, 592, l. 10-11. Si veda inoltre II, 363 l. 10 e IV, 163 l. 10, sulla *ǧizya* come manifestazione della misericordia divina e prefigurazione del perdono universale. Sulla questione cfr. anche Chodkiewicz, *Sceau*, 101. Un altro passo delle *Futūḥāt* (IV, 547-548), in cui Ibn 'Arabī si limita a riprodurre la teoria classica dei giuristi circa lo statuto dei *ḏimmī*, è stato tradotto e commentato da G. Scattolin, «Sufism and Law in Islam: a Text of Ibn 'Arabī on "Protected People" (*ahl al-ḏimma*)», *Islamocristiana* 24 (1998), 37-55. Scattolin osserva giustamente che Ibn 'Arabī guarda alle altre religioni dal punto di vista islamocentrico proprio di un autore medievale, e che è del tutto astorico attribuirgli una visione relativista o sopraconfessionale delle religioni. Non c'è dubbio però che questa interpretazione della *ǧizya* esprima una visione inclusiva dell'Islam che non solo ha delle importanti implicazioni morali ma può avere anche conseguenze pratiche degne di attenzione (cfr. *Futūḥāt*, I, 553, l. 13-14, dove il principio secondo il quale le religioni della gente del Libro, attraverso l'istituto della *ḏimma*, sono di fatto integrate nella *šarī'a* suggerisce un interessante ragionamento legale: poiché il *ḏimmī* che paga la *zakāt* per conformarsi ai precetti della propria religione adempie un obbligo la cui validità è stata confermata dalla legge islamica, il suo pagamento può essere accettato dal sultano come quello dei credenti musulmani - ma «Dio ne sa di più»). Su questi problemi si veda anche *infra*, II.2.c. e II.5.c.

[54] L'opuscolo è stato studiato e tradotto da M. Winter, «A polemical treatise by 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī against a turkish scholar on the religious status of the *ḏimmīs*» (1988). Sul contesto storico della discussione, parte delle polemiche contro i Qāḍīzādelī, cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 100-101. Un'altra testimo-

l'espressione di un proto-nazionalismo anti-ottomano, o di una concezione secolarista della convivenza religiosa, questa lettura mistica della *ḏimma* (che non mette affatto in questione la superiorità assoluta, anche se benevola, dell'Islam sulle altre religioni) può essere considerata come una difesa dell'universalismo imperiale ottomano, al quale l'arabo Nābulusī si mostra più fedele del suo avversario turco[55].

Il caso appena ricordato è al tempo stesso un esempio delle potenziali implicazioni etico-politiche della divulgazione e dell'uso polemico delle dottrine di Ibn 'Arabī. Nābulusī manifesta infatti una positiva apertura al mondo e al profano, che appare chiaramente nelle critiche che egli rivolge non solo contro il rigorismo puritano dei Qāḍīzādelī ma anche contro la tradizione ascetico-mistica del sufismo siriano[56]. La difesa giuridica del «lecito» e delle «innovazioni», che di per sé non costituisce nulla di eccezionale rispetto alla prassi della scuola ḥanafita dell'epoca, si accompagna però nel suo caso all'esplicitazione del rapporto fra l'ampiezza misericordiosa della legge (che è un valore riconosciuto dai giuristi) e la conoscenza della realtà spirituale. La legge religiosa interpretata dal *muftī 'ārif* arriva così a includere e redimere la sfera profana del «divertimento»[57], della «bellezza»[58], della «natura» e della «passione»[59].

---

rianza importante riguardo ai rapporti di Nābulusī con le minoranze religiose è lo scambio epistolare su questioni teologiche che egli ha avuto con il patriarca melkita di Antiochia: cfr. il testo pubblicato e tradotto in Aladdin, «Deux *Fatwās*» (1987-1988).

[55] L'interpretazione di questa polemica in chiave nazionalista è stata proposta da M. Winter. Rifacendosi a quest'ultimo, R. Schulze ha visto nel testo di Nābulusī non solo una «critica radicale contro il dominio ottomano», ma anche una originale reinterpretazione secolarista della posizione dell'Islam rispetto alle altre religioni; cfr. Schulze, «Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik» (1990), 151. Per il caso di un sufi ibnarabiano turco che aveva preso nello stesso periodo le difese dei *ḏimmī* v. D. Terzioğlu, *Sufi and dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Miṣrī (1618-1694)*, Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge, Mass., 1999, 318-321.

[56] Per una discussione più approfondita di questo punto cfr. *Ḥāmil*, intr., I.6 (pp. 46-49).

[57] Cfr. Nābulusī, *Wasā'il al-taḥqīq*, f. 60a, dove, in una lettera sul *samā'*, Nābulusī identifica il «divertimento lecito» (*lahw mubāḥ*) in presenza del quale il *samā'* è permesso con la «vita terrena», cioè con la sfera stessa del profano. Egli infatti commenta come segue il versetto: «Sappiate che la vita terrena è gioco e divertimento (*lahw*)» (Cor. 57:20): «Nessuno ha mai detto che la vita terrena sia interdetta per il fatto di essere un divertimento. Essa infatti è un divertimento lecito» (*wa lam yaqul aḥad anna al-ḥayāt al-dunyā ḥarām li-kawnihā lahwan fa-hiya lahw mubāḥ*).

[58] Il testo più significativo di Nābulusī a questo proposito, proprio per l'associazione del punto di vista legalistico, mistico ed estetico, è la sua difesa dello sguardo, *Ġāyat al-maṭlūb*.

[59] Cfr. Nābulusī, *Ḫamrat al-ḥān wa ramnat al-alḥān*, 77: «Obiezione: seguire la passione e indulgere alle esigenze della natura e alle inclinazioni dell'anima inferiore è biasimevole per la legge rivelata (...). Risposta: il fatto che l'uomo segua la sua passione con la guida di Dio, attraverso l'eliminazione del velo costituito dall'anima inferiore, non è biasimevole per la legge rivelata. L'Altissimo dice infatti: "E chi è più traviato di chi segue la sua passione *senza* guida di Dio?" (Cor. 28:50), ché se invece costui seguisse la sua passione *con* la guida di Dio, la sua anima continuerebbe a essere guidata da Lui e l'abbandono alla passione non sarebbe allora biasimevole per la legge». (*Fa-in qulta: ittibā' al-hawā wa al-istirsāl ma'a mā taqtaḍīhi al-ṭabi'a wa tamīlu ilayhi al-nafs maḏmūm šar'an (...). Qultu: ittibā' al-hawa bi-hudan min Allāh ta'ālā li-l-'abd, wa huwa raf' ḥiǧāb al-nafs 'anhu, laysa bi-maḏmūm šar'an. Qāla ta'ālā: "wa man aḍallu minman ittaba'a hawāhu bi-ġayr hudan min Allāh", fa-law ittaba'a hawāhu bi-hudan min Allāh la-zālat nafsuhu bi-hudāhu wa lam yakun ittibā'uhu hawāhu maḏmūman ḥīna'iḏin šar'an*).

Ma Nābulusī non è più illuminista[60] di quanto Sirhindī sia fondamentalista, perché per entrambi - in continuità con la tradizione sufi - la fonte della conoscenza si pone allo stesso tempo al di là della ragione e della lettera della rivelazione, e perché per nessuno dei due questa fonte extra-legale di autorità mette in questione l'autorità dei *maḏāhib*. La larghezza misericordiosa di Nābulusī si presenta come un *taqlīd* illuminato della scuola, e l'etica rigorista di Sirhindī ha una sfera di applicazione privata che non si mette in concorrenza con le scuole, come cercheremo di mostrare più in dettaglio nell'ultimo capitolo dello studio introduttivo. Se si è potuto dare un incontro fruttuoso fra la prospettiva esoterico-illuminativa e il sistema dei *maḏāhib* è proprio perché entrambi in molti casi hanno concorso a rafforzare una concezione pluralista dell'ortodossia che è il tratto distintivo della tradizione sunnita maggioritaria nel periodo pre-moderno. Tanto che 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī, indicato spesso come esempio di un sufismo moderato e prudente, ha proposto consapevolmente la metafisica del sufismo come fondamento teologico del principio legale dell'*iḫtilāf*: il pluralismo delle opinioni legali e l'accumulazione delle interpretazioni nel corso del tempo sono il riflesso della manifestazione di Dio, e poiché questa può darsi solo in una molteplicità continuamente rinnovata, la vicinanza alla verità assoluta è tanto maggiore quanto più ampia è la capacità di accogliere le differenze[61]. Non è quindi sorprendente che due autori come Nābulusī e Sirhindī, che certe letture moderne fanno sembrare incompatibili, potessero incontrarsi in questo comune orizzonte religioso.

Ringraziamenti

Questo studio è una versione leggermente modificata (e aggiornata fino al 2001) della seconda parte della tesi di dottorato che ho preparato presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli fra il 1996 e il 2000[62].

---

[60] Nābulusī è uno dei principali autori presi in considerazione da R. Schulze nel tentativo di individuare un pensiero illuminista presso alcuni autori arabi dell'Impero ottomano del XVIII secolo; cfr. Schulze, «Das islamische achtzehnte Jahrhundert», 151-153; Id., «Was ist die islamische Aufklärung?», 303-304; v. anche sopra, note 50 e 55. Le sostanziali obiezioni a cui si presta questa interpretazione della storia culturale islamica, che ha suscitato una vivace polemica fra gli islamologi di lingua tedesca, sono state sintetizzate equilibratamente da G. Hagen e T. Seidensticker, «Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung».

[61] Ša'rānī espone diffusamente questa tesi nella *Mīzān kubrā*, che è forse il testo che esemplifica nel modo più chiaro e diretto la convergenza fra prospettiva sufi e legale sull'*iḫtilāf*. Stiamo preparando uno studio su questo libro nell'ambito di una ricerca di post-dottorato presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, sotto la direzione del Prof. Alberto Ventura.

[62] *Pensiero mistico e concezione del diritto nell'opera di 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1143/1731)*, Tesi di Dottorato, Napoli 2000. La prima parte della tesi, ancora inedita, comprende lo studio, l'edizione e la traduzione di un altro trattato di Nābulusī, *al-Ḥāmil fī al-falak wa al-maḥmūl fī al-fulk fī iṭlāq al-nubuwwa wa al-risāla wa al-ḫilāfa wa al-mulk* (abbr. *Ḥāmil*). Si tratta di una apologia di Niyāzī al-Miṣrī (n. 1027/1617, m. 1105/1694), uno dei più noti *šayḫ* della Ḫalwatiyya nella Turchia ottomana, ma vicino anche alla Bektāšiyya. Niyāzī al-Miṣrī, rappresentante di un tipo di sufismo che si pone agli antipodi di quello di Sirhindī, è stato accusato come quest'ultimo di pretendere alla profezia a causa della sua predicazione messianica. Nella prima parte dell'introduzione, è stato studiato in primo luogo il significato storico dell'intervento di Nābulusī nel contesto delle polemiche fra la Ḫalwatiyya e i Qāḍīzādelī nell'Impero ottomano, mentre nella seconda è stato approfondito l'aspetto della teoria della «santità profetica» relativo alla conoscenza ispirata della legge.

Ho avuto la fortuna di avere nel Prof. Alberto Ventura un direttore di ricerca che mi ha permesso di lavorare in condizioni ideali, tanto per l'aiuto scientifico quanto per la fiducia che ha saputo darmi. A lui va tutta la mia riconoscenza.

Vorrei poi ringraziare i membri della commissione del dottorato che hanno letto parti della tesi durante le varie fasi della stesura, e soprattutto la Prof.ssa Carmela Baffioni, della cui scienza e sensibilità ho potuto approfittare durante tutto il periodo di preparazione, grazie al suo ammirevole impegno come coordinatrice del dottorato.

Ho inoltre uno speciale debito di riconoscenza con la Prof.ssa Biancamaria Scarcia Amoretti, sotto la cui guida ho cominciato svariati anni fa la mia ricerca. I suoi importanti suggerimenti sono stati un grande stimolo per questo lavoro.

Ringrazio poi due studiosi che con il loro aiuto mi hanno permesso di accedere a delle fonti indispensabili: il Prof. Bakri Aladdin, che mi ha generosamente messo a disposizione la sua ricca collezione di testi di Nābulusī, e la Dott.ssa Olga Lizzini, che oltre a procurarmi libri e manoscritti mi ha aperto qualche spiraglio sul suo interessantissimo lavoro di ricerca.

Un ultimo ringraziamento al sig. Enzo Cipullo, per la cura con cui ha preparato questo volume per la stampa.

Introduzione 25

Ho avuto la fortuna di avere nel Prof. Alberto Ventura un direttore di ricerca che mi ha permesso di lavorare in condizioni ideali, tanto per l'aiuto scientifico quanto per la fiducia che ha saputo darmi. A lui va tutta la mia riconoscenza.

Vorrei poi ringraziare i membri della commissione del dottorato che hanno letto parti della tesi durante le varie fasi della stesura, e soprattutto la Prof.ssa Carmela Baffioni, della cui scienza e sensibilità ho potuto approfittare durante tutto il periodo di preparazione, grazie al suo ammirevole impegno come coordinatrice del dottorato.

Ho inoltre uno speciale debito di riconoscenza con la Prof.ssa Biancamaria Scarcia Amoretti, sotto la cui guida ho cominciato svariati anni fa la mia ricerca. I suoi importanti suggerimenti sono stati un grande stimolo per questo lavoro.

Ringrazio poi due studiosi che con il loro aiuto mi hanno permesso di accedere a delle fonti indispensabili: il Prof. Bakri Aladdin, che mi ha generosamente messo a disposizione la sua ricca collezione di testi di Nābulusī, e la Dott.ssa Olga Lizzini, che oltre a procurarmi libri e manoscritti mi ha aperto qualche spiraglio sul suo interessantissimo lavoro di ricerca.

Un ultimo ringraziamento al sig. Enzo Cipullo, per la cura con cui ha preparato questo volume per la stampa.

I. STORIA DI UNA POLEMICA

I.1. Il testo e il commento

Il testo di Sirhindī che Nābulusī commenta nella *Natīǧat al-'ulūm* (scritta nel 1112/1701) è costituito da una serie di tesi che un gruppo di *'ulamā'* indiani, per contestarne l'ortodossia, aveva estratto dalle opere di Sirhindī e tradotto in arabo, redigendo su questa base una formale richiesta di consultazione (*istiftā'*) che era stata inviata nel 1093/1682 alle autorità religiose residenti nei Luoghi santi del Ḥiǧāz[1].

Questa iniziativa si inserisce nel contesto dell'ostilità che la dottrina di Sirhindī e la sua posizione come guida della *ṭarīqa* Naqšbandiyya in India avevano suscitato in molti ambienti religiosi contemporanei, già prima della morte di Sirhindī, anche all'interno della stessa *ṭarīqa*. L'invio della richiesta di consultazione nel Ḥiǧāz è la testimonianza del nuovo vigore che l'opposizione contro il ramo Muǧaddidī della Naqšbandiyya aveva preso verso la fine del secolo. L'*istiftā'* è posteriore infatti di appena tre anni a un decreto contro certe tesi delle *Maktūbāt* (una raccolta di lettere che costituisce l'opera principale di Sirhindī) che era stato emanato per ordine dell'imperatore moghul Awrangzīb (1068-1118 / 1658-1707) nel 1090/1679[2].

Gli interventi scritti dagli *'ulamā'* ḥiǧāzeni per rispondere ai loro colleghi indiani (principalmente tra il 1093/1682 e il 1095/1683) formano un piccolo *corpus* di letteratura controversistica che abbiamo parzialmente utilizzato in questo studio[3].

Fra le opere in difesa dell'ortodossia di Sirhindī, la più estesa e importante è *'Aṭiyyat al-wahhāb al-fāṣila bayna al-ḫaṭa' wa al-ṣawāb*[4], scritta nel 1094/1683 da Muḥammad Beg al-Ūzbakī, un rappresentante della Muǧaddidiyya venuto nel Ḥiǧāz dall'India[5]. Quest'opera ci interessa qui particolarmente perché contiene il testo integrale dell'*istiftā'* che Nābulusī ha commentato.

[1] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 7-9; Rizvi, *History*, II, 339-342.

[2] Friedmann, *Sirhindī*, 94; Rizvi, *History*, II, 222s.

[3] Per una descrizione generale di queste fonti v. Friedmann, *Sirhindī*, 7-9; cfr. anche Rizvi, *History*, II, 339-342. Questi materiali, insieme ad altre testimonianze contemporanee, sono stati analizzati criticamente da un punto di vista favorevole alla Muǧaddidiyya da Muḥammad Iqbāl Muǧaddidī, *Aḥwāl wa āṯār-i 'Abdullāh Ḫwīšagī Quṣūrī*, Lahore, Ashraf Press, 1972. Questo studio, che non abbiamo potuto vedere, è citato da Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, 68 n.40.

[4] Ed. in marg. a Sirhindī, *Mu'arrab al-maktūbāt*, vol. III.

[5] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 8, 96s., 99; Rizvi, *History*, II, 341-342.

Il trattato di Ūzbakī è suddiviso in 32 «risposte», ognuna delle quali contiene:

- la citazione letterale del passo di Sirhindī nella versione araba dell'*istiftā'* (si tratta quasi sempre di estratti dalle *Maktūbāt*, cfr. la Tavola di Concordanza);
- il commento della tesi incriminata, basato su una conoscenza diretta delle opere di Sirhindī, con riferimenti sia alle obiezioni degli estensori dell'*istiftā'* sia a quelle della *Risāla* di un innominato «oppositore» (*mu'tariḍ*) ḥiǧāzeno (vale a dire il *Qadḥ al-Zand* di Muḥammad b. 'Abd al-Rasūl al-Barzanǧī)[6];
- la citazione dell'originale persiano (omessa in gran parte dei casi dall'editore), seguita a volte da una ri-traduzione in arabo, giudicata da Ūzbakī più onesta e precisa di quella presentata nell'*istiftā'*.

Le altre difese sono state raccolte dal traduttore in arabo delle *Maktūbāt* in una sua biografia di Sirhindī[7]. Sono *fatāwā* scritte da una decina di *'ulamā'* residenti alla Mecca e appartenenti a diverse scuole giuridiche, interessanti come testimonianza storica per il punto di vista che esprimono riguardo alla legittimità del *takfīr* e al problema dell'ortodossia di un autore sufi. Oltre che per la loro impostazione comune, che mostra fino a che punto il sufismo fosse parte integrante della cultura generale di un funzionario istruito, questi testi contribuiscono a ricostruire il contesto della controversia per certe indicazioni complementari che forniscono riguardo alla notorietà di Sirhindī nei Luoghi santi e all'attività dei suoi avversari. Le più articolate, più *rasā'il* che *fatāwā*, sono quelle di Ḥasan b. Muḥammad Murād al-Tūnusī al-Makkī[8], ḥanafita, e di 'Aḥmad Bišbīšī (m. 1096/1685)[9], šāfi'ita. Nessuno di questi testi - tranne che in una modesta eccezione[10] - entra nel merito delle questioni dottrinali discusse. Essi infatti sono stati scritti tutti dopo il 1094, in seguito alla diffusione del trattato di Ūzbakī, e rinviano ad esso (benché non sia la loro unica fonte)[11] per la discussione dei contenuti, limitandosi a dare un responso sulla illegittimità formale del *takfīr* di Sirhindī.

Quanto agli oppositori, il più attivo e prolifico fautore del *takfīr* di Sirhindī è Muḥammad b. 'Abd al-Rasūl al-Barzanǧī, che avrebbe scritto ben dieci trattati contro il Muǧaddid e la sua scuola. Barzanǧī si rifà per questa presa di posizione anche all'autorità di Ibrāhīm al-Kūrānī, suo maestro, che avrebbe a sua volta partecipato alla polemica. Non abbiamo potuto vedere nessuno di questi scritti. Friedmann ha riassunto l'essenziale delle obiezioni di Barzanǧī contro la dottrina di Sirhindī[12], senza però soffer-

[6] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 8.

[7] M. Murād b. 'Abdallāh al-Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām al-rabbānī*, in marg. a *Mu'arrab al-Maktūbāt*, I, 65-169; cfr. anche Friedmann, *Sirhindī*, 9 n.34 e 100.

[8] *Ap.* Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 77-122.

[9] *Ibid.*, 122-139. Cfr. il passo tr. *infra*, I.3.a.

[10] Cfr. Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 160-163.

[11] A. Bišbīšī, per esempio, aveva esaminato l'originale persiano di alcune parti delle *Maktūbāt* con l'aiuto di persone esperte della lingua (*wa qad quri'a ḏālika 'indī bi-ḥaḍrat ǧamā'a ya'rifūn al-fārisiyya*), cfr. *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 126.

[12] Friedmann, *Sirhindī*, 97-99; cfr. anche *ibid.*, 119s., dove sono riportati due brani dei suoi trattati.

marsi sul contesto culturale in cui erano nate. Più in là, cercheremo di descrivere alcuni aspetti della "scuola medinese" della quale i due autori sono illustri rappresentanti, facendo anche riferimento ad altre loro opere. Come vedremo, la polemica contro l'insegnamento di Sirhindī era cominciata in questo ambiente già alcuni decenni prima dell'invio dell'*istiftā'*.

Nābulusī non dà indicazioni sulle fonti del testo che commenta, che definisce all'inizio «questioni di teologia mistica e spirituale (*masā'il fī al-'aqā'id al-kašfiyya al-wiǧdāniyya*) attribuite (*mansūba*) allo gnostico perfetto... Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī al-Naqšbandī»[13], e un'altra volta semplicemente «proposizioni» (*maqālāt*)[14]. Il commentatore non dà neppure indicazioni sulle eventuali ragioni della sua iniziativa, limitandosi a dire che nel 1112/1701 (cioè l'anno della redazione del commento), si è soffermato (*waqaftu 'alā*) su tali questioni e ha desiderato chiarirne le difficoltà[15].

Il confronto tra la *Natīǧat al-'ulūm* e il trattato di Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, mostra comunque che le tesi discusse da Nābulusī sono le stesse che compongono l'*istiftā'*[16]. Anche se Nābulusī dà in molti casi una versione abbreviata e ridispone i vari punti adottando un ordine personale, la corrispondenza letterale fra i due testi prova che il commentatore si è servito dello stesso testo riportato da Ūzbakī. L'*istiftā'*, e probabilmente anche il commento di Ūzbakī, con i suoi piuttosto estesi riferimenti al contesto originale delle questioni discusse, sono anzi i soli testi sirhindiani che Nābulusī avesse certamente a disposizione, o quantomeno gli unici da lui utilizzati[17]. Nella *Natīǧat al-'ulūm* non si trova infatti nessuna citazione di Sirhindī che non sia presente anche nell'*istiftā'*, e vi figurano inoltre certi dettagli che Ūzbakī ricorda nel suo commento[18]. D'altra parte, Nābulusī segue una impostazione originale, discostandosi dalla linea argomentativa prevalentemente apologetica di questo autore, e si può dire che il commento di Ūzbakī, se, come è probabile, è servito a Nābulusī, non gli ha fornito molto più che il materiale di partenza.

Manzilawī afferma che il trattato di Ūzbakī era famoso col nome (*ištahara fī al-alsina*) di *ta'rīb al-Maktūbāt*, per via delle traduzioni parziali in arabo che presentava allo scopo di correggere il travisamento (*taḥrīf*) dell'originale da parte degli oppositori; questa traduzione parziale non era l'unica, ma era con ogni probabilità la più famosa[19]. È possibile che all'epoca della redazione della *Natīǧat al-'ulūm*, vale a dire una ventina d'anni dopo la controversia ḥiǧāzena, tale opera fosse usata come un testo di riferimento o un manuale di iniziazione alla dottrina di Sirhindī.

[13] *Natīǧa*, 8b.

[14] *Ibid.*, 11a.

[15] *Ibid.*, 8b.

[16] Cfr. la Tavola di Concordanza.

[17] Dati i suoi rapporti con gli allievi indiretti di Sirhindī (cfr. *infra*) e la sua conoscenza del persiano (cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 33, 43), non si può escludere che Nābulusī abbia avuto accesso ad altre fonti di informazione o ai testi originali.

[18] Cfr. *Natīǧa*, quest. 9, f. 15a (sulla vita del Profeta nella tomba) e quest. 13, f. 16b (allusione ai due figli di Sirhindī); cfr. anche la nota introduttiva alla quest. 6.

[19] *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 171s.; cfr. anche Rizvi, *History*, II, 339, sull'esistenza di traduzioni di parti delle *Maktūbāt* già poco dopo la metà dell'XI/XVII sec. (durante la residenza di Ādam Banūrī nel Ḥiǧāz). Quanto al testo originale delle *Maktūbāt*, secondo uno degli autori delle *fatāwā* citate da Manzilawī, verso il 1094 ne esistevano una copia completa a Medina e due parziali alla Mecca: cfr. Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 90.

La prima traduzione araba completa delle *Maktūbāt* è, come afferma il suo autore[20], quella molto più tarda di Muḥammad Murād b. 'Abdallāh al-Manzilawī al-Qāzānī al-Makkī[21]. Nella sua prefazione, per mettere il lettore nella giusta disposizione, il traduttore riporta due ampie citazioni da Nābulusī (insignito del titolo *ḫātimat al-muḥaqqiqīn*) sullo statuto della scienza mistica e l'attitudine di rispetto che i *fuqahā'* devono assumere nei suoi confronti[22].

La traduzione di Manzilawī era stata preceduta nella seconda metà del XII/XVIII secolo da una traduzione turca, il cui autore aveva tradotto in questa lingua anche alcuni trattati di Nābulusī, e aveva ereditato dai suoi maestri la licenza a trasmettere le opere di quest'ultimo[23].

Oltre a godere di questa fortuna postuma presso i traduttori ufficiali di Sirhindī, Nābulusī aveva avuto come allievi i figli di Muḥammad Murād al-Buḫārī[24], il principale trasmettitore della Muǧaddidiyya nell'Impero ottomano, che si era stabilito a Damasco verso il 1080/1669 (cfr. *infra*, I.3.b). Ciò nonostante, Nābulusī era affiliato alla Naqšbandiyya attraverso una linea di trasmissione distinta e indipendente dal ramo Muǧaddidī[25]. Il suo intermediario era stato Abū Sa'īd al-Balḫī (n. a Buḫārā e m. a Baṣra nel 1092/1681), uno *šayḫ* proveniente dall'Asia Centrale che aveva iniziato diversi discepoli nel Ḥiǧāz e a Istanbul ed era passato per Damasco nel 1087/1676-7[26]. Per sug-

[20] Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 171.

[21] Il traduttore ha pubblicato una breve autobiografia in appendice alla sua traduzione delle *Maktūbāt*, uscita per la prima volta alla Mecca nel 1317/1899-1900 (cfr. *Mu'arrab*, III, 188-192). Nato nel 1272/1855 nel governatorato di Ufa - «terra famosa nei libri di *fiqh* perché è così a nord che il crepuscolo non è seguito dalla notte (*'adam ġayābat al-šafaq*)» -, aveva fatto i suoi primi studi a Kazan' e in Asia Centrale, restando molto deluso dagli *'ulamā'* di Buḫārā, e aveva quindi raggiunto il Ḥiǧāz dopo un breve soggiorno in India. Nel Ḥiǧāz, dove si era iniziato alla Naqšbandiyya Muǧaddidiyya, aveva intrapreso la traduzione in arabo delle *Maktūbāt* sotto la supervisione del suo maestro nella *ṭarīqa*. E' a questa traduzione (abbr. *Mu'arrab*), e a una sua ristampa antologica (abbr. *Muntaḫabāt*) che faremo riferimento nelle citazioni dalle *Maktūbāt*. Sulla traduzione di un'altra importante opera *naqšbandī* da parte di Manzilawī v. B. Abu Manneh, «A Note on "Rashahāt-i 'Ain al-Hayat" in the Nineteenth Century», in Özdalga (a c. di), *Naqshbandis in Western and Central Asia*, 61-66. Sulla diffusione della Naqšbandiyya nella sua regione natale fra XVIII e XIX sec. v. H. Algar, «Shaykh Zaynullah Rasulev, the last great Naqshbandi shaykh of the Volga-Urals Region», in Jo-Ann Gross (a c. di), *Muslims in Central Asia. Expressions of identity and change*, Durham - London 1992, 112-133.

[22] *Muntaḫabāt*, 3 e 6.

[23] Cfr. Kelner, «'Abd al-Ġanī an-Nābulusī and his turkish disciples», 111s.; su questa traduzione v. anche Algar, «A brief history», 28. Cfr. anche Le Gall, «Early transmission of the Naqshbandiyya», 239, per quanto riguarda in generale il movimento di traduzioni dal persiano al turco e all'arabo iniziato già nel XVI sec. dai maestri *naqšbandī* dell'Impero ottomano, in seguito all'estensione geografica della sfera di influenza della *ṭarīqa*.

[24] Kelner, *art. cit.*, 110.

[25] L'affermazione contraria di Kelner, *art. cit.*, 109, è stata forse suggerita dalla lettura di Trimingham, *Sufi Orders*, 95, che ricorda l'appartenenza di Nābulusī alla Naqšbandiyya, senza ulteriori precisazioni, subito dopo avere parlato della diffusione della Muǧaddidiyya nel territorio ottomano.

[26] Le informazioni relative all'affiliazione di Nābulusī alla Naqšbandiyya si trovano in Nābulusī, *al-Ḥaqīqa wa al-maǧāz*, I, 142-146 e Ġazzī, *Wird*, 52a-54b. Per ulteriori dettagli sulla sua *silsila* cfr. Aladdin, *Nābulusī*, II, 160-163; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 142-144 e 270.

gellare l'ingresso formale di Nābulusī nella *ṭarīqa*, avvenuto in questa occasione, lo *šayḫ* aveva affidato al suo prestigioso neofita il compito di commentare un trattato sulle tecniche spirituali della confraternita redatto in persiano e tradotto in arabo da Tāǧ al-Dīn b. Zakariyā al-'Uṯmānī (m. 1050 /1640)[27]. Una affiliazione alla Tāǧiyya, il ramo della Naqšbandiyya che prende nome da quest'ultimo, è stata falsamente attribuita a Nābulusī accanto a quella alla Muǧaddidiyya[28].

E' degno di nota che Tāǧ al-Dīn al-'Uṯmānī, maestro *naqšbandī* trasferitosi alla Mecca dall'India, fosse uno dei principali rivali di Sirhindī nella successione al loro comune maestro Muḥammad Bāqī bi'llāh (cfr. *infra*, I.3.b.). Il fatto che Nābulusī abbia commentato una sua opera, affiliandosi alla Naqšbandiyya solo qualche anno dopo l'arrivo a Damasco del già citato Muḥammad Murād al-Buḫārī, sembra confermare ulteriormente l'indipendenza della linea di trasmissione cui si ricollega Nābulusī da quella della Muǧaddidiyya.

L'affermazione di Rizvi, secondo la quale, nella *Natīǧat al-'ulūm*, Nābulusī critica, e addirittura attacca, Sirhindī[29], è probabilmente una deduzione basata su questi elementi (oltre che sull'adesione integrale di Nābulusī alla *waḥdat al-wuǧūd*). In realtà, come vedremo, Nābulusī testimonia di una evidente ammirazione per Sirhindī, senza che per questo il suo commento possa essere considerato una apologia; al contrario, il testo affronta in una prospettiva originale i contenuti dottrinali delle affermazioni del Muǧaddid restando sostanzialmente estraneo alle polemiche che queste avevano alimentato negli anni precedenti.

I.2. Interpretazione della controversia

La controversia di fine secolo che ha offerto a Nābulusī lo spunto per il suo commento presenta un certo interesse per la storia religiosa di questo periodo, oltre che per la storia della Naqšbandiyya in particolare. Essa costituisce una delle fonti più importanti dello studio che Y. Friedmann ha dedicato alla fortuna postuma di Sirhindī, ed è stata studiata in seguito anche da S.A.A. Rizvi nel contesto della storia del sufismo indiano. Friedmann, in particolare, ha trovato nella documentazione del XVII sec. uno degli argomenti più convincenti della sua tesi. Il decreto emanato per ordine di Awrangzīb e le condanne formulate dagli *'ulamā'* dei Luoghi santi contribuiscono infatti a mettere in questione l'immagine di Sirhindī come guida e ispiratore del movimento di restaura-

[27] Sull'attività di questo autore come traduttore di testi agiografici *naqšbandī* cfr. Trimingham, *Sufi Orders*, 93n.2. Sul testo di Tāǧ al-Dīn (*Risāla fī sulūk ḫāṣṣat al-sāda*, anche noto come *Tāǧiyya*) e il commento di Nābulusī (*Miftāḥ al-ma'iyya fī ṭarīq al-Naqšbandiyya*) cfr. Chodkiewicz, «Techniques spirituelles», 77 n.34; Rizvi, *History*, II, 337; Aladdin, *Nābulusī*, I, 149-150 e II, 161; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 145 (quest'ultima si ripromette di pubblicare prossimamente un'edizione e traduzione del commento di Nābulusī).

[28] Cfr. von Schlegell, 133, 144 n. 408.

[29] *History*, II, 342 e 343.

zione ortodossa dell'Islam indiano che sarebbe stato portato a compimento da questo imperatore[30].

Nelle pagine che seguono, riprenderemo in esame alcuni aspetti della polemica suscitata dall'*istiftā'* del 1093, non tanto per stabilire in che misura i partecipanti giudicassero Sirhindī ortodosso, quanto per capire quale tipo di ortodossia essi difendessero con i loro interventi. A questo scopo, prenderemo in considerazione l'identità dei principali oppositori di Sirhindī e la situazione della Naqšbandiyya nel Ḥiǧāz durante il XVII secolo, e presteremo più ascolto di quanto abbia fatto Friedmann alle difese di Sirhindī scritte in questa occasione. Ci sembra infatti che questi elementi, malgrado la validità generale delle conclusioni dello studioso, consentano di qualificarle meglio, almeno limitatamente al contesto dell'atmosfera religiosa dell'Impero ottomano. In particolare, essi indicano che non si può senz'altro affermare che le posizioni degli *'ulamā'* ostili restituiscano «the image of Sirhindī that was prevalent in the seventeenth century»[31]. Pur riconoscendo che il *takfīr* di Sirhindī non rispecchiava effettivamente la posizione unanime dei dottori ḥiǧāzeni, malgrado le affermazioni in tal senso dei diretti interessati[32], Friedmann sopravvaluta l'importanza di queste condanne per demolire più efficacemente l'immagine riformista di Sirhindī. La sua tendenza a riconoscere sviluppi eterodossi nel pensiero di Sirhindī, e la conseguente lettura delle prese di posizione ostili come quasi inevitabili reazioni ortodosse a tali sviluppi[33], è però discutibile sia da un punto di vista dottrinale[34] che da un punto di vista storico.

L'appartenenza dei principali oppositori di Sirhindī alla tradizione intellettuale del sufismo ibnarabiano, la loro affiliazione alla Naqšbandiyya e i loro stretti legami con la cultura dell'India moghul mettono infatti in questione una tale lettura. D'altra parte, il

[30] Sui rapporti degli immediati successori e discendenti di Sirhindī con l'imperatore Awrangzīb, v. Rizvi, *History*, II, 222s., 243, 369-370, 461, 482-491, e Friedmann, «The Naqshbandīs and Awrangzeb: a reconsideration». I due studiosi arrivano in sostanza alle stesse conclusioni, negando che i rappresentanti della Muǧaddidiyya abbiano esercitato un'influenza sulla politica religiosa ortodossa dell'imperatore, anche se essi svolsero presso di lui un ruolo privato di guide spirituali che conservarono anche dopo il decreto contro le *Maktūbāt*. Buehler ritiene invece che gli insegnamenti della Muǧaddidiyya fossero funzionali alla politica religiosa l'imperatore: *Sufi Heirs of the Prophet*, 69-71.

[31] Friedmann, *Sirhindī*, 9; cfr. anche *ibid.*, 95 e 101: «The prevalent image of Shaykh Aḥmad Sirhindī among the seventeenth-century *'ulamā'* was that of an extravagant ṣūfī, suffering from illusions of grandeur and highly disrespectful of the Prophet».

[32] *Ibid.*, 99 e 101.

[33] Friedmann ha ribadito più recentemente questo punto di vista nel suo studio sulla Aḥmadiyya, nel quale ha messo in rilievo le affinità tra il pensiero religioso di Ġulām Aḥmad («the arch-heretic of modern Indian Islam») e quello di Sirhindī. Mentre quest'ultimo, pur esprimendosi in termini più moderati, senza cioè rivendicare esplicitamente una dignità profetica, era stato dichiarato infedele dai suoi contemporanei, Ġulām Aḥmad, grazie al fatto di vivere nell'India britannica a cavallo tra XIX e XX sec., aveva potuto esprimere le sue credenze liberamente «without exposing himself to the dangers that threatened a prophetic claimant in Medieval Muslim society» (*Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background*, 146).

[34] Cfr. in particolare ter Haar, *Follower*, 152-153 e *infra*, II.4.c.; cfr. anche Rizvi, *History*, II, 203, sul fatto che Friedmann (*Sirhindī*, 24s.) definisce «tendenze eretiche» quello che è in realtà il linguaggio simbolico corrente nella *waḥdat al-wuǧūd*.

tono generale degli scritti in difesa di Sirhindī non presenta alcun accento polemico nei confronti della *waḥdat al-wuǧūd*, e anzi alcuna consapevolezza della contrapposizione *wuǧūdiyya / šuhūdiyya*[35]; l'unica eccezione è rappresentata da un passo della *Risāla* di A. Bišbīšī, di cui daremo sotto la traduzione, da cui affiora una evidente antipatia nei confronti di Kūrānī e Barzanǧī per la loro difesa a oltranza delle posizioni più problematiche di Ibn 'Arabī.

Perciò le indicazioni di Ūzbakī, che nell'introduzione del suo trattato, dove espone le circostanze dell'invio dell'*istiftā'* nel Ḥiǧāz nel 1093, descrive, più che una controversia dottrinale, una campagna di diffamazione contro il nuovo ramo della Naqšbandiyya che si stava affermando con successo in diverse regioni del mondo musulmano sunnita, meritano di essere prese sul serio[36]. Ciò è ulteriormente confermato dal fatto che Ūzbakī si rivolge con le sue argomentazioni a un pubblico che condivide le basi teosofiche del pensiero di Sirhindī. Friedmann si è detto sorpreso del fatto che i difensori di Sirhindī, per convincere gli *'ulamā'* ḥiǧāzeni della sua ortodossia, non facciano alcun riferimento alle lettere in cui il Muǧaddid esorta con fervore le autorità moghul all'applicazione della *šarī'a*[37]. Bisogna aggiungere che Ūzbakī non si preoccupa soltanto di provare l'ortodossia della dottrina di Sirhindī, ma anche la sua continuità con quella di Ibn 'Arabī. Nel suo commento, improntato a una grande prudenza apologetica, egli introduce infatti ampie citazioni da Ibn 'Arabī e sottolinea, per placare i suoi avversari o metterli in contraddizione con se stessi, che «le intuizioni mistiche (*kašf*) sulla "stazione della amicizia intima" (*maqām al-ḫulla*), la santità, ecc. comunicate dallo *šayḫ* Aḥmad sono come quelle che sono state espresse dagli *awliyā'* prima di lui, senza che nessuno li abbia biasimati (*aḫaḏa 'alayhim*) per questo»[38].

Alla luce di questi elementi, la controversia ḥiǧāzena può essere descritta come un riflesso del conflitto tra diverse correnti della Naqšbandiyya[39] ugualmente radicate in una comune base dottrinale sufi *e* ortodossa, in cui *'ulamā'* in stretti rapporti con tali correnti (per affiliazione diretta o per la partecipazione a un comune orizzonte culturale) erano naturalmente chiamati a prendere posizione.

---

[35] Un difensore, per confermare l'illegittimità della condanna di Sirhindī, e delle parole dei sufi in generale, paragona la sua situazione a quella di autori come Ibn 'Arabī, 'A.-K. Ǧīlī (*Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 96) e Ibn Sab'īn (*ibid.*, 87, 105).

[36] Cfr. *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 2-4: gli autori delle confutazioni di Sirhindī si propongono di suscitare «divisione, controversia e opposizione contro i seguaci di Sirhindī, e di distogliere la gente dalla guida e dalla direzione loro offerte dall'associazione con i figli e i seguaci del Maestro» (*li-an yūqi'ū al-fasād wa al-ǧidāl wa al-qitāl bayna al-ḫalq wa tābi'īhi... wa yaṣuddū al-nās 'an al-hidāya wa al-iršād allaḏī yaḥṣul la-hum bi-ṣuḥbat awlādihi wa atbā'ihi*); l'*istiftā'*, insieme alla risposta degli *'ulamā'* ḥiǧāzeni, è stato inviato in India, a Istanbul e in Transoxiana «per provocare con tale mezzo divisione e opposizione tra i seguaci del Maestro e gli altri, dato che egli ha seguaci e novizi in tutti quei paesi» (*li-yaẓhar al-fasād wa al-ḫuṣūma bayna tawābi' al-šayḫ wa ǧayrihim bi-sababihi, li-anna fī kull hāḏihi al-buldān li-l-šayḫ atbā'an wa murīdīn*). Cfr. anche *ibid.* 67: il *mu'tariḍ* (*scil.* Barzanǧī) afferma nella sua *Risāla* che i figli di Sirhindī inculcano (*yulaqqinūn*) nei discepoli l'idea che il maestro è un profeta associato (*šarīk*) alla profezia di Muḥammad.

[37] *Sirhindī*, 101-102.

[38] *Ibid.*, 112.

[39] Sulle tensioni sorte all'interno della Naqšbandiyya indiana all'epoca di Sirhindī cfr. *infra*, I.3.b.

I.3. La Naqšbandiyya nel Ḥiǧāz durante il XVII secolo

Alla fine del XVII sec., quando l'*istiftā'* raggiunge il Ḥiǧāz, la Naqšbandiyya era presente già da due secoli in Turchia e nelle province arabe che sarebbero passate sotto il controllo ottomano all'inizio del XVI. Per quanto riguarda in particolare le città sante del Ḥiǧāz, illustri maestri *naqšbandī* dell'Asia Centrale vi erano passati sin dai primi anni del XV sec., vale a dire già prima che l'attività missionaria dei discepoli di 'Ubayd Allāh Aḥrār (m. 895/1490) desse il principale impulso all'irradiazione dell'ordine nelle diverse regioni del mondo islamico. Inoltre, il Ḥiǧāz aveva stabilito rapporti con la Naqšbandiyya indiana (che aveva assunto dimensioni importanti entro l'ultima parte del XVI sec.) prima delle altre regioni dell'Impero ottomano, che fino alla fine del XVII sec. avevano avuto un legame vitale quasi esclusivamente con la Naqšbandiyya dell'Asia centrale[40].

Verso la metà del secolo, la Naqšbandiyya era rappresentata nel Ḥiǧāz da tre correnti principali:

- un ramo locale più antico ben presto intrecciatosi con tradizioni indiane non esclusivamente *naqšbandī*;
- i rappresentanti della Naqšbandiyya indiana emigrati in seguito ai contrasti intorno alla successione di Sirhindī a M. Bāqī bi'llāh alla guida dell'ordine;
- gli allievi diretti e indiretti di Sirhindī.

Ci soffermeremo soprattutto sulla prima, che presenta di per sé un certo interesse per la storia religiosa dell'Impero ottomano ed è importante per valutare nel suo contesto la posizione di Nābulusī nei riguardi di Sirhindī.

I.3.a. La "scuola medinese" e l'identità dei principali oppositori di Sirhindī

Abbiamo qui a che fare con un prestigioso lignaggio di *'ulamā'* sufi šāfi'iti, nel quale la trasmissione scientifico-accademica si sovrappone alla trasmissione iniziatica della Naqšbandiyya.

Le ultime tre generazioni di questo più antico ramo locale della Naqšbandiyya sono state tutte coinvolte nella polemica contro Sirhindī. Ṣafī al-Dīn Aḥmad al-Qušāšī[41], morto nel 1071/1660, più di vent'anni prima dell'arrivo del famoso *istiftā'*, era intervenuto pubblicamente contro un allievo di Sirhindī emigrato nel Ḥiǧāz, redigendo una confutazione delle dottrine del Muǧaddid[42]. Il suo allievo e successore Ibrāhīm al-Kūrānī

---

[40] Cfr. Le Gall, «Early transmission of the Naqshbandiyya», 230, 236; cfr. anche Algar, «A Brief History», 16-20.

[41] Discendente da una famiglia di *'ulamā'* sufi di Gerusalemme stabiliti a Medina da una generazione; cfr. *EI2*, s.v. (A. Johns).

[42] Dedicata in particolare al rapporto tra la «realtà della Ka'ba» e la «realtà muḥammadica» (su cui v. *Natīǧa*, quest. 14); il contraddittore di Qušāšī era Ādam Banūrī (su di lui v. *infra* I.3.b): cfr. Rizvi, *History*, II,

(1025/1615 - 1101/1690)[43], e soprattutto l'allievo di questi, Muḥammad b. 'Abd al-Rasūl al-Barzanǧī (1040/1630 -1103/1691)[44], ebbero, come si è detto, un ruolo di primo piano nella polemica contro la Muǧaddidiyya suscitata dall'*istiftā'* del 1093.

Barzanǧī, come il suo maestro Kūrānī, era originario del distretto di Šahrazūr, nel Kurdistan meridionale[45]. Aveva ricevuto una prima formazione a Šahrazūr studiando poi a Hamaḏān, Baġdād, Damasco, Mārdīn, Istanbul, Cairo, e stabilendosi infine nel Ḥiǧāz, dove si era associato con Kūrānī e Qušāšī. La sua tomba si trova a Medina presso quella di questi ultimi[46]. La collocazione di Barzanǧī, che Friedmann si limita a definire «a Shāfi'ī *'ālim* of Medina»[47], in questa scuola medinese dà un'idea più precisa del suo ruolo nella controversia.

Murādī, nella sua biografia[48], non menziona esplicitamente una affiliazione alla Naqšbandiyya, ma afferma che Barzanǧī, oltre a trovare in Kūrānī il suo maestro principale, aveva ricevuto direttamente da Qušāšī la sua formazione sufi (*lāzama ḫātimat al-muḥaqqiqīn Ibrāhīm b. Ḥasan al-Kūrānī wa intafa'a bi-ṣuḥbatihi, wa salaka ṭarīq al-qawm 'alā yad al-Ṣafī Aḥmad al-Qušāšī*). E' probabilmente su questa base che Bruinessen[49] accenna senza menzionare la fonte al fatto che Barzanǧī «was initiated into the Naqshbandiya and several other *ṭarīqa*s in Medina».

Un esame più dettagliato di questa linea di trasmissione della Naqšbandiyya può servire come punto di partenza per descrivere le caratteristiche comuni di questa successione di *'ulamā'* sufi attivi a Medina senza interruzione per tutto il XVII secolo.

Kūrānī riproduce due rami della sua *silsila naqšbandiyya* nella sua interessante "autobibliografia"[50], un repertorio delle principali opere da lui studiate in cui l'autore riporta per ogni testo le sue *iǧāzāt* e i suoi certificati di audizione con le relative catene di trasmissione, seguito da un'appendice con le biografie dei maestri più importanti.

339. Un allievo di Qušāšī, Ḥasan b. 'Uǧaymī, fa riferimento a questa disputa in un'opera agiografica inedita, fornendone una versione che dà un'idea della violenza di toni della polemica. Secondo questo autore, Qušāšī avrebbe minacciato il suo oppositore di «squarciargli il ventre con un dito» se non si fosse pentito delle sue affermazioni, e lo sciagurato sarebbe morto di lì a poco: cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 137 n. 384. La controversia fra Qušāšī e Ādam Banūrī è stata studiata da Muḥammad Iqbāl Muǧaddidī, *Aḥwāl wa āṯār-i 'Abdullāh Ḫwīšagī Qušūrī*, Lahore, Ashraf Press, 1972 (cfr. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, 246 n.23).

[43] Cfr. *EI2*, s.v., (A. Johns); secondo Ǧabartī, Kūrānī era nato a Tehran: cfr. Voll, «Analysis of an intellectual group», 33 n.8.

[44] Cfr. Brockelmann, *GAL* II 388 e SII 529.

[45] Per qualche cenno sulla storia religiosa di questa regione cfr. Bruinessen, «Kurdistan», 356s. Cfr. anche *ibid.*, sulla famiglia di Barzanǧī (*sayyid* curdi reclamanti una discendenza dal settimo *imām* Mūsā al-Kāẓim) e i suoi rapporti con le *ṭuruq*. L'autore dell'articolo trascrive il nome «Barzinǧī».

[46] Cfr. Murādī, *Silk*, IV, 65-66.

[47] *Op. cit.*, 8.

[48] *Silk*, IV, 65s.

[49] «Kurdistan», 356.

[50] *Al-Amam li-īqāẓ al-himam*, Ḥaydarābād 1328 H., p. 108; cfr. anche *ibid.*, 125. Un altro ramo, con intermediari indiani, è riprodotto da Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 155.

Gli anelli del ramo (*ṭaraf*) della *silsila* relativo alla trasmissione del *ḏikr* silenzioso[51] sono, procedendo a ritroso, i seguenti:

11) Ṣafī al-Dīn Aḥmad al-Qušāšī (m. 1071/1660)
10) Abū al-Mawāhib Aḥmad b. 'Alī al-Šinnāwī (m. 1028/1619)
9) M. b. M. b. 'Abd al-Raḥmān al-Bahnasī (m. ca. 1001/1592)
8) Muḥammad Amīn, nipote di 'Abd al-Raḥmān al-Ǧāmī
7) Ġiyāṯ al-Dīn Aḥmad
6) 'Alā' al-Dīn Muḥammad[52]
5) 'Abd al-Raḥmān al-Ǧāmī (m. 898/1492)[53]
4) Sa'd al-Dīn al-Kāšġarī (m. 860/1456 o 866/1462)[54]
3) Niẓām al-Dīn[55]
2) 'Alā' al-Dīn al-'Aṭṭār (m. 802/1400)[56]
1) Bahā' al-Dīn M. al-Naqšband (m. 791/1389)[57]

È stato scritto che il ramo della Naqšbandiyya cui apparteneva Qušāšī era stato introdotto nel Ḥiǧāz dal principale maestro di quest'ultimo, Abū al-Mawāhib Aḥmad b. 'Alī al-Šinnāwī (m. 1028/1619), cui alcuni attribuiscono un'origine indiana[58]. Šinnāwī apparteneva in realtà a una antica famiglia di sufi e *'ulamā'* šāfi'iti egiziani, e aveva studiato al Cairo prima di stabilirsi a Medina[59].

Quanto a M. b. M. al-Bahnasī, l'anello della *silsila* che precede Šinnāwī, era probabilmente anch'egli di origine egiziana, come indica la sua *nisba* (da Bahnasā, nell'Alto

[51] L'altro ramo, relativo alla trasmissione della *ḫirqat al-tabarruk* (affiliazione di carattere onorifico e ufficioso), passa attraverso al-Šarīf al-Ǧurǧānī (*al-ḫirqa al-muttaṣila bi-l-šayḫ al-Naqšband min ṭarīq al-sayyid al-Šarīf al-Ǧurǧānī tabarrukan*). Sulla distinzione tra i due tipi di affiliazione definiti come *ḫirqat al-tabarruk* e *ḫirqat al-aṣl*, o *ḫirqat al-irāda* (l'affiliazione principale), cfr. Nūruddīn Abdurraḥmān-i Isfarāyinī, *Le Révélateur des mystères. Kāshif al-asrār*, Texte persan publié avec deux annexes, traduction et étude préliminaire par Hermann Landolt, Paris, Verdier 1986, intr. 25 e 91 n.46; cfr. anche ter Haar, *Follower*, 31.

[52] Si tratta forse di 'Alā' al-Dīn Maktabdār: cfr. Bruinessen, «Kurdistan», 350, 354.

[53] Cfr. Le Gall, «Early Transmission», 227.

[54] Cfr. Algar, «Brief History», 19; Le Gall, «Early Transmission», 227, 229s.; J. Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin - New York 1991, 20; Meier, *Zwei Abhandlungen*, 29.

[55] Si tratta probabilmente di Niẓām al-Dīn Ḥāmūš: cfr. Bruinessen, «Kurdistan», 350; J. Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya*, 18 e 24; Meier, *Zwei Abhandlungen*, 257-259.

[56] Cfr. Algar, «Brief History», 13.

[57] Cfr. *ibid.*, 11.

[58] Cfr. *EI2*, art. «Ḳushāshī» (A.H. Johns); Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 155, con rinvio a Rizvi, *History*, II, 329-331, il quale in effetti non dà indicazioni sulle origini del personaggio, e si limita a dire che «the Šinnāwīs traditionally received their literary and religious background from Egypt's leading *'ālims*».

[59] Kūrānī dà la biografia di Šinnāwī in *al-Amam li-īqāẓ al-himam*, 127s.: il suo bisnonno paterno, «*al-walī al-kabīr al-šayḫ Muḥammad al-'Abbāsī al-Šinnāwī al-Madanī*», era oggetto di una notizia nelle *Ṭabaqāt* di Ša'rānī, e il nonno paterno, 'Abd al-Quddūs, era menzionato nelle *Minan Kubrā* dello stesso. Il padre era stato allievo di Ša'rānī e Ibn Ḥaǧar al-Makkī al-Haytamī (m. 974/1567) (entrambi allievi di Zakariyā al-Anṣārī). Šinnāwī fu allievo del proprio padre e di altri sufi e *'ulamā'* šāfi'iti egiziani, come M. b. A. al-Ramlī (m. 1004/1596) e un allievo di Suyūṭī. Cfr. anche Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 243-246; Bruinessen, «L'Asie du Sud-Est», 278.

Egitto)[60]. Nell'intestazione di un suo manuale sull'educazione dei novizi (*K. bulūġ al-irab bi-sulūk al-adab*) questo autore è definito *naqšbandī šāfi'ī*[61]. Un autore anonimo citato da Muḥibbī menziona lo «*šayḫ* Muḥammad al-Bahnasī» tra i possibili candidati al titolo di *muǧaddid* del X secolo[62].

Sulla base di questi dati, è possibile considerare questo ramo della *silsila naqšbandiyya* come la continuazione locale di una tradizione *naqšbandī* di origine centro-asiatica, nella linea rappresentata nella Herat timuride da 'Abd al-Raḥmān Ǧāmī, distinta da quella di 'Ubayd Allāh Aḥrār con centro a Samarcanda[63]. Essa sarebbe quindi indipendente dalla linea di trasmissione indiana, che si sarebbe aggiunta successivamente, combinata con altre tradizioni spirituali, dopo Bahnasī (l'intermediario del passaggio della *silsila* dall'Asia Centrale al Medio Oriente)[64] e a partire da Šinnāwī.

Malgrado l'esistenza della precedente affiliazione appena descritta, Šinnāwī era legato alla Naqšbandiyya anche attraverso il maestro indiano Ṣibġat Allāh b. Rūḥ Allāh al-Ḥusaynī (m. 1015H.). Quest'ultimo, allievo di un allievo di Muḥammad Ġawṯ di Gwāliyār (m. 970/1562-3), il più importante *šayḫ* della Šaṭṭāriyya, l'ordine sufi sviluppatosi in India nel primo periodo moghul[65], si era stabilito a Medina, come insegnante (*mudarris*) e maestro sufi (*murabbī*), nel 1005H[66]. Legato in primo luogo alla Šaṭṭāriyya, Ṣibġat Allāh iniziò discepoli anche ad altri ordini (Čištiyya, Suhrawardiyya, Ḫalwatiyya, Naqšbandiyya) ai quali tutti era affiliato, come il suo maestro Muḥammad Ġawṯ[67]. Se è soprattutto come rappresentante della Šaṭṭāriyya che Ṣibġat Allāh è diventato famoso in Indonesia, attraverso gli allievi indonesiani di Qušāšī e Kūrānī che hanno diffuso il suo insegnamento[68], Muḥibbī, da parte sua, lo qualifica soltanto come *naqšbandī*.

[60] Cfr. Yāqūt, *Mu'ǧam al-Buldān*, Beirut 1397/1977, I, 516-517.

[61] Cfr. W. Ahlwardt, *Verzeichniss*, Berlin 1891, III, 155 (n. 3188), che dà anche la *nisba* 'Uqaylī; su altre sue opere di *'ilm al-ḥurūf* ed esegesi coranica v. *ibid.* 514 (n. 4134) e Brockelmann, *GAL* SII, 493; cfr. anche A.J. Arberry, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1955-1966, I, 3210 e VI, 4668.

[62] Cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, III, 347, l. 4 dal b.

[63] Cfr. Le Gall, «Early Transmission», 227 e 229s. Si può notare inoltre che i primi quattro anelli della *silsila naqšbandiyya* di Kūrānī (e probabilmente anche il sesto) sono identici a quelli di un'altra linea di trasmissione *naqšbandī* dall'Asia Centrale al Kurdistan, indipendente da 'Ubayd Allāh Aḥrār: cfr. Bruinessen, «Kurdistan», 350 e 354.

[64] Bahnasī aveva specificato di avere ricevuto l'iniziazione alla *ṭarīqa* e l'autorizzazione a dirigere a sua volta i discepoli dal figlio della sorella di Ǧāmī (*talaqqantu ṭarīqat al-sāda al-naqšbandiyya wa uǧiztu al-iršād bihā 'an Muḥammad Amīn ibn uḫt al-mullā Ǧāmī*): v. Kūrānī, *al-Amam li-īqāẓ al-himam*, 108.

[65] Cfr. Rizvi, *History*, II, 157-161; Gaborieau, «La Chattāriyya», in *Voies d'Allah*; *EI2* s.v. «Šaṭṭāriyya» (K.A. Nizami); cfr. anche Trimingham, *Sufi Orders*, 97-98 e 130.

[66] Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, II, 243, cioè qualche anno dopo la morte di Bahnasī: ca. 1001/1592; cfr. anche Bruinessen, «L'Asie du Sud-Est», 278. Sulle circostanze in cui Ṣibġat Allāh aveva lasciato l'India in quell'anno, dopo essersi reso indesiderabile per il suo attivismo antisciita, cfr. R.M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700. Social roles of Sufis in Medieval India*, Princeton 1978, 112-118.

[67] Rizvi, *History*, II, 329s.

[68] Cfr. Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 156-157.

Šinnāwī fu a Medina il principale discepolo e successore di Ṣibġat Allāh[69] e trasmise a Qušāšī, che fu a sua volta il suo discepolo principale, e divenne suo genero e successore[70], le *Ǧawāhir al-ḫamsa*[71], una celebre enciclopedia sufi di Muḥammad Ġawṯ di Gwāliyār che egli stesso aveva commentato[72].

Un altro maestro *naqšbandī* di Qušāšī proveniente dall'India era stato As'ad al-Balḫī (m. a Medina nel 1046), *ḫalīfa*, come Šinnāwī, di Ṣibġat Allāh, e autore di annotazioni (*kitābāt*) sul commento di Ṣadr al-Dīn M. b. Isḥāq Qūnawī (m. 673/1274) ai *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn 'Arabī[73]. Questo particolare conferma la diretta continuità di questa tradizione *naqšbandī* con la tradizione interpretativa di Ibn 'Arabī.

Un altro esempio dei legami di questi *'ulamā'* medinesi con il sufismo indiano è il commento di Kūrānī alla *Tuḥfa al-mursala ilā rūḥ al-nabī*[74], dell'autore indiano M. b. Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (m. 1029/1620), legato anch'egli alla Šaṭṭāriyya e sostenitore della *waḥdat al-wuǧūd*[75]. Si tratta di un'opera particolarmente popolare presso i musulmani del Sud Est Asiatico, ma che aveva conosciuto grande diffusione anche nell'Impero ottomano, che Kūrānī aveva commentato su richiesta di *'ulamā'* indonesiani fornendone un'interpretazione ortodossa e prendendo posizione in tal modo a favore dei sufi *wuǧūdī* di quella regione[76].

L'incontro fra le tradizioni sufi e accademiche egiziana e indiana nei Luoghi santi si era già prodotto nel secolo precedente[77], ma certamente con Šinnāwī e i suoi successori si arriva a una ancor più stretta interdipendenza. Con Kūrānī e Barzanǧī, ad arricchire

[69] Cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 244: «prese il suo posto nell'educazione [dei novizi] e la trasmissione [del *ḏikr*]» (*qāma maqāmahu li-l-nās fī al-tarbiya wa al-talqīn*). Muḥibbī non specifica l'affiliazione di Šinnāwī e Qušāšī, parlando genericamente di *ṭarīqa*. Šinnāwī fu seppellito a Medina presso la tomba del maestro (cfr. Kūrānī, *Amam*, 128), che era diventata nel frattempo un celebre luogo di pellegrinaggio (cfr. Muḥibbī, II, 244: «*qabruhu ẓāhir yuzār wa yutabarrak bihi*»).

[70] Cfr. *ibid.*, I, 344: «*zawwaǧahu ibnatahu wa istaḫlafahu*».

[71] Kūrānī, *Amam*, 125.

[72] Cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 244: «*Ḥāšiya 'alā kitāb al-Ǧawāhir li-l-Ġawṯ al-Hindī*». Muḥibbī (II, 243) segnala inoltre che Ṣibġat Allāh aveva fatto un traduzione araba (*ta'rīb*) di una imprecisata *Risāla* di Muḥammad Ġawṯ. Lo storico cita altrove (I, 430) una *risāla* di Ayyūb b. Aḥmad al-Ḫalwatī (m. 1071/1661; cfr. *infra*) in cui quest'ultimo descrive la celebrità delle *Ǧawāhir al-ḫamsa* e racconta di avere stupito i sufi della Mecca per la sua conoscenza precisa del testo e dei suoi numerosi commentari, che egli aveva acquisito a Damasco (apparentemente in modo miracoloso) prima ancora di partire per il pellegrinaggio.

[73] Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 402; I, 344; II, 244. Sul testo di Qūnawī cfr. Chittick, «Five Divine Presences», 107.

[74] Cfr. Māliḥ, *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya. Taṣawwuf*, I, 5. Questo commento è ricordato anche da Muḥibbī nella notizia su Burhānpūrī (*Ḫulāṣat al-aṯar*, IV, 110). Muḥibbī precisa che il testo commentato era stato compiuto nel 999H.

[75] «*Min akābir al-qā'ilīn bi-waḥdat al-wuǧūd*»: Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, IV, 110.

[76] Cfr. Rizvi, *History*, II, 284-286 e 343-345; Bruinessen, «L'Asie du Sud-Est», 276, 278; Id., «Studies of Sufism», 201; A. Azra, «Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», in *Islamic Mysticism Contested*, 665-686, 667-668. Il testo è stato tradotto da A. Johns, *The gift addressed to the spirit of the Prophet*, Canberra 1965; per altri studi e traduzioni v. Chodkiewicz, *Océan*, 30 e 167 n.39. Cfr. anche *infra* I.3.a.1, sul commento di Nābulusī alla stessa opera.

[77] Cfr. Rizvi, *History*, II, 324, sui rapporti fra Ibn Ḥaǧar al-Haytamī e il tradizionista e *šayḫ* čišti 'Alī Muttaqī di Burhānpūr (m. 975/1567).

il quadro, si aggiunge l'aspetto iranico: questo comporta da una parte una competenza linguistica che ci interessa qui particolarmente, implicando la possibilità di una loro conoscenza diretta dei testi di Sirhindī, e dall'altra una possibile relazione con la tradizione filosofica persiana del XVII secolo[78].

Come mostra il ramo della *silsila naqšbandiyya* che abbiamo esaminato, nei suoi ultimi anelli (Šinnāwī - Qušāšī - Kūrānī, cui si può aggiungere Barzanǧī) la linea di trasmissione del sapere "iniziatico" (*ṭarīqa*) coincide con quella del sapere "esoterico" (*ḥaqīqa, kutub al-mukāšafa*) e del sapere "essoterico" (o delle scienze *'aqliyya* e *naqliyya*): l'opera di Kūrānī in cui tale *silsila* è riprodotta è in effetti una *mašyaḫa* intesa allo stesso tempo nel senso corrente e nel senso "iniziatico" del termine. Il suo *šayḫ*, Qušāšī, figura come ultimo anello nella catena di trasmissione di quasi tutti i libri studiati dall'autore, dal *Ṣaḥīḥ* di Buḫārī ai testi di Ibn 'Arabī[79]. Qušāšī è a sua volta in un rapporto analogo con Šinnāwī, continuatore diretto della grande tradizione sufi-šāfi'ita egiziana del XV-XVI sec., in cui figure come Zakariyā al-Anṣārī e Suyūṭī avevano rappresentato la legittimità della scienza sufi[80].

I termini usati da Muḥibbī nelle notizie su questi personaggi, come *ḫalīfa, tarbiya, iršād*[81], fanno pensare a una vera struttura di *ṭarīqa*, e suggeriscono che l'affiliazione non è qui semplicemente un fatto personale (un aspetto complementare della formazione di un *'ālim* completo, come poteva essere nel caso di Zakariyā al-Anṣārī o di Suyūṭī, o un'iniziazione indipendente dal perseguimento di una carriera in un ordine, come nel caso di Nābulusī), ma comporta la continuazione di determinate tradizioni di pedagogia spirituale e una certa misura di organizzazione.

Allo stesso tempo però l'autorità e il prestigio di questi autori si esercita su ordini diversi, e anche al di fuori degli ordini, andando al di là della specifica appartenenza, perché uno degli aspetti principali della loro attività risiede nella continuazione della tradizione intellettuale del sufismo con i suoi aspetti interpretativi e polemici. L'aspetto dell'insegnamento spirituale (*tarbiya*) e di quello intellettuale (*tadrīs*) sembrano enfatizzati rispettivamente da Muḥibbī e Murādī, e non è facile dire se ciò dipenda da un accentuato intellettualismo nelle ultime generazioni di questi maestri o dalle diverse preferenze dei due storici. In effetti, nelle notizie su Kūrānī e Barzanǧī, Murādī sottolinea soprattutto l'importanza della loro attività come professori, testimoniata da una parte dalla risonanza del loro insegnamento, e dall'altra dalla composizione di numerose opere autorevoli su questioni disputate di attualità[82].

[78] Sulla familiarità di Kūrānī con la metafisica avicenniana v. Knysh, «Ibrāhīm al-Kūrānī», 45.

[79] Cfr. Kūrānī, *Amam*, 3 e 122-125.

[80] Cfr. Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 149-156.

[81] Cfr. Muḥibbī, I, 244 (a proposito della successione di Šinnāwī a Ṣibġat Allāh): «*Qāma maqāmahu li-l-nās fī al-tarbiya wa al-talqīn wa al-ilbās wa al-taḥkīm. Aḫaḏa 'anhu kaṯīrūn... wa lahu ḫulafā' fī kull arḍ wa rutabuhum fī al-'āliya ma'lūma*». *Ibid.*, I, 344s.: Šinnāwī «*istaḫlafa*» Qušāšī, e infine Kūrānī «*ṣāra ḫalīfatahu* [cioè di Qušāšī] *fī al-tarbiya wa al-iršād ba'da mamātihi*».

[82] Murādī sottolinea l'estensione geografica dell'influenza di Kūrānī, meta di studenti dai paesi più remoti (*al-buldān al-qāṣiya*), e dice che egli ha composto più di cento opere (solo una piccola parte delle quali è

Le opere di Šinnāwī[83], Qušāšī[84], Kūrānī[85] e Barzanǧī[86] in difesa della *waḥdat al-wuǧūd* costituiscono un *corpus* coerente che rappresenta nel XVII sec. una delle espressioni principali di quella sintesi di ortodossia sunnita e sufismo ibnarabiano che dà il tono all'ideologia dominante nell'Impero ottomano in questo periodo. La loro scuola ha esercitato la sua influenza in tutto il mondo islamico e ha rappresentato un punto di riferimento unitario per tutte le *ṭuruq*: di qui la difesa di pratiche spirituali appartenenti a tradizioni diverse, come il *ḏikr* a voce alta e il *samā'*[87]. Lo studio della fitta rete di allievi attraverso i quali tale influenza si è trasmessa dà un quadro suggestivo dell'unità e al tempo stesso dell'ampiezza di orizzonti della vita culturale nel mondo islamico di questo periodo, nel quale il Ḥiǧāz continuava a svolgere un ruolo fondamentale come punto di convergenza e fonte formativa autorevole per le regioni più lontane[88]. Questa descrizione, per quanto rapida, contribuisce a mostrare che questo ambiente intellettuale può essere difficilmente collegato alla discussa nozione di un neo-sufismo caratterizzato da una particolare enfasi sullo studio del *ḥadīṯ* e dalla ostilità nei confronti della *waḥdat al-wuǧūd*[89].

menzionata da Brockelmann): cfr. *Silk*, I, 6; cfr. anche *ibid.*, IV, 66 sul posto di primo piano di Barzanǧī tra i più importanti professori di Medina (*taṣaddara li-l-tadrīs wa ṣāra min sarāt ru'asā'ihā*) e sul suo prestigio come autore di *taṣānīf 'aǧība* e di risposte su questioni controverse (l'espressione indica in genere i dibattiti relativi alle dottrine sufi): «*Wa kānat lahu quwwat iqtidār 'alā al-aǧwiba 'an al-masā'il al-muškila fī asra' waqt wa a'ḏab lafẓ wa ashalihi wa akmalihi*». Murādī naturalmente non accenna alla loro polemica contro la Muǧaddidiyya.

[83] Cfr. Brockelmann, *GAL* II 391 e SII 534: *Ṣāḥat al-ǧūd fī waḥdat al-wuǧūd*; Muḥibbī, I, 244: *Risāla fī al-waḥda al-wuǧūdiyya*.

[84] Cfr. Brockelmann, *GAL* II 392 e SII 535. Muḥibbī (I, 345) lo definisce «*imām al-qā'ilīn bi-waḥdat al-wuǧūd*».

[85] Cfr. Knysh, «Ibrāhīm al-Kūrānī»; A. Guillaume, «*al-Lum'a al-saniya fī taḥqīq al-ilqā' fī al-ummiya*».

[86] L'opera principale di Barzanǧī come apologista di Ibn 'Arabī è probabilmente *al-Ḫāḍib al-ǧaybī ilā al-ǧānib al-ġarbī*, traduzione araba ampliata e rielaborata di *al-Ǧānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt kalimāt al-šayḫ Muḥammad b. 'Alī* di Abū al-Fatḥ M. b. M. b. Ḥamīdaddīn 'Abd Allāh al-Šayḫ al-Makkī (cfr. Yahia, *Histoire et classification*, I, 119; *GAL* SII, 794/11; edizione dell'originale persiano a cura di N.M. Hirawī, Tehran 1405/1985). Il testo originale era stato redatto in persiano nel 1518, su commissione di Salīm I, all'indomani della conquista ottomana dell'Egitto: non si tratta dunque soltanto di un testo di riferimento importante per questo genere letterario, ma anche di un'opera simbolicamente significativa dell'adozione ufficiale di Ibn 'Arabī da parte degli Ottomani (cfr. Atlag, «Paradoxes d'un mausolée», 140). Una breve analisi del testo di Barzanǧī si trova in Aladdin, intr. a Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 20-21.

[87] Cfr. Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 155; Nābulusī, *Ǧam' al-asrār*, 24b. La pratica della Naqšbandiyya non era del resto limitata al *ḏikr* silenzioso: cfr. I. Togan, «The *Khafī, Jahrī* Controversy in Central Asia Revisited», in Özdalga (a c. di), *Naqshbandis in Western and Central Asia*, 17-45; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 141 n.394.

[88] Sull'influenza di Qušāšī e Kūrānī in Indonesia cfr., oltre gli articoli già citati di Bruinessen, Bausani, *Le letterature del Sud-Est Asiatico*, 316; Johns, «From Coastal Settlement to Islamic School and City»; Id., artt. «Kushāshī» e «Kūrānī» in *EI2*. Per l'Asia Centrale cfr. Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 4, e la cit. da Barzanǧī *ap.* Friedmann, *Sirhindī*, 119s.

[89] J. Voll ha cercato nella indiretta relazione di discepolato di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1792) con Ibrāhīm al-Kūrānī un indizio per spiegare le origini del «Wahhābī revivalist impulse» e per collegarlo al più ampio «revivalismo» sufi, e in particolare *naqšbandī*, del XVIII secolo (cfr. J. Voll, «An intellectual group in eighteenth-century Medina», 32, parzialmente attenuato in Id., «Linking groups in the networks of eighteenth-century revivalist scholars»). La validità di questa impostazione è stata messa in discussione da numerosi studiosi: cfr. Radtke, «Between projection and suppression», 75s.; Radtke e O'Fahey, «Neo-Sufism Reconsidered»; Dallal, «Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought», sopr. 342; v. anche Knysh, «Ibrāhīm al-Kūrānī», 40, 44 n.16.

Diamo per concludere la traduzione di due passi che aiutano a farsi un'idea delle caratteristiche dell'autorità intellettuale di questi autori e della loro immagine presso i contemporanei.

Il primo riguarda Qušāšī e la sua affermazione di detenere il rango di «sigillo della santità muḥammadica». Come vedremo, questa nozione ha un ruolo importante anche nella concezione dell'autorità spirituale di Sirhindī. Nel caso di Qušāšī, probabilmente, essa esprimeva il fatto che il suo insegnamento costituiva un punto di riferimento dottrinale al di sopra delle singole confraternite. Tale sembra almeno il contesto cui Muḥibbī[90] collega la sua rivendicazione di questo titolo:

> «La sua fama si diffuse e i suoi seguaci (*atbā'*) divennero numerosi in varie parti del mondo, e i santi contemporanei attestarono la sua qualità di *imām* unico e senza pari (*šahida lahu awliyā' waqtihi bi-annahu al-imām al-mufrad*). Per esempio lo *šayḫ* Ayyūb al-Dimašqī[91], che gli scrisse diverse lettere, in una delle quali afferma: "Io so che ogni epoca possiede un signore che la sostiene, e che tu, in nome di Dio, sei il signore che sostiene quest'epoca" (*innī la-a'lam anna li-kull waqt ṣamadan wa annaka wa-llāhi ṣamad hāḏā al-waqt*)».

Dopo avere elencato alcuni dei principali discepoli di Qušāšī, dal Maġrib all'India, e alcuni titoli delle sue cinquanta opere, Muḥibbī continua: «Raggiunse, per la sua epoca, il rango spirituale di sigillo (*waṣala ilā maqām al-ḫatma fī 'aṣrihi*)». E trascrive infine una nota autografa di Qušāšī, scritta in margine al trattato *Šaqq al-ġayb fī ma'rifat riǧāl al-ġayb* di Sālim b. A. Šayḫān Bā'lawī[92], a proposito di una frase in cui quest'ultimo affermava che il sigillo della santità muḥammadica è unico in tutta la storia ed è Ibn 'Arabī[93]:

> «Il sigillo della santità particolare [cioè muḥammadica] è un "grado divino" che ciascuno può occupare in diversi tempi ed epoche (*inna al-ḫatma al-ḫāṣṣa martaba ilāhiyya yanzil bihā kull aḥad lahā ḥasab waqtihi wa zamānihi*); questa funzione rimarrà ininterrotta per sempre, fino a che sulla faccia della terra resterà qualcuno che invochi il nome di Dio (*ġayr munqaṭi'a abad al-ābād ilā an lā yabqā 'alā waǧh al-arḍ man yaqūl: Allāh Allāh!*)[94], perché i "gradi divini" non sono mai privi di qualcuno che li sostenga

[90] *Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 344s.

[91] Si tratta di Ayyūb b. A. b. Ayyūb al-Ṣāliḥī (m. 1071/1661: lo stesso anno di Qušāšī), *šayḫ* della Ḫalwatiyya a Damasco: cfr. Muḥibbī, I, 428-433. Lo storico riporta il racconto che lo *šayḫ* aveva fatto, al ritorno da un pellegrinaggio, sui suoi incontri con i sufi della Mecca: oltre che per la sua conoscenza degli scritti di M. Ġawṯ di Gwāliyār (v. *supra*, n.72), egli li aveva stupiti con l'improvvisazione di una lunga *qaṣīda* in risposta a tre domande che essi gli avevano sottoposto, sul *quṭb al-akbar*, il *ḫatam muḥammadī* e l'*insān kāmil* (cfr. *ibid.*, 430s.).

[92] Cfr. Muḥibbī, II, 200-202: Sālim b. A. b. Šayḫān (m. 1046), allievo di Aḥmad Šinnāwī e autore di commenti a Ǧīlī, Tilimsānī, Muḥammad Ġawṯ Gwāliyārī; di un trattato sulla Naqšbandiyya (*al-Maqāṣid al-'indiyya bi-mašāhid al-Naqšbandiyya*); di numerosi scritti sulle scienze occulte; variante del tit. menzionato sopra: *Šaqq al-ġayb fī ma'rifat ahl al-šahāda wa al-ġayb*. Muḥibbī era stato allievo di suo figlio 'Umar durante un pellegrinaggio nel 1100. Sulla *nisba* Bā'lawī (= Banū 'Alawī), famiglia di *ašrāf* yemeniti, cfr. *ibid.*, I, 74-75. Questo passo di Qušāšī, nella citazione di un'altra fonte, è riassunto da Chodkiewicz, *Sceau*, 171s.

[93] «*Wa al-ḫatm wa huwa wāḥid fī kull zamān yaḫtimu Allāh bihi al-walāya al-ḫāṣṣa wa huwa al-Šayḫ al-Akbar*». Questa sarebbe secondo Chodkiewicz la posizione akbariana "ortodossa": cfr. *Sceau*, 159ss. e *infra*, II.2.c. e II.4.c.

[94] È appunto quando nessuno dirà più «Allāh Allāh» che si leverà l'Ora, secondo un *ḥadīṯ* riportato da Muslim (cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 16 n.15).

> (*al-qā'imūn bihā*), così che il loro supporto assume la funzione di conservazione che lo zero svolge in rapporto ai numeri che lo precedono e lo seguono (*ḥattā yaṣīr al-qā'im bihā ka-l-ṣifr al-ḥāfiẓ li-martabat al-'adad fīmā qablahu wa ba'dahu*): per mezzo dei suoi respiri il bene è portato a compimento e sono soddisfatti i bisogni (*bi-anfāsihi tatimm al-ṣāliḥāt wa tuqḍā al-ḥāǧāt*). Noi abbiamo dimorato in questa stazione e la abbiamo verificata (*wa nazalnāhu munāzalatan wa ṣidqan*). Il mio maestro appartenente alla categoria dei sigilli che ho visto personalmente mi ha trasmesso una linea di intermediari ininterrotta che li collega con noi (*wa mimman ra'aytuhu min mašāyiḫī min ahl al-ḫatma al-maḏkūra sanadan muttaṣilan minhum ilaynā min ġayr inqiṭā'*), col permesso di Dio: Cinque persone erano, e sei col cane: questa *non* è congettura sul mistero e il suo Signore (*ḫamsat anfus sādisuhum kalbuhum, lā raǧman bi-l-ġayb wa rabbihi*)»[95].

Il linguaggio apocalittico - allusione alla sura della Caverna - si intreccia qui con una dimensione scolastica, dato che i misteriosi personaggi cui si allude sono in fondo i maestri di Qušāšī nello studio e nella trasmissione dell'opera di Ibn 'Arabī. Ricordiamo che anche secondo Nābulusī il «sigillo della santità muḥammadica» è una funzione presente in ogni epoca e non è esclusiva di Ibn 'Arabī[96].

Il riconoscimento spontaneo della autorità carismatica di Qušāšī da parte dei «santi della sua epoca» (*awliyā' waqtihi*), come dice Muḥibbī, è un indizio significativo del fatto che il «sigillo» è concepito in questo contesto come l'equivalente mistico del *muǧaddid*[97]: moltiplicabile come titolo onorifico, ma possibile fonte di controversie non solo per le rivalità personali dei diversi candidati, ma per i loro diversi orientamenti dottrinali, anche se all'interno di uno stesso orizzonte intellettuale.

Il secondo passo di cui diamo la traduzione riguarda Kūrānī e Barzanǧī. Fra i numerosi strali polemici che gli autori delle *fatāwā* a favore di Sirhindī lanciano contro il secondo personaggio[98], accusandolo di slealtà, invidia e *ta'aṣṣub* nella sua campagna anti-Muǧaddidī, c'è una descrizione più precisa, anche se malevola, della sua attività. Questa si trova nella *Risāla*[99] di Aḥmad al-Bišbīšī (m. 1096/1685), *'ālim* šāfi'ita, professore a

[95] L'ultima frase è una variazione su Cor. 18:22: «Si dirà, cercando di indovinare il mistero: Cinque erano, e sei col cane» (*wa yaqūlūn ḫamsatun sādisuhum kalbuhum raǧman bi-l-ġayb*). Su questo versetto cfr. P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII*, Genova 1991, 27, 76, 169-170, 194-200.

[96] Nābulusī afferma in diversi scritti che in ogni epoca esiste un erede muḥammadico che è il sigillo dei santi: cfr. Nābulusī, *al-Ǧawāb al-'alī 'an ḥāl al-walī*, 199 (*fa-inna ṣāḥib al-wirāṯa al-muḥammadiyya huwa ḫātam al-awliyā' fī zamānihi... wa fī kull zamān li-llāh awliyā'... wa la-hum ḫātam li-walāyatihim wāriṯ muḥammadī ḏātī al-maqām*); Id., *Radd al-muftarī 'an al-ṭa'n fī al-Šuštarī*, ap. 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī*, 195 (*wa minhum al-muḥammadī al-ǧāmi' li-ǧamī' mašārib al-nabiyyīn kullihim, wa yuqāl lahu: ḫātam al-walāya al-muḥammadiyya, wa huwa fī kull zamān wāḥid lā yata'addad*). Sulla sua rivendicazione personale di questo titolo cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 172; Aladdin, *Nābulusī*, II, 156; Id., introd. a *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, p. 9 n.3. Il titolo di «sigillo» è attribuito a Nābulusī anche nella titolatura di diversi manoscritti delle sue opere, compresa la *Natīǧat al-'ulūm* (cfr. la nota 1 della nostra edizione del testo); cfr. anche Nābulusī, *Ḥāmil*, 3b, nota alla traduzione.

[97] Sulla corrispondenza fra queste due figure cfr. anche *infra*, II.4.c.

[98] Citato sia anonimamente (cfr. Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 72, 158, 165, 145: «*Fulān aḥad muǧāwirī al-Madīna al-munawwara*») sia esplicitamente (*ibid.*, 119: «*Wafada raǧul yuqālu lahu al-Barzanǧī... wa kāna al-qā'il bi-kufr al-šayḫ*»).

[99] Riprodotta in Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 122-139.

al-Azhar e alla Mecca[100], che contiene una lunga tirata polemica contro Barzanǧī e il suo maestro Kūrānī (non nominati ma chiaramente identificabili). È interessante perché è l'unico caso in cui la difesa di Sirhindī si accompagni a una esplicita presa di posizione contro rappresentanti del sufismo ibnarabiano.

> «La cosa sorprendente è che questo sostenitore della miscredenza [di Sirhindī] (*hāḏā al-mukaffir*) è uno di quelli che condannano (*yunkir*) coloro che rivolgono la stessa accusa contro la scuola (*ṭā'ifa*) di Ibn 'Arabī. Nel caso dei rappresentanti di quest'ultima, egli riconosce il loro lessico tecnico e riporta (*yaḥmil*) le loro espressioni ai significati che essi intendono, oppure le interpreta [favorevolmente] (*yu'awwil*), spingendosi quasi a venerare la lettera delle parole di Ibn 'Arabī (*ḥattā kāda yata'abbadu bi-alfāẓ Ibn al-'Arabī*), a tal punto che, lasciandosi ingannare dal senso apparente di ciò che costui ha detto nei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ha sostenuto che Faraone è un credente (*ḥattā iġtarra bi-ẓāhir 'ibāratihi... wa qāla bi-īmān Fir'awn*)[101]... E perché mai non ha avanzato le sue interpretazioni anche a favore di quest'altro [cioè Sirhindī]? Eppure costui ne sarebbe più degno... Se poi [il *mukaffir*] obiettasse che Ibn 'Arabī dev'essere preferito perché è venuto prima (*inna taqaddum Ibn al-'Arabī muqtaḍin li-taraǧǧuḥihi*), ebbene, gli si risponda che l'anteriorità non implica necessariamente la preponderanza (*al-taqaddum lā yaqtaḍī al-tarǧīḥ*). E d'altra parte lo stesso si potrebbe dire contro Ibn 'Arabī. dato che egli era "moderno" (*muta'aḫḫir*) relativamente ai sufi (*qawm*) che lo avevano preceduto[102], tanto che alcuni hanno usato contro di lui questo argomento, dicendo che ciò che è venuto da lui e dalla sua scuola è estraneo al linguaggio proprio dei sufi (*inna mā ṣadara 'anhu wa 'an ṭā'ifatihi laysa min iṣṭilāḥ al-qawm*). Se poi [il *mukaffir*] sostenesse che dopo Ibn 'Arabī "si è chiusa la porta del metodo sufi e della esperienza spirituale diretta" (*wa in qāla inna bāb al-sulūk wa al-istiġrāq qad sudda ba'da Ibn al-'Arabī*), ebbene egli si proporrebbe di chiudere una porta cui non può arrivare e sulla quale non ha potere...

[100] Cfr. Brockelmann, *GAL* II, 322 e SII, 441.

[101] Sulle polemiche intorno a questo e ad altri aspetti dell'insegnamento di Kūrānī e Barzanǧī cfr. Knysh, «Ibrāhīm al-Kūrānī», 42 e 46. Su questo punto della dottrina di Ibn 'Arabī si veda in particolare D. Gril, «Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabī», *Annales Islamologiques* 14 (1978), 37-57. Cfr. anche R. Tottoli, «Il Faraone nelle tradizioni islamiche: alcune note in margine alla questione della sua conversione», *Quaderni di Studi Arabi* 14 (1996), 19-30, sulle discussioni relative nella tradizione esegetica e teologica anteriore a Ibn 'Arabī. Bišbīšī adotta l'attitudine prudentemente apologetica rappresentata in modo caratteristico da Ša'rānī, e consistente nel considerare le opinioni più problematiche di Ibn 'Arabī come interpolazioni, o in ogni caso come interpretazioni devianti della sua dottrina: cfr. Winter, *Society and Religion*, 167-172; Massignon, *Essai*, 130. Per quanto riguarda in particolare la rimozione della questione della fede di Faraone da parte di Ša'rānī, cfr. Gril, art. cit., 50. Sulle discussioni in merito nelle polemiche con i Qāḍīzādelī v. Kātib Chelebi, *The Balance of the Truth*, 75-79.

Benché non sembri avere trattato questo tema in particolare (cfr. Aladdin, intr. a *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 33), Nābulusī prende spesso le difese di vari aspetti dell'escatologia di Ibn 'Arabī: cfr. Nābulusī, *al-Radd al-matīn*, 6b-10b; *al-Fatḥ al-rabbānī*, 123-125; *Nawāfiḥ*, 164a-b (un sogno suggerisce a Nābulusī perché vari autori abbiano messo in dubbio che Ibn 'Arabī abbia veramente detto che il tormento ['*aḏāb*] della «gente del fuoco» si trasformi in delizia ['*uḏūba*]: egli sogna di cercare invano tale questione, della quale conosce tuttavia le numerose occorrenze e che ha commentato altrove, nei manoscritti autografi dell'opera completa di Ibn 'Arabī, comprendendo così che la questione mancante è quella intesa nel senso volgare [*mafhūma bi-l-fahm al-'āmmī*], non nel senso dell'*ahl al-ḫuṣūṣ*).

[102] L'argomento secondo il quale ogni antico è stato moderno alla sua epoca era stato utilizzato, nel contesto della teoria letteraria, già da Ibn Qutayba (m. 276/889). Cfr. R. Blachère, «Le classicisme dans la littérature arabe», in *Classicisme et déclin culturel*, 279-290, 282.

> «Mi è stato detto che questi sostenitori della miscredenza [di Sirhindī] seguono questa condotta: studiano alcune questioni a proposito delle quali certi dottori, sulla base di argomenti (*adilla*) personali, hanno espresso posizioni divergenti da quelle della grande maggioranza, si appropriano poi di quelle opinioni minoritarie e vi compongono su dei trattati in cui riferiscono gli argomenti di quei [dottori] come se fossero cosa loro, e infine spediscono questi loro scritti in tutto il mondo (*ilā al-buldān*). In tal modo essi hanno diffuso (*ašā'ū*) quelle opinioni divergenti dalla posizione adottata dalla grande maggioranza dei dottori, come la tesi della fede di Faraone e la dimostrazione dell'autenticità (*iḫtibār*) [della tradizione secondo la quale Satana avrebbe suggerito al Profeta il versetto:] "Quelle (dèe) son (come) le gru che altissime volano" (*in wa innahunna al-ġarānīq al-'ulā*)[103], e altre idee simili discusse in questi trattati che costoro mandano in vari paesi. In tal modo, le persone di debole intelletto e poca scienza accettano queste dottrine e ne sono ingannate, prendendole come oggetto di fede (*mu'taqad*). Ora, se così facendo tali autori si propongono di distogliere i comuni credenti (*al-'āmma*) dalla fede in ciò che afferma la maggioranza [dei dottori] per farli passare alla fede in dottrine sostenute eccezionalmente da pochissimi altri (*ṣirf al-'āmma 'an i'tiqād mā 'alayhi al-ǧumhūr ilā i'tiqād mā šaḏḏa bihi wāḥid aw iṯnān maṯalan*), essi allora operano per il disordine invece che per la concordia e per guidare al bene (*hāḏā min al-iḥsād lā min al-iṣṭilāḥ wa al-iršād*), dato che il riferimento autorevole nella fede (*al-i'timād fī al-i'tiqād*) è la posizione adottata dalla maggioranza dei dottori. Se poi tali autori intendono rivendicare (*da'wā*) in questo modo la loro attitudine (*ahliyya*) all'*iǧtihād*, mettendo in mostra la loro capacità di scegliere l'opinione preferibile (*tarǧīḥ*) e di confutare i dottori più autorevoli (*al-radd 'alā al-a'imma*), ebbene le loro opere non confermano tale pretesa... dato che chiunque abbia un minimo di scienza può dire come loro: "La posizione che giudico migliore in questa questione è la seguente, ecc. (*wa allaḏī aḫtāruhu fī hāḏihi al-mas'ala kaḏā*)", citando senza capirle le opinioni dei suoi predecessori»[104].

[103] Cfr. Bausani, comm. a Cor. 53:19-20 e 22:52; Lane, s.v. «ġrn»; cfr. anche H. Djaït, «Two Problems Concerning Qoranic Revelation», in *The East and the Meaning of History*, a c. di B. Scarcia Amoretti e L. Rostagno, Roma 1994, 187-198, 196-198. Il trattato di Kūrānī sui «versetti satanici» è stato pubblicato da A. Guillaume, «*al-Lum'a al-saniya fī taḥqīq al-ilqā' fī al-umniya*»; cfr. anche Knysh, «Ibrāhīm al-Kūrānī», 42, per un accenno alle polemiche suscitate da questo testo. Apparentemente il tema dei «versetti satanici» ha ricevuto una certa attenzione nel sufismo più impegnato nella definizione teorica della *walāya*: il principale riferimento di Kūrānī in questo trattato è il *K. ḫatm al-awliyā'* di al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (m. 298/910 ca.; su questa data si veda Radtke, «The Concept of *Wilāya* in Early Sufism», 484; per una rapida allusione all'opinione di Tirmiḏī sulla questione qui discussa cfr. *ibid.*, 491). Tirmiḏī e Kūrānī, come la tradizione esegetica classica, discutono dei «versetti satanici» in rapporto a Cor. 22:52, dove è questione della abrogazione e della possibilità di una «interferenza» del «desiderio» dei profeti nella rivelazione. I problemi sollevati da questo versetto danno a Tirmiḏī e Kūrānī l'occasione per riaffermare una particolare concezione della *'iṣma* (consistente nella capacità di riconoscere ed eliminare il «suggerimento» diabolico o psichico, più che in una assoluta immunità dall'errore) e per estenderla anche al santo «al quale Dio parla» (*muḥaddaṯ*), il quale, secondo certe varianti non incluse nel testo ufficiale del Corano, era menzionato in 22:52 accanto al profeta e all'inviato come vittima del suggerimento diabolico (sul termine *muḥaddaṯ* cfr. in gen. Friedmann, *Prophecy Continuous*, 86-92; sul suo uso in al-Ḥakīm al-Tirmiḏī cfr. Takeshita, *Perfect Man*, 135-140; per una occorrenza in Ibn 'Arabī e la spiegazione del termine in Sirhindī cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 39 e n.81. Sul termine nello sciismo cfr. Kohlberg, «The Term "Muḥaddath" in Twelver Shī'ism», rist. in *Belief and law in Imāmī Shī'ism*; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 280; Amir-Moezzi, *Guide divin*, 176s. e indice).

[104] Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 132-138.

Questo fugace accenno alla rivendicazione di una attitudine all'*iǧtihād* dimostrata attraverso l'impegno come apologisti del sufismo è molto interessante in generale[105], e suggerisce d'altra parte che l'opposizione di questi autori a Sirhindī, oltre a non essere ovviamente motivata dalla questione della sua ortodossia, non è neppure spiegabile come semplice rivalità: l'adesione al modello ibnarabiano che può condurre Qušāšī a dichiararsi «sigillo», o la sistematica apologia di Ibn 'Arabī che può giustificare la rivendicazione dell'*iǧtihād* da parte di Kūrānī e Barzanǧī (e proprio su quei punti controversi l'adesione ai quali Sirhindī considerava come *taqlīd* di Ibn 'Arabī)[106] aiutano a capire perché i due modelli intellettuali e spirituali rappresentati rispettivamente dagli autori della scuola medinese e dal Muǧaddid abbiano potuto essere sentiti come incompatibili.

Inoltre, il fatto che Qušāšī sia stato celebrato come «sigillo» mentre Kūrānī e Barzanǧī avevano ambito a un riconoscimento del loro *iǧtihād* potrebbe confermare lo spostamento dell'accento dall'aspetto della *tarbiya* a quello del *tadrīs* che abbiamo notato nelle rispettive biografie in Muḥibbī e Murādī.

È possibile infine che la polemica che ha impegnato la scuola medinese contro Sirhindī e i suoi seguaci nella seconda metà del XVII sec. abbia incluso anche certe controversie teologico-giuridiche non direttamente collegate alle particolari dottrine mistiche del Muǧaddid.

Nel 1076/1665-6, molti anni prima di lanciarsi nella campagna contro le *Maktūbāt* di Sirhindī, Barzanǧī ha scritto un libro sull'escatologia dedicando tutto un capitolo alla confutazione della pretesa di certi ḥanafiti «ignoranti» secondo i quali Gesù e il Mahdī, al loro avvento alla fine dei tempi, avrebbero praticato il *taqlīd* di Abū Ḥanīfa. Barzanǧī racconta che questa opinione era stata propagata in quegli anni a Medina da un *'ālim* ḥanafita. Indignato da tanta partigianeria, egli aveva deciso di screditare questo personaggio, e aveva fatto recapitare nel suo *maǧlis* un violento opuscolo che 'Alī al-Harāwī al-Qārī (m. 1014/1606), *'ālim* ḥanafita residente alla Mecca, aveva scritto già all'inizio del secolo contro tale dottrina. Questa autorevole refutazione dall'interno del *maḏhab* era stata letta alla presenza del maestro, che era stato in tal modo svergognato di fronte ai discepoli (*wa iftaḍaḥa bayna talāmiḏatihi*)[107].

[105] Cfr. l'osservazione di N. Calder («Al-Nawawī's Typology of *Muftīs*», 156n. 34), che dice di essere incline a riconoscere la fondatezza della rivendicazione dell'*iǧtihād* da parte di Suyūṭī «in so far as he issued a series of important *fatwās* which dealt with certain practices characteristic of the piety of the mystic orders, having the effect of integrating them into normative Islam». Si noti che per Suyūṭī lo status di *muǧtahid muṭlaq* è quello su cui si basa la rivendicazione della qualifica di *muǧaddid*.

[106] Sirhindī respinge esplicitamente l'idea di Ibn 'Arabī che i miscredenti non resteranno eternamente all'inferno: cfr. ter Haar, *Follower*, 66 (con rinvio a *Makt.* 1:266). La sua posizione sembra abbastanza vicina a quella espressa da A. Biśbīšī nel passo appena tradotto: quando Ibn 'Arabī sostiene un'opinione "deviante", il criterio da seguire è quello di conformarsi all'opinione della maggioranza: cfr. ter Haar, 131 (con rinvio a *Makt.* 3:79).

[107] Barzanǧī, *al-Išā'a fī ašrāṭ al-sā'a*, 236. L'opuscolo di 'Alī al-Harāwī al-Qārī è *al-Mašrab al-wardī fī maḏhab al-Mahdī*, dal quale Barzanǧī riporta ampi estratti nel seguito del capitolo. Su questa polemica si veda Madelung, art. «Mahdī» in *EI2*, 1226a. La discussione sul metodo legale di Gesù e del Mahdī costituisce forse uno sviluppo della discussione sull'*iǧtihād* del Profeta, nella quale è ugualmente in questione il problema del rapporto fra rivelazione, ragionamento legale e ispirazione. Si veda in proposito É. Chaumont, «La problématique classique de l'*ijtihād* et la question de l'*ijtihād* du Prophète: *ijtihād*, *waḥy* et *'iṣma*», *Studia Islamica* 75 (1992), 105-139.

Barzanǧī ricorda inoltre che questa opinione era stata menzionata da «uno dei maestri della *ṭarīqa* in India, in una sua opera in persiano molto diffusa in quella regione»[108], e più in là si dichiara sconcertato dal fatto che persino Šams al-Dīn Muḥammad al-Quhistānī (m. 953/1536), insigne *muftī* ḥanafita di Buḫārā, l'aveva fatta propria riferendosi a un libro intitolato *al-Fuṣūl al-sitta*, del quale Barzanǧī fa mostra di non sapere nulla[109].

Al-Fuṣūl al-sitta è un libro di Muḥammad Pārsā, celebre *šayḫ naqšbandī* di Buḫārā morto a Medina nell'822/1420. Sirhindī lo cita in una lettera sul rapporto fra interpretazione legale e ispirazione, precisando che l'opinione di Muḥammad Pārsā sul "ḥanafismo" di Gesù va intesa nel senso che l'*iǧtihād* del profeta coinciderà con quello di Abū Ḥanīfa, e non nel senso che sarà basato sulla sua autorità:

> «È possibile che quanto dice *ḫwāǧa* Muḥammad Pārsā in *al-Fuṣūl al-sitta*, e cioè che Gesù, dopo la sua discesa, agirà in conformità con la scuola (*ya'malu bi-maḏhab*) di Abū Ḥanīfa, [si spieghi] per mezzo di questa affinità (*bi-wāsiṭat hāḏihi al-munāsaba*) che l'*imām* possiede con Gesù (*ḥaḍrat rūḥ Allāh*). Questo significa che l'*iǧtihād* dello "spirito di Dio" coinciderà (*yakūnu muwāfiqan*) con quello di Abū Ḥanīfa, non già che Gesù si sottometterà all'autorità (*yuqallidu*) della sua scuola, dato che il rango di Gesù è troppo elevato e sublime perché egli si sottometta all'autorità degli *'ulamā'* della comunità»[110].

Non si può escludere perciò che l'opera persiana diffusa in India di cui parla Barzanǧī siano le *Maktūbāt* di Sirhindī, o un altro trattato dello stesso autore[111].

Tutto questo suggerisce che l'ostilità degli *'ulamā'*-sufi della scuola medinese contro Sirhindī e la Muǧaddidiyya potrebbe essere stata rafforzata dall'appartenenza a scuole giuridiche diverse. Sarebbe comunque troppo schematico ridurre la controversia sull'interessante questione metalegale della *šarī'a* nell'età messianica a un conflitto tra šāfi'iti e ḥanafiti. Basti pensare da una parte che la confutazione più celebre del "ḥanafismo" di Gesù e del Mahdī viene dal *'ālim* ḥanafita 'Alī al-Harāwī al-Qārī, e dall'altra che il sufi šāfi'ita 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī attribuisce un particolare privilegio spirituale ed escatologico alla scuola ḥanafita, affermando che secondo l'*ahl al-kašf* essa sarà l'ultima a estinguersi, così come è stata la prima a essere codificata[112]. Sul punto fondamentale

[108] «*Wa ḏakarahu ba'ḍ mašāyiḫ al-ṭarīqa bi-bilād al-Hind fī taṣnīf lahu bi-l-fārisiyya šā'a fī tilka al-bilād*»: *al-Išā'a fī ašrāṭ al-sā'a*, 236.

[109] «*Wa min al-'aǧā'ib annahu waqa'a li-l-Quhistānī ma'a faḍlihi wa ǧalālatihi šay' min ḏālika fa-qāla fī šarḥ ḫuṭbat al-Niqāya inna 'Īsā iḏā nazala 'amila bi-maḏhab Abī Ḥanīfa kamā ḏakarahu fī al-Fuṣūl al-sitta!*»: *ibid.*, 244.

[110] Sirhindī, *Makt.*, 2:55 (= *Muntaḫabāt*, 149-150). L'affinità fra Gesù e Abū Ḥanīfa consiste secondo Sirhindī nel fatto che l'*iǧtihād* di entrambi è così profondo e sottile che gli *'ulamā'* essoterici non sono in grado di comprenderlo. Perciò, al tempo della discesa di Gesù, essi dichiareranno che le sue decisioni contraddicono il Corano e la Sunna, così come in passato avevano erroneamente attribuito certe dottrine di Abū Ḥanīfa al suo giudizio arbitrario.

[111] Sirhindī fa riferimento all'opinione di Pārsā sul *maḏhab* di Gesù anche in *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 91.

[112] Ša'rānī, *Mīzān*, I, 24; Id., *Kašf al-ġumma 'an ǧamī' al-umma*, Cairo, 1408/1988, 9. Le argomentazioni di Ša'rānī in difesa di Abū Ḥanīfa non mancano di ricordare quelle di Sirhindī. Per esempio, egli afferma che la condanna del *ra'y* di Abū Ḥanīfa è causata dall'incomprensione del fondamento delle sue dottrine nella ri-

dell'ortodossia di Ibn 'Arabī, inoltre, 'Alī al-Harāwī al-Qārī si trova su posizioni diametralmente opposte a quelle di Barzanǧī[113], che si mantiene fedele allo *Šayḫ al-Akbar* anche sulla questione della natura ispirata dell'*iǧtihād* di Gesù e del Mahdī[114].

Si può concludere prudentemente che le prese di posizione della scuola medinese contro le specifiche dottrine e "pretese" di Sirhindī si inseriscono più in generale sullo sfondo di una vita accademica percorsa da costanti polemiche che vedevano opporsi i diversi gruppi di *'ulamā'* su una grande varietà di questioni religiose.

I.3.a.1. La relazione di Nābulusī con la "scuola medinese"

Le affinità fra gli autori menzionati nel paragrafo precedente e Nābulusī, tanto per il tipo di formazione intellettuale quanto per le linee generali della comune attività polemica, sono considerevoli.

Nella parte del suo maggiore diario di viaggio dedicata al suo soggiorno a Medina nel 1105H., Nābulusī ha lasciato il ricordo dei regolari scambi di visite che ebbe in questa città con i figli e i discepoli di Ibrāhīm Kūrānī, morto appena quattro anni prima del suo arrivo nel Ḥiǧāz[115]. Uno dei figli di Kūrānī, Abū Ṭāhir Muḥammad (m. 1145/1733), ancora giovane a quest'epoca[116], sarebbe stato in seguito fra i maestri di Šāh Walī Allāh Dilhawī (m. 1176/1762) a Medina[117].

Nābulusī cita spesso Qušāšī e Kūrānī come riferimenti autorevoli, in particolare per quanto riguarda le loro posizioni in difesa dell'ortodossia di Ibn 'Arabī[118] e delle prati-

velazione, e attribuisce alla liberalità (*tawsi'a*) delle sue decisioni un eccezionale valore spirituale (*Mīzān*, I, 58-61). Va aggiunto che anche altri šāfi'iti egiziani hanno scritto delle apologie di Abū Ḥanīfa: cfr. Suyūṭī, *Tabyīḍ al-ṣaḥīfa fī manāqib Abī Ḥanīfa*, Ḥaydarābād 1334H., e Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, *al-Ḫayrāt al-ḥisān fī manāqib al-imām al-a'ẓam Abī Ḥanīfa al-Nu'mān*, ed. Ḥalīl Muyassir, Beirut, 1403/1983.

[113] Cfr. Brockelmann, *GAL*, II, 395 e SII, 540, dove sono elencate alcune opere caratteristicamente anti-ibnarabiane di 'Alī al-Harāwī, come la confutazione dei sostenitori della fede di Faraone, una *risāla* contro i *Fuṣūṣ al-ḥikam* e un'altra contro la *waḥdat al-wuǧūd*.

[114] Cfr. Barzanǧī, *al-Iṣā'a fī asrār al-sā'a*, 177-185.

[115] Nābulusī, *al-Ḥaqīqa wa al-maǧāz fī riḥlat bilād al-Šām wa Miṣr wa al-Ḥiǧāz*, 358-359 (trascrizione di alcune elegie in onore di Kūrānī); 358, 380, 479 (ricevimenti e scambi di visite); 388 (visita della biblioteca di Kūrānī, ereditata dal figlio Abū Ṭāhir Muḥammad); 429 (rilascia una *iǧāza 'āmma* a Mūsā b. Ibrāhīm al-Baṣrī, allievo di Kūrānī). Cfr. anche *ibid.*, 429, la breve descrizione del *ḏikr* di Qušāšī e del suo gruppo (*ǧamā'a*) presso il *mazār* di Ḥamza zio del Profeta a Medina (in occasione del suo *mawlid*, che si celebrava ogni anno i primi 12 giorni del mese di Raǧab).

[116] Nābulusī lo chiama «valente giovane» (*al-šābb al-fāḍil*): *al-Ḥaqīqa wa al-maǧāz*, 358.

[117] Cfr. Baljon, *Religion and Thought*, 5; Bausani, «Note su Shāh Walīullāh di Delhi», 100-101.

[118] In particolare, Nābulusī cita da un trattato di Qušāšī una versione apparentemente apocrifa e tendenziosa della famosa *fatwā* a favore dell'ortodossia di Ibn 'Arabī emanata dallo *Šayḫ al-Islām* Ibn Kamāl Pāšā (m. 940/1534). Mentre il testo originale della *fatwā* dice che il Sultano deve correggere coloro che condannano la dottrina di Ibn 'Arabī, e che coloro che non la capiscono devono astenersi dal giudicarla, il testo citato da Qušāšī, e da Nābulusī al suo seguito, dice che «è necessario che il detentore del potere imponga alla gente di sostenere la *waḥdat al-wuǧūd*». Per il trattato di Nābulusī e la traduzione del testo originale della *fatwā* cfr. Ventura, «Un trattato di 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī sull'"unicità dell'esistenza"», 138. Il trattato di Qušāšī

che sufi[119], ed è autore di un commento a un'opera sulla *waḥdat al-wuǧūd* del maestro del primo, Aḥmad Šinnāwī[120].

Ciò nonostante, Nābulusī ha preso a volte le distanze da questi autori su importanti punti dottrinali. Nel 1089/1678, egli ha inviato a Kūrānī un'episola su una questione teologica[121] che mostra, secondo B. von Schlegell «how far he disagrees with the latter's treatise on free will and the creation of human actions, specifically with al-Kūrānī's interpretation of Ibn 'Arabī»[122]. Alcune di queste divergenze sembrano comunque dovute, più che a un contrasto sulle concezioni di fondo, a ragioni polemiche occasionali, come nel caso dei pregiudizi degli autori medinesi contro Sirhindī, o a diverse prospettive apologetiche, ispirate a maggiore o minore prudenza. Questo sembra essere in particolare il caso del capitolo 63 del *K. al-Insān al-Kāmil* di 'Abd al-Karīm Ǧīlī, sui «segreti delle religioni e dei culti», che Nābulusī ha commentato in un breve trattato dopo avere letto con sorpresa l'attacco indiscriminato che Qušāšī ne aveva fatto nel suo commento al libro di Ǧīlī[123].

Una maggiore apertura rispetto agli autori della scuola medinese caratterizza anche la posizione di Nābulusī a favore della liceità del tabacco. Barzanǧī ha sostenuto l'opinione contraria dedicando alla questione almeno due trattati, nei quali si rifà tra l'altro a una *fatwā* nello stesso senso del suo maestro Kūrānī[124].

Un ulteriore elemento comune a Nābulusī e agli autori della scuola medinese è l'interesse per il sufismo indiano, condiviso del resto anche da altri sufi damasceni[125]. Nel 1111/1699, appena un anno prima della redazione della *Natīǧat al-'ulūm*, Nābulusī ha scritto un commento alla *Tuḥfa al-mursala ilā rūḥ al-nabī* di M. b. Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī, già commentata da Kūrānī[126]. Questo testo, come si è accennato, ha avuto

dal quale è tratta la citazione di Nābulusī è stato identificato da Aladdin, intr. a *al-Wuǧūd al-Ḥaqq*, 78. Sono state pubblicate due edizioni critiche del testo arabo della *fatwā*, basate su manoscritti diversi: v. *ibid.*, 78-82, e Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, 511.

[119] Nābulusī cita un'opera di Kūrānī (*Ithāf al-munīb al-awwāh bi-faṣl al-ǧahr bi-ḏikr Allāh*) nel suo trattato in difesa del *ḏikr* della Ḫalwatiyya, *Ǧam' al-asrār*, f. 24b, l. 3 dal b. Sulla posizione di Kūrānī al riguardo cfr. Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 155.

[120] *al-Iqlīd al-farīd fī taǧrīd al-tawḥīd*, comm: *Taḥrīk al-iqlīd fī fatḥ bāb al-tawḥīd*, cfr. Brockelmann, *GAL* II, 514; Aladdin, *Nābulusī*, I, 207-208.

[121] *Taḥrīk silsilat al-widād fī mas'alat ḫalq af'āl al-'ibād*: cfr. Aladdin, *Nābulusī*, I, 208.

[122] Cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 19. Il testo dell'epistola dovrebbe essere pubblicato prossimamente nell'edizione della corrispondenza di Nābulusī a cura di Bakri Aladdin (*Wasā'il al-taḥqīq wa rasā'il al-tawfīq*).

[123] Cfr. Nābulusī, *al-Kašf wa al-bayān 'an asrār al-adyān fī kitāb al-Insān al-kāmil wa kāmil al-insān*, 1b-2a: «Abbiamo constatato che in questo capitolo il commentatore del libro, lo *šayḫ* Aḥmad al-Qušāšī al-Madanī, ha attaccato l'autore nel modo più deciso (*i'tarada 'alā al-muṣannif kamāl al-i'tirāḍ*), biasimandolo totalmente (*wa ḏammahu bi-kamāl al-ḏamm*), senza chiarire quali fossero gli intenti dell'autore».

[124] Cfr. Ahlwardt, *Verzeichniss*, V, p. 52. Nābulusī espone nei dettagli il suo parere sulla liceità in *al-Ṣulḥ bayna al-iḫwān fī ḥukm ibāḥat al-duḫān*.

[125] Cfr. Muḥibbī, I, 430, biografia di Ayyūb al-Ḫalwatī (v. *supra*, nn. 72 e 91). Le numerose notizie di Muḥibbī sui sufi indiani e le loro opere (utilizzate in parte nel paragrafo precedente) mostrano del resto che la produzione letteraria dell'India musulmana era integrata, attraverso i commenti e le traduzioni, quando non era scritta direttamente in arabo, nella cultura del Vicino Oriente.

[126] V. *supra*, nn. 74-76. Il commento di Nābulusī si intitola: *Nuḫbat al-mas'ala šarḥ al-Tuḥfa al-mursala*, cfr. Aladdin, *Nābulusī*, I, 161-162.

grande importanza anche nel sufismo indonesiano. Direttamente legato al sufismo di quella regione è un trattato di Nābulusī sui «paradossi estatici»[127] scritto in seguito alla lettura di un'epistola sullo stesso argomento composta da Kūrānī[128] in risposta a una questione arrivatagli nel 1086/1675 «da una delle isole di Giava, nell'India estremo-orientale»[129]. Il trattato di Kūrānī era la difesa formale di uno *šaṭḥ* attribuito al poeta mistico malese Ḥamza Fanṣūrī (m. tra la fine del XVI e l'inizio del XVII sec.), ispiratore degli allievi giavanesi di Kūrānī[130]. È possibile che gli scritti di Nābulusī, che erano conosciuti agli autori del Sud-Est Asiatico del XVIII sec.[131], abbiano seguito, per diffondersi in quella regione, i canali di trasmissione precedentemente stabiliti da Kūrānī[132].

I.3.b. Gli altri rami della Naqšbandiyya nel Ḥiǧāz

Dopo la morte di Muḥammad Bāqī bi'llāh (Delhi, 1012/1603), il principale artefice dell'affermazione della Naqšbandiyya in India[133], Sirhindī gli succedette alla guida dell'ordine, mentre altri Naqšbandī indiani che erano stati allievi dello stesso maestro si trasferirono nei Luoghi santi del Ḥiǧāz.

Uno di questi emigrati, Tāǧ al-Dīn ibn Zakariyā al-'Uṯmānī (m. alla Mecca nel 1050/1640), ebbe una certa influenza sulla diffusione della Naqšbandiyya in Medio Oriente, cui contribuì da una parte traducendo in arabo alcuni classici persiani della confraternita, e dall'altra iniziando *'ulamā'* prestigiosi e inviando i propri successori e rappresentanti (*ḫulafā'*) in Yemen e in Egitto[134].

[127] *al-Ǧawāb al-'alī 'an ḥāl al-walī*, composto nel 1139/1727. Il testo è pubblicato in 'A.-R. Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 189-199.

[128] *Al-Maslak al-'alī fī ḥukm šaṭḥ al-walī*: cfr. Brockelmann, *GAL* SII 521; per un altro manoscritto anonimo e privo di titolo dello stesso testo cfr. A. Azra, «Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», in *Islamic Mysticism Contested*, 665-686, 677.

[129] «*Min baʿḍ ǧazā'ir Ǧāwah min aqṣā bilād al-Hind*»: Nābulusī, *al-Ǧawāb al-'alī*, op. Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 191-192.

[130] Cfr. Ernst, *Ecstatic Words*, 24 e n.50; sull'autore cfr. Rizvi, *History*, II, 334-336; Johns, «From Coastal Settlement to Islamic School and City», 11, 14; Bausani, *Le letterature del Sud-Est Asiatico*, 315-322; Massignon, *Passion* II, 303, 306-307. Due opere di Nābulusī sono inoltre utilizzate in un recente studio su questo autore: H.-M. Haji-Ahmad, «The Ideas of Waḥdat al-wuǧūd in the Poetry of 'Abd al-Qādir Bīdil (Persian), Ibrāhīm Hakkı Erzurumlu (Ottoman Turkish), and Hamzah Fansuri (Malay)» (Ph. D. diss., Univ. of California, Berkeley 1992; ed. con il tit.: *The Ocean of Unity: Waḥdat al-wuǧūd in Persian, Turkish and Malay Poetry*, Kuala Lumpur 1993): cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 7 n.22.

[131] Cfr. Johns, «From Coastal Settlement to Islamic School and City», 17, sull'utilizzazione da parte di un autore indonesiano di quest'epoca del testo di Nābulusī *Ḫamrat al-ḥān wa rannat al-alḥān šarḥ risālat al-Šayḫ Arslān* (sul testo originale e il commento di Nābulusī cfr. Ventura, «"L'epistola sull'unificazione" di Arslān di Damasco»).

[132] Sul passaggio per Damasco di uno studente indonesiano di Kūrānī qualche anno prima del 1670 (ca. 1080H.) cfr. Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 157.

[133] Cfr. Rizvi, *History*, II, 185-193; Buehler, «The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy», 215-217; Id., *Sufi Heirs of the Prophet*, 65-66.

[134] Cfr. Rizvi, *History*, II, 195-196, 336-338; ter Haar, *Follower*, 42, 45; Algar, «Brief History», 20; Trimingham, *Sufi Orders*, 93n.2, 95 n.2, 202, 203. Muḥibbī dedica a questo personaggio una notizia relativamente lunga e molto elogiativa, senza fare alcun cenno alle polemiche nella Naqšbandiyya indiana (*Ḫulāṣat al-aṯar*, I, 464-

È molto probabile che la partenza dall'India di questi allievi di M. Bāqī bi'llāh vada messa in rapporto con i conflitti sorti fra Sirhindī e altri condiscepoli intorno alla successione al comune maestro. I rivali di Sirhindī sono designati dalle fonti della Naqšbandiyya come il «gruppo dei Fīrūzābādī» (dal monastero di Fīrūzābād, il loro centro vicino a Delhi). Questo ramo della Naqšbandiyya indiana, cui appartenevano anche Tāǧ al-Dīn al-'Uṯmānī e altri emigrati indiani nei Luoghi santi, rimase distinto dalla Muǧaddidiyya, il ramo fedele a Sirhindī, che avrebbe occupato in seguito la posizione preminente. Il ramo dissidente fu diretto più tardi dai figli di M. Bāqī bi'llāh, che non avevano aderito al metodo di Sirhindī, e ad esso risale una delle affiliazioni di Šāh Walī Allāh Dihlawī alla Naqšbandiyya[135].

Le divergenze che opposero Sirhindī ad alcuni dei suoi condiscepoli sono state minimizzate dalla tradizione *muǧaddidī*, che tende a presentare la successione di Sirhindī a Bāqī bi'llāh come un fatto unanimemente accettato. J.G.J. ter Haar ha mostrato in ogni caso che già nelle lettere di Sirhindī, che possono essere considerate la fonte più sicura a questo riguardo, si trovano molte indicazioni che confermano questi contrasti[136].

L'esistenza di una divisione interna alla Naqšbandiyya indiana è di grande importanza per la nostra questione, perché essa costituisce lo sfondo di gran parte delle polemiche intorno agli insegnamenti di Sirhindī. Tali polemiche, sorte già durante la sua vita, hanno coinvolto in seguito i suoi discepoli da una parte e i Naqšbandī non-*muǧaddidī*, indiani e ḥiǧāzeni, dall'altra. È degno di nota a questo riguardo che alcuni punti dell'*istiftā'* del 1093H. sono già prefigurati nelle obiezioni sollevate dagli ex-condiscepoli di Sirhindī contro le sue più audaci affermazioni circa la propria posizione spirituale[137]. Queste prime critiche all'autorità magistrale di Sirhindī si sono trasformate, presso avversari della Muǧaddidiyya come Barzanǧī, nell'accusa di «pretendere alla profezia»[138]. Malgrado i diversi registri retorici adottati nei due casi, la differenza sembra essere più formale che sostanziale.

Anche la Naqšbandiyya-Muǧaddidiyya ha avuto relativamente presto, entro la prima metà del XVII sec., i suoi rappresentanti nel Ḥiǧāz.

Presenze occasionali di allievi diretti di Sirhindī nelle Città sante (e anche in Siria e in Egitto) si segnalano già dal 1031/1621-22[139]. La prima diffusione sistematica degli

470). Su altri Naqšbandī indiani emigrati nel Ḥiǧāz nelle stesse circostanze cfr. ter Haar, 45; Rizvi, II, 204. Sul commento di Nābulusī a una delle opere di Tāǧ al-Dīn v. *supra*, I.1., n. 27.

[135] Cfr. ter Haar, *Follower*, 42-46; Rizvi, *History*, II, 195-196, 204, 249-250, 336-337. Questa spiegazione della partenza di Tāǧ al-Dīn al-'Uṯmānī per la Mecca, condivisa in generale dagli studiosi moderni (cfr., oltre i due titoli appena citati, Trimingham, *Sufi Orders*, 93 n.2; Algar, «Brief History», 20; Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 153-154) è messa in dubbio da von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 146: «The notion of a power struggle between Tāj al-Dīn and Sirhindī is most likely historical fiction».

[136] *Follower*, 42-46, 121 n.21, 159 n.108.

[137] Cfr. sopr. ter Haar, *Follower*, 46 e 159 n.108, dove si fa riferimento alle obiezioni contro la lettera 3:87 delle *Maktūbāt* di Sirhindī, molti brani della quale sono stati inclusi nell'*istiftā'* inviato alla Mecca: cfr. *Natīǧa*, questt. 3, 4, 5, 21, 23.

[138] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 98.

[139] Cfr. Rizvi, *History*, II, 234-236.

insegnamenti di Sirhindī nel Ḥiǧāz sembra essere però dovuta ad Ādam Banūrī (m. 1053/1643), *ḫalīfa* di Sirhindī e autore di opere sulla sua dottrina esiliato dall'India alla Mecca, dove morì un anno dopo il suo arrivo[140]. Come si è visto, nel breve periodo del suo soggiorno nel Ḥiǧāz, questo personaggio era stato coinvolto in una polemica piuttosto accesa con Aḥmad Qušāšī, relativa a un punto particolare della dottrina di Sirhindī.

Il maggiore impulso alla diffusione del ramo *muǧaddidī* della Naqšbandiyya dall'India all'Asia Centrale e all'Impero ottomano venne però dal figlio e primo successore di Sirhindī, Muḥammad Ma'ṣūm (m. 1079/1668). Nel 1067/1656, quest'ultimo raggiunse il Ḥiǧāz con altri due fratelli e un centinaio di discepoli, e lasciò due rappresentanti alla Mecca[141].

Un altro *ḫalīfa* di Muḥammad Ma'ṣūm, Muḥammad Murād al-Buḫārī (m. 1141/1729), svolse un ruolo importante per la diffusione della Muǧaddidiyya nell'Impero ottomano, iniziando all'ordine molti *'ulamā'* della capitale[142]. Egli si stabilì a Damasco verso il 1080/1669, mantenendo stretti rapporti con Istanbul e dando una solida base economico-sociale alla sua famiglia, che detenne l'*iftā' al-ḥanafiyya* nella città siriana fino al XIX sec. inoltrato. Lo storico Murādī, autore del *Silk al-durar*, era un suo discendente[143]. Prima di spostarsi in Siria e in Turchia, Muḥammad Murād al-Buḫārī era rimasto tre anni a Medina[144]. Il suo nome è menzionato con stima, insieme a quelli di altri sei discepoli diretti o indiretti di Sirhindī, da uno degli *'ulamā'* della Mecca intervenuti in difesa di Sirhindī in seguito all'*istiftā'* del 1093H[145].

Tutto questo indica che, per quanto importante possa essere stata la campagna di Muḥammad Beg al-Ūzbakī a favore di Sirhindī nel 1094/1683[146], la Muǧaddidiyya era comunque già prima di allora abbastanza nota nei Luoghi santi.

Possiamo così concludere che negli ambienti sufi del Ḥiǧāz si è manifestata per buona parte del XVII sec. una resistenza alla Muǧaddidiyya analoga a quella che era apparsa in India. Questa concomitanza si deve agli stretti legami culturali che univano la Penisola araba all'India moghul; i residenti del Ḥiǧāz non avevano bisogno di aspettare la richiesta di un parere legale venuta dall'esterno per reagire a sviluppi importanti del sufismo indiano come quelli occorsi in questo periodo.

[140] Cfr. Rizvi, *History*, II, 15, 338s.; Buehler, «The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy», 221-222; Id., *Sufi Heirs of the Prophet*, 71. A Ādam Banūrī risale una *silsila muǧaddidiyya* di Šāh Walī Allāh: Baljon, *Religion and Thought*, 85; cfr. anche Ali, «The Medinian Letter», 3.

[141] Bruinessen, «Naqshbandi Order in Indonesia», 154; Rizvi, *History*, II, 339, 243. Il più conosciuto dei due rappresentanti di Muḥammad Ma'ṣūm alla Mecca era Aḥmad b. Ḫalīl Ǧārullāh Ǧūryānī «Yakdast» (m. 1119/1707-8) (cfr. Murādī, *Silk*, I, 107-108; Kelner, «'Abd al-Ǧanī an-Nābulusī and his turkish disciples», 109). Secondo Algar («Brief History», 28), Aḥmad Yakdast fu inviato da M. Ma'ṣūm come suo *ḫalīfa* alla Mecca già dal 1056/1646. Algar non dà la data di morte del personaggio, ma ricorda un'*iǧāza* che egli avrebbe rilasciato nel 1129/1717.

[142] Cfr. Algar, «Brief History»; cfr. anche Id., *EI2*, art. «Naqshbandiyya».

[143] Cfr. L. Schatkowski Schilcher, *Families in politics. Damascene factions and estates*, Stuttgart 1985, p.160-165; K. Barbir, «Getting and spending in Eighteenth Century Damascus: Wealth at three social levels», in A.Temimi (a c. di), *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghouan 1988, III, 63-76, 72-75; Rafeq, *Province*, 57; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 148-161.

[144] Cfr. Algar, «Brief History», 27.

[145] Cfr. Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 83: «*Ḏukira annahu al-ān bi-Islāmbūl yudarris bi-hā wa annahu ḏū atbā'*».

[146] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 8, 96s., 99, e *supra*, I.1.

Gli *'ulamā'* sufi šāfi'iti della scuola medinese avevano apparentemente fatto causa comune con i Naqšbandī indiani non-*muǧaddidī* contro Sirhindī e i suoi allievi: la polemica di Qušāšī contro Ādam Banūrī (m. 1053/1643), anteriore di almeno quarant'anni all'arrivo del famoso *istiftā'*, sarà continuata da Kūrānī e Barzanǧī, raggiungendo il punto culminante con le discussioni che si sono svolte fra il 1093/1682 e il 1095/1683.

La fase più violenta della polemica sembra però essersi conclusa con la piena accettazione dei maestri *muǧaddidī*, che si erano ormai conquistati una posizione stabile sia nei Luoghi santi sia nell'Impero ottomano in generale. Tale accettazione era tanto più possibile in quanto la Muǧaddidiyya non costituiva una novità sostanziale nel panorama della cultura sufi del periodo. Alla fase conflittuale segue dunque un processo di assimilazione, riscontrabile chiaramente nel fatto che tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII sec. alcuni personaggi sono affiliati allo stesso tempo a tutti e tre i rami della Naqšbandiyya presenti nel Ḥiǧāz, ovvero combinano l'affiliazione alla Muǧaddidiyya con quella a uno degli altri due rami[147].

Il trattato di Nābulusī può essere considerato come una testimonianza di rilievo dell'aspetto teorico di questa assimilazione. Come abbiamo visto, Nābulusī, pur senza dipenderne direttamente, è collegato con tutte e tre le correnti della Naqšbandiyya presenti a quest'epoca nel Ḥiǧāz: egli è vicino per molti aspetti agli autori della scuola medinese ed è in rapporto sia con la Naqšbandiyya indiana rivale di Sirhindī, sia con i rappresentanti della Muǧaddidiyya a Damasco, a tal punto che gli sono state falsamente attribuite affiliazioni a entrambi questi rami della Naqšbandiyya (*supra*, I.1). Il suo intervento, posteriore di una ventina d'anni all'*istiftā'* del 1093H., si pone cronologicamente a metà strada fra il periodo della polemica e il breve saggio, composto a Medina nel 1142/1730, in cui Šāh Walī Allāh tenta una conciliazione fra le posizioni metafisiche di Ibn 'Arabī e quelle di Sirhindī[148]. Una posizione equidistante era stata adottata apparentemente anche da Abū Ṭāhir Muḥammad, figlio di Ibrāhīm Kūrānī e maestro di Šāh Walī Allāh a Medina[149]. Come avremo occasione di notare, l'attitudine di Nābulusī nei confronti di Sirhindī ha diversi punti in comune con quella di Šāh Walī Allāh (cfr. *infra*, II.3 e 4.b.).

[147] Cfr. Bruinessen, «Naqshbandī Order», 156 n.20; Trimingham, *Sufi Orders*, 95; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 129.

[148] Cfr. Ali, «The Medinian Letter», 1.

[149] Cfr. Rizvi, *History*, II, 332, 342 (he «refused to become embroiled in controversial issues and perhaps did not approve of the polemical stand of his ancestors»).

II. ASPETTI DOTTRINALI

Per chiarire la posizione di Nābulusī nei confronti del testo e del suo autore, ci soffermeremo in primo luogo sulle sue considerazioni sul linguaggio mistico in generale e sul linguaggio di Sirhindī in particolare (cap. 1).

Piuttosto che analizzare una per una le singole questioni, che abbiamo cercato di illustrare nel dettaglio nelle note alla traduzione, cercheremo quindi di studiare alcuni termini chiave intorno ai quali esse ruotano (cap. 2).

Alcuni temi fondamentali della dottrina di Sirhindī, come la critica alla ontologia di Ibn 'Arabī e il principio della superiorità assoluta della profezia sulla santità, sono del tutto assenti dalle tesi commentate. Su queste questioni Nābulusī è fedele alla posizione di Ibn 'Arabī, come vedremo nel cap. 3, anche se non è certo che se ne possa desumere una critica *ex silentio* nei confronti dell'autore commentato.

In tutta questa seconda parte, faremo spesso riferimento al mistico andaluso. La scelta è obbligata per due ragioni. La prima è che Ibn 'Arabī, come abbiamo cercato di mettere in evidenza nelle note alla traduzione, è la principale autorità alla base del commento di Nābulusī. Il fatto che il suo nome sia citato relativamente poco spesso si deve probabilmente allo stile dell'esposizione e alla destinazione del testo. Esso infatti è particolarmente povero di citazioni, al di fuori di quelle scritturali, e abbastanza denso e specifico da far pensare che fosse rivolto a un pubblico già versato nel linguaggio sufi, per il quale le citazioni esplicite da Ibn 'Arabī sarebbero risultate ridondanti. I frequenti ammonimenti con cui Nābulusī si rivolge nel testo ai «dottori essoterici» (*'ulamā' al-rusūm*), mettendoli in guardia dall'intromettersi in ciò che non sono in grado di comprendere, non sembrano infatti corrispondere a una particolare intenzione polemica contro dei veri e propri *fuqahā'* anti-sufi. Da un lato, i «dottori essoterici» sono l'indispensabile controparte formale e concettuale dei possessori di quel «certo modo di vedere le cose» che Nābulusī chiama qui «percezione particolare» (*idrāk ḫāṣṣ*). Dall'altro, il «dottore essoterico» può essere in qualche caso a sua volta un sufi colpevole di eccessiva prudenza o spirito critico (o di condanna) nei riguardi di certi aspetti delle dottrine dei suoi colleghi. Per esempio, Sirhindī rimprovera a 'Alā al-Dawla Simnānī (m. 736/1336), che pure è un suo venerato modello, di avere assunto nei riguardi della *waḥdat al-wuǧūd* un atteggiamento analogo a quello di un «dottore essoterico»[1].

La seconda ragione di questa scelta è che, benché si possano dare divergenti interpretazioni del rapporto delle concezioni di Sirhindī con quelle di Ibn 'Arabī, resta il fatto che il patrimonio concettuale costituito dall'opera di quest'ultimo è il presupposto e il riferimento inevitabile della costruzione originale di Sirhindī; egli stesso ha del resto

[1] Cfr. ter Haar, *Follower*, 35 e 119 («a superficial *'ālim*»).

affermato che Ibn 'Arabī è per il sufismo "moderno" (*muta'aḫḫir*) quel che Sībawayh è per la grammatica[2].

La differenza fondamentale fra il testo di Sirhindī e il commento di Nābulusī non sta forse tanto nelle divergenze dottrinali fra i due autori - pure importanti, ma che qui restano decisamente in secondo piano - quanto nel fatto che mentre Sirhindī usa concetti e simboli ben noti del sufismo, o ne introduce di nuovi, per descrivere la propria esperienza personale, Nābulusī è interessato nel commento a ricondurre tale esperienza ai principi universali che la sottendono.

Per questo tentativo di rendere esplicito il «modo di vedere le cose» che il testo presuppone, ma che è in primo luogo quello del commentatore, la *Natīǧat al-'ulūm* può essere considerata come un esempio di "commento originale", distinto sia dal genere scolastico, il cui fine dichiarato è di chiarire fedelmente il testo (come nei commenti di Nābulusī a Ibn 'Arabī o 'Abd al-Karīm Ǧīlī), sia dal genere polemico, che si propone di correggere, o addirittura rovesciare, la prospettiva dell'autore (come nel caso del commento alla *Ṭarīqa muḥammadiyya* di Muḥammad Birgivī).

II.1. LE CONSIDERAZIONI DI NĀBULUSĪ SUL LINGUAGGIO MISTICO

II.1.a. Lessico tecnico (iṣṭilāḥ)

A differenza degli *'ulamā'* ḥiǧāzeni intervenuti a favore di Sirhindī in seguito all'*istiftā'* del 1093H., Nābulusī non segue l'impostazione apologetica che Muḥammad Beg Ūzbakī aveva dato al suo commento alle tesi di Sirhindī. In effetti questi aveva insistito sulla mancata comprensione dei termini tecnici (*muṣṭalaḥāt*) di Sirhindī da parte dei suoi oppositori, oltre che sulla deliberata alterazione delle sue parole da parte degli estensori dell'*istiftā'* e dei traduttori delle tesi in arabo[3]. Tutte le *fatāwā* raccolte da Manzilawī, così come il commento di Ūzbakī, ribadiscono il ben noto principio secondo il quale il linguaggio sufi è un lessico specializzato (*iṣṭilāḥ*) che non può essere giudicato dai non competenti e deve essere interpretato positivamente.

Nei suoi scritti apologetici, come *al-Ḥāmil fī al-falak*, Nābulusī ricorre normalmente ai principi che limitano la competenza dei giuristi a giudicare le parole dei sufi. In questo testo però egli si distanzia sin dalla premessa da questa prospettiva, proponendo una definizione del linguaggio mistico fondata sulla sua natura intrinseca.

La parola sufi dev'essere presa così com'è, senza separare l'espressione verbale dal suo significato immediato, a differenza di quanto avviene in ogni interpretazione, non solo se questa costituisce un travisamento (*taḥrīf*), ma anche se è effettuata con le migliori intenzioni. Il linguaggio mistico rinvia al suo oggetto immediatamente, non attraverso il medio di una convenzione, è lingua «comune» (*luġawī*), non linguaggio «tecni-

[2] Cfr. ter Haar, *Follower*, 130-131. Sul rapporto di Sirhindī con l'opera di Ibn 'Arabī cfr. *ibid.*, 33, 42, 122-136; Friedmann, *Sirhindī*, 62-68, sopr. 64s.; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 101-117.

[3] Cfr. Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 2 e 5; Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 128; Friedmann, *Sirhindī*, 99s. e 105. Per due esempi caratteristici delle traduzioni correttive di Ūzbakī cfr. le note introduttive a *Natīǧa*, questt. 4 (f. 13a) e 21 (ff. 19a-b).

co» (*iṣṭilāḥī*): esso vuol dire esattamente quello che dice, essendo il risultato necessario di un'esperienza immediata (cfr. *Natīǧa*, Premessa, f. 9a)[4].

Questa premessa ha due conseguenze importanti. Da una parte, Nābulusī evita in questo modo di prendere posizione circa la definizione del linguaggio di Sirhindī come un «nuovo lessico tecnico» (*iṣṭilāḥ ǧadīd*), formulata da Ūzbakī e ripresa da alcuni *'ulamā'* ḥiǧāzeni[5]. La questione ha direttamente a che fare con il problema di stabilire in che misura la dottrina di Sirhindī abbia introdotto delle modifiche sostanziali in quella di Ibn 'Arabī (cfr. *infra*, II.3). Sirhindī stesso ha affermato, per sottolineare il sostanziale progresso che il suo insegnamento rappresentava rispetto a quello di Ibn 'Arabī, che la somiglianza (*mušākala*) dei termini comuni a entrambi non comporta un'identità nei significati[6], e ha creato in qualche caso una terminologia alternativa[7].

Per Nābulusī, d'altra parte, le esperienze spirituali di Sirhindī appartengono al patrimonio comune dei «possessori della precezione particolare», che egli identifica in sostanza con la filosofia religiosa di Ibn 'Arabī. Quest'ultima contiene già tutti i principi fondamentali della conoscenza metafisica[8], anche se questi fondamenti comuni sono passibili di sviluppi diversi, perché non sono concepiti come un sistema dottrinale rigido, affidato a interpreti che dovrebbero custodirne la purezza, ma come un metodo utile a orientare un'esperienza spirituale diretta, grazie alla quale la conoscenza religiosa continua ad accrescersi e a rinnovarsi. Da questo punto di vista, si può dire che Nābulusī consideri nuovo il linguaggio di Sirhindī non perché quest'ultimo abbia introdotto termini o concetti senza precedenti, ma per l'autenticità della sua ispirazione, derivata direttamente dalla comprensione continuamente rinnovata (*fahm ǧadīd*) della parola coranica (cfr. *infra*, II.1.d.).

Più in generale, dire che il linguaggio dei sufi è «comune» (*luġawī*) e non «tecnico» (*iṣṭilāḥī*) equivale ad affermare la sua estraneità all'ambito della dogmatica. I termini del

[4] Cfr. la definizione del linguaggio simbolico in Nwyia, *Exégèse*, 315-316: «Le symbole n'est donc pas, comme l'image, une tentative pour représenter l'expérience et la rendre intelligible aux autres: il est le texte même de l'expérience et exige la même interprétation: ni moins clair ni plus obscur, ni plus présent ni moins absent, il est pour le soufi le langage dans lequel l'expérience vient à sa conscience. Il est donc cette expérience elle-même».

[5] Cfr. Ūzbakī, 5, 37; A. Bišbīšī, *Risāla*, ap. Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 128, 130, 133-134.

[6] Cfr. ter Haar, *Follower*, 132; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 115. Cfr. anche *Makt.* 3:88 (= *Mu'arrab*, III, 115), dove Sirhindī sottolinea, a proposito dei termini *ta'ayyun wuǧūdī* e *walāya ibrāhīmiyya*, che, nel modo in cui egli le intende, queste «espressioni e termini tecnici», sconosciute al sufismo classico (*al-mutaqaddimūn*), contraddicono anche le definizioni che ne hanno dato i sufi «moderni» (*al-muta'aḫḫirūn*). A. Bišbīšī, parlando del «linguaggio nuovo» di Sirhindī, afferma chiaramente che questo comporta la possibilità di un superamento della dottrina di Ibn 'Arabī: cfr. i passi della sua *Risāla* cit. nella nota precedente.

[7] Per esempio, Sirhindī chiama il *maqām al-qurba* di Ibn 'Arabī con un termine alternativo (*maqām al-maḥbūbīn*) per descrivere la sua esperienza diretta di quella stazione, e riprende l'espressione di Ibn 'Arabī per discuterne criticamente il significato: cfr. *Natīǧa*, quest. 26 e note. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 113, ha messo in luce le importanti conseguenze filosofiche implicate dalla scelta di una diversa terminologia nel caso delle due espressioni *a'yān ṯābita* e *ḥaqā'iq al-mumkināt*, impiegate rispettivamente da Ibn 'Arabī e da Sirhindī per designare le essenze degli esseri contingenti.

[8] Questa posizione può essere confrontata con quella di Šāh Walī Allāh, il quale, minimizzando le differenze dottrinali fra Ibn 'Arabī e Sirhindī (cfr. *infra*, II.3), ritiene che la conoscenza dell'*iṣṭilāḥ* del primo renda superfluo lo studio di quello introdotto dal secondo: cfr. Baljon, *Religion and Thought*, 62.

[9] Cfr. Nābulusī, *Ḫāmil*, ff. 6b, 8b, 10a, 14a e Introduzione.

linguaggio mistico, secondo un principio che Nābulusī ricorda più estesamente altrove, devono essere intesi in base ai significati lessicograficamente determinati, e non in base a quelli stabiliti convenzionalmente nelle scienze religiose[9]. Le *maqālāt* di Sirhindī non sono equiparabili alle proposizioni di un teologo, né possono contraddirle, perché si riferiscono a un piano di conoscenza diverso da quello delle *'aqā'id* (cfr. *Natīǧa*, Premessa, f. 9b-10a). Di conseguenza, esse non devono essere né giustificate né attenuate per rimuovere a scanso di equivoci i punti più problematici.

I manuali classici del sufismo parlano di un lessico tecnico per sottolineare la legittimità del *taṣawwuf*, equiparando il suo sviluppo alla progressiva specializzazione delle altre scienze islamiche, e negando al tempo stesso ai profani la loro qualificazione a criticarlo[10]. Questa definizione classica dell'*iṣṭilāḥ*, rispondente a un'esigenza apologetica[11], è utilizzata anche da Ibn 'Arabī nel rivolgersi agli «estranei»[12].

Altrimenti, da un punto di vista interno, il sufismo si considera come un modo di conoscere qualitativamente distinto da tutte le altre scienze religiose, e di conseguenza il suo linguaggio non può essere ridotto a un lessico tecnico.

La concezione del linguaggio mistico come il riflesso di una successione di «stati» in continua evoluzione, incompatibile con la fissità di una definizione, propria del sufismo classico[13], rimane essenziale anche nel periodo successivo[14], quando tale linguaggio si arricchisce di contenuti filosofici, malgrado le decise affermazioni in contrario degli avversari del sufismo intellettuale, cui Nābulusī allude nel suo commento[15].

L'immediatezza originale della parola sufi si mantiene anche nel caso di un prestito diretto e riconosciuto, ovvero quando si utilizzino i "termini tecnici" dei predecessori. Nābulusī dice a questo proposito, riprendendo quasi alla lettera una affermazione di Ibn 'Arabī[16]:

> «Ognuna di queste tre categorie di *'ulamā'* [cioè gli specialisti delle scienze esteriori, della *ṭarīqa* e della *ḥaqīqa*] parla della sua scienza servendosi di un lessico par-

[10] Cfr. Kalābāḏī, *Ta'arruf*, 97-103 (cap. 31: *'ulūm al-ṣūfiyya 'ulūm al-aḥwāl*), commentato da Nwyia, *Exégèse*, 19-22; Qušayrī, *Risāla*, introd. alla sezione sulle *muṣṭalaḥāt al-taṣawwuf*, tr. Gramlich, 106.

[11] Cfr. Nwyia, *Exégèse*, 21.

[12] Cfr. l'intr. alle sue *Iṣṭilāḥāt* (ed. Flügel, 283). Cfr. anche *Fut.*, I, 281, dove Ibn 'Arabī paragona il linguaggio allusivo dei sufi alle similitudini e alle metafore utilizzate dagli arabi per capirsi fra di loro in presenza di stranieri. Quando i beduini si ritrovano soli con i loro consanguinei (*abnā' ǧinsihim*), essi «dicono le cose come stanno con linguaggio chiaro (*takallamū bi-mā huwa al-amr 'alayhi bi-l-naṣṣ al-ṣarīḥ*)».

[13] Cfr. Nwyia, *Exégèse*, 20, 312. Cfr. anche Massignon, *Essai*, 118.

[14] Cfr. le osservazioni introduttive di Su'ād al-Ḥakīm al suo studio fondamentale sulla lingua di Ibn 'Arabī, *Mu'ǧam*, 15-19. Cfr. anche Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», 34 (a proposito del fatto che Ibn 'Arabī medita sulle parole «with a fervent intensity and constant outpouring of surprising verbal associations which continue to astonish and impress even today's reader»).

[15] Cfr. *Natīǧa*, quest. 24, f. 21a. Secondo Ibn Ḫaldūn, i sufi «moderni» (cioè le scuole della *waḥdat al-wuǧūd* e della *waḥda muṭlaqa*) hanno fatto del *'ilm al-mukāšafa* «quasi delle scienze ordinarie», e delle «nozioni tecniche oggetto di un particolare tipo di insegnamento» (*Šifā' al-sā'il*, tr. Perez, 178; 181), creando una forma di *falsafa* priva anche dell'apparente fondamento razionale di quest'ultima (*ibid.*, 182-183; 193). Cfr. anche Massignon, *Essai*, 80: «Grâce à Ibn 'Arabī, le vocabulaire syncrétiste hellénistique domine désormais, - et le souci de rester d'accord avec lui l'emporte sur l'analyse expérimentale et l'introspection de la pratique cultuelle...».

[16] Cfr. *Fut.*, I, 281 (cap. 54), tr. in Aladdin, intr. a *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 37. Lo stesso passo è ricordato da Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», 22 n.103.

ticolare (*iṣṭilāḥ ḫāṣṣ*) noto solo ai competenti. Il lessico tecnico di tutte queste scienze può essere conosciuto dal principiante solo attraverso l'assistenza e l'insegnamento degli specialisti, tranne che nel caso della scienza della *ḥaqīqa*. Se infatti il *viator* è sincero nella sua ricerca e adempie le regole di condotta del cammino, il lessico tecnico dei dottori della *ḥaqīqa* gli diviene noto senza che egli abbia bisogno di ricorrere all'assistenza o all'insegnamento degli esperti. Ciò si deve al fatto che la scienza della *ḥaqīqa* consiste nella conoscenza delle epifanie di Dio e delle Sue manifestazioni nei Suoi atti... Ed è Dio stesso ad assumersi il compito di assistere e istruire il *viator* nella conoscenza del lessico tecnico in uso presso gli esperti di questa scienza»[17].

II.1.b. Parola estatica (šaṯḥ)

Nābulusī considera il linguaggio di Sirhindī (e dei sufi in generale) come un linguaggio ispirato. I due estremi tra i quali è compreso questo linguaggio sono lo *šaṯḥ* e il *bayān*, analizzati rispettivamente nei commenti alle questioni 21 e 24.

Commentando il «Gloria a me!» (*subḥānī*) di Sirhindī (quest. 21), che è in effetti a sua volta una esegesi spirituale della stessa frase pronunciata da Abū Yazīd Bisṭāmī, considerata come un esempio classico di «parola estatica» (*šaṯḥ*), Nābulusī evita di definire questa espressione come uno *šaṯḥ*, e anzi non usa mai questa parola nel commento.

Questo si deve in parte all'alta considerazione di Nābulusī per il rango spirituale di Sirhindī, come si può constatare confrontando la sua attitudine con quella di certi critici del Muǧaddid, presso i quali la definizione delle sue affermazioni come «parole estatiche», pur escludendo il *takfīr* dell'autore, sembra andare di pari passo con la negazione della sua autorità insegnante[18].

Nābulusī stesso, nella sua apologia di Niyāzī al-Miṣrī, discute a lungo la possibilità di considerare l'affermazione controversa del mistico come un semplice *šaṯḥ*, espressione estatica incontrollata che non deve essere né condannata né accettata.

Lo *šaṯḥ* è considerato infatti in generale, sia nel sufismo classico che in Ibn 'Arabī[19], una forma espressiva corrispondente a una fase ancora relativamente imperfetta dell'esperienza spirituale. Nella terminologia sufi il termine non ricopre tutto il linguaggio ispirato, ma una specifica categoria di espressioni paradossali o eccessive in cui Dio parla in prima persona o in cui l'uomo vanta iperbolicamente il suo rango spirituale. Queste formulazioni comportano una contraddizione almeno apparente con la rivelazione e una mancanza di rispetto delle convenienze (*adab*), e sono perciò incompatibili con una funzione insegnante (chi manca di *adab* non può essere *mu'addib*). Molti aspetti di questo genere specifico del discorso mistico sono confluiti nella poesia[20].

---

[17] Nābulusī, *'Uḏr al-a'imma fī nuṣḥ al-umma*, Ms. Dam. Ẓāhiriyya 6979, f. 152b (*fa-inna iṣṭilāḥāt 'ulamā'ihā taẓhar li-l-sālik fī 'ilmihim iḏā ṣadaqa fī ṭalabihi wa wafā bi-ādāb sulūkihi bi-ḥayṯu lā yaḥtāǧ ilā tawfīq minhum lahu wa lā ta'līm wa ḏālika li-anna 'ilm al-ḥaqīqa 'ilm taǧalliyāt Allāh t. wa ẓuhūrihi bi-af'ālihi... wa Allāh yatawallā ta'līm al-sālik wa tawfīqahu 'alā iṣṭilāḥāt 'ulamā' hāḏā al-ša'n*).

[18] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 89, 95.

[19] Sulla posizione di quest'ultimo cfr. Nābulusī, *Ḫāmil*, 5b e nota alla traduzione.

[20] Massignon ha definito la «locuzione teopatica» (come egli traduce il termine *šaṯḥ*) il «tratto supremo della mistica monoteista» (Massignon, *Essai*, 95; cfr. anche Nwyia, *Exégèse*, 4). Questo aspetto del linguaggio

Come ha osservato C.W. Ernst, lo *šaṯḥ* estatico e provocatorio dell'ebbrezza e il linguaggio «sobrio» e conforme alla rivelazione sono contrapposti come termini reciprocamente esclusivi soprattutto in contesti polemici o apologetici, ma dal punto di vista dell'esperienza sufi essi hanno piuttosto il valore di aspetti complementari di una progressione ascendente[21]. Perciò, in uno stesso autore, come nel caso di Nābulusī, la connotazione negativa associata allo *šaṯḥ* in un contesto dottrinale può convivere con un apprezzamento al tempo stesso estetico e religioso di questa forma espressiva[22].

Dottrinalmente, la valutazione dello *šaṯḥ* è inserita in una gerarchia dei livelli della conoscenza di Dio. Nel commento di Nābulusī, che è qui un prolungamento del testo di Sirhindī, il «paradosso estatico» di Bisṭāmī rappresenta un livello dell'esperienza mistica che deve essere superato attraverso un'esegesi spirituale. Lo stesso «*subḥānī*» assume quindi un valore diverso a seconda che sia proferito nell'ebbrezza dell'estasi, come nel caso di Bisṭāmī, o in uno stato di sobrietà, come nel caso di Sirhindī (*Natīǧa*, quest. 21). La condizione interiore del locutore determina lo statuto (*ḥukm*) della sua frase, così come la condizione del soggetto legale (ragione, età, sesso ecc.) determina la sua posizione rispetto ai precetti.

Lo stesso criterio di analisi interiore è applicato da Nābulusī in un trattato dedicato allo *šaṯḥ* pronunciato da un mistico malese del XVII sec. (cfr. *supra*, I.3.a.1.), dove i diversi livelli di significato della frase discussa sono messi ancora più chiaramente in rapporto con altrettanti gradi della santità. L'espressione controversa «Dio è noi stessi e il nostro essere, e noi siamo Lui stesso e il Suo essere» (*Allāh t. nafsunā wa wuǧūdunā. wa*

---

mistico è stato analizzato dallo studioso dal punto di vista della psicologia religiosa, e ha assunto un'importanza centrale nella sua interpretazione della mistica musulmana. La «locuzione teopatica» esprime infatti per Massignon e la sua scuola una modalità dell'unione mistica considerata come «unione trasformante», che caratterizza per eccellenza il caso di Ḥallāǧ e contraddistingue in generale l'amorosa *waḥdat al-šuhūd* dall'intellettualistica *waḥdat al-wuǧūd* (cfr. Massignon, *Essai*, 119-120, 285; *Passion*, II, 412; Gardet e Anawati, *Mystique Musulmane*, 57, 83, 104, 118-120, 182). C.W. Ernst, nel suo più recente studio sull'argomento (*Words of Ecstasy*), ha adottato un'impostazione sostanzialmente diversa concentrandosi maggiormente sugli aspetti retorici e formali dello *šaṯḥ*.

[21] Cfr. Ernst, *Words of Ecstasy*, 49. Cfr. la definizione della sobrietà in Ibn 'Arabī come uno stato che si pone al di là dell'ebbrezza ma al tempo stesso la include, Nābulusī, *Ḫāmil*, 5a e nota; per l'analoga opinione di Sirhindī, riferita specificamente all'interpretazione delle proprie «parole estatiche», cfr. ter Haar, *Follower*, 160. Sul rapporto tra ebbrezza e sobrietà in Sirhindī, e la corrispondenza di questi due stati con gradi diversi della santità, cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 31-36. Cfr. anche le osservazioni sul rapporto tra via della conoscenza e via dell'amore in Chodkiewicz, *Sceau*, 62-63.

[22] Un esempio di questo apprezzamento di può vedere in una sua piccola raccolta di aforismi ispirati mescolati a consigli spirituali, introdotti spesso dal vocativo «*yā madhūš*» («o tu sgomento»), o da «*yā ibn Ādam*» («o figlio di Adamo»): «Lo *šaṯḥ* è come un vaso pieno [che trabocca], e allora è un segno di perfezione, ma a volte può essere come un otre spremuto [per cavarne a forza qualche goccia], e allora è un difetto (*al-šaṯḥ min qabīl imtilā' al-inā' fa-huwa āyat al-kamāl wa rubbamā kāna min qabīl 'aṣr al-ẓarf fa-huwa nuqṣān*)... e tuttavia "ogni giorno Ei lavora ad opera nuova" (Cor. 55:29): credi tu che i tuoi moti e le tue quieti vengano da te? chi mai potrebbe lanciare senza Uno che lanci? (cfr. Cor. 8:17)» (Nābulusī, *Bidāyat al-murīd wa nihāyat al-sa'īd*, f. 42a, l.3 dal b.); «Mi meraviglio [è Dio a parlare] di colui che è ebbro d'amore: come fa a non scatenarsi chiassoso contro l'universo come un ubriaco molesto? Mi meraviglio di colui che contempla: come fa a dominare il giubilo e l'ebbrezza incontenibile della sua anima?» (*'aǧibtu li-sukrān al-maḥabba kayfa lā yata'arbadu 'alā hāḏihi al-akwān? 'aǧibtu li-l-mušāhid kayfa yuḍbiṭu nafsahu min al-surūr wa al-šaṯḥ?*) (*ibid.*, 42b l.3 dal b.). Si noti che il verbo *ta'arbada* è associato direttamente al fenomeno dello *šaṯḥ*: cfr. Nābulusī, *Ḫāmil*, 5b, dove esso è riferito al comportamento di Ḥallāǧ.

naḥnu nafsuhu wa wuǧūduhu) riceve qui quattro diverse qualificazioni. Se il locutore si trova nella comune condizione di lontananza da Dio (*ṭawr al-aġyār*), la sua affermazione è un segno di miscredenza (*kufr*). Altrimenti, nel caso che la frase sia l'espressione autentica di uno stato spirituale, essa può essere fatta corrispondere a tre livelli diversi, e di ineguale valore, della coscienza mistica. Al livello più basso dell'unificazione (*tawḥīd al-af'āl*) la parola è frutto di «ebbrezza» o «assenza». Al livello intermedio dell'«unificazione dei Nomi e degli Attributi» (*tawḥīd al-ṣifāt wa al-asmā'*) essa corrisponde alla santità degli eredi dei profeti preislamici. Infine, al livello dell'«unificazione dell'Essenza» (*tawḥīd al-ḏāt*), essa corrisponde al più alto livello di santità, quello del perfetto erede di Muḥammad[23].

Il fatto che il significato più alto del «paradosso estatico» vada trovato nella sobrietà indica che per Nābulusī lo *šaṭḥ* è un'espressione dotata di senso religioso e non una formula insensata accettabile solo in quanto e finché il locutore non sia in grado di intendere[24]. Allo stesso tempo però, lo *šaṭḥ* trasformato dall'esegesi spirituale e proferito da un santo perfetto non è più propriamente tale, perché perde i suoi tratti distintivi: non è estatico (cfr. *Natīǧa*, quest. 21, n. 136), non contraddice la lettera della Legge[25], e, come vedremo nel paragrafo successivo, può persino assumere l'autorità di una comunicazione «autorizzata» o «ordinata» da Dio.

II.1.c. Chiaro discorso (bayān)

Il *bayān* si contrappone allo *šaṭḥ* come un genere distinto, e gerarchicamente superiore, di discorso ispirato. Esso è il «chiaro discorso» del santo autorizzato da Dio a esprimersi pubblicamente (cfr. quest. 24, f. 21a) e si riferisce principalmente, anche se non esclusivamente, all'esposizione dottrinale.

Il *bayān* può essere comunicato perché l'«autorizzazione» (*iḏn*) divina conferisce all'«essere singolare»-erede di Muḥammad una funzione di trasmissione (*tablīġ*) (*ibid.*). Questa funzione è una prerogativa della santità profetica riservata ai perfetti eredi di Muḥammad, che in rapporto agli altri santi sono come i profeti inviati rispetto ai profeti non-legislatori (*ibid.*, f. 21a-b)[26].

Una chiara distinzione formale fra *šaṭḥ* e *bayān* è fornita da Nābulusī altrove, nella risposta a un quesito sul significato del detto: «il velo è squarciato quando il segreto è

[23] Cfr. Nābulusī, *al-Ǧawāb al-'alī 'an ḥāl al-walī*, *ap.* Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 198-199.

[24] Cfr. a questo riguardo il confronto fra gli opposti punti di vista di Rūzbehān Baqlī e di Ibn Ḫaldūn in Ernst, *Words of ecstasy*, 48-49.

[25] Per es. Abū al-Ḥasan al-Šāḏilī, interpretando il detto di Bisṭāmī: «Mi sono immerso in un mare sulla cui riva i profeti si sono fermati (*ḫuḍtu baḥran waqafat al-anbiyā' bi-sāḥilihī*)», rovescia con un'arguzia questa provocatoria affermazione della superiorità del santo sul profeta: «Abū Yazīd non fa altro che lamentare la sua debolezza e la sua incapacità a raggiungere i profeti, e la sua frase vuol dire: i profeti si sono immersi nel mare del *tawḥīd* e si sono fermati dalla parte opposta, sulla riva della "separazione" (*sāḥil al-farq*) [si intende qui il *farq ba'da al-ǧam'*], di dove invitano gli uomini a immergersi (*yad'ūna al-ḫalq ilā al-ḫawḍ*); dunque: se io [Abū Yazīd] fossi perfetto, mi fermerei dove si sono fermati loro» (Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, 203).

[26] Si può osservare che questa è la stessa posizione attribuita da Sirhindī al «rinnovatore del millennio» (cfr. quest. 11*e*).

incontenibile» (*hutika al-sitr li-ġalabat al-sirr*)[27]. Lo *šaṭḥ* è caratterizzato dal fatto di presentarsi come un errore dal punto di vista esteriore (*ẓāhiruhu ḫaṭa'*), vale a dire che esso contraddice la rivelazione in apparenza, e per questa apparenza è condannato (per ignoranza) dai *fuqahā'* [28]. Al contrario, il *bayān* del santo perfetto, per quanto oltre si spinga (*mahmā bālaġa fī al-bayān*), non «squarcia il velo» della discrezione (ovvero del rispetto dovuto alla forma della Legge), perché è un discorso conforme alla «lingua della rivelazione muḥammadica» (*lisān al-šar' al-muḥammadī*), presentato «nella veste» della Legge rivelata (*kalimāt lābisa libās al-šar' al-muḥammadī*)[29].

Questo criterio formale è nel fondo simile alla distinzione stabilita da Ġazālī tra il linguaggio metaforico (*lisān al-maǧāz*) dell'estasi e il linguaggio reale (*lisān al-ḥaqīqa*) della gnosi. Il secondo è quello che descrive lo stato spirituale in termini propri e al tempo stesso teologicamente accettabili, come lo è il termine «unificazione» (*tawḥīd*) rispetto al termine «identificazione» (*ittiḥād*)[30].

A questa nozione fondamentale si aggiunge però nella definizione di Nābulusī una precisa applicazione della dottrina di Ibn 'Arabī e della sua teoria della *walāya*. Le dottrine della *waḥdat al-wuǧūd* e della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, fondate su una legittima esegesi della rivelazione, forniscono per Nābulusī al tempo stesso la spiegazione corretta delle «parole estatiche» e la loro riformulazione in un «discorso chiaro» conforme alla «lingua della rivelazione muḥammadica».

Se il sufi estatico, dice Nābulusī, invece di lanciare la sua esclamazione «apparentemente errata» (dicendo per esempio, come Ḥallāǧ, «Io sono Dio»), avesse giustificato la sua affermazione della natura divina dell'uomo in base alla dottrina della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, secondo la quale Dio si manifesta nella «luce originaria» di Muḥammad, «la Legge non lo avrebbe condannato. Ma l'estatico ha parlato come ha parlato perché egli era con Dio: non era con le creature, in modo che potesse parlare loro chiaramente (*lā ma'a al-ḫalq ḥattā yubayyina lahum*), e non era con se stesso, in modo che potesse desiderare di salvarsi la vita»[31].

In un altro trattato, Nābulusī definisce il discorso «oscuro» dei sufi (quello cioè che sembra in apparenza contraddire la Legge, e rientra in tal senso nella categoria dello *šaṭḥ*) come il linguaggio dei santi che «ereditano» da un profeta diverso da Muḥammad - vale a dire quei santi che riproducono all'interno dell'Islam le caratteristiche spirituali rappresentate da uno dei profeti anteriori, i cui messaggi sono tutti ricapitolati e confer-

[27] La raccolta inedita di *fatāwā* in cui si trova questa risposta si intitola *al-Nafaḥāt al-muntašira fī al-ǧawāb 'an al-as'ila al-'ašara*, cfr. Aladdin, *Nābulusī*, I, 153. Il testo è riassunto con estratti in 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī*, 373-375.

[28] La definizione corrisponde a quella classica del sufismo. Il cap. del *K. al-Luma'* di Sarrāǧ (m. 378/988) dedicato allo *šaṭḥ* si intitola appunto «Commento alle espressioni estatiche e alle parole esteriormente inaccettabili ma interiormente corrette e ben fondate»: cfr. Ernst, *Words of Ecstasy*, 11.

[29] Cfr. 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī*, 373-374.

[30] Cfr. Ġazālī, *Miškāt*, 42-43; tr. Veccia Vaglieri e Rubinacci in *Scritti scelti*, 581-2.

[31] Così riassume 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī*, 375. Una tale osservazione non va presa troppo alla lettera, dato che proprio Ḥallāǧ è stato uno dei primi autori sufi che hanno formulato la dottrina del *nūr muḥammadī*; cfr. per es. Schimmel, *Messenger*, 137, e Bausani, *Persia religiosa*, 260.

mati nella rivelazione coranica[32]. Questo scritto si riferisce in particolare alla simbologia specificamente cristiana utilizzata nella poesia di 'Alī b. 'Abd Allāh Šuštarī (m. 668/1269)[33]. Quando, come in questo caso, Dio si manifesta a un santo attraverso la «realtà di Gesù», egli si esprime ricorrendo a simboli estranei al Corano e appropriati alla rivelazione cristiana (come il «vino» del simposio mistico e il «diacono» coppiere). In questo senso, anche se un tale uomo parla in arabo, «la sua è una "lingua siriaca" - vale a dire che il suo significato non è chiaro (*kāna lisānuhu fī ḏālika al-mašrab lisānan suryāniyyan, ya'nī ġayr mutabayyin al-ma'nā*)»[34].

Il *bayān* del perfetto erede di Muḥammad è «chiaro», rispetto all'oscuro «siriaco» degli altri santi, come lo è l'«arabo chiaro» del Corano rispetto alle precedenti rivelazioni[35]. Il discorso mistico è tanto più efficace e autorevole quanto più riesce a realizzare l'ideale conciliazione fra la lettera della rivelazione e il significato interiore scoperto attraverso l'intuizione spirituale. L'efficacia comunicativa è un aspetto necessario della funzione insegnante, attraverso la quale il seguace del Profeta partecipa alla missione di «chiamare a Dio» (cfr. Cor. 12:108). Questa funzione, secondo un'idea fondamentale della dottrina di Ibn 'Arabī ulteriormente sviluppata da Sirhindī, è riservata al santo che ha compiuto anche la fase «discendente» della realizzazione spirituale[36]. Il santo che, come il Profeta dopo il *Mi'rāǧ*, è ritornato dalla sua ascensione spirituale, è in grado di stabilire con gli altri uomini la corrispondenza (*munāsaba*) necessaria per la trasmissione dell'insegnamento, simile a quella che i profeti stabiliscono con i destinatari della loro missione[37].

Questo aspetto della teoria della santità elaborata nel sufismo post-classico contrasta notevolmente con una delle principali accuse rivolte da L. Massignon alla scuola di Ibn 'Arabī, colpevole secondo le parole dello studioso di avere consumato «le schisme entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social, - substituant au devoir de correction fraternelle la discipline qarmaṭe de l'arcane, - réservant l'apanage de la mystique, science ésotérique qui ne doit pas être divulguée, - à des cercles initiatiques

[32] Su questa nozione in Ibn 'Arabī e in Sirhindī cfr. risp. Chodkiewicz, *Sceau*, 95-110 (con particolare riguardo per la santità che si conforma al modello profetico di Gesù) e Ventura, *Profezia e santità*, 24-25. Cfr. anche il passo di *al-Ǧawāb al-'alī 'an ḥāl al-walī* riassunto sopra, dove Nābulusī distingue fra i diversi livelli di unificazione manifestati attraverso le parole dei santi eredi dei profeti anteriori e dell'erede di Muḥammad.

[33] Su di lui v. Massignon, *Passion*, II, 340-342; 439-441, che ha sottolineato le sue affinità con Ḥallāǧ. Si noti che quest'ultimo è per Ibn 'Arabī il caso esemplare del santo di tipo «cristico»: cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 103.

[34] Nābulusī, *Radd al-muftarī 'an al-ṭa'n fī al-Šuštarī*, 631-632. Sulla corrispondenza dei diversi tipi di eredità profetica con lingue diverse cfr. anche Chodkiewicz, *Sceau*, 216. Va notato che questa classificazione dei santi per tipologie linguistiche trova un riscontro nello sviluppo storico del lessico sufi, dove la terminologia teologica di Ḥallāǧ, che riprendeva in parte quella del cristianesimo siriaco, era stata in seguito abbandonata (v. Bausani, *Persia religiosa*, 258-259, e Massignon, *Lexique*, 42): per meglio dire, essa era scomparsa dall'*iṣṭilāḥ*, ma non dalla lingua dell'estasi o della poesia, come mostra appunto il caso di Šuštarī.

[35] La distinzione fra il *bayān* e lo *šaṭḥ* è molto simile a quella fra la profezia e il parlare in lingue in San Paolo, *I Corinzi*, XIV.

[36] Cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 37ss.; cfr. anche Nābulusī, *Ḥāmil*, f. 10a e nota alla traduzione.

[37] Cfr. Sirhindī, *Maktūbāt*, 1:216 (= *Muntaḫabāt*, 58, l.16); cfr. anche Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 180 e 217; *Natīǧa*, quest. 11*a*.

fermés...»[38]. Con il suo intervento contro i *kutub al-mukāšafa*, Ibn Ḫaldūn, ugualmente ostile alle scuole dei "moderni", si preoccupava al contrario della diffusione incontrollata delle loro idee, dovuta appunto a un eccesso di comunicazione. Come ha rilevato M. Chodkiewicz, l'esplicitazione dottrinale che caratterizza l'opera di Ibn 'Arabī è concomitante alla definitiva affermazione dell'influenza sociale del sufismo verificatasi nel XIII sec. attraverso l'istituzionalizzazione delle confraternite[39]. L'insistenza di Nābulusī, nel commento alla questione 24, sul fatto che il *bayān* dell'erede di Muḥammad è oggetto di un'autorizzazione divina, in virtù della quale egli è in qualche modo formalmente investito come continuatore della missione pubblica del Profeta, mette in primo piano la questione del rapporto del santo con la comunità, spostando l'attenzione dalla condizione interiore del santo alla valutazione del suo successo esteriore. Sono qui le reazioni della comunità di fronte al discorso mistico a indicare indirettamente se esso è «autorizzato» (*ma'ḏūn*) oppure no. Il santo che è vittima di una condanna formalmente legittima non può avere ricevuto un'autorizzazione divina, e viceversa è il riconoscimento dei fedeli e delle autorità legali a mostrare che un santo è «autorizzato».

Anche in questo caso, la formulazione più esplicita della distinzione fra discorso mistico «autorizzato» e «non autorizzato» (equivalente allo *šaṭḥ*) si può ricondurre a Ibn 'Arabī[40]. La distinzione è ripresa sia dagli interpreti di Ibn 'Arabī, prima e dopo Nābulusī[41], sia dagli agiografi delle *ṭuruq*, per i quali l'autorizzazione divina conferisce legittimità alla missione pubblica del santo fondatore, che si assume la funzione profetica di chiamare a Dio[42]. Muḥibbī, nelle sue biografie dei notabili dell'XI/XVII sec., fa spes-

[38] Massignon, *Essai*, 80; cfr. anche *ibid.*, 16 e Nwyia, *Exégèse*, 312, a proposito della deliberata oscurità della scuola di Ibn 'Arabī come «segno della sua decadenza» rispetto ai grandi mistici dell'Islam primitivo.

[39] Cfr. *Sceau*, 21, 25, 87.

[40] Cfr. *Fut.*, II, 387, l.11-12 e 388, l.22 (tr. da W.C. Chittick in *Les Illuminations de la Mecque*, Paris 1988, 265ss.), dove Ibn 'Arabī distingue fra la «pretesa giustificata» (*kalimat da'wā bi-ḥaqq*) (in apparenza eccessiva e provocatoria) espressa senza che Dio lo abbia ordinato e quella espressa per ordine divino. La prima rientra nella categoria dello *šaṭḥ*, mentre la seconda è assimilata a certi *ḥadīṯ* in cui il Profeta esplicita il proprio rango spirituale.

[41] Ǧurǧānī definisce lo *šaṭḥ* «una pretesa giustificata proferita apertamente dallo gnostico, *senza avere però ricevuto un'autorizzazione divina* (*da'wā bi-ḥaqq yufṣiḥu bihā al-'ārif lākin min ġayr iḏn ilāhī*)» (*Ta'rīfāt*, 132; si può notare che nella prima parte della sua definizione dello *šaṭḥ* Ǧurǧānī riprende alla lettera la definizione dello *Iṣṭilāḥāt* di Ibn 'Arabī: cfr. *ibid.*, ed. Flügel, 285). 'A-R. Badawi (*Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 23) ritiene che questa definizione di Ǧurǧānī sia dettata da un'ambigua volontà di conciliazione, perché, afferma, l'autorizzazione divina non viene mai accordata in queste cose. La teoria della «santità profetica» però si propone proprio di spiegare a quali condizioni la divulgazione delle realtà spirituali possa essere accettata senza scandalo dalla comunità. Nella sua *fatwā* in difesa di Niyāzī al-Miṣrī, Nābulusī pone l'accento sulle conseguenze legali della distinzione tra lo *šaṭḥ* e le affermazioni divinamente autorizzate: mentre il primo costituisce una giustificabile trasgressione del rispetto esteriore della legge, le seconde non richiedono alcuna giustificazione perché non contravvengono l'*adab*, anche se in apparenza sono identiche allo *šaṭḥ* (cfr. *Ḥāmil*, 15a). 'Abd al-Qādir al-Ǧazā'irī fa riferimento a sua volta a questa nozione per spiegare la differenza tra le affermazioni eccessive di Ḥallāǧ, che non era «autorizzato» da Dio, e quelle di Abū Yazīd Bisṭāmī e altri sufi, che invece lo erano (cfr. *Écrits spirituels*, 88).

[42] La tradizione šāḏilita distingue i santi che parlano per un permesso (*iḏn*) ricevuto da Dio da quelli che parlano senza autorizzazione: solo i primi sono accettati dagli uomini, anche se essi e i secondi parlano di un'unica *ḥaqīqa*: cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, 98; i santi «autorizzati» sono gli stessi che hanno la funzione di «chiamare a Dio» (*ibid.*, 90-91). Le affermazioni eccessive attribuite ad alcuni eponimi degli ordini sufi, come lo stesso Šāḏilī (cfr. Gril, «Le saint fondateur», 115), rientrano in tal modo, grazie alla nozione di eredità muḥammadica, nella categoria delle «pretese autorizzate».

so ricorso a questa nozione per giustificare le rivendicazioni spirituali degli *šayḫ* più eminenti della sua epoca. La presenza dell'idea in un genere letterario di larga diffusione, a metà tra storia e letteratura pura, indica che essa rappresentava una nozione abbastanza comune. A quanto pare, le potenziali implicazioni politiche di questa concezione dell'autorità non preoccupavano un *'ālim* sufi come lo storico damasceno, che se ne serviva per confermare la rispettabilità dei suoi colleghi[43].

II.1.d. Bayān *e Corano*

Il *bayān* sufi è un «miracolo» paragonabile al Corano perché deriva dalla «comprensione» di questo: il *bayān* degli *awliyā'* proviene da Dio, come il Corano, «perché la parola recata dai santi consiste nei significati della parola eterna portata dal Profeta: il santo non fa che portare un senso nuovo nella parola antica (*al-fahm al-ǧadīd fī al-kalām al-qadīm*)» (*Natīǧa*, quest. 24).

Nābulusī definisce l'esegesi spirituale come la comprensione (*fahm*) dei significati che «si effondono» (*fā'iḍa*) sul cuore[44], riservando perlopiù il termine *ta'wīl* al senso negativo di esegesi razionalista[45]. Questa comprensione è la «realizzazione» (*taḥqīq*) di un significato allo stesso tempo unico[46] e illimitato, e pertanto non può dare luogo a una formulazione univoca ed esclusiva di tutte le altre[47].

In un passo che ricorda da vicino le affermazioni di Nābulusī, Ibn 'Arabī equipara la comprensione del Corano ottenuta attraverso l'effusione di significati sempre nuovi alla discesa del Corano nei cuori dei santi: «Il servo la cui visione interiore è illuminata... ogni volta che recita un versetto lo comprende in un modo diverso da quello in cui lo aveva compreso nella recitazione precedente e da quello in cui lo comprenderà nella recitazione successiva... E il rinnovamento della comprensione di un versetto che costui riceve da Dio ogni volta che lo recita può provenire soltanto da una "discesa" (*inzāl*)»[48].

---

[43] Cfr. *Ḥulāṣat al-aṯar*, I, 244, dalla biografia di Aḥmad b. 'Alī al-Šinnāwī: dopo avere riferito alcune sue celebri affermazioni eccessive, relative alla sua superiorità su altri santi e alla sua efficacia come intercessore (*lā yadḫul al-nār man ta'ānī ilā yawm al-qiyāma*), Muḥibbī commenta: «Un *imām* come lui non parla che per un'autorizzazione divina» (*wa miṯlī hāḏā al-imām lā yatakallam illā 'an iḏn ilāhī, wa al-salām 'alā ahl al-taslīm*). Muḥibbī commenta più o meno con le stesse parole la rivendicazione avanzata da Aḥmad Qušāšī di essere il «Sigillo della santità muḥammadica» (cfr. *supra*, I.3.a.): «*Wa miṯluhu lā yatakallam bi-miṯl hāḏā al-kalām illā 'an iḏn ilāhī wa naft rawḥī*» (*ibid.*, I, 345).

[44] Cfr. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 85; *al-Kašf wa al-bayān 'an asrār al-adyān*, 2b.

[45] Cfr. per es. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 275; *al-Ǧawāb al-'alī*, 197.

[46] Cfr. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 275: l'*ahl al-ẓāhir* intende il significato del testo in tanti modi quante possono essere le dottrine, seguendo le varie regole del *ta'wīl* e della metafora, mentre al contrario «il significato reale è unico e immutabile presso coloro che ne sono degni» (*al-ma'nā al-ḥaqīqī wāḥid lā yataġayyaru 'inda ahli-hi*). Sul rapporto fra *ḥaqīqa* e *maǧāz* nel linguaggio coranico cfr. Nābulusī, *al-Fatḥ al-rabbānī*, 93.

[47] Cfr. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 85: l'infinità di significati della parola divina è riservata all'*ahl al-'irfān*, mentre i significati contenuti nel *tafsīr* trasmesso dalla *Sunna* sono definiti e limitati. Cfr. anche *al-Fatḥ al-rabbānī*, 104 (i significati della parola di Dio sono infiniti perché sono eterni). L'idea che il linguaggio divino sia allo stesso tempo unico e infinito appartiene già alla teologia aš'arita; cfr. Ibn Fūrak, *Muǧarrad*, 66: «*inna kalām Allāh šay' wāḥid lā yataǧazza'u wa lā yanqasimu, wa lākinnahu muḥīṭ bi-mā lā yatanāhā min al-ma'ānī... 'alā ma'nā annahu wa in kāna fī nafsihi wāḥidan fa-huwa ka-l-ǧamī'*».

[48] Ibn 'Arabī, *Fut.*, III, 129 l.5 (*al-'abd al-munawwar al-baṣīra... lahu fī kull tilāwa fahm fī tilka al-āya lam yakun lahu ḏālika al-fahm fī al-tilāwa allatī qablahā wa lā yakūnu fī al-tilāwa allatī ba'dahā... wa allaḏī yataǧaddadu lahu al-*

Il *bayān* è appunto la «chiara espressione» della comprensione «discesa» sul cuore durante la recitazione del Corano[49].

Questo discorso è una parola diretta di Dio: «La discesa del Corano nel cuore del credente è la discesa del Vero in esso. Il Vero parla allora a questo servo dall'intimo della sua coscienza all'intimo della sua coscienza - perciò hanno detto: "Il mio cuore mi ha riferito da parte del mio Signore, senza intermediario"...»[50].

L'ultima frase citata da Ibn 'Arabī è un esempio dell'*isnād* "spirituale" che può introdurre un *ḥadīṯ qudsī* [51], cioè quel particolare tipo di tradizioni profetiche in cui Dio parla direttamente in prima persona. Il sufismo considera il *ḥadīṯ qudsī* come il modello del linguaggio ispirato[52]. Esso è come un genere comune che include sia il livello estatico che quello sobrio di tale linguaggio. Per questa ragione, Nābulusī può trovare nella categoria generale del *ḥadīṯ qudsī* due diversi esempi che prefigurano rispettivamente la parola estatica di Bisṭāmī e la parola sobria e consapevole di Sirhindī (cfr. *Natīǧa*, quest. 21).

In conclusione, il *bayān* dello gnostico perfetto e lo *šaṭḥ* dell'estatico si distinguono per la forma (discorso chiaro/paradosso) e la destinazione (comunicazione rivolta agli altri uomini/parola «non autorizzata»), ma si ricongiungono per un tratto essenziale perché derivano entrambi da una ricezione diretta della parola di Dio.

La forma del discorso e la sua destinazione sono nondimeno criteri di distinzione decisivi, corrispondenti a diversi gradi e a diverse funzioni della santità. Il *bayān* dell'erede di Muḥammad sta in effetti allo *šaṭḥ* degli altri santi come in generale la rivelazione (*waḥy*) del profeta inviato sta all'ispirazione privata (*ilhām*) delle diverse categorie di santi.

---

fahm fīhā 'an Allāh fī kull tilāwa, wa lā yakūnu ḏālika illā bi-inzāl). Per la traduzione dell'intero passo cfr. Chodkiewicz, *Océan*, 47. Sulla discesa del Corano sui cuori degli *awliyā'* cfr. Nābulusī, *Ḥāmil*, 13a e nota. L'«Uomo Perfetto» - cioè il perfetto erede di Muḥammad - è colui sul quale il Corano è disceso in modo completo e in tutti i suoi aspetti: Chodkiewicz, *Sceau*, 110; cfr. anche *Fut.*, III, 94, l.10. Questa idea è ripresa da Nābulusī, sulla scorta di Ibn 'Arabī, in *Radd al-muftarī*, 633.

[49] Cfr. Ibn 'Arabī. *Fut.*, III, 108, l.11 dal b.: «Il Corano discende su di lui perché traduca da esso la "chiara espressione" che il Vero gli ha appreso (cfr. Cor. 55:4)» (*fa-yanzilu 'alayhi al-Qur'ān li-yutarǧima minhu bimā 'allamahu al-Ḥaqq min al-bayān*).

[50] Ibn 'Arabī, *Fut.*, III, 94, l.4 (*fa-nuzūl al-Qur'ān fī qalb al-mu'min huwa nuzūl al-Ḥaqq fīhi. fa-yukallimu al-Ḥaqq hāḏā al-'abd min sirrihi fī sirrihi wa huwa qawluhum: ḥaddaṯanī qalbī 'an rabbī min ġayr wāsiṭa*). Cfr. anche il passo del cap. 45 delle *Futūḥāt* cit. in Ventura, *Profezia e santità*, 39, dove il santo che riceve la comprensione del Libro è equiparato a «coloro ai quali Dio parla» (*muḥaddaṯūn*) (su questo termine cfr. *supra*, I.3.a., n.103).

[51] Graham, *Divine Word*, 71, cita un *ḥadīṯ qudsī* con l'*isnād* «*ḥaddaṯanī qalbī 'an rabbī*» da Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī. L'*isnād ilhāmī* (quello che «non enuncia una successione storica di testimoni morti, ma un insieme attuale di fenomeni in cui si afferma la grazia divina») caratterizza in particolare le *Riwāyāt* di Ḥallaǧ, l'unico autore sufi, secondo Massignon, «che ha avuto il coraggio di pubblicare tali e quali... gli *aḥādīṯ qudsiyya* che la sua sperimentazione mistica gli aveva fatto ritrovare» (*Essai*, 122).

[52] Sarebbe anzi proprio il linguaggio estatico dei sufi, secondo Massignon, ad avere dato origine al genere del *ḥadīṯ qudsī* (cfr. *Essai*, 120-128, 135-136). W. Graham, nella sua monografia sulla questione, ha cercato di correggere questa tesi proponendo di considerare il *ḥādīṯ qudsī* come un'espressione autentica della religiosità dell'Islam primitivo solo in un periodo successivo confluita nel sufismo, dove ha assunto caratteri specifici (cfr. *Divine Word*, sopr. 53-54, 70-72). Le conclusioni di Graham sono state riprese da Ernst, *Words of Ecstasy*, 9; cfr. anche Id., art. «Shaṭḥ» in *EI2*. Le difficoltà che questa impostazione lascia irrisolte dal punto di vista del problema storico della critica del *ḥadīṯ* sono state messe in rilievo da A. Cilardo, che ha rivalutato la tesi di Massignon («Il problema dei *ḥadīth qudsī*», in *Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon*, a cura di C. Baffioni, Napoli 1985, 57-69).

Nel sufismo post-classico il problema del linguaggio mistico è inserito sistematicamente in una complessa teoria della *walāya*, all'interno della quale sono riprodotte alcune distinzioni teologiche fondamentali tra rivelazione profetica e ispirazione privata, benché quest'ultima resti la categoria generale all'interno della quale sono inclusi i diversi livelli[53].

Nella conclusione del suo commento, Nābulusī ribadisce l'utilità (e dunque la comunicabilità) del discorso di Sirhindī, e al tempo stesso la sua destinazione al pubblico limitato dei suoi allievi e di coloro che sono in grado di capirlo. Egli ricorda in tal modo che la trasmissione del suo insegnamento, a differenza di quella del Profeta, non è né generale né necessaria. La precisazione non è del tutto inutile, se si considera che Sirhindī era stato accusato dai suoi avversari di pretendere alla profezia. A quest'epoca era però una nozione comune che la "pretesa" del santo investito di una funzione insegnante corrisponde in sostanza alla definizione ideale dello *šayḫ*, il quale, secondo un detto celebre, «è fra la sua gente (*ǧamā'a*) come il Profeta nella comunità»[54].

Tuttavia, la classificazione del linguaggio mistico svolge un ruolo importante, oltre che per stabilire una gerarchia all'interno del sufismo, dove definisce i diversi gradi della *walāya*, anche nella comunicazione fra i sufi e i profani. La riflessione sul linguaggio comporta infatti un'articolata concezione del rapporto fra i sufi e la società, ponendo il problema di come la *ḫāṣṣa* degli iniziati-detentori della *ḥaqīqa* possa e debba parlare alla *'āmma* formata dai detentori della *šarī'a*. Dal punto di vista della critica sufi, lo *šaṭḥ* è un modo scorretto di esprimere la verità, una profanazione del segreto. Ciò implica non che il segreto sia inesprimibile in quanto sovvertitore dei valori riconosciuti dalla società, ma al contrario che esista un modo corretto per esprimerlo senza mettere in pericolo tali valori: non solo attraverso il ricorso al codice di un lessico tecnico, ma attraverso una divulgazione che non sia una profanazione, e cioè un *bayān* di cui anche i profani-giuristi sono invitati a riconoscere la legittimità (e per questo un testo specialistico come il commento di Nābulusī è anche una *naṣīḥa* rivolta agli *'ulamā'*). E poiché, come si è visto, tale riconoscimento è a sua volta una conferma dell'«autorizzazione» divina del santo, si vede che in questo caso la polarità *ḫāṣṣa/'āmma* non stabilisce solo la separazione fra i due estremi, ma anche la loro interdipendenza. Il *bayān* mira a rendere evidenti le realtà interiori e i significati spirituali della lettera della rivelazione. La sua piena realizzazione è in un superamento dell'opposizione fra interiore ed esteriore e lettera e spirito che si pone al limite del tempo storico, ovvero può rappresentare la fine di un'epoca e il passaggio a una nuova fase della storia della salvezza. Eppure si ha *bayān*,

[53] 'A.-R. Ǧāmī riprende la classica distinzione teologica fra *waḥy* e *ilhām* nell'introduzione al suo commento ai *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn 'Arabī (un libro che l'autore afferma di avere ricevuto direttamente dalle mani del Profeta, con l'ordine di farlo conoscere agli uomini). L'ispirazione privata, esemplificata dalla categoria del *ḥadīṯ qudsī*, è comune al Profeta e ai santi. Può essere trasmessa da un angelo in forma di parole, ma queste si distinguono dalla parola coranica perché hanno una destinazione limitata, non sono immutabili, e non hanno valore cultuale (*'ibārāt maḫṣūṣa ǧayr murādat ḍabṭuhā wa tilāwatuhā*). Cfr. Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 43 e 125, dove il passo di Ǧāmī è citato per esteso per due volte. Sulle distinzioni teologiche fra rivelazione coranica e ispirazione del *ḥadīṯ qudsī* cfr. Graham, *Divine Word*, 55-66; Cilardo, «Il problema dei *ḥadīth qudsī*», 65.

[54] Cfr. Meier, «Ḫurāsān und das Ende der klassischen Ṣūfik», 555-556; Nābulusī, *Radd al-muftarī*, 635.

e dunque un lampo di resurrezione, ogni volta che un libro ispirato viene reso pubblico. La metafora più consona della *qiyāma*, per chi scrive di verità nascoste, è rappresentata dall'uscita del suo nuovo libro[55], che proprio perché accettato dal pubblico non sovverte la comunità ma la vivifica e la rinnova.

[55] Per il caso di 'Azīz al-Dīn al-Nasafī, che appartiene alla tradizione sciita più che a quella sunnita, cfr. M. Molé, intr. a 'Azīz al-Dīn al-Nasafī, *K. al-Insān al-kāmil*, Tehran, 1962, 9, 17, 23, 25 (il 700H., anno in cui sarà pubblicato il libro in cui l'autore ha proclamato e svelato ciò che il suo maestro si era sforzato di nascondere, coinciderà con l'inizio di un nuovo ciclo, quello appunto in cui nelle scuole verrà studiato il libro in questione e ci si occuperà delle realtà nascoste della teologia e del *fiqh*). Il sufi sunnita 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī afferma nell'introduzione del suo libro sull'*iḫtilāf* nel *ḥadīṯ* che la sua opera, essendo il riflesso fedele della «religione pura» che sarà ripristinata alla fine dei tempi, verrà adottata come una specie di manuale di riferimento dai compagni del Mahdī, che in tal modo potranno trovare la soluzione di molte questioni legali senza dover disturbare il Ben Guidato (v. Ša'rānī, *Kašf al-ġumma 'an ǧamī' al-umma*, Cairo 1408/1988, 9). Un *muǧaddid*-sufi della Turchia contemporanea afferma da parte sua che il proprio capolavoro, punto d'arrivo e quasi "suggello" della "collana" dei *kutub al-mukāšafa*, «sarà diffuso dal Mahdī, che lo applicherà come suo programma» (cfr. Algar, «The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of *Tajdīd*», 308).

II.2. ANALISI DI ALCUNI TERMINI CHIAVE

Le tesi estratte dalle *Maktūbāt* riassumono i punti della dottrina di Sirhindī che hanno più direttamente a che fare con l'inserimento della sua esperienza spirituale nel contesto di una visione ciclica della storia religiosa. La base dottrinale è costituita dalle concezioni relative alla preesistenza della realtà metafisica del Profeta (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) e al ruolo centrale del microcosmo umano nell'ordine dell'universo (*insān kāmil*), sfondo costante delle speculazioni della teologia mistica islamica[1].

I singoli punti sono stati studiati da Friedmann[2] e ter Haar[3] e possono essere riassunti come segue, tenendo presenti anche le indicazioni fornite da Ūzbakī nel suo commento.

Sirhindī dà un'interpretazione religiosa del compimento del primo millennio islamico descrivendo le trasformazioni che questo ha inaugurato sui tre piani interdipendenti in cui si articola l'universo.

- Al livello delle realtà metafisiche si produce una ascesa nel grado di prossimità dei Nomi divini all'Essenza di Dio. Sirhindī parla in tal senso della ascesa della *ḥaqīqa muḥammadiyya* (manifestazione dell'Attributo divino della Scienza) all'altezza della *ḥaqīqat al-Ka'ba* (manifestazione di quello stesso Attributo su un piano ontologico più prossimo all'Essenza divina). Questa seconda realtà metafisica è detta anche *ḥaqīqa aḥmadiyya*, dal nome del Profeta annunciato in Cor. 61:6. Essa corrisponde al «volto» superiore, rivolto verso l'Essenza divina, della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, principio intermedio fra Dio e la creazione[4].

Ūzbakī, nel suo schema dei «gradi della manifestazione» (*marātib al-ẓuhūr*) tratto dagli scritti di Sirhindī, identifica questo livello come quello del *Ǧabarūt*, manifestazione dei Nomi e Attributi divini al di sotto della Essenza indeterminata (*Lāhūt*)[5].

- Al livello dell'esistenza postuma della persona storica del Profeta: la «determinazione corporea legata alla condizione umana» (*ta'ayyun ǧasadī bašarī*) del Profeta, tipificata

[1] Sullo sviluppo di questi temi nel sufismo cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 290-390; Böwering, *Mystical Vision*, 147-150; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 347-352; Chodkiewicz, *Sceau*, 79-94; Schimmel, *Messenger*, 123-143; Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 77-142; Takeshita, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man*; R. Arnaldez, art. «al-Insān al-Kāmil» in *EI2*.

[2] *Sirhindī*, 13-20.

[3] *Follower*, 137-155.

[4] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 14s.; ter Haar, *Follower*, 147s.; *Natīǧa*, quest. 14.

[5] *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 11.

dal nome Muḥammad, scompare lasciando il posto alla sua «determinazione spirituale-angelica» (*ta'ayyun rūḥī malakī*), tipificata dal nome Aḥmad[6]. Questi due diversi modi di esistenza del Profeta, corrispondenti ai suoi due nomi, hanno il loro principio metafisico nelle due realtà corrispondenti del livello superiore; il passaggio di grado che si produce al livello del Nome divino-archetipo è perciò inseparabile da quello dell'essere che dipende da esso.

Ūzbakī[7], seguendo Sirhindī, colloca il nome Aḥmad al livello del mondo del *Malakūt*, o *'ālam al-amr*, o *'ālam al-arwāḥ*, e il nome Muḥammad al livello del *Nāsūt*, o *'ālam al-ḫalq*, o *'ālam al-šahāda*. Fra questi due livelli, che costituiscono i due estremi spirituale e sensibile del mondo creato[8], egli pone il mondo immaginale (*'ālam al-miṯāl*).

- Al livello del mondo presente. Sirhindī allude qui al suo stesso ruolo parlando di due diverse figure. La prima (nell'ordine di apparizione nei suoi scritti) è il Muǧaddid del millennio, che manifesta le perfezioni «originarie» della profezia e per l'importanza della sua funzione sta ai rinnovatori secolari dell'Islam come i profeti minori (non legislatori) stanno ai profeti *ūlū al-'azm* (cioè inauguratori di un nuovo ciclo profetico)[9]. La seconda è un «individuo», o «essere singolare», appartenente alla comunità musulmana (*fard min afrād hāḏihi al-umma*), che ha un ruolo diretto nelle trasformazioni di cui sopra. Egli è infatti il «mediatore» attraverso il quale, al volgere del millennio, si produce l'evoluzione della realtà metafisica di Muḥammad e della sua persona sui due piani ontologici del *Ǧabarūt* e del *Malakūt*[10]. La funzione di questo «individuo» è essenziale perché mostra come questa grandiosa visione escatologica sia considerata nella prospettiva di un percorso spirituale personale: il centro da cui si irradiano le simultanee trasformazioni dei vari livelli dell'universo pensabile è l'esperienza mistica di questo essere, attraverso la quale i diversi livelli dell'esistenza sono ricondotti alla loro unità nel microcosmo umano.

Le obiezioni contro la dottrina di Sirhindī sono state riassunte in tre punti dal suo principale difensore nella controversia ḥiǧāzena: «In poche parole, tutte queste "tesi" contro le quali si sono scagliati gli oppositori si riducono a quanto segue: che il Profeta avrebbe ottenuto alcune perfezioni della "amicizia intima" [propria della santità di Abramo] attraverso la mediazione di questo "individuo" (*fard*) imprecisato; che tale individuo avrebbe ricevuto alcune scienze da Dio senza mediazione; e infine che costui sarebbe associato al Profeta, attraverso l'imitazione di lui, in certe conoscenze e in certi gradi spirituali»[11].

[6] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 15; ter Haar, *Follower*, 149s.; *Natīǧa*, quest. 11.

[7] *L.c.*

[8] Ūzbakī in effetti precisa che entrambi i nomi del Profeta si riferiscono alle sue «dimensioni naturali»: cfr. *Natīǧa*, quest. 14a, n.

[9] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 17s.; ter Haar, *Follower*, 145s.; *Natīǧa*, questt. 8 e 11*e*.

[10] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 19; ter Haar, *Follower*, 151s.; *Natīǧa*, questt. 9-10, 15-20.

[11] Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 121: «*Wa ḥāṣil ǧamī' hāḏihi al-aqwāl allatī i'tarada al-mu'taridūn bihā yanǧarru ilā ḥuṣūl ba'ḍ kamālāt al-ḫulla li-l-nabiyy ṣ. bi-tawassuṭ ḏālika al-fard al-ǧayr al-mu'ayyan, wa ilā wuṣūl ḏālika al-fard ilā ba'ḍ al-'ulūm min Allāh bi-lā tawassuṭ, wa ilā širkatihi li-l-nabiyy ṣ. bi-taba'iyyatihi lahu ṣ. fī ba'ḍ al-ma'ārif wa al-daraǧāt*».

In questo capitolo analizzeremo i tre termini chiave contenuti nella sintesi di Ūzbakī: l'«individuo» (*fard*), il suo accesso diretto alla conoscenza divina (*aṣāla*) e il suo ruolo di mediatore a beneficio del Profeta (*fard mutawassiṭ*). Questo darà l'occasione di vedere in che misura il testo e il commento appartengano a uno stesso mondo di idee e utilizzino un linguaggio comune.

II.2.a. Fard *(«essere singolare»)*

Il *fard*, pl. *afrād* («individuo», «unico», «solitario», «dispari»), è il protagonista delle vicende spirituali esposte nelle tesi di Sirhindī. Nel suo commento (questt. 1, 2, 9-10 e *passim*), Nābulusī intende invariabilmente questo termine nel preciso significato tecnico che esso ha nel linguaggio di Ibn 'Arabī, dandone una spiegazione esaustiva nella prima questione. Seguendo la sua interpretazione, nel testo tradotto abbiamo reso questo termine con «essere singolare», una delle sue traduzioni possibili in questa accezione specifica[12].

È inevitabile chiedersi in che misura questa lettura di Sirhindī in diretto riferimento alla terminologia ibnarabiana possa essere considerata corretta.

Nel gruppo di lettere da cui sono estratte la maggior parte delle questioni qui discusse[13], Sirhindī ricorre al termine *fard* e alla perifrasi *fard min afrād al-umma* (pers. *fard az afrād-i ummat*), alla lettera: «uno dei membri della comunità», o «un "individuo" appartenente a questa comunità», per designare il personaggio che, alla fine del primo millennio islamico, è stato gratificato di importanti realizzazioni spirituali che gli hanno fatto assumere un ruolo fondamentale nella evoluzione della *ḥaqīqa muḥammadiyya*.

Anche se il significato tecnico del termine *fard* (come del suo derivato astratto *fardiyya*) è ben noto a Sirhindī, che gli assegna un ruolo importante nelle sue riflessioni sulla gerarchia della *walāya*[14], due dei principali studiosi di Sirhindī, per preservarne il carattere generico, traducono l'espressione *fard az afrād-i ummat*, nel contesto dei passi qui discussi, come «common believer»[15] e «one of the members of his community», «community member»[16]. Ter Haar, in particolare, precisa che «il termine *fard* è usato qui nel senso di un individuo in generale, e non con la specifica connotazione dell'individuo come qualcuno che occupa una determinata posizione nella gerarchia degli *awliyā'*»[17].

A. Schimmel[18], da parte sua, rinviando allo studio di Friedmann, fa diventare il suo «common believer» un «normal believer» («which perhaps means someone who is closest

[12] Così Murata (*Gender Relationships*), mentre Chodkiewicz (*Sceau*) e Chittick (*Cosmology*) optano per «solitaire», «esseulé», «solitary» (cfr. i rispettivi indici).

[13] *Makt.* 3:88, 93, 94 (cfr. questt. 1, 2, 9-10, 15, 18-20).

[14] Cfr. ter Haar, *Follower*, 89 e indice; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 13; Ventura, *Profezia e santità*, 74; *Makt.* 1:260 (= *Mu'arrab* I, 254) («*inna quṭb al-iršād allaḏī yakūn ǧāmi'an li-kamālāt al-fardiyya*»). Cfr. anche *Makt.* 2:57 (= *Muntaḫabāt*, 153 l. 10dal b) e i passi di *al-Mabda' wa al-ma'ād* cit. *infra* n.20.

[15] Friedmann, *Sirhindī*, 18.

[16] Ter Haar, *Follower*, 151s.

[17] *Ibid.*, 151, n.70, riferendosi in particolare a *Makt.* 3:93 e 94.

[18] *And Muhammad is His messenger*, 217.

to the ideal of the normative Muslim as the perfect follower of the Prophetic sunna»), il quale manifesterà nel mondo non solo gli aspetti spirituali dell'insegnamento del Profeta, ma anche quelli politici e sociali. L'autrice riporta così il *fard* nel contesto di una interpretazione riformista di Sirhindī che lo stesso Friedmann aveva messo in discussione. Se il termine si può spiegare più facilmente in riferimento a Ibn 'Arabī, questa prospettiva può anche aiutare a situare meglio la "missione" di Sirhindī. La teoria della santità della tradizione intellettuale cui egli appartiene include infatti un aspetto in certo senso riformistico che non è separato da quello mistico (cfr. II.4.c), e la funzione spirituale dell'«essere singolare» è strettamente legata alla sua appartenenza alla comunità (cfr. II.5.c).

Tornando al *fard min afrād al-umma*, l'ambiguità di questa perifrasi è senza dubbio voluta: Sirhindī vi ricorre, seguendo un'ovvia regola di discrezione prevista dalle «buone maniere» (*adab*) del sufismo, per non designare direttamente se stesso[19]. Questo però non esclude che, pur nella sua genericità, l'espressione contenga un'indicazione sulla categoria spirituale alla quale appartiene questo individuo imprecisato[20]. Si può aggiungere inoltre che nella sensibilità linguistica dell'epoca (se non altro nei testi arabi, ma il patrimonio lessicale è comune alle varie lingue islamiche) *fard* è un titolo onorifico, che si può rendere come «personalità unica», o «individuo eccezionale», e non è una parola del tutto generica come potrebbe esserlo «un tale» (*fulān*)[21]. È del resto possibile che nel caso di autori legati alla cultura sufi come Muḥibbī e Murādī, i principali storici contemporanei, questo uso rifletta consapevolmente la terminologia del sufismo[22].

[19] Cfr. in tal senso Ūzbakī, 101-102 («*wa abhama al-šayḫ Aḥmad ḏālika al-fard min ummatihi ṣ. wa mā qāla anā ḏālika al-fard wa yumkinu an yakūna ḏālika al-fard al-Ḫaḍir wa Ilyās wa ġayruhumā*» - si noti che al-Ḫaḍir è per Ibn 'Arabī un tipico rappresentante della categoria degli *afrād*: cfr. per es. *Fut.* II, 19, l.12); 121 («... *ḏālika al-fard al-ġayr al-mu'ayyan...*»); 38 («*al-fard... ya'nī nafsahu*»).

[20] Questo risulta abbastanza chiaramente dai capitoli iniziali di *al-Mabda' wa al-ma'ād*, nei quali Sirhindī riassume le tappe principali della sua ascesa spirituale. L'autore afferma qui di essersi elevato fino al livello del «Principio del principio» (*aṣl al-aṣl*), ovvero del «Principio puro» (*al-aṣl al-ḫāliṣ*), del tutto separato dall'«umbratilità» (*ẓilliyya*) delle sue determinazioni inferiori, e di avere raggiunto in tal modo il grado di perfezione riservato alla categoria degli *afrād*, ulteriormente suddivisibile al suo interno (cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 5: «*Wa ṭā'ifat al-afrād mumtāzūn bi-l-wuṣūl ilā hāḏihi al-dawla...*»; «*wa ammā al-wuṣūl ilā al-aṣl al-ḫāliṣ aw al-naẓar ilayhi, fa-huwa ḫāṣṣat al-afrād 'alā tafāwut daraǧātihim*»). Sirhindī allude inoltre al fatto di essere uno di quei rarissimi santi nei quali la perfezione del Polo con funzione di guida (*quṭb al-iršād*) si combina con le perfezioni della *fardiyya* (*ibid.*, 12). Un tale essere assume una funzione mediatrice essenziale nell'ordine del cosmo, e tutte le categorie dei santi, *afrād* compresi, sono inglobate nel «cerchio» della sua *walāya muḥammadiyya* (cfr. *ibid.* e 40).

[21] Ibn 'Arabī parla a volte delle proprie realizzazioni spirituali attribuendole a un *fulān*: cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 161.

[22] Cfr. per es. Murādī, *Silk*, IV, 129-131 (nella biografia del suo antenato M. Murād al-Buḫārī, dove il personaggio è qualificato tra l'altro come «*aḥad al-afrād min al-'ibād*»); *ibid.*, IV, 66 (biografia di Barzanǧī: «*wa bi-l-ǧumla fa-qad kāna min afrād al-nās 'ilman wa 'amalan*»); Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, II, 243 (biografia di Ṣibġat Allāh: «*kāna aḥad afrād al-zamān fī al-ma'ārif al-ilāhiyya*»); *ibid.* I, 248 (a proposito di uno *šayḫ* della Ḫalwatiyya: *wāḥid al-afrād*). Cfr. anche Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 99, dove uno dei difensori di Sirhindī afferma che quest'ultimo «non solo è persona ineccepibile, ma è una personalità unica (*laysa mimman lā yuta'arraḍ lahum, bal huwa fard min afrād al-nās*)».

Si può quindi affermare che il *fard* di Sirhindī, come altri termini e concetti fondamentali della sua dottrina, debba essere inteso in riferimento al significato che questo termine ricopre nella tradizione intellettuale nella quale l'opera del Muǧaddid, malgrado le sue specificità, si inserisce a pieno titolo, tanto più se si considera che la nozione di *fard*, quale è definita nella teoria della santità di Ibn 'Arabī, è uno dei presupposti essenziali della dottrina del rapporto fra profezia e santità elaborata da Sirhindī.

È forse opportuno dare qualche chiarimento in proposito, che vale anche come introduzione alla prima questione commentata da Nābulusī.

Gli *afrād* sono per Ibn 'Arabī[23] i santi che ereditano la santità particolare di Muḥammad, e che partecipano quindi dei caratteri distintivi del principio metafisico che ha avuto nel Profeta dell'Islam la sua più perfetta manifestazione, vale a dire l'unicità, la comprensività e l'originalità (la *ḥaqīqa muḥammadiyya* ha questo carattere per il suo rapporto diretto con Dio e perché è l'origine delle altre «luci» profetiche). Per esprimere il carattere unico di questo modello muḥammadico di santità, Ibn 'Arabī lo definisce come una categoria intermedia tra la santità comune (che «eredita» da profeti diversi da Muḥammad, i quali manifestano solo parzialmente la *ḥaqīqa muḥammadiyya*) e la profezia propriamente detta, ovvero la profezia legislatrice, ricorrendo a varie espressioni più o meno equivalenti: «santità profetica»[24]; «profezia assoluta» o «generale» (*nubuwwa muṭlaqa, 'āmma*); «stazione della prossimità» (*maqām al-qurba*)[25]; «stazione della singolarità» (*fardāniyya* o *fardiyya*). In virtù del rapporto diretto con Dio stabilito dalla «santità profetica», gli *afrād* si trovano al di fuori (e al di sopra) della gerarchia dei santi propriamente detta, in quanto, in contrasto con tutti gli altri esseri umani, non rientrano sotto l'autorità del Polo del tempo, che pure è egli stesso un *fard*. Il «sigillo della santità muḥammadica», che Ibn 'Arabī considera superiore al Polo e unico nella storia, appartiene a sua volta a questa categoria[26]. Benché gli *afrād* non siano generalmente educatori, il *fard* può essere investito di un'autorità, come nel caso di queste due figure,

[23] L'uso linguistico di Ibn 'Arabī può essere preso come termine di riferimento a causa della sua influenza decisiva sul sufismo posteriore. Questo ovviamente non significa che esso costituisca in assoluto una innovazione. Sui termini *afrād*, *fardāniyya*, *infirād* nel sufismo classico cfr. per es. Massignon, *Essai*, 98, 214; Anawati e Gardet, *Mystique Musulmane*, 101-104, 107-110 (*infirād* in Ḥallāǧ); Nwyia, *Exégèse*, 244, 273 (*fardāniyya*, «la monoïté divine»); B. Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980, 60. La definizione di Ḥakīm Tirmiḏī cit. in Nwyia, 143 («celui qui connaît Dieu sans connaître le commandement [*amr*] de Dieu: celui-là est *unique en son genre*») ricorda da vicino la definizione degli *afrād* in Ibn 'Arabī (*Fut.* II, 19; cfr. anche Chittick, *Cosmology*, 142); sulla relazione tra *fardāniyya* e qualità di «sigillo» in Tirmiḏī cfr. anche Chodkiewicz, *Sceau*, 146. Per il sufismo post-classico anteriore a Ibn 'Arabī cfr. Ġazālī, *Miškat*, 41 (*istaġraqū bi-l-fardāniyya al-maḥḍa*), 47 (*martabat al-fardāniyya*); Meier, *Fawā'iḥ al-ǧamāl*, par. 78 (*ap.* Landolt, *Der Islam* 1973, 53: *fanā'* nella *fardāniyya*).

[24] Cfr. in particolare il capitolo 14 delle *Futūḥāt*, sugli *anbiyā' al-awliyā'*, citato da Nābulusī in *Ḥāmil*.

[25] Cfr. *Naṭīǧa*, quest. 26.

[26] Su tutto questo cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, indice; Addas, *Quête*, 89, 102, 212; Chittick, *Cosmology*, 142; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 876-878; sul carattere profetico della santità nella comunità di Muḥammad, cfr. anche Andrae, *Die Person Muhammeds*, 327-329. Per l'uso del termine *fard* in questa accezione nella tradizione posteriore a Ibn 'Arabī cfr. per es. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 130 (Ǧīlī); Corbin, *En Islam iranien*, IV, 282 (Šayḫismo); Baljon, *Religion and Thought*, 127-129 (Šāh Walī Allāh). Cfr. anche Nābulusī, *Ḥāmil*, intr., II.4.

quando, dopo avere completato la sua ascesa, «ritorna» al livello delle altre creature per dirigerle e istruirle[27].

La nozione di *fardiyya*, come termine astratto dal Nome divino *al-Fard*, ha inoltre un ruolo di particolare importanza nella teologia e nella cosmologia di Ibn 'Arabī, dove designa l'unicità dell'Essenza divina pensata nella sua qualità esistenziatrice e totalizzatrice degli Attributi (*ǧam'iyya*)[28]. Ibn 'Arabī istituisce un rapporto diretto tra la «singolarità» divina e la *ḥaqīqa muḥammadiyya* che ne è la manifestazione: la *ḥaqīqa muḥammadiyya* riproduce la «singolarità» divina in quanto principio della creazione e in quanto totalizzatrice degli Attributi divini manifestati dai profeti anteriori, oltre che per l'unicità del suo rapporto diretto con l'Essenza[29]. È per questa ragione che il «sigillo della santità muḥammadica» è, dopo il Profeta di cui egli è il perfetto erede e seguace, la manifestazione per eccellenza della «stazione della singolarità».

Anche se tutto questo suggerisce che il termine *fard* abbia nel testo originale e nel commento una stessa origine e uno stesso significato di fondo (la nozione di «santità profetica» come piena manifestazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya*), c'è un'importante differenza nell'uso che ne viene fatto nei due contesti. Nābulusī se ne serve senz'altro come di un termine tecnico, considerandolo come una funzione permanente nell'ordine del mondo. Il *fard* è in ogni epoca la manifestazione sensibile della dimensione metafisica del Profeta (*maqām al-fardiyya = al-nūr al-aṣlī = wasīla*).

Di conseguenza, mentre nel testo originale il *fard* si riferisce specificamente alla persona di Sirhindī, e possiede qualità particolari che lo distinguono dai santi che rientrano nella stessa categoria, nel commento esso vale allo stesso tempo per questo autore e per chiunque appartenga alla sua tipologia, a partire dallo stesso commentatore[30].

II.2.b. Aṣāla *(«originalità»)*

Nelle tesi di Sirhindī e nel commento di Nābulusī (questt. 1-5 e quest. 6), il termine *aṣāla* indica l'accesso diretto al principio/fonte della rivelazione (o una autenticità/originalità fondata su questo rapporto diretto), contrapposto all'accesso indiretto che viene ottenuto attraverso una mediazione (*wisāṭa*)[31]. In questa accezione, la *aṣāla* non corrisponde quindi né alla "purezza" o "autenticità" intesa come fedeltà alla tradizione, né

[27] Cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 135, 139-141.

[28] Il punto di partenza di Ibn 'Arabī è una riflessione matematica sul numero tre come primo dei numeri dispari (*al-ṯalāṯa awwal al-afrād*): cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 873-876 («*fardiyya*»), 247-250 («*taṯlīṯ*»); Murata, *Gender relationships*, 151-152 e 194.

[29] Cfr. l'analisi dell'ultimo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, sulla «saggezza della singolarità» manifestata nel «verbo muḥammadico», in Murata, *op. cit.*, 188ss.

[30] Nābulusī è definito *al-fard al-kāmil* nella titolatura del manoscritto di una sua opera mistica (cfr. *Munāǧāt al-Ḥakīm wa munāǧāt al-Qadīm*, ms. Damasco Ẓāhiriyya n. 9057, ff. 97a-102b, f. 97a).

[31] Sul termine *aṣl* (originale, principio) come contrario di *ẓill* (ombra, copia), cfr. ter Haar, *Follower*, per es., 95, 97, 102, 108, 132; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 211-213, 218, 228, 231 (nel contesto del rapporto *walāya/nubuwwa*).

all'opposto concetto di "originalità" intesa come creatività individuale e liberazione dall'autorità tradizionale, che sono i due poli tra cui oscilla il significato del termine nel linguaggio contemporaneo[32]. Il binomio *wisāṭa / aṣāla* è l'equivalente del binomio *taqlīd / baṣīra* cui fa ricorso Ġazālī per contrapporre la accettazione passiva del messaggio profetico da parte del credente comune alla partecipazione alla luce della profezia dell'uomo dotato di intuizione mistica (*ṣāḥib al-ḏawq*)[33].

Se l'ideale di un accesso diretto alla «fonte» della rivelazione accomuna le correnti spirituali e intellettuali islamiche più diverse, il cui comun denominatore religioso risiede nel fatto che tale accesso diretto è inserito nel quadro di una sapienza profetica, il sufismo si distingue però storicamente dalle correnti filosofiche e bāṭinite per il suo stretto rapporto con la tradizione sunnita. La figura del Profeta ha avuto una funzione centrale per rendere possibile questo incontro fra la prospettiva tradizionalista e quella speculativa. Nel sufismo il Profeta non è soltanto innalzato a un livello metafisico come prima manifestazione dell'Essenza divina, ma è anche oggetto di imitazione nei suoi aspetti storici, considerati come il modello di ogni percorso di perfezionamento morale[34].

'Abd al-Karīm Ǧīlī (m. 832/1428) illustra per esempio il percorso mistico come una progressione dalla imitazione del Muḥammad storico (*Sunna*), alla visione del Muḥammad *barzaḫī-malakūtī* (contemplazione della figura personale del Profeta attraverso diverse tecniche immaginative), e infine alla unione con la *ḥaqīqa muḥammadiyya*[35]. Come mostra il caso di Ǧīlī, e ugualmente quello di Ibn 'Arabī, il culto del Profeta e lo studio della *Sunna* come base della *walāya* sono conciliabili con le prospettive teoriche più radicali[36], proprio perché armonicamente integrati nella teoria dell'Uomo Perfetto.

L'inserimento della più alta realizzazione della *walāya* in un quadro muḥammadico non basta quindi a definire il carattere ortodosso del sufismo, almeno se si limita la ortodossia a una nozione esclusivamente tradizionalista della autorità religiosa. Tale inserimento esprime semmai la sintesi ideale delle due prospettive: il rispetto della autorità orizzontale della tradizione come accesso all'autorità verticale della conoscenza mistica diretta. Il tentativo di vedere nella *walāya* fondata sull'imitazione di Muḥammad un tratto distintivo della *ṭarīqa* ortodossa, e in particolare del cosiddetto neo-sufismo,

[32] Cfr. I.J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany 1990, 14; Adūnīs, *al-Ṯābit wa al-mutaḥawwil*, IV, 125-130. La prospettiva tradizionalista è adottata per esempio in un recente studio su Nābulusī che si propone di distinguere fra gli elementi autentici e le influenze straniere della sua opera (cfr. 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī bayna al-aṣāla wa al-iqtibās*, sopr. 187ss.).

[33] Cfr. *Miškāt al-anwār*, tr. Veccia Vaglieri e Rubinacci, 593; ed. 'Abd al-'Azīz 'Izz al-Dīn al-Sayrawān, 58.

[34] M. Chodkiewicz ha mostrato fino a che punto il modello profetico, nei suoi aspetti legali e metafisici, governi la concezione della *walāya* in Ibn 'Arabī (cfr. *Sceau*, 39, 87 e sopr. 92). Sulla correlazione fra la teoria della santità muḥammadica e la devozione per il Profeta v. anche *infra* II.5.c.

[35] L'importanza di questo testo di Ǧīlī è stata messa in rilievo da V. Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints*, 64 e 386 n.57. La sezione del trattato in cui Ǧīlī discute l'argomento (*Qāba qawsayn wa multaqā al-nāmūsayn*) è riprodotta in M. 'Uṯmān 'Abduh al-Burhānī, *Tabri'at al-ḏimma*, 37-57, v. sopr. 52-56. Su questo interessante testo sufi contemporaneo, cfr. V. Hoffman, *op. cit.*, 300-327.

[36] Cfr. anche le osservazioni di Andrae, *Die Person Muhammeds*, 376.

contrapposti al sufismo speculativo, è perciò abbastanza fuorviante, come tendono sempre più a sottolineare gli studi recenti[37]. Una simile lettura si basa infatti su una nozione restrittiva di ortodossia sostanzialmente estranea alla visione religiosa del sufismo, che considera l'Islam la religione più perfetta in quanto più universale e di conseguenza più capace di assimilare tradizioni diverse.

Sirhindī parla di *aṣāla* da una parte a proposito della nozione di partecipazione mistica alla profezia[38], e dall'altra in riferimento al rapporto del mistico perfetto con l'autorità della *ṭarīqa*.

Per quanto riguarda il primo aspetto, la *aṣāla* contraddistingue la profezia dalla santità[39]; è riservata essenzialmente a Muḥammad, e tutti gli altri uomini vi arrivano solo secondariamente: i profeti anteriori attraverso la mediazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, e il *fard* seguace ed erede di Muḥammad attraverso la sua «imitazione» (*ittibā'*)[40]. Questo accesso diretto all'«originale» qualifica la santità come santità profetica distinta dalla santità ordinaria, con i caratteri specifici (*da'wa, tablīġ*) che caratterizzano la prima[41]. Il «seguace» che arriva all'*aṣl* con la mediazione del Profeta raggiunge il limite estremo della sua condizione[42].

La partecipazione (*širka*) alla condizione profetica di cui si parla nelle tesi[43] è per Sirhindī il risultato della unificazione (*ittiḥād*) con la *ḥaqīqa muḥammadiyya*:

> «L'effusione (divina) arriva al *viator* attraverso la mediazione (*tawassuṭ*) e l'interposizione (*ḥaylūla*) del migliore degli uomini (= Muḥammad) prima che la realtà essenziale (*ḥaqīqa*) del *viator* a tendenza muḥammadica (*muḥammadī al-mašrab*) giunga a coincidere (*yanṭabiq*) con la realtà muḥammadica e prima che faccia tutt'uno con essa (*tattaḥid bihā*). Ma una volta che, attraverso la perfetta imitazione (*mutāba'a*) - o piuttosto grazie al puro favore (divino) -, si produce l'unificazione (*ittiḥād*) di queste due realtà nelle stazioni spirituali dell'ascesa (*maqāmāt al-'urūǧ*), la mediazione è tolta di mezzo (*irtafa'a al-tawassuṭ min al-bayn*). C'è infatti mediazione solo quando c'è alterità (*muġāyara*), mentre nell'unificazione non esistono né l'agente (*mutawwasiṭ*) né il beneficiario della mediazione (*mutawwasaṭ lahu*), né chi

[37] Cfr. Radtke, «Between Projection and Suppression», 73ss.; Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints*, 64 e 386 n.57. Per un nuovo tentativo di definire i caratteri specifici assunti dal modello muḥammadico nel sufismo del XVIII-XIX sec. cfr. Radtke, «Sufism in the 18th Century».

[38] A prescindere dalle particolarità della dottrina di Sirhindī sulla profezia (cfr. *infra*, II.3), la *aṣāla* caratterizza ugualmente la «santità profetica» ovvero «eredità muḥammadica» descritta da Ibn 'Arabī, che definisce il «sigillo dei santi» (cioè il più perfetto degli eredi del Profeta) come «il santo erede che prende direttamente dalla "fonte"» (*al-walī al-wāriṯ al-āḫiḏ 'an al-aṣl*): cfr. *Fuṣūṣ*, ed. con il comm. di Qāšānī, 44. Qāšānī sottolinea nel commento che per questa assenza di mediazione il «sigillo» è come il Profeta. Cfr. anche Nābulusī, *Ḫāmiš*, intr., II.4.

[39] Cfr. per es. *Makt.* 3:122 [=n. 123 nell'ed. pers. cui rinvia ter Haar] (= *Muntaḫabāt*, 224-226).

[40] *Makt.* 3:53, cfr. *Natīǧa*, quest. 2.

[41] Cfr. *Natīǧa*, quest. 24; ter Haar, *Follower*, 155 e 159; Ventura, *Profezia e santità*, 37-46.

[42] Cfr. *Makt.* 2:54 (=*Muntaḫabāt*, 147), dove Sirhindī introduce la figura del *ṭufaylī* («ospite inatteso, parassita»), su cui v. *Natīǧa*, quest. 7, n.59.

[43] Cfr. *Natīǧa*, quest. 6.

vela (*ḥāǧib*) né chi è velato (*maḥǧūb*). Al contrario, nella unificazione c'è un rapporto di partecipazione (*al-mu'āmala fī maqām al-ittiḥād bi-l-širka*). Tuttavia, poiché il *viator* è un seguace, un aggiunto e un senza diritto (*tābi' wa mulḥaq wa ṭufaylī*), tale partecipazione non può che essere come quella che si stabilisce tra servo e padrone (*ḫādim wa maḫdūm*)»[44].

L'assenza di mediazione intesa in questo senso non comporta una diminuzione (*quṣūr*) della dignità del Profeta: tale diminuzione, al contrario, si verifica quando è presente la mediazione: «infatti la perfezione del seguíto consiste nel fatto che colui che lo segue possa raggiungere, attraverso l'attaccamento a lui e l'imitazione di lui, tutti i gradi della perfezione» (*fa-inna kamāl al-matbū' huwa an yaṣila tābi'uhu bi-taṭaffulihi wa taba'iyyatihi ilā ǧamī' daraǧāt al-kamāl*). Tale raggiungimento può verificarsi solo se non c'è mediazione, perché solo in assenza di questa può prodursi quella «contemplazione senza veli» (*šuhūd bi-lā ḥiǧāb*) che è l'estremo grado della perfezione[45].

Come Sirhindī illustra qui efficacemente, la «unio mystica»[46] con il Profeta non dev'essere intesa come un sostituto dell'accesso diretto al Principio[47], ma come il suo presupposto. Parafrasando Andrae[48], «l'imitazione rende liberi». Sirhindī definisce questa mancanza di mediazione come «la perfezione della fede», contrastando tale concezione di una fede viva con quella degli «essoterici»[49].

Nābulusī esprime in sostanza la stessa nozione quando afferma che la «relazione iniziatica» che collega il *fard* direttamente con Dio, senza la mediazione del Muḥammad storico, è il *nūr muḥammadī*, o quando dice, ancor più esplicitamente, che Muḥammad non esercita alcun influsso (*ta'ṯīr*) sulla sua guida[50]. Egli aveva discusso più ampiamente la questione anche nel suo commento al trattato sulla Naqšbandiyya di Tāǧ al-Dīn b. Zakariyā al-'Uṯmānī. Nābulusī afferma qui che, poiché la *Sunna* è oggetto di *iḫtilāf* fra le quattro scuole legali, l'autentica imitazione del Profeta (*al-ittibā' 'alā al-ḥaqīqa*) dev'es-

[44] *Makt.* 3:120 = *Mu'arrab*, III, 168; su questa lettera cfr. ter Haar, 159s. (= 3:121 dell'ed. pers.); essa è stata scritta per spiegare la lettera 3:87, da cui sono tratte varie questioni discusse in *Natīǧa* (cfr. la Tavola di concordanza).

[45] *Ibid.* = *Mu'arrab*, III, 171.

[46] Andrae, *Die Person Muhammeds*, 382.

[47] Alcuni studiosi hanno considerato l'unione con la *ḥaqīqa muḥammadiyya* come un surrogato ortodosso dell'unione con Dio, facendone una caratteristica del neo-sufismo. Per una critica puntuale di questa opinione v. Radtke, «Between Projection and Suppression», 73-75; Radtke e O'Fahey, «Neo-Sufism Reconsidered», 70.

[48] «Die offenbarung macht frei», *Die Person Muhammeds*, 381.

[49] *Makt.* 3:120 = *Mu'arrab* III, 172: «*wa arbāb al-ẓāhir yakādūn yaẓunnūn 'adam al-tawassuṭ allaḏī huwa kamāl al-īmān kufran... wa yatazawwarūn al-tawassuṭ min kamāl al-īmān...*». Sulla fede «viva» cfr. il detto di Bisṭāmī cit. in *Natīǧa*, f. 13b. Cfr. anche l'idea di Simnānī secondo la quale, dopo che l'uomo ha pienamente realizzato l'ultima fase del suo sviluppo interiore, rappresentata dal «centro sottile» corrispondente al «Muḥammad del suo essere», la mediazione di quest'ultimo non gli è più necessaria perché riceve le sue conoscenze direttamente da Dio: Corbin, *En Islam iranien*, III, 307.

[50] Cfr. risp. quest. 4, f. 13a, e quest. 5, f. 13a. Sulla descrizione dell'annientamento nel Profeta in Nābulusī cfr. von Schlegell, *Shayḫ 'Abd al-Ghanī*, 95.

sere cercata nella perfetta sincerità della *'ubūdiyya*. Ciò significa agire considerando Dio come l'unico essere realmente agente ed esistente, senza associargli se stessi o alcuna altra cosa. Quando il servo raggiunge questa condizione, Dio crea in lui solo parole e azioni conformi alla *Sunna muḥammadiyya*. «La trasmissione (diretta) di Dio lo dispensa allora da quella dei trasmettitori» (*fa-yastaġnī bi-naql rabbi-hi lahu ḏālika 'an naql al-ruwāt*)[51].

Ma proprio per lo stretto rapporto del sufismo con la tradizione sunnita, l'opposizione *wisāṭa / aṣāla* assume una specifica connotazione nell'ambito della *ṭarīqa*. In questo contesto, la «mediazione», ovvero l'autorità di riferimento, non è solo l'imitazione del Profeta, ma la disciplina spirituale (*sulūk*) del sufismo: la serie di intermediari che si frappone fra l'individuo e il Principio è in questo caso la catena iniziatica (*silsila*) prima ancora che la catena di trasmissione (*isnād*) della tradizione[52].

Sirhindī si riferisce a questo nella lettera 3:87[53], dove distingue tra *silsila* orizzontale (appartenenza alla *ṭarīqa*) e *silsila* collegata direttamente con Dio[54]. Quando affronta la questione del rapporto con le autorità della *ṭarīqa*, e in primo luogo con il proprio maestro, Sirhindī ricorre ad argomenti formalmente molto vicini alle discussioni intorno al *taqlīd* nelle discipline «essoteriche», come il paragone del maestro a un velo, o a una barriera, tra il mistico e Dio[55], e l'imitazione dei morti[56].

Anche se l'identificazione con la *ḥaqīqa muḥammadiyya* non è specifica del sufismo di *ṭarīqa*, essa ha perciò un valore caratteristico in questo ambito come tratto distintivo del discorso di legittimazione di uno *šayḫ* fondatore, che grazie ad essa può assumere le funzioni cosmiche e insegnanti del Profeta, diventando a sua volta, in un certo senso, istitutore di *sunna* (la nuova *ṭarīqa*, o la *ṭarīqa* rinnovata)[57].

[51] Nābulusī, *Miftāḥ al-ma'iyya*, f. 18a-b.

[52] Sul parallelismo fra *silsila* e *isnād* cfr. Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 100, e von Schlegell, *Shayḫ 'Abd al-Ghanī*, 128.

[53] Cfr. *Natīǧa*, questt. 3-5.

[54] Cfr. anche la spiegazione di questo passo in *Makt.* 3:120 = *Mu'arrab* III, 169: «La mediazione è presente soltanto nel legame iniziatico finalizzato alla educazione (cioè il rapporto tra maestro e discepolo), vale a dire nella metodica disciplina spirituale» (*al-wāsiṭa immamā hiya fī silsilat al-tarbiya allatī hiya 'ibāra 'an al-sulūk*).

[55] Cfr. ter Haar, 159. Ša'rānī, analogamente, descrive il *muǧtahid* come un velo posto tra la «fonte della legge» e il *muqallid*: cfr. *Mīzān*, I, 18, 21, 23, 24, 28. Gli *imām* fondatori sono descritti come coloro che si frappongono (come una protezione e una garanzia) fra il seguace e Dio sin dal periodo formativo delle scuole giuridiche; cfr. C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law (Ninth-Tenth Centuries C.E.)*, Ph. D. Thesis, University of Pennsylvania, 1992, 76 e 79.

[56] Sihrindī dice più precisamente che nessuno sa fino a che punto i maestri sufi avrebbero potuto far progredire il loro insegnamento se avessero avuto una vita più lunga: cfr. ter Haar, *Follower*, 45. Questo argomento però ricorda quello degli avversari del *taqlīd* secondo il quale il *muǧtahid* oggetto di imitazione potrebbe cambiare opinione se fosse ancora vivo, vale a dire che il suo insegnamento non può essere considerato definitivo. Sirhindī rivendica spesso la legittimità degli aspetti innovativi della sua dottrina mistica paragonando all'*iǧtihād* la propria ispirazione personale: cfr. *ibid.*, 55, 45, 77s., 80.

[57] Cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 382s. (Ibrāhīm Dasūqī); Schimmel, *Messenger*, 133-135; Gril, «Le saint fondateur» ('Abd al-Qādir e Šāḏilī). 'Abd al-Qādir è un modello di riferimento di grande importanza per Sirhindī: cfr. *Makt.* 3: 122 (= *Muntaḫabāt*, 225) ('Abd al-Qādir è il predecessore diretto del *muǧaddid*) e 2: 55 (= *Muntaḫabāt*, 151) ('Abd al-Qādir esempio di perfetto santo muḥammadico, al quale anche al-Ḫaḍir è subordinato).

II.2.c. al-Fard al-mutawassiṭ (*«il mediatore della santità di Abramo»*)

La specificità della santità del *fard* quale è descritto da Sirhindī consiste nel fatto che egli, pur essendo erede di Muḥammad, sintetizza anche i tipi profetici di Mosè e di Abramo (questt. 9-10 e 15-20). È grazie alla mediazione della realizzazione spirituale del *fard* che Muḥammad, alla fine del primo millennio, può accedere a una «conoscenza dettagliata» (*tafṣīl*) della santità di Abramo e raggiungere così la sua piena realizzazione spirituale, adempiendo il comando di Dio nel Corano di «seguire la religione di Abramo» (Cor. 16:123), nonché il voto espresso nel *ḥadīṯ*: «Mio Dio, benedici (*ṣalli*) Muḥammad e la famiglia (*āl*) di Muḥammad come hai benedetto Abramo e la famiglia di Abramo»[58].

I tipi di santità realizzati successivamente dal *fard* sono definiti da Sirhindī come la «qualità di amante» (*muḥibbiyya*), la «amicizia intima» (*ḫulla*) e la «qualità di amato» (*maḥbūbiyya*), corrispondenti rispettivamente ai tre profeti Mosè, Abramo e Muḥammad. La speculazione su questi termini, che ha dietro di sé una storia estremamente complessa[59], è certamente un aspetto centrale del pensiero mistico di Sirhindī[60].

Le tipologie profetiche rappresentate da Mosè, Abramo e Muḥammad possono essere considerate allo stesso tempo in una prospettiva sincronica e diacronica. Dal primo punto di vista, esse corrispondono ad altrettante modalità del rapporto con Dio e con il mondo proprie della coscienza mistica.

Come dice Qāšānī (m. 730/1329) commentando il capitolo su Abramo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn 'Arabī: «Il tratto distintivo di Muḥammad è la realizzazione della assoluta unità divina... perché nel suo caso aspetto esteriore ed aspetto interiore sono in perfetto equilibrio..., mentre in Abramo ha prevalso l'aspetto interiore, così che è stato rapito dall'amore, e in Mosè ha prevalso l'aspetto esteriore, così che ha dominato, trionfato e soggiogato» (*wa imtāza Muḥammad ṣ. bi-l-taḥaqquq bi-l-aḥadiyya... li-istiwā' ḥukm al-ẓāhir wa al-bāṭin fīhi.... wa qad ġalaba 'alā Ibrāhīm ḥukm al-bāṭin fa-hāma, kamā ġalaba 'alā Mūsā ḥukm al-ẓāhir fa-mlaka wa 'alā wa qahara*)[61].

[58] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 19; ter Haar, *Follower*, 144, 151s.; *Natīǧa*, questt. 7, 9-10, 15-20, sopr. 20. Cfr. anche *Makt.* 1:260 (= *Mu'arrab* I, 248); 1:251 (= *Muntaḫabāt*, 61); 2:6 (= *Mu'arrab*, II, 14). La tradizione sulla preghiera di Abramo è uno dei principali riferimenti scritturali per il culto del Profeta ed è una formula di benedizione inserita nella preghiera canonica: cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 245, 276-277; Padwick, *Muslim Devotions*, 167, 171s.; Meier, «Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte», 365-366; cfr. anche Nābulusī, *Ḫāmil*, 12b e indice.

[59] Cfr. per es. l'accenno alle speculazioni sul rapporto tra *muḥibbiyya* e *maḥbūbiyya* nel sufismo indiano anteriore a Sirhindī in Chittick, «Notes on Ibn al-'Arabī's Influence in the Subcontinent», 225; o la definizione dei tre gradi della «stazione della prossimità» in 'A.-K. Ǧīlī come *ḫulla*, *maḥabba* e *ḥitām*: cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 170 n.3. Cfr. anche infra, n.62. Cfr. anche la spiegazione di Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 173-176, dove 'Abd al-'Azīz Dihlawī, commentando le tecniche di meditazione insegnate da Sirhindī, mette in rapporto la *muḥibbiyya* con i rituali estatici e le espressioni della *waḥdat al-wuǧūd*, e la *maḥbūbiyya* con metodi più sobri e interiorizzati.

[60] Secondo Šāh Walī Allāh e suo figlio 'Abd al-'Azīz Dihlawī, questo è il contributo più originale di Sirhindī al pensiero sufi: cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 9 e 104.

[61] *Fuṣūṣ*, 87. È su questo aspetto che Nābulusī si concentra nel suo commento alla quest. 15, dove descrive la differenza fra la visione della natura spirituale delle cose, propria di Abramo, e la visione delle cose «così come sono», propria di Muḥammad.

La definizione di tali tipologie è strettamente legata all'esperienza spirituale individuale. La fisiologia spirituale che sta alla base delle tecniche di meditazione elaborate nell'ambito di diverse confraternite, e in particolare nella Muǧaddidiyya, dà un'importanza fondamentale alla corrispondenza fra i «centri sottili» e i tipi profetici[62]. A questo aspetto operativo è legata anche la dettagliata descrizione dei rapporti reciproci fra questi tipi di santità fatta da Sirhindī con l'ausilio del simbolismo geometrico del centro e della circonferenza[63].

Quanto al punto di vista diacronico, la riflessione sul rapporto fra Abramo, Mosè e Muḥammad concentra in sé tutta la problematica dello scopo della rivelazione ultima nella storia della salvezza e del significato dello statuto di Muḥammad come sigillo dei profeti. Una delle risposte più originali che sono state date alla questione nella tradizione sufi è senza dubbio la teoria del sigillo dei santi, che ha fatto la sua comparsa con al-Ḥakīm al-Tirmiḏī ed è stata ampiamente rielaborata da Ibn 'Arabī[64]. Ne ricorderemo qui brevemente i dati essenziali allo scopo di mettere in rilievo le corrispondenze fra la funzione del *fard mutawassiṭ* di Sirhindī e quella del «sigillo della santità muḥammadica» (*ḫātam al-walāya al-muḥammadiyya*) di Ibn 'Arabī, approfondendo un suggerimento dato da Friedmann[65].

La funzione principale del «sigillo della santità muḥammadica» quale è descritto da Ibn 'Arabī nei *Fuṣūṣ al-ḥikam*[66] è quella di portare alla sua piena manifestazione la «realtà» (*ḥaqīqa*) di Muḥammad, rimasta velata nella sua persona storica dalla funzione profetica, «fino a quando si è manifestata nel luogo di apparizione (*maẓhar*) del sigillo della santità, erede di Muḥammad quanto all'aspetto esteriore della sua profezia e quanto all'aspetto interiore della sua santità»[67].

Fra il sigillo dei santi e il sigillo dei profeti c'è un rapporto di reciprocità: da un certo punto di vista Muḥammad dipende dal sigillo dei santi perché quest'ultimo è la «nicchia» (*miškāt*) dalla quale tutti i santi e i profeti «prendono» la conoscenza suprema di Dio[68], ma

[62] Cfr. Ventura, «L'invocazione del cuore»; Buehler, *Sufi Heirs to the Prophet*, 115-125 e 241-253. Si veda anche *infra*, n. 111 alla traduzione. Sull'importante precedente costituito da 'Alā' al-Dawla Simnānī cfr. Corbin, *En Islam iranien*, III, 275ss., sopr. 280 (sul nome Aḥmad come «tipificazione profetica del settimo organo sottile, il *sigillo* del tuo essere»), 286 e 309 (la *maḥbūbiyya* come equivalente alla realizzazione del centro sottile tipificato da Muḥammad).

[63] Si vedano le questioni 15-20 e l'Appendice alla traduzione.

[64] Su questo aspetto della dottrina di Ibn 'Arabī, cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 145-179; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 373-382; Elmore, *Gryphon*, 131-162. Cfr. anche Friedmann, *Prophecy Continuous*, 49ss.

[65] *Sirhindī*, 30.

[66] Cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, ed. con il commento di Qāšānī, 42-45 (dal capitolo sulla «saggezza di Seth»). La parte di questo capitolo relativa al «sigillo» è tradotta in Andrae, *Die Person Muhammeds*, 330-332, Chodkiewicz, *Sceau*, 153-156, Elmore, *Gryphon*, 146-148, 604-610; cfr. anche il commento di 'Affīf alla sua ed. dei *Fuṣūṣ*, II, 24s.

[67] Qāšānī, comm. a *Fuṣūṣ*, 44; cfr. anche *ibid.*, 42: il sigillo dei santi è la «forma» (*ṣūra*) in cui si manifesta la realtà interiore del Profeta. Su questo punto cfr. anche Andrae, *Die Person Muhammeds*, 331; Chodkiewicz, *Sceau*, 176.

[68] *Fuṣūṣ*, comm. Qāšānī, 42 e 44.

da un altro punto di vista la perfezione manifestata dal sigillo dei santi appartiene propriamente al Profeta, si identifica con la sua realtà interiore e proviene da essa.

Qāšānī si preoccupa di sottolineare che per questa ragione sarebbe errato supporre che il Profeta sia «bisognoso» (*muḥtāǧ*) di ricevere la propria scienza da altri[69]. La preoccupazione è comprensibile: che il Profeta «riceva la verità» dal «sigillo dei santi» è una delle idee esecrabili (e cripto-sciite) che Ibn Taymiyya rimprovera a Ibn 'Arabī[70], e in effetti sarebbe difficile immaginare una idea più incompatibile con una concezione rigorosamente tradizionalista del rapporto con il Profeta.

Qāšānī definisce l'aspetto nascosto della *ḥaqīqa muḥammadiyya* che il profeta realizza con la mediazione del sigillo dei santi come il «luogo di gloria» (*maqām maḥmūd*) nel quale Dio promette che farà risorgere Muḥammad (cfr. Cor. 17:79)[71].

Il *maqām maḥmūd* è identificato da Ibn 'Arabī, come dalla tradizione musulmana in genere, con la «intercessione» (*šafā'a*) che Muḥammad eserciterà alla fine dei tempi[72]. Esso è inoltre identificato con la *wasīla*, un luogo del paradiso evocato in un *ḥadīṯ* collegato all'istituzione della preghiera sul Profeta e ricordato sia da Nābulusī nel suo commento sia da Sirhindī nelle lettere in cui tratta del ruolo del *fard* come mediatore[73].

Il raggiungimento della *wasīla-šafā'a* è a sua volta associato da Ibn 'Arabī alla realizzazione, da parte del Profeta, della *ḫulla*, la «stazione di Abramo» che tipifica per eccellenza l'universalità della misericordia divina[74]. Ibn 'Arabī descrive la sua stessa realizzazione della «stazione di Abramo»[75], e allude al fatto che il Profeta raggiunge la «amicizia intima» (*ḫulla*) di Abramo e la *wasīla* solo dopo la sua morte grazie alla preghiera della comunità, alla quale aveva ordinato a questo scopo di benedirlo «come era stato benedetto Abramo» e di «chiedere per lui la *wasīla*»[76].

Il raggiungimento del «luogo di gloria» e la realizzazione della stazione di Abramo corrispondono alla realizzazione della dimensione più universale della missione del

[69] *Ibid.*, 42.

[70] Cfr. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 133; Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 427.

[71] Qāšānī, commento a *Fuṣūṣ*, 42; tr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 331.

[72] Cfr. Wensinck, *The Muslim Creed*, 181, e *infra* n.77.

[73] Cfr. *Naṭīǧa*, quest. 1, e i riferimenti nella nota 32 alla traduzione. Nelle sue due occorrenze coraniche (5:35; 17:57), il termine *wasīla* è inteso generalmente come «mezzo per avvicinarsi a Dio» (come l'ubbidienza ai precetti e le pratiche supererogatorie). Ibn 'Arabī spiega che nel *ḥadīṯ* relativo il *maqām maḥmūd* è chiamato *wasīla* perché attraverso di esso si perviene (*yutawaṣṣal*) allo scopo divino della *šafā'a* per tutti gli esseri (cfr. *Fut.*, II, 87). Una spiegazione simile è data da 'A.-K. Ǧīlī: poiché Muḥammad è l'unica creatura che il Giorno della Resurrezione eserciterà la *šafā'a* universale, Dio gli ha promesso la *wasīla*, che significa propriamente la «mediazione» (*wisāṭa*) attraverso la quale si giunge allo scopo finale della intercessione; la *wasīla* intesa come il grado più elevato del paradiso è una «dimora simbolica» (*manzila ṣūriyya*) corrispondente a questo significato (*ma'nā*) (Ǧīlī, *Qāba qawsayn*, ap. *Tabri'at al-ḏimma*, 51s.).

[74] Cfr. *Fut.*, III, 363, e la spiegazione di Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 409ss.

[75] Cfr. Addas, *Quête*, 154-155 e Chodkiewicz, *Sceau*, 162 (da *Fut.* I, 722 e III, 488).

[76] Cfr. *Fut.*, IV, 404.15-6 (= cap. 559) («*wa qad nāla M. al-ḫulla wa al-wasīla bi-du'ā' ummatihi wa li-ḏālika amarahum bi-l-ṣalāt 'alayhi kamā ṣallīya 'alā Ibrāhīm wa amarahum an yas'alū lahu al-wasīla*»); cfr. anche Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 33 n.10. Sul rapporto fra la *ṣalāt 'alā al-nabī* e il ruolo mediatore dell'erede di Muḥammad cfr. *infra*, II.5.c.

Profeta. Nell'interpretazione di Ibn 'Arabī infatti il *maqām maḥmūd* corrisponde all'estensione dell'intercessione a tutte le creature[77].

Così, anche se, come si è visto, Muḥammad rappresenta il perfetto equilibrio tra la tipologia profetica di Mosè e quella di Abramo, nella pienezza del tempo è certamente il lato abramico a prevalere. La legge tipificata da Mosè appartiene alla storia, mentre la misericordia tipificata da Abramo rappresenta al tempo stesso l'origine e il punto a cui si ritorna[78].

Il trionfo finale della misericordia divina sul rigore della giustizia è uno dei temi centrali dell'opera di Ibn 'Arabī, e anche uno di quelli che hanno suscitato maggiori polemiche. Per esempio, nell'Impero ottomano dell'epoca di Nābulusī, la definizione dell'Islam come «religione di Abramo» è stato uno dei punti dottrinali combattuti dal movimento dei Qāḍīzādelī[79].

Tuttavia, l'interpretazione di questi motivi come espressione di una tendenza all'antinomismo o al relativismo religioso non è affatto scontata[80]. Essi sembrano esprimere piuttosto un universalismo inclusivo che non solo può convivere con la più rigorosa osservanza della *šarī'a*, ma esalta la superiorità assoluta dell'Islam sulle altre religioni.

Certo è che il *fard mutawassiṭ* di Sirhindī, un autore certamente non sospetto di tentazioni antinomistiche, presenta delle corrispondenze molto notevoli con il «sigillo» di Ibn 'Arabī. Né Sirhindī nelle tesi discusse e nelle lettere da cui sono estratte, né Nābulusī nel suo commento fanno riferimento a questa figura. Tuttavia Sirhindī la ricorda nel *Mabda' wa al-ma'ād*, spiegandola alla luce della propria concezione del rapporto fra il Profeta e il suo seguace perfetto[81]. In questo passo, Sirhindī approva apertamente l'affermazione di Ibn 'Arabī secondo la quale il «sigillo dei profeti» può dipendere in un certo senso dal «sigillo della santità», e questa stessa idea è ciò che permette di concepire che il *fard* mediatore possa aggiungere qualcosa alla perfezione del Profeta. Il fatto

[77] Cfr. *Fut.*, II, 57, l. 9 (*šafā'atuhu li-l-ǧamī'*) (cap. 73). Si vedano a questo proposito i passi delle *Futūḥāt* tradotti in Gilis, *Les sept étendards du califat*, 291-292 e 295-298; cfr. anche Gril, «Le terme du voyage», 141-142; *Fuṣūṣ*, 44-45; ed. 'Afīfī, II, 25.

[78] Cfr. *Fut.*, I, 135. Le analogie con San Paolo, *Galati*, III sono notevoli. Cfr. anche *infra*, II.5.b., n.25.

[79] Cfr. Zilfi, «The Kadizadelis: Discordant Revivalism», 255; Kātib Chelebi, *The Balance of the Truth*, 80-81 e 110-123; cfr. anche *supra*, Introduzione, nn. 54-55.

[80] Cfr. *infra*, II.5.c., e *supra*, Introduzione, n.53.

[81] Cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 155-156 (lo stesso passo è riassunto da Friedmann, *Sirhindī*, 38): il santo raggiunge le proprie perfezioni solo attraverso l'imitazione del Profeta, il quale per questa ragione beneficia a sua volta della ricompensa meritata dal santo. Quest'ultimo, tuttavia, ottiene le proprie perfezioni particolari *prima* che queste siano trasmesse al Profeta (*wa lākin al-walī sābiq fī ḥuṣūl hāḏā al-kamāl wa muqaddim fī al-wuṣūl ilā tilka al-daraǧa*), e in questo senso si può dire che egli goda di una superiorità parziale (*faḍl ǧuz'ī*) che non contraddice la superiorità totale (*faḍl kullī*) del Profeta. «Ora, l'affermazione dell'autore dei *Fuṣūṣ* secondo la quale il sigillo dei profeti prende le scienze e le conoscenze - vale a dire le conoscenze particolari - dal sigillo della santità va ricondotta a questa intuizione che contraddistingue la conoscenza mistica del povero scrivente» (*wa mā qāla ṣāḥib al-Fuṣūṣ min anna ḫātam al-anbiyā' ya'ḫuḏu al-'ulūm wa al-ma'ārif – ya'nī al-ma'ārif al-maḫṣūṣa - 'an ḫātam al-walāya rāǧi' ilā hāḏihi al-ma'rifa allatī imtāza bi-hā hāḏā al-faqīr*).

che Ūzbakī, nel suo commento all'*istiftā'*, citi a più riprese un ampio brano del capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* dove si parla del «sigillo»[82] costituisce un'ulteriore indicazione sul rapporto fra le due figure.

Un'altra importante caratteristica comune al sigillo di Ibn 'Arabī e al *fard* di Sirhindī è che la loro mediazione si esercita specificamente nel far raggiungere al Profeta le perfezioni della santità di Abramo. Non solo Sirhindī fa riferimento a questo proposito, come il suo predecessore, alle tradizioni relative alla benedizione di Abramo e alla *wasīla*[83], ma Ūzbakī cita nel suo commento il passo del cap. 559 delle *Futūḥāt* sulla realizzazione della «stazione di Abramo» da parte del Profeta, rinviando con precisione al numero del capitolo[84].

Queste corrispondenze funzionali tra il «sigillo della santità muḥammadica» di Ibn 'Arabī e il *fard* di Sirhindī possono essere ulteriormente confermate da certe somiglianze di dettaglio, come il paragone del *fard* mediatore con il servo che amministra il tesoro del suo padrone[85], che ricorda da vicino un'immagine corrente nella scuola di Ibn 'Arabī[86].

Ciò nonostante, a differenza di molti interpreti di Ibn 'Arabī, che hanno considerato il «sigillo della santità muḥammadica» come una funzione svolta in ogni epoca dall'erede di Muḥammad invece che come una persona (Ibn 'Arabī) unica nella storia[87], Sirhindī non si è definito come tale. La rivendicazione del titolo di «sigillo» avanzata da alcuni epigoni di Ibn 'Arabī è, secondo M. Chodkiewicz, una innovazione rispetto alla dottrina originale, ma, se dev'essere considerata a questo modo, essa si pone comunque sotto il segno di una dichiarata fedeltà al maestro (come nel caso dello stesso Nābulusī), e può assumere addirittura un tratto scolastico (come nel caso citato di Qušāšī).

Se Sirhindī non ha rivendicato questo titolo, ciò si deve probabilmente al fatto che la conoscenza mistica del suo *fard* va dichiaratamente al di là di quella del «sigillo» di Ibn 'Arabī, e conferisce di conseguenza un contenuto diverso alla stessa funzione.

---

[82] Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 41-42, 108.

[83] Cfr. in particolare *Makt.* 2:6 (= *Mu'arrab*, II, 14), dove Sirhindī dice che il Profeta aveva chiesto di essere benedetto come Abramo appunto allo scopo di unire le perfezioni di quest'ultimo con le proprie, come avviene effettivamente al compiersi del millennio attraverso l'esperienza spirituale di Sirhindī («*wa inna ṭalab al-ṣalawāt wa al-barakāt al-mumāṯilatayn li-ṣalawāt Ibrāhīm wa barakātihi... innamā huwa li-aǧl hāḏā al-ǧaraḍ*»). Si veda anche *supra*, n.73.

[84] Cfr. *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 108. Cfr. *supra*, n.76.

[85] «*Wa mā maṯal ḏālika al-fard illā ka-maṯal ḫādim yaṣrifu al-ḫarǧ min ḫazā'in maḫdūmihi*»: *Makt.* 3:94 = *Mu'arrab*, III, 128.

[86] Dāwūd Qayṣarī, nel suo commento ai *Fuṣūṣ al-ḥikam*, aveva detto che il sigillo della santità muḥammadica è in rapporto con Muḥammad come il guardiano del tesoro in rapporto al re (cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 177). Cfr. anche Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 374: l'uomo perfetto (*ḫalīfa*) custodisce la creazione come il sigillo del re custodisce il suo tesoro. In *al-Mabda' wa al-ma'ād*, Sirhindī contrappone la propria chiara spiegazione del rapporto fra il sigillo dei profeti e il sigillo dei santi all'artificiosità (*takalluf*) di questa metafora, utilizzata dai commentatori dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* per aggirare questo problema (cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 156, continuazione del passo citato sopra). Il traduttore di questo trattato osserva in nota che lo stesso Sirhindī aveva fatto ricorso a questa metafora nelle *Maktūbāt* per illustrare la posizione del *fard* (*ibid.*, 157).

[87] Cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 171; v. anche *supra*, I.3.a., sul caso di Qušāšī, e *infra*, II.4.c., sul rapporto fra «sigillo della santità» e *muǧaddid*.

II.3. ONTOLOGIA E PROFEZIA

La dottrina di Sirhindī si differenzia da quella di Ibn 'Arabī per due aspetti fondamentali, relativi all'ontologia e alla dottrina della santità. Per quanto riguarda il primo aspetto, Sirhindī si preoccupa di dare alla metafisica del sufismo, che ha avuto la sua esposizione più completa e autorevole nella dottrina di Ibn 'Arabī (*waḥdat al-wuǧūd*), una formulazione che possa meglio rendere conto della trascendenza di Dio. La sua dottrina, generalmente nota come *waḥdat al-šuhūd*, accentua rispetto alla precedente la fondamentale inconsistenza ontologica del mondo e la discontinuità fra l'Essere di Dio e l'essere manifestato nella creazione[1].

Per il secondo aspetto, la dottrina dell'autorità spirituale esposta da Sirhindī è tutta volta ad affermare la superiorità assoluta della profezia sulla santità, allo stesso tempo dal punto di vista essoterico ed esoterico[2].

Sirhindī considera la sua posizione dottrinale come il risultato dell'esperienza spirituale. Essa di conseguenza non rappresenta ai suoi occhi soltanto una migliore conciliazione fra la metafisica del sufismo e la teologia sunnita, ma un superamento mistico della dottrina di Ibn 'Arabī. Il progresso nella conoscenza delle realtà metafisiche corrisponde a una più perfetta realizzazione del tipo di spiritualità rappresentato dalla profezia[3].

Perciò, se già Ibn 'Arabī aveva dato un'importanza fondamentale alla nozione di «santità profetica» (cfr. *supra*, II.2.a.), Sirhindī descrive una forma di esperienza spirituale che riproduce con completezza ancora maggiore il modello profetico e si pone quindi anche al di là della santità dell'erede del Profeta che «ritorna» nel mondo dopo la sua ascensione[4].

Certe allusioni di Sirhindī lasciano intendere che queste forme di esperienza religiosa non sono alla portata del «sigillo dei santi», vale a dire di Ibn 'Arabī[5].

---

[1] Cfr. ter Haar, *Follower*, 117-136; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 101-117; cfr. anche Molé, *I mistici musulmani*, 127-128.

[2] Cfr. Ventura, *Profezia e santità*.

[3] Cfr. per es. *Makt.* 3: 93 (= *Mu'arrab*, III, 124), dove Sirhindī descrive la sua intuizione della distinzione fra l'essere e l'Essenza divina come un «resto» di conoscenza profetica che gli è stato riservato (sulla questione cfr. *Natīǧa*, quest. 22).

[4] Cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 60. Sulla nozione di «ritorno» (*ruǧū'*) in Ibn 'Arabī v. *ibid.*, 38-41; Chodkiewicz, *Sceau*, 217-218; cfr. anche R. Arnaldez, art. «Rudjū'» in *EI2*.

[5] Cfr. Rizvi, *History*, II, 201s. (in riferimento a *Makt.* 1:31: Sirhindī afferma di avere ricevuto molto presto la visione dell'automanifestazione di Dio, riservata secondo Ibn 'Arabī al sigillo della santità, superandola poi nella direzione della *waḥdat al-šuhūd*); Ventura, *Profezia e santità*, 51 n.100 (allusione di Sirhindī all'incompletezza della conoscenza del sigillo dei santi relativamente all'autentico significato spirituale della profezia).

Come abbiamo accennato, questi aspetti della dottrina di Sirhindī non appaiono né nelle tesi raccolte nell'*istiftā'* né nel commento di Ūzbakī. Le prime, e molto probabilmente anche il secondo, sono i soli testi sirhindiani utilizzati da Nābulusī nel suo commento. Poiché però non si può escludere che egli disponesse di altre fonti di informazione, scritte o orali, il silenzio del commentatore riguardo alle divergenze fra la dottrina di Ibn 'Arabī e quella di Sirhindī non implica necessariamente che egli ne ignorasse l'esistenza, e può essere dovuto al fatto che le considerava secondarie.

Nelle sezioni del commento in cui tratta della creazione (Premessa, f. 10a-b), del rapporto tra essenza ed esistenza in Dio (quest. 22), della relazione tra essere assoluto e mondo esistenziato (quest. 13), degli Attributi divini (quest. 23), e della interpretazione della esperienza spirituale alla luce dell'ontologia (questt. 13, 21, 23, 25), Nābulusī riafferma una posizione *wuǧūdī*-ibnarabiana (ma non per questo panteista), probabilmente senza intento polemico (cfr. anche quest. 22, nota introduttiva).

Lo stesso vale per quanto riguarda la questione del rapporto fra profezia e santità: anche qui, Nābulusī riproduce la posizione ibnarabiana (la santità è una funzione superiore alla profezia, anche se questo non implica una superiorità personale del santo sul profeta, al quale appartengono simultaneamente le due funzioni) (quest. 6, f. 14a; cfr. anche la quest. 26). Nemmeno a questo proposito si può dire che Nābulusī voglia correggere il punto di vista di Sirhindī, dato che nel testo commentato questo non viene espresso.

Dato che la *Natīǧat al-'ulūm* non offre un contributo diretto alla questione del rapporto tra la *waḥdat al-wuǧūd* di Ibn 'Arabī e la *waḥdat al-šuhūd* di Sirhindī, se ne farà cenno solo per ricordare i termini del problema.

Fra gli studiosi moderni di Sirhindī, Friedmann tende a considerare la *waḥdat al-šuhūd* come un tentativo di conciliazione della *waḥdat al-wuǧūd* con le posizioni teologiche ortodosse[7]. Ansari, pur ritenendo che le differenze fra le due dottrine implichino conseguenze teologiche e filosofiche di prima importanza, non manca di mettere in rilievo le loro affinità fondamentali e la complessità del problema interpretativo[8]. Ter Haar ha sottolineato da parte sua come Sirhindī stesso abbia considerato il proprio insegnamento allo stesso tempo in continuità con quello di Ibn 'Arabī e indipendente da esso[9].

Le difficoltà interpretative cui si è accennato hanno impegnato a lungo gli autori sufi posteriori a Sirhindī. Alcuni, come Šāh Walī Allāh, hanno relativizzato la differenza fra le due dottrine, tendendo a ridurla a una questione di sfumature terminologiche[9], mentre certi rappresentanti del ramo Muǧaddidī della Naqšbandiyya vi hanno insistito par-

[7] Cfr. *Sirhindī*, 67-68.

[8] *Sufism and Shari'ah*, 114-116.

[9] *Follower*, 130-131.

[9] Cfr. Ali, «The Medinian Letter»; Baljon, *Religion and Thought*, 60-63; Rizvi, *History*, II, 257; Dallal, «Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought», 346.

ticolarmente[10], senza che vi sia però unanimità su questo punto neppure all'interno della scuola[11].

Una simile valutazione relativista della ontologia di 'Alā al-Dawla Simnānī (m. 736/1336), probabilmente il più importante precedente della dottrina di Sirhindī, sia per la critica alla metafisica di Ibn 'Arabī, sia per la dottrina della santità[12], era stata data precedentemente dai sostenitori della *waḥdat al-wuǧūd*[13].

Uno studio approfondito dell'ontologia di Nābulusī, facilitato ora dalla recente edizione del *K. al-Wuǧūd al-ḥaqq*, sarebbe necessario per definire con precisione la sua posizione dottrinale in rapporto a quella di Sirhindī.

Un breve trattato composto nel 1089/1678[14], qualche anno prima che l'*istiftā'* fosse inviato nel Ḥiǧāz, può dare comunque un'idea del suo atteggiamento di fondo, e suggerisce che, se fosse intervenuto direttamente nella questione, Nābulusī avrebbe probabilmente adottato una posizione analoga a quella di Šāh Walī Allāh.

In questo trattato, Nābulusī discute della «divergenza di opinioni» (*muḫālafa*) esistente in seno al sufismo speculativo (*ahl al-kašf*) fra coloro che enfatizzano rispettivamente l'immanenza (*tašbīh*) e la trascendenza (*tanzīh*) di Dio.

Il primo punto di vista è rappresentato da chi, come Ibn 'Arabī, afferma che il mondo è l'immagine divina (*al-ṣūra al-ilāhiyya*) in cui Dio si manifesta pur trascendendo le immagini del mondo (*munazzihan nafsahu 'an ṣuwar al-'ālam*). Un uomo coperto con molte vesti, per esempio, si manifesta, ma la sua persona resta velata da quelle vesti e non si identifica con esse[15].

Il secondo punto di vista, che Nābulusī non attribuisce a nessun autore particolare, è quello di chi dice che non c'è similitudine tra Dio e il mondo, ma solo impressione (*ta'ṯīr*) dell'Onnipotenza sul livello ontologico della possibilità e della privazione (*al-ḥaḍra al-imkāniyya al-'adamiyya*), come avviene nel caso dell'immagine riflessa nello specchio, che è rovesciata e di altra natura rispetto all'originale[16].

[10] Cfr. Rizvi, *History*, II, 248s.; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 117; cfr. anche Manzilawī, *Tarǧamat aḥwāl al-imām*, 46, 49-51.

[11] Cfr. Rizvi, *History*, II, 246, per l'esempio di un autore Muǧaddidī che considerava tale distinzione come puramente semantica: cfr. anche Algar, «A Brief History», 21.

[12] Cfr. ter Haar, *Follower*, indice; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, indice; Landolt, «Briefwechsel», 61; Ventura, *Profezia e santità*, 15-17; Molé, «La Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme», 99-102. Quest'ultimo articolo, descrivendo il sincretismo religioso del dominio mongolo all'epoca di Simnānī, offre inoltre un interessante termine di paragone per valutare le analogie fra i contesti religiosi in cui Simnānī e Sirhindī hanno formulato le rispettive dottrine.

[13] Cfr. Landolt, «Briefwechsel», 59ss.

[14] *Taḥqīq al-ḏawq wa al-kašf fī ma'nā al-muḫālafa bayna ahl al-kašf*, ms. Damasco Ẓāhiriyya 6979, ff. 73b-76b.

[15] *Ibid.*, 75a.

[16] *Ibid.*, 75b. Sull'importanza del concetto di «non essere» (*'adam*) nell'ontologia di Sirhindī, che lo intende come una sorta di materia prima sulla quale si riflette l'essere di Dio, cfr. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 112-113; ter Haar, *Follower*, 133. L'immagine dello specchio è ugualmente usata da Sirhindī per sottolineare che la manifestazione di Dio nel mondo non comporta nessuna mescolanza ontologica: cfr. Ansari, 112; ter Haar, 129s. Šāh Walī Allāh ricorre alla stessa immagine per caratterizzare la posizione della *waḥdat al-šuhūd*, cfr. Ali, «The Medinian Letter», 4, 16, 19.

Secondo Nābulusī, questa seconda prospettiva non è in contraddizione con la prima, ma è al contrario uno dei suoi possibili significati[17].

All'interno dell'*ahl al-kašf* non può esistere una divergenza sostanziale, perché il sapere conseguito attraverso lo svelamento è necessariamente unico, come la realtà essenziale, e la divergenza di opinioni può riguardare soltanto il piano della molteplicità e della coscienza "psichica":

> «Il disaccordo dei cuori e delle intenzioni si produce soltanto tra gli individui psichici (*ahl al-nufūs*), mentre le anime di costoro sono pacificate e ritornanti al loro Signore... e poiché il Signore cui esse ritornano è uno, anch'esse, in virtù di questo ritorno, sono una sola [anima] (*wa rabbuhā allaḏī hiya rāǧi'a ilayhi wāḥid fa-hiya ayḍan bi-i'tibār al-ruǧū' al-maḏkūr wāḥida*). Non v'è dunque alcun disaccordo: se la distinzione tra le anime non scomparisse nella Presenza del Signore, non potrebbe esserci svelamento (*wa lawlā ḏihāb imtiyāz al-nufūs fī ḥaḍrat al-rabb mā kāna al-kašf*); e come potrebbe esserci disaccordo in una cosa unica?»[18].

La divergenza è dunque solo apparente. Nābulusī la spiega come l'effetto del passaggio da una conoscenza indistinta (*iǧmāl*) a una conoscenza dettagliata (*tafṣīl*), che può dare l'illusoria impressione di un movimento in Dio[19], o come conseguenza delle innumerevoli varietà delle singole esperienze che danno accesso (*madḫal*) a uno stesso significato[20].

D'altra parte, questa divergenza formale è dovuta a ragioni di prudenza, per evitare le conseguenze morali negative di una adesione letterale all'idea di unità[21]:

> «Quando l'*ahl al-kašf* riferisce di un disaccordo al suo interno, intende in tal modo mettere in guardia dagli equivoci che possono sorgere dalle parole di alcuni di loro, affinché il *viator* non perda il suo zelo a causa di un'interpretazione sbagliata e non travisi le opinioni degli autori lasciandosi ingannare della sua "buona opinione" nei loro confronti. La divergenza in seno all'*ahl al-kašf* ha perciò il duplice vantaggio di tenere lontane le loro parole da significati corrotti e idee riprovevoli (*al-ma'ānī al-fāsida wa al-maḏāhīm al-qabīḥa*), e di preservare i *viatores* mettendoli in guardia dalle occasioni di perdizione»[22].

[17] Nābulusī, *Taḥqīq al-ḏawq wa al-kašf*, 75b.

[18] *Ibid.*, 76a. Cfr. l'idea sciita secondo la quale tutti gli *imām*, essendo creati da una stessa sostanza luminosa, condividono le stesse qualità, pur rappresentandone aspetti diversi a seconda delle esigenze delle situazioni particolari: Kohlberg, «Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History», in *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale 1982, 145-159, 151 (rist. in *Belief and law in Imāmī Shī'ism*); Sachedina, *Islamic Messianism*, 13. Cfr. anche Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», 10-11 (filosofi e razionalisti sono in disaccordo sui principi fondamentali, mentre l'*ahl al-kašf* si differenzia soltanto nei particolari); Mansiyya, «al-Iǧtihād kamā yarāhu Ibn 'Arabī», 141. Nābulusī accenna alla questione della differenziazione del sufismo nelle successive fasi della storia in *Natīǧa*, quest. 7, f. 14b. Per le osservazioni di Šāh Walī Allāh su questo punto, cfr. Ali, «The Medinian Letter», 2s.; Baljon, *Religion and Thought*, 202; Bausani, «Note su Shāh Walīullāh di Delhi», 126-128; Rizvi, *History*, II, 255.

[19] Nābulusī, *Taḥqīq al-ḏawq wa al-kašf*, 74b.

[20] *Ibid.*, 75a.

[21] Queste considerazioni di prudenza sono esplicitate da Sirhindī: cfr. ter Haar, *Follower*, 121; Friedmann, *Sirhindī*, 67.

[22] Nābulusī, *Taḥqīq al-ḏawq wa al-kašf*, 76a.

II.4. IL RINNOVAMENTO DELLA RELIGIONE

Secondo Sirhindī, al termine del primo millennio islamico le «perfezioni originarie» della profezia torneranno a manifestarsi nella persona di un «rinnovatore» (*muǧaddid*) il cui rango è molto superiore a quello dei rinnovatori secolari che lo hanno preceduto, ed è paragonabile per importanza a quello dei profeti legislatori che hanno introdotto i cicli millenari della rivelazione, iniziata da Adamo e sigillata da Muḥammad; questa svolta ciclica della storia islamica corrisponde, su un piano cosmico, all'evoluzione oltremondana del Profeta resa possibile dalla mediazione del *farḍ*[1].

Questo aspetto della dottrina di Sirhindī è stato dettagliatamente descritto negli studi di Friedmann e di ter Haar in rapporto all'insieme del suo pensiero mistico. In questa ricerca, basata su un commento in cui tali idee sono isolate dal loro contesto originario, l'interesse si sposterà al contesto più generale dell'escatologia del sufismo, che fa da sfondo al discorso religioso comune all'autore e all'interprete. Sebbene il sufismo condivida anche per questo aspetto temi e problematiche propri in generale dell'esoterismo islamico, e in particolare dell'ismailismo, più che sui parallelismi fra queste correnti religiose, metteremo l'accento sulle connessioni delle concezioni sufi con alcuni aspetti della tradizione sunnita. Infatti, se certe affinità con il pensiero ciclico ismailita possono essere utili per chiarire il funzionamento di alcuni concetti, esse non bastano per spiegarne il senso nel contesto culturale e religioso in cui sono formulati. In questo capitolo presteremo quindi particolare attenzione al rapporto del rinnovamento mistico del millennio con l'idea di *taǧdīd* elaborata nel periodo post-classico sia nel sufismo che nella tradizione legale, mentre nel capitolo seguente ci interesseremo soprattutto al rapporto fra le idee di Sirhindī sull'evoluzione postuma di Muḥammad e la devozione sunnita per il Profeta.

II.4.a. Il simbolismo del millennio in Sirhindī

La teologia e il sufismo sunniti di questo periodo hanno assimilato da tempo, inserendoli in un nuovo contesto discorsivo, certi concetti delle correnti intellettuali che il sunnismo ha marginalizzato. Nel caso specifico, è senz'altro vero che il simbolismo del millennio è particolarmente vivo nella dottrina ismailita, come ricorda ter Haar accennando rapidamente al contesto religioso della dottrina di Sirhindī[2], ma è altrettanto certo

[1] Cfr. lo schema riassuntivo che abbiamo dato sopra all'inizio della seconda parte.

[2] *Follower*, 146 n.47.

che quest'ultimo, facendolo proprio, non intendeva porsi in continuità con quella tradizione intellettuale.

Il rapporto fra cicli cosmici e cicli profetici millenari, ampiamente elaborato dagli ismailiti, faceva parte da tempo del patrimonio concettuale del sunnismo post-classico, non solo all'interno del sufismo[3], ma anche nel *kalām* filosofeggiante, dove si presenta come una sorta di raffinamento "scientifico" della concezione genericamente islamica della successione dei cicli profetici. Faḫr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), per esempio, introduce tra le prove razionali della profezia l'idea che al termine di ogni ciclo millenario debba apparire un profeta legislatore le cui perfezioni superano quelle di tutti i predecessori[4]. B. Abrahamov osserva che tale idea sembra chiaramente contraddire il dogma che Muḥammad è il Sigillo dei profeti, e aggiunge che Rāzī, a differenza degli ismailiti, non restringe il numero delle ere profetiche. Tale restrizione è presente però in un teologo e filosofo sunnita posteriore, Ḥusayn b. Mu'īn al-Dīn al-Maybūdī (m. 909/1503-4), che parla della totalità della storia come una successione dei cicli (*adwār*) millenari dei sette pianeti, ciascuno dei quali manifesta il «dominio» (*salṭana*) di un Nome divino[5].

L'idea che il mondo durerà 7000 anni e che Muḥammad è stato inviato alla fine del sesto millennio si ritrova, perfettamente "sunnitizzata", cioè dimostrata esclusivamente sulla base di *ḥadīṯ*, in un breve trattato scritto da Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī nell'898H.[6]. L'erudito egiziano si propone principalmente di respingere l'idea che il Mahdī possa venire prima del compiersi del millennio, come era stato suggerito da un suo contemporaneo, e afferma che i segni dell'Ora si produrranno alla fine del X o dell'XI sec., e che i successivi atti della Resurrezione dureranno per circa due secoli[7].

Non sorprendentemente, intorno all'avvento del 1000H., il tema aveva assunto una nuova attualità, trovando applicazioni diverse nella propaganda politica ufficiale[8], nei

[3] Cfr. per es. l'esposizione di Ibn 'Arabī sul «ciclo del regno» (*dawrat al-mulk*) in *Fut.*, I, 143ss., discussa da Andrae, *Die Person Muhammeds*, 324-325.

[4] Cfr. B. Abrahamov, «Religion versus Philosophy. The case of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's proofs for prophecy», in C. Baffioni (a c. di), *Religion versus Science in Islam: A Medieval and Modern Debate*, *Oriente Moderno*, n.s. 19 (80), 3, 2000, 415-425, 420-421.

[5] Üzbakī (*'Aṭiyyat al-wahhāb*, 36-37) cita queste affermazioni da un libro di Maybūdī intitolato *al-Fawātiḥ al-ṣūfiyya* per suggerire che le idee di Sirhindī sono correnti presso gli *'ulamā'*. Su Maybūdī, un allievo di Ǧalāl al-Dīn al-Dawānī giustiziato dal ṣafavide Šāh Ismā'īl, v. *EI2*, s.v. (Bosworth).

[6] Suyūṭī, *al-Kašf 'an muǧāwazat hāḏihi al-umma al-alf*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 166-176, 167-169.

[7] Cfr. *ibid.*, 167s.; cfr. anche Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī», 85 n.20. Barzanǧī fa riferimento a questo trattato di Suyūṭī nella sua confutazione di Sirhindī: poiché un secondo millennio islamico non ci sarà, dato che la *qiyāma* verrà pochi secoli dopo il suo inizio, la figura del rinnovatore del millennio è del tutto priva di senso (cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 98-99). Barzanǧī ammette invece che potrà esserci ancora un rivivificatore della religione alla fine del 1400, se la venuta del Mahdī, attesa per quell'epoca, dovesse essere ulteriormente ritardata al secolo successivo (*al-Iṣā'a li-aṣrāṭ al-sā'a*, 304).

[8] Sull'importanza accordata alla simbologia del millennio nella seconda metà del X/XVI sec., ai due estremi del mondo musulmano, da Sulaymān Qānūnī e dall'imperatore Akbar, cfr. Fleischer, «The Lawgiver as Messiah»; Id., *Bureaucrat and Intellectual*, 244 n.19; Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, 253-255.

movimenti messianici contemporanei[9], e anche semplicemente nella letteratura moralistica e d'occasione[10]. La varietà delle risposte contemporanee all'evento del millennio è determinata dalle specifiche situazioni storico-politiche[11], ma anche dai diversi paradigmi intellettuali di riferimento. Da quest'ultimo punto di vista, che è il solo che qui ci interessa, la dottrina di Sirhindī va considerata come una risposta specificamente sufi all'idea diffusa secondo la quale la fine del primo millennio islamico sarebbe coincisa con il compimento del ciclo inaugurato da Muḥammad. Si tratta essenzialmente di un'interpretazione spirituale della storia, i cui particolari toni apocalittici (su alcuni aspetti dei quali ritorneremo nel capitolo seguente) vanno attribuiti in parte all'importanza che Sirhindī attribuisce al proprio ruolo personale.

Il trattato di Sirhindī intitolato *al-Mabda' wa al-ma'ād*, che non è un'esposizione sistematica dell'escatologia, ma una raccolta di «indicazioni spirituali» (*išārāt*) di diverso contenuto, riassume gli aspetti essenziali della concezione sufi del «ritorno». Sirhindī "rivela" in questo testo un aspetto dell'evoluzione della coscienza mistica particolare del millennio e del proprio insegnamento[12], e per il resto si occupa in gran parte del tema dell'attuazione della perfezione dell'uomo, consistente nella corrispondenza fra microcosmo e macrocosmo ottenuta attraverso la realizzazione progressiva dei «centri sottili» che costituiscono la fisiologia dell'uomo interiore[13]. Alcune indicazioni di Sirhindī hanno valore generale per orientare la pratica spirituale degli adepti, mentre altre riguardano specificamente la descrizione del suo stesso percorso mistico, nel quale ha particolare importanza una nozione di ritorno (*ruǧū'*) inteso non più come perfeziona-

[9] Sui principali movimenti messianici nell'Islam indiano del X/XVI sec., la Rawšaniyya e la Mahdawiya, v. A. Ventura, «Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'islām», in Filoramo (a c. di), *Islam*, Roma-Bari 2000, 309-404, 391-392; Sirhindī accenna senza nominarlo al fondatore della Mahdawiyya, osservando che egli non corrispondeva alle descrizioni tradizionali del Mahdī, anche se alcuni in India avevano creduto in lui: cfr. ter Haar, *Follower*, 68. Barzanǧī dedica alla condanna della Mahdawiyya una pagina del suo libro sull'escatologia (*al-Iṣā'a li-aṣrāṭ al-sā'a*, 198). Cfr. anche *EI2*, s.v. «Mudjaddid» (E. van Donzel), per gli accenni di un autore yemenita della seconda metà del X/XVI sec. alle attese millenaristiche «degli insensati e degli ignoranti» di quella regione.

[10] Cfr. Winter, *Society and religion*, 74 e 86 n.123: l'autorevole *šayḫ* siriano 'Alwān b. 'Aṭiyya al-Ḥamawī (m. 936/1530) descrive la decadenza morale del X secolo come un segno dell'avvicinarsi della fine dei tempi nel suo commento alla *Tā'iyya* del contemporaneo Ibn Ḥabīb al-Ṣafadī. Sul legame fra i motivi apocalittici e la critica della società nelle opere dello storico ottomano Muṣṭafā Ālī scritte verso il 1000 H. cfr. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 134-135, 138; cfr. anche *ibid.*, 111-112, per un esempio dell'uso retorico del tema millenaristico nella letteratura di corte.

[11] Un'interpretazione del significato politico dell'assunzione di idee millenaristiche nella *ṭarīqa* di Sirhindī è stata proposta da F. Coslovi, che vi vede una reazione all'attivismo delle due «sette millenariste» contemporanee, la Rawšaniyya e la Mahdawiyya («Il ruolo secolare della ṭarīqa Naqšbandī», 127). L'analisi della Mahdawiyya come movimento politico-religioso di rivolta o come fazione scismatica è stata però contestata da più parti: cfr. Ventura, «Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni», cit., 392, e MacLean, «La sociologie et l'engagement politique: le Mahdawiyya indien et l'État», in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, 239-256.

[12] Si tratta dell'ascesa della *ḥaqīqa muḥammadiyya* e della sua "trasformazione" in *ḥaqīqa aḥmadiyya*. Cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 139-141.

[13] Cfr. *ibid.*, 35, 37-40, 43-54, 113-115. Cfr. anche *EI2*, s.v. «Ma'ād» (R. Arnaldez).

mento ascendente, ma come ritorno alla condizione creaturale al termine dell'ascesa[14]. È appunto in questo secondo aspetto del «ritorno» che consiste la superiorità della profezia sulla santità[15], ed è grazie ad esso che l'erede di Muḥammad partecipa alla funzione profetica di guidare gli uomini.

Si potrebbe dire che, in questo doppio movimento di «ritorno», ascesa verso la condizione originaria (*ma'ād*) e discesa redentrice in questo mondo (*ruǧū'*), l'aspetto intemporale e interiore della santità si unisce con l'aspetto visibile e legato al tempo della profezia, realizzando la sintesi cui tende l'ideale di una «santità profetica». In questo modo, la concezione gnostica dell'Uomo Perfetto come microcosmo sviluppata nel sufismo intellettuale si inserisce nella cornice dell'attesa messianica dell'adempimento della Legge radicata nella religione profetica[16].

Se la realizzazione interiore del modello profetico[17] costituisce già un adempimento della promessa escatologica, essa è però inserita allo stesso tempo in una storia esteriore della salvezza. Questo esclude da una parte l'ammissibilità di una lettura puramente simbolista della resurrezione[18], e comporta dall'altra una certa esteriorizzazione, nella

[14] Cfr. *ibid.* 61-62, 81-83, 105-106, 115, 148. Su questa idea centrale tanto in Sirhindī quanto in Ibn 'Arabī cfr. *supra* II.1.c.: nn. 36 e 37; II.2.a.: n. 27; II.3: n. 4.

[15] Cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 62.

[16] Un esempio caratteristico di questo inserimento può essere visto nella struttura del *K. Anqā' muġrib* di Ibn 'Arabī, dove l'esposizione della dottrina della *ḥaqīqa muḥammadiyya* e dell'Uomo Perfetto è inserita tra una parte iniziale e una parte finale dedicate al Mahdī e al Sigillo dei santi: cfr. Elmore, *Gryphon*, 82-83.

Massignon suggerisce al contrario la sostanziale incompatibilità fra la concezione dell'Uomo Perfetto nata nel profetismo semitico e orientata verso il Giudizio Finale e la versione «monista» (gnostico-ellenizzante) dell'Uomo Perfetto sviluppata dagli Ismailiti e da Ibn 'Arabī. Nella seconda forma tale nozione sarebbe stata privata «di ogni influenza sull'evoluzione sociale del mondo musulmano» («L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique», 111; per un'analoga valutazione dell'autore a proposito del linguaggio mistico di Ibn 'Arabī cfr. *supra* II.1.c., n.38). Tuttavia Massignon basa le sue intuizioni relative alla funzione autenticamente islamico-profetica dell'Uomo Perfetto, oltre che su Ḥallāǧ, su autori come Ḥakīm Tirmiḏī, Ibn Sab'īn e 'A.-K. Ǧīlī, la cui contrapposizione a Ibn 'Arabī sembra difficilmente proponibile. Le idee dello studioso francese andrebbero confrontate con quelle di un modernista come Muḥammad Iqbāl, sia per la distinzione fra coscienza profetica e coscienza mistica all'interno del sufismo, sia per la selezione degli autori da salvare: cfr. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, 125-126 e 132-135.

Sul carattere individualistico e atemporale della concezione propriamente gnostica della salvezza cfr. per es. H.-Ch. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano 1985, 281s. Per una interessante lettura della concezione messianica dell'ismailismo cfr. Jambet, *La grande résurrection d'Alamût*.

[17] La tradizione spirituale del sufismo persiano cui Sirhindī si ricongiunge stabilisce una precisa corrispondenza fra la successione dei cicli profetici e le tappe del percorso iniziatico, descritto come una progressione interiore che deve condurre, attraverso i «centri sottili» tipificati dai profeti maggiori, alla realizzazione del Muḥammad «interiore»: cfr. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971, 22, 136, 144; Id., *En Islam iranien*, III, 278ss.; Ventura, *Profezia e santità*, 25. Cfr. anche *supra*, II.2.c.

[18] È interessante che un commentatore ottomano di Ibn 'Arabī difenda la realtà delle promesse escatologiche della rivelazione nel contesto di una esposizione sul Sigillo dei santi, inserendo questa figura in una visione della salvezza che si realizza attraverso il tempo: cfr. Elmore, *Gryphon*, 570-571.

Per una confutazione delle interpretazioni antinomistiche della concezione sufi del «ritorno» cfr. per es. Sirhindī, *Makt.* 1:295 (tr. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 182) (i mistici di tendenza libertina «giungono a sostenere che la dissoluzione [dell'Io] è la "Grande Resurrezione" e negano la reale Resurrezione e il Giudizio, il Ponte e la Bilancia. Costoro si sono traviati e hanno traviato molta gente»).

società e nella storia, del santo che prefigura il Mahdī atteso sia per la sua perfezione interiore[19] che per la sua funzione di guida[20].

L'enfasi di Sirhindī sul valore epocale del suo insegnamento[21] è legata al fatto che egli si interroga sul fine della sua presenza nel mondo in un momento storico determinato[22], visto alla luce di una storia della salvezza che coinvolge tutti i «gradi dell'essere» e riguarda al tempo stesso la conoscenza spirituale e la vita nel mondo, il microcosmo e il macrocosmo.

Per questo aspetto, malgrado il suo deciso senso di indipendenza - o forse a causa di esso -, Sirhindī può essere considerato un autentico continuatore di Ibn 'Arabī, la cui dottrina del Sigillo dei santi (nella sua prima formulazione risalente agli ultimi anni del VI sec. H.) si proponeva anche come un'interpretazione del significato spirituale del VII sec. H. e del ruolo di Ibn 'Arabī come inauguratore della nuova epoca[23].

In entrambi i casi, il linguaggio apocalittico poteva prestarsi a una lettura mahdista[24], ma anche se sviluppi del genere sono sempre possibili, nel caso di Ibn 'Arabī (e lo stesso si può dire per Sirhindī) l'ideale della piena affermazione della giustizia è proiettato sulla fine dei tempi e non prevede un impegno politico diretto, pur senza escluderlo in assoluto[25]. La «funzione di guida» esercitata dal «santo-profeta», che può estendersi anche ai funzionari politici attraverso l'esercizio del «buon consiglio», consiste in entrambi i casi essenzialmente in un'attività insegnante, e resta limitata a una sfera privata.

La "storia" in cui tale attività si inserisce è quindi propriamente la storia del sufismo (nei suoi aspetti teorici e organizzativi), intesa come parte per il tutto della storia reli-

[19] Il compimento del percorso mistico è definito a volte dagli autori sufi sunniti come l'avvento del «Mahdī del proprio essere»: cfr. Corbin, *En Islam iranien*, III, 309; Elmore, *Gryphon*, 545 (da un commentatore ottomano di Ibn 'Arabī del X/XVI sec.). Cfr. anche Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 21, 24 (su certe particolari perfezioni conseguite da Sirhindī che «domani torneranno a manifestarsi nella persona del Mahdī»), 41 (il santo che realizza la *walāya muḥammadiyya* è il sostituto del Profeta e «colui che è guidato dalla guida dell'Amato di Dio [*al-mahdī bi-hudā ḥabīb Allāh*]... Il Mahdī avrà con la comunità questa stessa nobile relazione [*nisba*]»).

[20] Sul fatto che l'erede di Muḥammad, nella sua qualità di «rinnovatore», anticipa la figura del Mahdī cfr. *Natīǧa*, quest. 8, nota introduttiva. Cfr. anche Nābulusī, *Ḫāmil*, intr., II.4.

[21] La trasformazione delle realtà metafisiche, il «ritorno delle perfezioni originarie» della profezia, e persino le sue intuizioni relative all'ontologia, sono per Sirhindī altrettanti eventi «millenari»: cfr. per es. *Natīǧa*, quest. 8 (sul ritorno delle perfezioni profetiche) e Sirhindī, *Makt.* 3:88 (= *Mu'arrab*, III, 115) e 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 127 l.15), dove alcune intuizioni fondamentali (quelle relative ai *ta'ayyun wuǧūdī* e ai rapporti fra *ḫulla* e *maḥbūbiyya*) sono presentate dall'autore come scoperte epocali verificatesi alla fine del millennio.

[22] Cfr. *Makt.* 2:6 (= *Mu'arrab*, II, 14), dove Sirhindī parla del «fine della sua esistenza / creazione» (*al-maqṣūd min wuǧūdī, al-maqṣūd min ḫalqī*) in rapporto alla sua funzione spirituale, e in particolare al suo ruolo di mediatore delle perfezioni di Abramo a beneficio di Muḥammad. Sulla lettera in questione cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 75.

[23] Cfr. Elmore, *Gryphon*, 4-5, 13, 89, 92, 531 n. 44, e in particolare 60 n.72, 94, 291 n.31, 527, a proposito della corrispondenza stabilita da Ibn 'Arabī fra il I e il VII sec. H. Sirhindī avrebbe stabilito in seguito una corrispondenza analoga fra il periodo dei Compagni e il millennio (cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 18; cfr. anche Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 21, 24).

[24] Su questa lettura di Ibn 'Arabī da parte di Ibn Ḫaldūn cfr. Elmore, *Gryphon*, 181. Un critico contemporaneo di Sirhindī aveva paragonato la sua concezione dell'imitazione del Profeta con quella dei movimenti mahdisti indiani del periodo: cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 89.

[25] Cfr. Chodkiewicz, «The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabī», 195.

giosa[26]. Se Sirhindī sottolinea l'importanza del suo superamento mistico della scuola di Ibn 'Arabī, l'immediato termine relativo di tale superamento è costituito dalla tradizione recente e contemporanea della Naqšbandiyya. L'aspetto principale dell'attività riformatrice di Sirhindī consiste appunto nel tentativo di ripristinare nella confraternita lo spirito del fondatore Bahā' al-Dīn Naqšband (m. 791/1389), in polemica più o meno diretta con i propri ex-condiscepoli presso M. Bāqī bi-llāh, rimasti fedeli alla metafisica *wuǧūdī* e ai rituali estatici condivisi dal comune maestro e correnti nella *ṭarīqa* almeno dall'epoca di 'Ubayd Allāh Aḥrār[27].

L'esperienza profetica di Sirhindī conduce a una rivalutazione mistica della lettera dell'ortodossia e della sobrietà nella vita spirituale, e gli conferisce allo stesso tempo una maggiore legittimità rispetto ai maestri contemporanei che si limitano al *taqlīd* di Ibn 'Arabī. Da questo punto di vista, la rivendicazione del ruolo di rinnovatore millenario da parte di Sirhindī ha anche la funzione di legittimare la sua attività riformatrice come guida della Naqšbandiyya.

Presso i difensori ufficiali della Muǧaddidiyya, il *taǧdīd* del millennio è utilizzato senz'altro nel contesto della *ṭarīqa*, per sottolinearne retoricamente l'importanza e il successo. Ūzbakī, in particolare, spiega che il rinnovamento delle perfezioni originarie della profezia annunciato da Sirhindī va riferito al fatto che dopo il millennio il suo insegnamento e quello dei suoi figli è stato accolto da numerosi seguaci e si è diffuso in tutto il mondo[28].

Anche al di fuori della Naqšbandiyya indiana, la rivendicazione di una autorità spirituale fondata in parte sul superamento del Doctor Maximus poteva essere recepita come una pretesa di una certa enormità, tanto più che l'enfasi sulla maggiore fedeltà alla rivelazione poteva diventare a sua volta un'arma polemica contro *'ulamā'* difensori d'ufficio di Ibn 'Arabī come gli autori della scuola medinese (cfr. *supra*, I.3.a.). La condanna dell'idea di rinnovamento millenario come «pretesa alla profezia» da parte di un autore versato nella terminologia sufi come Barzanǧī[29], come si è detto, può essere intesa, più che come la risposta dell'ortodossia agli eccessi di un mistico, come un rifiuto retorico della sua autorità magistrale. Il sovvertimento dei valori della cultura sufi dell'epoca,

[26] Anche gli aspetti più specificamente sunniti dell'insegnamento di Sirhindī - superiorità di Abū Bakr e 'Umar rispetto a 'Alī, preminenza assoluta dei Compagni - possono essere letti in questo contesto, vale a dire come prese di posizione rivolte non tanto contro lo sciismo quanto contro le tendenze filo-'alidi comuni nel sufismo; cfr. sulla questione ter Haar, *Follower and Heir*, 144.

[27] Cfr. ter Haar, *Follower*, 44, 81s., 111, 114s., 121s.; cfr. anche Rizvi, *History*, II, 250. Un esempio della continuità di Sirhindī con la tradizione della Naqšbandiyya primitiva è la sua posizione riguardo al *samā'*, sconsigliato come metodo spirituale, ma non condannato da un punto di vista giuridico: cfr. ter Haar, 82; Moïé, «Autour du Daré Mansour», 57 n.118.

[28] Cfr. Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 163-164: *«i'lam annahu, matā istatarat al-kamālāt allatī kānat ẓāhiratan fī zamān al-nabī ṣ. wa aṣḥābihi wa al-tābi'īn..., 'ādat al-bid'a wa al-ẓulma ḥattā maḍā alf sana, wa ba'da ḏālika istafāda kaṯīr min al-nās min ḫidmat al-šayḫ rḥ. wa awlādihi wa alḥaḏū al-ṭarīqa wa al-ḏikr minhum wa ta'allamū ṭarīq al-sulūk ḥattā šā'at ṭarīqatuhum fī al-buldān wa al-aknāf wa al-aṭrāf, wa huwa al-murād bi-qawlihi "lākin arǧū annahu ba'da mā maḍat alf sana tatağaddadu tilka al-dawla"».*

[29] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 98-99; Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 67.

messi in causa dalla revisione della dottrina di Ibn 'Arabī, viene presentato enfaticamente come un sovvertimento dello stesso Islam: anche in questo caso la storia del sufismo è parte per il tutto della storia religiosa.

II.4.b. La lettura del taǧdīd *di Sirhindī nel commento di Nābulusī*

Come legge Nābulusī, per il quale l'insegnamento di Ibn 'Arabī può essere continuato ma non veramente superato, il *taǧdīd* di Sirhindī? In questo paragrafo riuniremo i dati pertinenti sparsi nel commento.

Il *taǧdīd* è associato da Nābulusī alla concezione del *fard* come luogo di manifestazione del *nūr muḥammadī*. Riferendosi al *ḥadīṯ* secondo il quale «al volgere di ogni secolo Dio invierà a questa comunità qualcuno che rinnoverà la sua religione»[30], egli afferma che «poiché l'"essere singolare" promesso (*al-fard al-maw'ūd bi-hi*) si manifesta all'inizio di ogni secolo..., il "dominio" (*dawla*)[31] del Profeta viene allora rinnovato e viene rinnovata la religione vera» (*Natīǧa*, quest. 20, f.19a).

Il *taǧdīd* della santità particolare del Profeta è spiegato da Nābulusī come il suo stesso «ritorno» (*'awd*) in una forma umana creata a partire dalla sostanza luminosa preesistente del Profeta (quest. 6, f. 14a).

Questo «ritorno» non è quello del Muḥammad storico, la cui individualità irripetibile continua a esistere nel *barzaḫ* in una forma spirituale (*rūḥāniyya*), ma quello del principio trascendente della sua «luce», identificata da Nābulusī con la stazione mistica della *fardāniyya*. La «luce originaria» si manifesta nell'«essere singolare» che sperimenta questa stazione spirituale (quest. 1 e *passim*), ma si può trasmettere anche per via genealogica e per via iniziatica (quest. 6).

Nel caso specifico, Sirhindī è appunto la persona per mezzo della quale «si è rinnovata la manifestazione della singolarità (*fardāniyya*) di Muḥammad» (quest. 6, f. 14b).

La «partecipazione» (*mušāraka*) del perfetto erede spirituale di Muḥammad alla sua profezia indica il «rinnovamento» (*taǧdīd*) della manifestazione del Profeta (*ibid.*).

Il rinnovamento ciclico della manifestazione della santità del Profeta ha un ritmo centennale, come indica il *ḥadīṯ* citato sopra. Ciò si deve al fatto che i cicli millenari di rinnovamento delle religioni anteriori (le leggi introdotte dai successivi profeti *ūlū al-'azm*) sono stati sostituiti nell'Islam da cicli di cento anni (quest. 11*e*). Nābulusī precisa perciò a più riprese che Sirhindī è il rinnovatore dell'XI secolo dell'Egira, senza fare mai riferimento a una sua qualificazione come rinnovatore del millennio (cfr. questt. 8, 11*e*, 20).

Il «ritorno» della realtà di Muḥammad nei santi della sua comunità non è però una ripetizione. La novità del rinnovamento è considerata sotto due aspetti. In primo luogo, l'esperienza mistica è in se stessa sempre un'esperienza nuova. Il mistico (inteso qui nella sua fondamentale funzione di esegeta del testo sacro) è colui che porta «un senso nuo-

[30] *«Inna Allāh yab'aṯu li-hāḏihi al-umma 'alā ra's kull mi'at sana man yuǧaddidu la-hā dīnahā»*; cfr. i riferimenti in n. a *Natīǧa*, quest. 8.

[31] Su questo termine cfr. la prima nota alla quest. 6.

vo nella parola antica» (che è al tempo stesso la parola «eterna» di Dio) (*al-fahm al-ǧadīd fī al-kalām al-qadīm*) (quest. 24, f. 21b; cfr. anche *supra*, II.1.d). La sua persona, come manifestazione diretta della sostanza luminosa del Profeta (indipendente dalla «mediazione» della sua persona storica), «è una cosa nuova (*amr ǧadīd*) che non era ancora mai apparsa nell'universo, perché la teofania non si ripete mai (*li-'adam takrār al-taǧallī*)» (quest. 7, f. 15a)[32]. In secondo luogo, i santi nei quali si manifesta la luce di Muḥammad sono lo strumento attraverso il quale si realizza la «continua ascensione» (*taraqqī dā'im*) del Profeta (quest. 20, f. 18b-19a; quest. 28; cfr. *infra*, II.5), il quale è perciò «presente in ogni nuova epoca con una perfezione che non possedeva in quella precedente» (quest. 28).

Data questa progressività della rivelazione, orientata verso l'apparizione del Mahdī alla «fine del tempo» (*āḫir al-zamān*) (quest. 27, f. 23a), anteriorità e posteriorità non sono indifferenti nell'esperienza mistica, anche se questa avviene in un «istante» (*waqt*) intemporale (cfr. questt. 2 e 3, ff. 11b, 12b, 15a)[33]. L'esperienza mistica prevede infatti una certa differenziazione (*iḫtilāf*) in relazione alle singole circostanze di tempo e di luogo (quest. 7, f. 14b)[34].

Per questa ragione, anche se, come si è detto, Nābulusī non definisce mai Sirhindī come rinnovatore millenario, egli ammette che il millennio abbia portato a un'ulteriore evoluzione della realtà del Profeta nei termini indicati dalle tesi, e che lo stesso Sirhindī sia stato il «luogo di manifestazione» attraverso il quale tali trasformazioni si sono prodotte. Questo riguarda in particolare la realizzazione della santità di Abramo da parte del Profeta e la scomparsa della sua «determinazione corporea», dovuta al prevalere della sua natura spirituale (*rūḥāniyya*) (quest. 20, f. 19a, e quest. 11*b* e *d*).

Non è chiaro però in che misura Nābulusī assegni a queste trasformazioni un valore epocale. In particolare, due degli aspetti più caratteristici della concezione di Sirhindī, e più specifici del suo linguaggio, sono lasciati cadere nel commento. Il primo, relativo al livello dei Nomi divini, riguarda l'ascesa della *ḥaqīqa muḥammadiyya* verso la *ḥaqīqat al-Ka'ba*, equivalente della *ḥaqīqa aḥmadiyya*. Nel commento di Nābulusī questo punto è semplificato e la distinzione fra i due gradi della realtà muḥammadica è ridotta alla distinzione fra la persona di Muḥammad e il suo archetipo metafisico (cfr. quest. 14*a* e n.).

Il secondo aspetto, relativo al piano del *barzaḫ*, ovvero al divenire postumo della persona del Profeta, riguarda la trasformazione di Muḥammad in Aḥmad (cfr. anche *infra*, II.5.b). Nābulusī spiega infatti l'affermazione di Sirhindī secondo la quale «Muḥammad è diventato Aḥmad» nel senso che Muḥammad, inteso come la «realtà luminosa originaria» (*al-ḥaqīqa al-nūriyya al-aṣliyya*), si è manifestato sensibilmente nella persona di Aḥmad Sirhindī (cfr. quest. 11*d*). In tal modo, pur ammettendo che alla fine del millennio la «spiritualità» del Profeta prevale sulla sua umanità, il commentatore diminuisce l'importanza di questo cambiamento di stato.

[32] Sul rapporto di questa «mancanza di ripetizione» con la creazione perpetua (*ḫalq ǧazīd*), v. n. *ibid.* e *infra*, II.5.a.

[33] Sul fatto che il Sigillo dei santi è essenzialmente indipendente dal tempo, ma condizionato da esso in relazione alla sua manifestazione sensibile, cfr. Elmore, *Gryphon*, 507.

[34] Sul punto di vista di Nābulusī a proposito dell'*iḫtilāf* nel sufismo cfr. *supra*, II.3.

Queste differenze sono dovute in parte all'uso di una diversa terminologia. Il termine *ḥaqīqa aḥmadiyya* è utilizzato da Sirhindī per designare il livello superiore della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, vale a dire il suo aspetto rivolto verso l'Essenza divina[35]. Il raggiungimento di questo livello della realtà metafisica è riservato all'intuizione mistica del rinnovatore del millennio[36]. Nel suo commento, Nābulusī usa il termine *fardāniyya* per designare questa stessa nozione, identificandola con la «realtà» o «luce» originaria (cfr. questt. 1-4, 9-10) e con la «santità particolare» (*walāya ḫāṣṣa*) di Muḥammad (questt. 6*a* e 11*a*).

La differenza non è solo linguistica, dato che la *fardāniyya* è per Nābulusī un aspetto della conoscenza mistica accessibile da sempre agli *afrād*-eredi di Muḥammad, che sono in ogni epoca le persone nelle quali la «luce originaria» del Profeta si manifesta nel mondo sensibile (quest. 1, f. 11b-12a, quest. 6, f. 13b, quest. 10, f. 15a, quest. 18, f. 18a). Questo implica che, sebbene la sfera della conoscenza mistica continui costantemente a rinnovarsi, e dunque in un certo senso ad evolversi, il millennio non introduce una trasformazione sostanziale, non comporta cioè, a differenza che in Sirhindī, l'inaugurazione di un nuovo «eone» nella storia del sufismo e sui diversi piani dell'universo.

Osserviamo così che, parlando della figura del *muǧaddid*, il commentatore opera lo stesso spostamento di accento che abbiamo notato a proposito dell'uso del termine *fard* (*supra*, II.2.a): mentre le tesi insistono sulla persona del rinnovatore, il commentatore sottolinea piuttosto i caratteri generali della funzione rinnovatrice.

Malgrado le particolarità ascrivibili al rinnovamento del millennio, il ruolo che Nābulusī attribuisce a Sirhindī non differisce quindi nella sostanza da quello svolto dal *fard* in ogni epoca. Una valutazione analoga è stata data in seguito da Šāh Walī Allāh, che riconosce in Sirhindī il rinnovatore mandato all'inizio dell'XI sec. ma non il rinnovatore del millennio, anche se accenna all'importanza della sua funzione mistica in quel momento storico, considerandola del resto come un segno precorritore della propria persona[37].

II.4.c. *La nozione di* taǧdīd *nel sufismo e nella tradizione sunnita*

Friedmann ha proposto di distinguere due fasi del pensiero di Sirhindī: nella prima, più «ortodossa», egli avrebbe sviluppato la teoria del *taǧdīd* (ben attestato dalla tradizione sunnita, anche se non nella sua versione millenaristica), e nella seconda quella, «distinctly heretical», del ruolo escatologico del *fard*[38]. Una distinzione non troppo diversa fra il ruolo di Sirhindī come *muǧaddid* e la sua posizione nella gerarchia dei santi

[35] Su questi due aspetti della *ḥaqīqa muḥammadiyya* cfr. quest. 11*d*, n.88.

[36] Cfr. ter Haar, *Follower*, 148 n.57.

[37] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 103-104; sulla funzione di Sirhindī come segno annunciatore di Šāh Walī Allāh cfr. anche Baljon, *Religion and Thought*, 62.

[38] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 20.

è stata fatta in seguito da Ansari. La rivendicazione della prima funzione, che lo studioso mette in rapporto con la promozione esteriore della *šarī'a*, e soprattutto con la rivalutazione degli aspetti «sobri», «tradizionalisti» e «profetici» del sufismo, è «substantially true», mentre le rivendicazioni di Sirhindī in merito alla sua particolare *walāya* (la pretesa superiorità su Abū Bakr[39], il suo essere «discepolo diretto di Dio») sono in sostanza effetto dell'ebbrezza e non devono essere prese alla lettera[40].

Ter Haar ha mostrato però che la proposta di Friedmann è difficile da accettare sia sulla base della cronologia delle *Maktūbāt*, sia sulla base di considerazioni dottrinali. «Essere singolare» e «rinnovatore» designano infatti per Sirhindī due aspetti complementari di un'unica figura e non appartengono a due distinte concezioni del rinnovamento. La loro inseparabilità, anche se non è direttamente affermata da Sirhindī, risulta chiaramente dal fatto che il *fard*, dopo avere svolto il suo compito di mediatore a beneficio della realizzazione spirituale di Muḥammad, è rinviato a proteggere e guidare il mondo, assumendo la funzione di *muǧaddid*[41].

Il commento di Nābulusī, dove il *fard* e il *muǧaddid* sono identificati esplicitamente a più riprese, conferma la validità di questa interpretazione.

Come si è visto, Nābulusī inserisce il *fard-muǧaddid* nello schema tradizionale del rinnovamento centennale, ma la differenza fra centennio e millennio presso i due autori è più quantitativa che qualitativa: essa comporta una diversa enfasi sul ruolo epocale del rinnovatore, ma il rinnovamento ha in entrambi i casi un significato mistico ed escatologico. Nābulusī chiama il *fard-muǧaddid* «individuo promesso», vale a dire oggetto di speranza e di attesa, e ne descrive il ruolo spirituale senza fare alcun riferimento a una restaurazione della purezza della tradizione.

In effetti, l'identificazione dell'erede spirituale di Muḥammad con il *muǧaddid* annunciato nel *ḥadīṯ* delle fonti sunnite è una costante del sufismo post-classico, e non costituisce un tratto esclusivo della dottrina di Sirhindī. Come vedremo, essa investe direttamente la questione del rapporto tra sufismo e tradizione legale, e costituisce perciò un capitolo importante della cultura religiosa in questo periodo.

Prima di ricordare alcuni aspetti delle formulazioni sufi del *taǧdīd* anteriori a Sirhindī è però opportuno cercare di definire con maggior precisione in cosa consista la nozione di *taǧdīd* secolare formulata dagli *'ulamā'* sunniti.

[39] Cfr. *Natīǧa*, quest. 26.

[40] Ansari, *Sufism and Shari'ah*, 94-99. Non è escluso che l'autore, fedele al proposito di riconciliare le anime sufi e anti-sufi del «revival islamico» contemporaneo (cfr. *ibid.*, 7), abbia tenuto conto delle critiche formulate da Abū al-A'lā Mawdūdī (m. 1979) contro le rivendicazioni di Sirhindī e Šāh Walī Allāh. L'ideologo pakistano ha scritto infatti: «[...] it is certainly one of the wrong actions on the part of these two sages to proclaim themselves to be *mujaddids* and repeatedly allege that such claims were justified on the basis of divine revelations and inspirations» (Mawdūdī, *Taǧdīd wa Iḥyā'-i Dīn*, Rampur 1954, 161-162, *ap.* Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, 438 n.1). Questo libro di Mawdūdī è citato da Ansari in bibliografia.

[41] Ter Haar, *Follower*, 152s.

Nel periodo moderno, il *taǧdīd* è stato spesso definito come una restaurazione tradizionalista e una purificazione dalle innovazioni post-profetiche. Questo punto di vista, fatto proprio dal riformismo modernista, che promuoveva l'identificazione della nozione classica di *taǧdīd* con quella di *iṣlāḥ*, continua a dominare il linguaggio politico-religioso contemporaneo[42]. Tale interpretazione è condivisa dagli studiosi che riconducono i movimenti sufi del XVIII-XIX secolo a un modello tradizionalista di rinnovamento-riforma al quale apparterrebbe anche Sirhindī[43]. I limiti di questa semplificazione sono stati messi in luce dagli studi che, analizzando più da vicino i contenuti dottrinali delle correnti revivaliste fra XVIII e XIX sec., hanno mostrato che le diverse prospettive ideologiche cui esse fanno riferimento non possono essere ricondotte a una corrente unitaria[44]. Del resto, per quanto riguarda il periodo fra il XVII e il XVIII secolo, l'incompatibilità fra l'idea di *taǧdīd* formulata dall'*élite* religiosa dell'Impero ottomano e il «paradigma fondamentalista» è testimoniata nel modo più chiaro dalla stessa attività letteraria di Nābulusī, consacrata in buona parte a combattere il movimento tradizionalista militante dei Qāḍīzādelī[45].

La sostanziale discontinuità fra *taǧdīd* medievale e riformismo e fondamentalismo moderno e contemporaneo è stata sottolineata, a partire da punti di vista diversi, in alcuni studi specifici dedicati negli ultimi anni al significato della nozione di *taǧdīd* nella cultura religiosa dell'Islam medievale[46].

Ricordiamo qui di seguito le principali opinioni sulle origini e il significato del *ḥadīṯ al-muǧāddid* proposte in questi studi, per poi tentare una sintesi provvisoria della questione.

Y. Friedmann ha insistito particolarmente sulla relazione del *ḥadīṯ al-muǧaddid* con attese escatologiche, per la sua presenza al principio del capitolo sugli eventi della fine dei tempi (*malāḥim*) delle *Sunan* di Abū Dāwūd e per l'esistenza di tradizioni escatologiche riecheggianti attese centennali nell'Islam primitivo[47]. H. Lazarus-Yafeh ha

[42] Sulla applicazione della nozione di «rinnovamento centennale» nell'opera di Rašīd Riḍā, cfr. *EI2*, s.v. «Iṣlāḥ» (A. Merad), sopr. 147b, 148a, 155b. Nel recente articolo «Tadjdīd» in *EI2* (J.J.G. Jansen), dedicato esclusivamente agli aspetti contemporanei, il *taǧdīd* è riferito senz'altro a «movimenti interni di purificazione e rinnovamento».

D'altra parte, anche a proposito del termine *iṣlāḥ* sarebbe opportuno distinguere l'accezione moderna da quella pre-moderna. Un commentatore ottomano di Ibn 'Arabī, per esempio, attribuisce il compito di «restaurare il mondo» (*iṣlāḥ al-'ālam*) al Sigillo dei santi: cfr. Elmore, *Gryphon*, 559.

[43] Si vedano le note 18 e 19 all'Introduzione.

[44] Introduzione, note 20-22.

[45] Introduzione, note 48-50.

[46] Friedmann, *Prophecy Continuous*, 94-101; H. Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*: A Reconsideration of Its Meaning, Roots, and Influence in Islam»; E. Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform": A Study of the *Mujaddid* Tradition»; Algar, «The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of *Tajdīd*». L'art. «Mudjaddid» in *EI2* (E. van Donzel), senza discutere le origini e gli eventuali contenuti dottrinali del termine, si limita a ricordare i più noti personaggi insigniti del titolo ('Umar b. 'Abd al-'Azīz, Ġazālī, Suyūṭī, Sirhindī), soffermandosi in particolare sul caso di Suyūṭī, studiato da Goldziher (in un articolo del 1871 tradotto e ulteriormente annotato da Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī») e Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, I, 61-72; II, 215-227.

[47] *Prophecy Continuous*, 95-97. Cfr. anche le tradizioni sul Mahdī atteso alla fine del II sec. H. citate da Suyūṭī, *al-Kašf 'an muǧāwazat hāḏihi al-umma al-alf*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 166-176, 175s. Per un rapido accenno a questo tema cfr. anche Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 81 e 113 n.152.

da parte sua attirato l'attenzione sulle possibili origini talmudiche della nozione di *tağdīd*[48]. Infine, E. Landau-Tasseron ha cercato di dimostrare che il *ḥadīṯ al-muğaddid* è stato forgiato dagli immediati successori di Šāfi'ī, generalmente riconosciuto come il rinnovatore del II sec. H.[49]. Essi avrebbero introdotto il termine ambiguo di *tağdīd* per legittimare gli insegnamenti del maestro evitando da una parte che fossero qualificati come «innovazioni» (*bida'*) e rivendicandone dall'altra al tempo stesso l'originalità; solo in seguito, e proprio grazie ai principi tradizionalisti introdotti da Šāfi'ī, il termine avrebbe acquistato il significato di rivificazione della *Sunna* come antonimo di *bid'a*[50].

Malgrado la diversità delle loro opinioni sulle origini del *ḥadīṯ*, i tre studiosi citati condividono la tendenza a minimizzare l'importanza della nozione di *tağdīd* nella cultura religiosa dell'Islam medievale[51], e negano che il titolo di *muğaddid* abbia presso gli *'ulamā'* sunniti una pregnanza messianica: o perché non l'ha conservata o perché non l'ha mai avuta.

Friedmann ritiene che il significato escatologico originario sia stato abbandonato e che il *muğaddid* abbia finito col rappresentare un titolo onorifico riservato in particolare agli *'ulamā'* e praticamente privo di contenuto. «Il grosso della letteratura pertinente si occupa di dettagli tecnici» - relativi cioè ai requisiti dei diversi candidati e alle loro date di morte - senza entrare nel merito delle loro idee[52]. Sirhindī, con il suo rinnovamento millenario, avrebbe introdotto una novità sostanziale in questa regola generale[53], riportando il concetto di *tağdīd* al suo originario significato escatologico, consistente secondo Friedmann nel ritardare la fine dei tempi frenando l'irreversibile declino della religione[54].

Lazarus-Yafeh osserva analogamente che le liste sunnite dei rinnovatori sono esclusivamente encomiastiche, non uniformi, e prive di una «reale "dottrina" del rinnovamento islamico»[55]. «Il concetto non ha mai messo salde radici nell'Islam» ed è solo un modo per rendere omaggio agli studiosi che coltivavano le scienze religiose[56].

---

[48] H. Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*: A Reconsideration of Its Meaning, Roots, and Influence in Islam», 102s.: v. anche *infra*.

[49] E. Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform": A Study of the *Mujaddid* Tradition», 99, 103.

[50] *Ibid.*, 108-112.

[51] Nel caso di Lazarus-Yafeh, l'insistenza sulla marginalità della nozione di *tağdīd* nella tradizione medievale sembra almeno in parte una reazione al valore attuale del termine nell'Islam politico: «Only recent political events, and perhaps especially their coverage by the media, seem to have invested the *Mujaddid* idea with new importance» (Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 99, 104). Più in generale, la valutazione della studiosa è probabilmente legata alla sua tendenza ad attribuire solo un ruolo marginale e inessenziale all'idea di redenzione nell'Islam: cfr. Ead., «Is there a concept of redemption in Islam?», in *Types of Redemption. Contributions to the theme of the study-conference held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*, a c. di R.J. Zwi Werblowsky e C. Jouco Bleeker, Leiden 1970, 168-180.

[52] *Prophecy Continuous*, 100.

[53] Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 99 e 105 n.7, rinviando allo studio di Friedmann su Sirhindī, sottolinea l'eccezionalità e relativa marginalità del suo caso, data la perifericità - «sia geografica che ideologica» - dell'Islam indiano.

[54] *Prophecy Continuous*, 100s.

[55] «*Tajdīd al-dīn*», 104.

[56] *Ibid.*, 99.

Landau-Tasseron, ancor più categoricamente, considera gli aspetti concettuali associati alla nozione di *tağdīd* - quello escatologico e quello relativo alla continuità dell'autorità religiosa nell'era post-profetica - come interpretazioni *a posteriori* che hanno avuto un ruolo marginale nella cultura musulmana, benché ella stessa definisca la seconda interpretazione «both plausible and explicit in the sources»[57]. Quanto alla prospettiva escatologica, non vi sarebbe alcuna connessione originaria fra *muğaddid* e fine del mondo[58], «the hundred-years span which figures in the *ḥadīth* does not indicate a cyclical pattern of reform, but is merely a figure of speech»[59]. Gli inventori del *ḥadīṯ* potrebbero tuttavia avere combinato il «popolare motivo» del centennio con il titolo di *muğaddid* creato *ad hoc* per Šāfi'ī per dare un «tocco di soprannaturale» alla sua legittimazione[60]. Il titolo di *muğaddid*, inizialmente appannaggio del *maḏhab* šāfi'ita, all'interno del quale era stato inventato, avrebbe continuato a svolgere nella cultura dell'Islam medievale principalmente la funzione di un onorifico: problema di affermazione personale di un maestro, promossa dai suoi allievi diretti (quando non dallo stesso interessato), ovvero questione «partigiana»[61] più che nozione religiosa. La funzione puramente ornamentale del titolo di *muğaddid* spiegherebbe altresì perché il *tağdīd*, pur essendo spesso associato all'idea di *iğtihād*, a differenza di quest'ultimo non sia estesamente discusso nella letteratura giurisprudenziale[62].

H. Algar, da parte sua, non prende in considerazione, nel discutere un *ḥadīṯ* accettato generalmente come autentico dai tradizionisti sunniti, un'origine diversa da quella profetica. In ogni caso, egli tende a escludere che la tradizione avesse una valenza apocalittica nel primo periodo in cui è entrata in circolazione[63], sul quale peraltro si sofferma solo brevemente, basandosi per la definizione classica della nozione e dei requisiti del *muğaddid* soprattutto su Suyūṭī. Solo in un periodo relativamente tardo, e in un contesto sufi, il *tağdīd* avrebbe assunto una portata messianica, anche se con diversi significati a seconda dei contesti storici e geografici, che l'autore illustra esaminando alcuni casi di rinnovatori sufi a partire da Sirhindī. Al contrario degli altri tre studiosi citati, Algar riconosce che il *tağdīd* ha avuto un ruolo abbastanza importante, anche se intermittente, nella cultura religiosa pre-moderna. La seconda parte del suo articolo mostra del resto come il significato mistico del rinnovamento, con una particolare connotazione messianica, sia ancora presente in una grande figura religiosa della Turchia contemporanea, decisamente controcorrente rispetto all'ideologia politico-religiosa che ha oscurato sia la concezione classica che quella sufi del rinnovamento.

---

[57] «The "Cyclical Reform"», 81-84.

[58] *Ibid.*, 81.

[59] *Ibid.*, 113.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*, 103.

[62] Questa conclusione è stata ripresa da J. Calmard nell'art. «Mudjtahid» in *EI2*, 296b.

[63] H. Algar, «The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of *Tajdīd*», 293.

Nella discussione che segue, riprenderemo in primo luogo la questione del significato originario della tradizione, tenendo conto delle risposte parziali offerte nei primi tre studi citati e tentando di fonderle in una sintesi più organica.

Lo studio di Landau-Tasseron ha il merito di avere illustrato con abbondanza di particolari la specifica connotazione retorica assunta dal termine *muǧaddid* nella letteratura biografica della scuola šāfi'ita. Ma la pretesa che l'individuazione di una dinamica partigiana possa esaurirne il significato comporta una lettura troppo riduttiva della tradizione religiosa. Basandosi sulla sua interpretazione del *ḥadīṯ al-muǧaddid*, la studiosa ne attribuisce con sicurezza la paternità ai due discepoli di Šāfi'ī che figurano nell'*isnād*, scartando l'ipotesi che esso possa risalire al garante comune, semplicemente perché i trasmettitori šāfi'iti sarebbero stati più motivati a far circolare una tradizione di questo tenore[64]. Una tale argomentazione è difficilmente accettabile. A prescindere dal fatto che i problemi metodologici della critica dell'*isnād* dovrebbero suggerire un uso più prudente di questo strumento, anche seguendo le stesse premesse, basterebbe dare un diverso significato al *ḥadīṯ* per attribuirlo con altrettanta verosimiglianza a un altro trasmettitore, per esempio al garante comune, 'Abdallāh b. Wahb (m. 197/812), tradizionista specializzato in materiali escatologici[65]. Infine, se si può senz'altro ammettere che il titolo di *muǧaddid*, a un certo punto della sua storia, sia diventato funzionale all'affermazione della centralità del ruolo di Šāfi'ī nell'elaborazione dell'ideologia sunnita, ciò può essere spiegato più semplicemente ipotizzando che i suoi sostenitori abbiano fatto ricorso a questo scopo a un simbolo di autorità già riconosciuto in un diverso contesto, senza andare a inventarne un altro privo di precedenti.

Che il *muǧaddid* fosse un simbolo di autorità prima di essere adottato dalla scuola šāfi'ita è dimostrabile sia se si ricollega, come pensa Friedmann, alle attese messianiche dell'Islam primitivo, sia se ha origini talmudiche, come propone Lazarus-Yafeh, due ipotesi che possono benissimo completarsi a vicenda.

Particolarmente interessante è il collegamento suggerito da Lazarus-Yafeh[66] fra la nozione di *taǧdīd* attestata nelle fonti talmudiche e le interpretazioni di Cor. 9:30 («I giudei han detto: "'*Uzayr* è il figlio di Dio!" e han detto i cristiani: "Il Cristo è il figlio di Dio!"»). 'Uzayr, menzionato solo in questo versetto coranico, è identificato dai commentatori musulmani con il profeta Esdra, al quale è riferito spesso anche un secondo versetto (Cor. 2:259); sulla base di questi due versetti, l'esegesi coranica e il genere apparentato delle «storie di profeti» hanno costruito una figura profetica dotata di una fisionomia propria[67].

[64] Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 96-99.

[65] *Ibid.*, 81. Cfr. anche F. Setzgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, 466. Landau-Tasseron accenna solo di sfuggita a questo personaggio.

[66] «*Tajdīd al-dīn*», 102s.

[67] I commenti e le narrazioni relativi a questi due versetti sono stati studiati da M. Ayoub, «'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition»; cfr. anche B. Heller, art. «'Uzayr» in *EI1*, e R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia 1997, 78 e 120. Nel recente articolo «'Uzayr» in *EI2*, H. Lazarus-Yafeh si sofferma soprattutto su un'immagine negativa del personaggio, identificato da alcuni con lo scriba responsabile del *taḥrīf* delle scritture. Questo sviluppo della tradizione, che si afferma solo a partire da Ibn Ḥazm e serve agli scopi della letteratura polemica contro la Bibbia, non ci interessa in questo contesto.

Il *tafsīr* sunnita e sciita spiegano l'affermazione che 'Uzayr sia «figlio di Dio», attribuita agli Ebrei in Cor. 9:30, come una errata ed eccessiva interpretazione (come nel caso di Gesù da parte dei Cristiani)[68] di uno speciale favore che Dio aveva accordato a questo profeta. Questo favore è la restituzione-ridiscesa della Torà, cancellata dalla memoria degli Ebrei in punizione dei loro peccati, con una nuova rivelazione identica alla precedente, come viene provato quando, ritrovata l'Arca dell'alleanza in cui erano contenute le Tavole della Legge, il testo "restituito" da 'Uzayr è confrontato con l'"originale"[69]. Alcuni commentatori si servono a questo proposito proprio del verbo *ǧaddada*[70], che corrisponde letteralmente alle espressioni utilizzate nel Talmud per descrivere la restaurazione della Torà attribuita a Esdra[71]. Il rinnovamento del testo sacro è del resto una delle ragioni per le quali nella letteratura rabbinica e apocrifa Esdra è venerato quasi come un «secondo Mosè»[72].

L'ipotesi di un'origine giudaica dell'idea di *taǧdīd* sembra quindi piuttosto plausibile, anche se di per sé non basta a spiegarne il significato nel contesto islamico, né tanto meno a dedurne, come fa Lazarus-Yafeh, che l'idea debba essere considerata marginale nella cultura che l'ha adottata per il fatto di avere un'origine straniera[73]. L'uso islamico dei materiali di altre tradizioni è molto più consapevole e creativo di quanto sia disposta ad ammettere una critica positivista basata sulle nozioni di prestito e influenza, o la critica musulmana contemporanea[74]. E si può aggiungere che per il Corano, "origine" per eccellenza, la preesistenza di una certa idea in un'altra tradi-

[68] L'«eccesso» consistente nella divinizzazione di un messaggero è propriamente il *ġuluww* attribuito dal Corano ai Cristiani (4:171; 5:77) e dalla successiva tradizione islamica alle prime sette eterodosse: cfr. Bausani, comm. a Cor. 9:30, e W. al-Qāḍī, «The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya», in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, a cura di A. Dietrich, Göttingen 1976, 295-319, 298s.

[69] Cfr. Ayoub, «'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition», 10, 12; B. Heller, art. «'Uzayr» in *EI1*. Cfr. anche C. Adang, *Muslim Authors on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, 226, 230-231.

[70] Cfr. Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 102: «*ba'aṯa Allāh la-hum 'Uzayran li-yuǧaddida la-hum al-Tawrāt*» (da Ṯa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*); 106 n.25: «*fa-ǧaddada la-hum al-Tawrāt*» (da Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa al-nihāya*).

[71] *Ibid.*, 103.

[72] *Ibid.* e Bausani, comm. a Cor. 9:30. Il motivo della restaurazione della Torà da parte di Esdra, presente anche nel *K. al-Ma'ārif* di Ibn Qutayba e nella *Storia* di Ṭabarī, potrebbe derivare anche dall'apocrifo *IV Esdra*: v. C. Adang, *Muslim Authors on Judaism and the Hebrew Bible*, cit., 226.

[73] Cfr. «*Tajdīd al-dīn*», 99 («A study of its characteristics and origins clearly shows that the concept has never struck solid roots in Islam, unlike millenarian ideas in Western Christendom»).

[74] Cfr. in tal senso le osservazioni di Graham, *Divine Word*, 38, e Wasserstrom, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, 168 e 173. Il secondo studio è dedicato specificamente all'analisi del messianismo islamico primitivo (47-89) e delle cosiddette *isrā'īliyyāt* (172-180). Sulle tradizioni di tipo messianico v. anche A. Sachedina, «Early Muslim Traditionists and Their Familiarity with Jewish Sources», in *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, a c. di W.M. Brinner e S.D. Ricks, Atlanta 1989, 49-59. Sui mutamenti del punto di vista islamico riguardo all'utilizzazione di materiali religiosi di origine ebraica dal Medioevo all'epoca moderna cfr. R. Tottoli, «Origin and use of the term *isrā'īliyyāt* in muslim literature», *Arabica* 46 (1999), 193-210.

zione monoteista non infirma ma semmai conferma l'autenticità della nuova rivelazione[75].

Il valore escatologico della figura di 'Uzayr, il profeta «rinnovatore della Torà», è evidenziato dai commenti a un altro versetto coranico, 2:259, che racconta la storia di un individuo «che passò presso una città distrutta dalle fondamenta e disse: "Potrebbe mai Iddio far rinascere una città così morta?" Allora Dio lo fece morire e restar così per cento anni, e poi lo risuscitò (*ba'aṯahu*)...». Il dormiente risuscitato dopo cento anni è identificato da molti commentatori con 'Uzayr[76], che al suo risveglio si sarebbe fatto riconoscere dai correligionari principalmente attraverso il rinnovamento della Torà[77]. Secondo un dettaglio fornito da un commentatore sunnita, al ritorno dalla sua assenza centennale 'Uzayr è riconosciuto dalla sua gente grazie al neo che ha tra le scapole; come osserva M. Ayoub, «the story implies that, like Muḥammad, 'Uzayr had the mark of prophethood between his shoulders. Thus, an ancient scribe whom Islam considered only a minor prophet was made to resemble the "seal of the prophets"»[78]. Nella tradizione sciita imamita, 'Uzayr è indicato d'altra parte come tipo dell'*imām* nascosto, il suo sonno essendo spiegato come una *ġayba* della durata di un secolo[79].

Nella figura del profeta 'Uzayr, come è rappresentata dall'esegesi coranica e dalle storie dei profeti, sono dunque presenti tutti i tratti essenziali della figura del *muǧaddid*: il motivo escatologico con scansione centennale (l'invio/resurrezione a cento anni dalla morte)[80], l'omologia con il Profeta, e il «rinnovamento» della rivelazione (che non è l'instaurazione di una nuova legge, ma la restaurazione di quella originaria). Sarebbe azzardato affermare che le narrazioni su 'Uzayr, data la natura composita e stratificata

[75] Cfr. Cor. 26:197: «Non è forse un Segno per loro, che già lo conoscano i Figli di Israele?» Sull'utilizzazione di questo versetto nel contesto del dibattito sulle *isrā'īliyyāt* cfr. Kister, «Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraǧa», 225 n. 64. Suyūṭī ricorda inoltre che Abū Ḥanīfa considerava questo versetto come un argomento legale a favore della traducibilità del Corano in altre lingue, in quanto esso indica che i contenuti della rivelazione islamica sono racchiusi nelle precedenti rivelazioni non-arabe: cfr. Suyūṭī, *K. al-'Ilm 'an ḥukm 'Īsā 'alayhi al-salām*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 277-299, 284s.

[76] Cfr. Ayoub, «'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition», 6-9; ulteriori riferimenti in Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 106 n.20; cfr. anche Bausani, comm. a Cor. 2:259.

[77] Cfr. B. Heller, art. «'Uzayr» in *EI1*.

[78] Cfr. Ayoub, «'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition», 9 (da Ṯa'labī, sull'autorità di Ibn 'Abbās).

[79] *Ibid.*, 13-14.

[80] H. Algar ha osservato che il verbo *ba'aṯa* usato nel *ḥadīṯ al-muǧaddid* corrisponde a quello utilizzato ricorrentemente nel Corano per i profeti («The Centennial Renewer», 297). E' però probabile che esso riprenda più specificamente l'uso del verbo *ba'aṯa* in Cor. 2:259, giocando sull'ambiguità fra il senso della resurrezione a quello dell'invio (v. anche il passo del testamento di Abū Hāšim cit. *infra*). Una simile lettura millenaristica della resurrezione è presente in certe interpretazioni ciclico-escatologiche della leggenda dei Sette Dormienti (Cor. 18:9-26): cfr. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli 1978, 233. Se ne può trovare un ricordo anche in Suyūṭī, che ammette la possibilità di concepire una resurrezione-ritorno in questo mondo in uno dei suoi numerosi trattati sulla fede dei genitori del Profeta (che quest'ultimo avrebbe appunto resuscitato un breve istante per convertirli all'Islam). Suyūṭī porta a conferma l'esempio dei Sette Dormienti, che secondo una tradizione riferita da Ibn 'Asākir saranno risuscitati (*yub'aṯūna*) alla fine dei tempi, apparterranno all'Islam, e saranno «gli aiutanti del Mahdī» (*aṣḥāb al-kahf a'wān al-Mahdī*, da Ibn 'Abbās) (cfr. Suyūṭī, *Naṣr al-'ilmayn al-munīfayn fī iḥyā' al-abawayn al-šarīfayn*, Ḥaydarābād 1334H., 13).

nel tempo dei generi letterari in cui sono inserite, siano l'origine della figura del *muǧaddid*, ma si può senz'altro dire che il *muǧaddid* ha un archetipo in quel personaggio, che come gli altri profeti preislamici fa parte di un repertorio tipologico-figurale comune alle diverse correnti islamiche, e adattato da ciascuna di esse alla propria concezione dell'autorità religiosa. L'importanza della relazione tipologica fra profeti e *imām* nello sciismo è stata più volte messa in rilievo[81]. L'agiologia sufi stabilisce la stessa relazione fra profeti e *awliyā'*, come mostrano con particolare chiarezza i *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn 'Arabī, versione teosofica delle «storie dei profeti» dove le tipologie dei santi musulmani sono tipificate da ventisette profeti, che vanno da Adamo a Muḥammad passando anche per 'Uzayr (cfr. *infra*): come l'Islam, rivelazione ultima, ricapitola tutte le rivelazioni anteriori, i diversi *awliyā'* ricapitolano tutte le tipologie profetiche, a loro volta concentrate e sintetizzate nel santo di tipo muḥammadico.

Il profeta 'Uzayr-rinnovatore ha inoltre una particolare affinità con il Mahdī, la figura religiosa che ha il suo archetipo profetico nella persona di Muḥammad. Tale affinità è riscontrabile in particolare nel motivo della restaurazione delle scritture sacre[82] e in quello del ritorno/risveglio dopo un lungo periodo, che ha molto in comune con l'idea dell'occultazione e del ritorno (*raǧ'a*) del Mahdī alla fine dei tempi, presente nel *tafsīr* sciita antico (prima metà del II sec.), i cui materiali si sono diffusi anche in ambienti non-sciiti e sunniti[83].

Aspetti messianici sono stati associati all'idea di rinnovamento centennale già tra la fine del I e l'inizio del II sec. H.[84]. In particolare, il versetto coranico sulla resurrezione del dormiente è utilizzato nel famoso testamento che Abū Hāšim (m. 98/716-17), figlio di Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (m. 81/700)[85] e *imām* di una fazione della

[81] Cfr. Kohlberg, «Some Shī'ī Views of the Antediluvian World» (rist. in *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*); Kister, «Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja», cit., 222s. e 232s.; Amir-Moezzi, *Guide divin*, 108. Cfr. anche Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, 55-56, 64-65, 94-95.

[82] Alla fine dell'epoca omayyade (prima metà del II/VIII sec.), esistevano tradizioni (da Ka'b al-Aḥbār) secondo le quali il Mahdī si chiamava così perché sarebbe stato guidato (*yuhdā*) a ritrovare gli esemplari nascosti del testo originale della Torà e del Vangelo (cfr. Madelung, art. «Mahdī» in *EI2*, 1222b-1223a; cfr. anche *ibid.*, 1227a, la tradizione da Ǧa'far al-Ṣādiq: «Se il nostro *Qā'im* si levasse, imparereste di nuovo il Corano»).

[83] Cfr. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991, I, 298-304 (v. in particolare p. 303, per l'esempio dell'inserimento di un autore aderente alla dottrina della *raǧ'a* tra le fonti di Ṯa'labī). Sul problema dei rapporti storici fra le versioni sciite e pre-sunnite delle «storie di profeti» cfr. anche Kohlberg, «Some Shī'ī Views of the Antediluvian World», 65s. Sull'evoluzione dall'idea di *raǧ'a* a quella di *ġayba* nello sviluppo dottrinale dello sciismo cfr. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 306-308.

[84] Secondo Crone e Hinds (*God's Caliph*, 114) il titolo di *muǧaddid* che la tradizione sunnita successiva riconosce unanimemente a 'Umar b. 'Abd al 'Azīz (m. 101/720) per la sua pietà e il suo ruolo di difensore della *Sunna*, potrebbe essere stato inizialmente associato con la sua figura redentrice di califfo ben guidato. Sull'associazione dell'imamato con una simbologia messianica (anche se in una versione "istituzionalizzata" invece che "rivoluzionaria") da parte dei califfi Omayyadi degli ultimi anni del I sec., cfr. *ibid.*, 34-37, 75, 103, 113-114 (dove si parla di «institutionalized redemption»); Madelung, art. «Mahdī» in *EI2*, 1221b-1222a. Cfr. anche Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 107 n.35, a proposito del fatto che Abū Nu'aym al-Iṣfahānī definisce 'Umar b. 'Abd al-'Azīz *ṣiddīq*, *nabī* (!) e *mahdī*.

[85] È a questo personaggio, ultimo figlio di 'Alī, che parte della Ši'a ha applicato, prima della fine del I sec., la prima formulazione compiuta dell'idea dell'occultazione del Mahdī e del suo ritorno alla fine dei tempi

Šī'a 'alide[86], avrebbe fatto a favore degli 'Abbāsidi trasferendo ad essi il diritto all'imamato. Secondo una versione del testamento, che adatta a beneficio degli 'Abbāsidi le speranze millenaristiche coltivate intorno all'anno 100 negli ambienti sciiti, Abū Hāšim avrebbe infatti rivolto questa raccomandazione al suo legatario:

> «Non sono mai passati cento anni da una missione profetica senza che essa sia giunta a termine, in virtù del versetto: "Come avvenne a colui che passò presso una città distrutta dalle fondamenta e disse: 'Potrebbe mai Iddio far rinascere una città così morta?' Allora Dio lo fece morire e restar così per cento anni, e poi lo risuscitò (*ba'aṯahu*)" (Cor. 2:259). Perciò, quando verrà l'anno cento, manda (*fa-'b'aṯ*) i tuoi inviati e i tuoi propagandisti, che certo Dio porterà a compimento la tua opera»[87].

Secondo K.M. Šaybī, appunto questa sarebbe la formulazione originaria dell'idea di *taǧdīd* centennale nell'Islam[88]. L'anno cento, come poi ogni ulteriore centesimo anno, è stato chiamato «anno dell'asino» in riferimento al seguito del versetto coranico citato nel testamento, dove Dio dice al personaggio appena risuscitato di guardare il suo asino per avere la prova del miracolo avvenuto[89]. Tale denominazione mette in evidenza il ruolo importante svolto dal versetto per dare all'anno 100 il significato di una svolta epocale.

Anche se il testamento è quasi certamente un'amplificazione successiva, esso rispecchia l'ideologia della propaganda 'abbāside come rinnovamento dell'Islam alla "fine dei tempi", vale a dire all'avvento della "ben guidata" *dawla* 'abbāside.

Forse proprio per liberarsi di questa ingombrante memoria storica, Aḥmad b. Ḥanbal, e vari altri *'ulamā'* sunniti dopo di lui, si sono preoccupati di refutare l'opinione secon-

per ristabilire la giustizia: cfr. W. al-Qādī, «The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature», cit., 301; Sachedina, *Islamic Messianism*, 10; 167; M. Sharon, *Black Banners from the East. The Establishment of the 'Abbāsid State - Incubation of a Revolt*, Jerusalem-Leiden 1983, 106, 117; Crone e Hinds, *God's Caliph*, 103.

[86] Cfr. *EI2*, ss.vv. «Abū Hāshim» (S. Moscati) e «Muḥammad b. 'Alī b. 'Abd Allāh b. 'Abbās» (H. Kennedy). Sulle circostanze di questo trasferimento di lealtà agli 'Abbāsidi di parte della Šī'a e l'autenticità delle tradizioni relative cfr. S. Moscati, «Il testamento di Abū Hāšim», *Rivista degli Studi Orientali* (1952), 23-46; Cl. Cahen, «Points de vue sur la "Révolution abbāside"», *Revue Historique* 87 (1963), 295-338, 305-312; T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972, 14-18, 45-63; Sharon, *Black Banners*, cit., 84-86, 99, 137-140.

[87] «*Lam yamḍi mi'at sana min nubuwwa qaṭṭu illā inqaḍat umūruhā li-qawlihi t. "aw ka-llaḏī marra 'alā qaryatin wa hiya ḫāwiyatun 'alā 'urūšihā qāla annā yuḥyī hāḏihi Allāh" ba'da mawtihā fa-amātahu Allāh" mi'at 'āmin ṯumma ba'aṯahu" fa-iḏā daḫalat sana mi'a, fa-'b'aṯ rusulaka wa du'ātaka fa-inna Allāh mutammim amraka*": cfr. Šaybī, *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa al-tašayyu'*, I, 128-129 e II, 23 (da Ya'qūbī, *Tārīḫ*); tr. parz. in Moscati, «Il testamento di Abū Hāšim», cit., 39; Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, cit., 14-18. Cfr. anche Sharon, *Black Banners*, cit., 188, n.97, dove sono citate altre versioni secondo le quali sarebbe stato il 'abbāside Muḥammad b. 'Alī, il successore designato da Abū Hāšim, a rivolgersi in termini simili ai propri missionari.

[88] *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa al-tašayyu'*, I, 128-129 e II, 23.

[89] Cfr. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, cit., 58. Come riporta Qurṭubī nel suo commento al Corano, 'Uzayr, dopo la sua scomparsa centennale, avrebbe fatto ritorno fra la sua gente montando appunto quell'asino.

[90] «*Al-ẓāhir min al-ḥadīṯ annahu arāda al-a'imma allaḏīna hum wulāt al-umūr*»: cfr. Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, 222; cfr. anche Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 81.

do la quale Abū Dāwūd avrebbe inserito il *ḥadīṯ al-muǧaddid* nel *K. al-malāḥim* «perché il senso più probabile di tale tradizione è che essa si riferisca agli *imām* intesi come autorità politiche»[90].

D'altra parte, lo stesso Aḥmad b. Ḥanbal ha riferito una versione del *ḥadīṯ al-muǧaddid*, discussa a lungo da Suyūṭī, che ne ammette l'autenticità pur sottolineando che essa non è riconosciuta unanimemente[91], secondo la quale il rinnovatore del secolo deve appartenere all'*ahl al-bayt*. Aḥmad b. Ḥanbal per primo avrebbe identificato i primi due rinnovatori appartenenti all'*ahl al-bayt* rispettivamente con l'omayyade 'Umar b. 'Abd al 'Azīz (m. 101/720) e con Šāfi'ī (m. 204/820) (includendo nella «Famiglia del Profeta» i Qurayšiti in generale). Suyūṭī aggiunge che l'appartenenza del *muǧaddid* all'*ahl al-bayt* vale alla lettera solo per questi due personaggi, mentre in seguito si applica metaforicamente ai discendenti spirituali dei membri della Famiglia (e soprattutto ai seguaci dello hāšimita Šāfi'ī)[92].

Nella letteratura šāfi'ita e in certe dichiarazioni attribuite a Aḥmad b. Ḥanbal, la designazione di Šāfi'ī come *muǧaddid* del II sec. H. è associata all'enfasi sulla sua ascendenza hāšimita, sulla sua omonimia con il Profeta, e sul fatto che egli sarebbe stato, alla fine del II sec., il *'ālim* (o *imām*) qurayšita che secondo una tradizione «avrebbe riempito la terra di scienza (o di giustizia)»[93].

Il fatto che gli *'ulamā'* insistano sull'estraneità del *muǧaddid* all'ambito politico, mentre valorizzano la sua appartenenza più o meno metaforica all'*ahl al-bayt*, indica la rilevanza del termine per la teoria dell'autorità definita nel primo periodo 'abbāside dagli *'ulamā'* sunniti. In tal senso la storia del termine dovrebbe essere studiata in parallelo con l'evoluzione di altri termini di grande pregnanza simbolica, come *imām* e «erede di profeta», contesi fra i giuristi e i primi califfi 'abbāsidi[94].

[91] Cfr. Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, 215-217, 222, 224, 226; Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 346; Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī», 81s., 84, 89; Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, I, 70s. Cfr. anche Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 105 n.8; *EI2*, art. «Mudjaddid» (E. van Donzel). Landau-Tasseron non vi fa riferimento.

[92] Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī», 82. Suyūṭī fa propria una spiegazione già suggerita da Tāǧ al-Dīn al-Subkī (cfr. Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, 217s.). Suyūṭī specifica che l'interpretazione metaforica dell'appartenenza all'*ahl al-bayt* si addice tanto al caso del *muǧaddid* quanto a quelli del *ḫalīfa* e del *quṭb* (Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī», 89), associando così il rinnovatore a due nozioni caratteristiche della gerarchia dei santi e riecheggiando apparentemente la teoria sufi sunnita per cui le prerogative degli *imām* passano dopo l'Occultazione ai discendenti spirituali del Profeta (cfr. *Ḥāmil*, intr.). Un'opinione anonima riferita da Muḥibbī (*Ḫulāṣa*, III, 347) rinvia per la «parentela spirituale» (*nasab ma'nawī*) del *muǧaddid* con Muḥammad all'esempio di Salmān al-Fārisī, il Compagno persiano del Profeta incluso nella Famiglia per adozione spirituale.

[93] Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, 215 (*'ālim qurayš yamla'u l-arḍ 'ilman*); Faḫr al-dīn al-Rāzī riprende questa affermazione, ribadendo che Šāfi'ī è l'*unico* imām qurayšita della fine del II sec.: cfr. Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 101.

[94] Cfr. al riguardo N. Calder, «The Significance of the Term *Imām* in Early Islamic Jurisprudence», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984), 253-264, e Crone e Hinds, *God's Caliph*, 98. Nei due studi vengono per altro proposte due interpretazioni opposte dell'evoluzione del termine *imām* e della formula «eredi dei profeti» ad esso collegata. Mentre Calder «would be inclined to see caliphal use of the term *imām* as an attempt to steal the jurists' clothes» (art. cit., 264), Crone e Hinds parlano di «usurpazione»

L'attribuzione a Šāfi'ī del titolo di *muǧaddid* del II sec. conferma, come quella degli altri due termini, il ruolo assunto dai *fuqahā'* sunniti, dopo il Profeta e sulle sue orme, come mediatori fra Dio e la comunità. Se è stata strumentale per l'apologetica šāfi'ita, essa risponde comunque più in generale alle esigenze della nuova ideologia degli *'ulamā'* sunniti. Perciò non si può escludere che Aḥmad b. Ḥanbal possa avere svolto un ruolo nella reinterpretazione sunnita di questa simbologia, più che per legittimare Šāfi'ī, per delegittimare l'autorità religiosa degli 'Abbāsidi, e in particolare del califfo al-Ma'mūn, l'*altro imām* quraysita della fine del II sec., il cui nome figura solo eccezionalmente in alcune liste tardive di rinnovatori[95].

Gli *'ulamā'* sunniti hanno dunque adattato la figura del *muǧaddid* al dominio della scienza legale, senza per questo svuotarlo del suo valore religioso: il *muǧaddid* continua a rinviare al ritorno ciclico dell'autorità profetica, che è però rappresentata dagli *'ulamā'* e non dal potere politico; i governanti infatti possono essere *muǧaddidūn*[96] solo nella loro qualità di protettori della fede, e non in quanto assommino in sé gli aspetti religiosi e politici dell'autorità[97].

La parentela, che abbiamo già sottolineato, fra Mahdī e rinnovatore può aiutare a questo punto a rispondere a un'altra argomentazione, in apparenza più sostanziale, avanzata da chi interpreta il titolo di *muǧaddid* come un vuoto onorifico. Secondo tale argomentazione, il titolo di *muǧaddid* presso gli *'ulamā'* sunniti sarebbe privo di universalità, e dunque del valore di un simbolo religioso, perché la designazione del *muǧaddid* non è oggetto di *consensus* ma di *ẓann*[98], ovvero perché non c'è *una* «reale

del titolo califfale da parte degli *'ulamā'*, riscontro simbolico del ridimensionamento dell'autorità religiosa esercitata dai califfi. La tradizione secondo la quale gli *'ulamā'* sono gli eredi dei profeti è citata comunemente in relazione al tema del *taǧdīd*: cfr. per es. Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 346.

[95] Cfr. Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 104. D'altra parte può essere interessante osservare che la figura di al-Ma'mūn come principe rinnovatore è stata rivalutata con prudenza da Rifā'at Rāfi' al-Ṭahṭāwī allo scopo di legittimare le politiche riformatrici dello stato egiziano: cfr. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, II, 440-442.

[96] Cfr. la lista di rinnovatori di Ibn al-Aṯīr menzionata da Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 85; cfr. anche Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 345s.

[97] Questo rispecchia ovviamente il punto di vista ideale degli *'ulamā'* sunniti, che è quello che qui ci interessa, a prescindere dalla evoluzione della nozione di *taǧdīd* legata alla realtà politica. In effetti, la posizione sunnita tradizionale non ha impedito che gli aspetti messianici del *taǧdīd* - mediati spesso dal sufismo - venissero recuperati più tardi allo scopo di conferire un carattere salvifico ed escatologico alla figura del sovrano. Sull'atmosfera politico-religiosa del periodo post-mongolo, premessa importante per i successivi sviluppi imperiali, cfr. Scarcia Amoretti, «Religion in the Timurid and Safavid Periods». Su Akbar come *imām* e *muǧtahid* della sua epoca, *ḫalīfat Allāh* e *ṣāḥib al-zamān*, v. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, 144, 150, 158-159 e 360-362. Sul caso particolare della propaganda imperiale ottomana della metà del XVI sec. v. Fleischer, «The Lawgiver as Messiah», sopr. 161, 163, 165 (sul termine *muǧaddid*). Quest'ultimo caso è interessante perché si può riscontrare anche qui il passaggio di significato del termine *muǧaddid* da una connotazione messianica a una connotazione ortodossa. Infatti, a differenza di altri titoli imperiali la cui connotazione messianica era più diretta ed esplicita, il titolo di *muǧaddid*, nel senso più innocuo di protettore della religione, ha potuto essere ugualmente utilizzato nel contesto della ridefinizione dell'ideologia dinastica in senso ortodosso successivamente alla fase millenaristica della propaganda di Sulaymān: cfr. C. Imber, «The Ottoman Dynastic Myth», *Turcica* 19 (1987), 7-27, 23.

[98] «The "Cyclical Reform"», 85-92 e 96.

"dottrina" del rinnovamento islamico» e le liste dei rinnovatori mancano di uniformità[99].

Tuttavia, gli stessi *'ulamā'* che hanno tenuto a sottolineare l'opinabilità della designazione dei rinnovatori[100] si sono sforzati di mantenere viva la pregnanza messianica del termine. Il *muǧaddid* è chiamato ancora *qā'im* in fonti sunnite alquanto tardive[101], che ricordano spesso che l'ultimo dei *muǧaddidūn* sarà il Mahdī, o Gesù[102]. Questi autori dunque, pur riconoscendo l'esistenza di una pluralità di *muǧaddidūn*, che possono appartenere a diverse scuole giuridiche, o anche ad ambiti disciplinari diversi dal *fiqh*, danno nondimeno al *muǧaddid* un'esplicita connotazione messianica, descrivendolo come una figura intermedia fra il Profeta e il Mahdī. Ma a ben vedere, è proprio se prende sul serio la portata messianica di questa figura religiosa che un *'ālim* sunnita non potrà mai considerarla oggetto di *consensus*, ma sottolineerà al contrario la sua compatibilità con l'*iḫtilāf*. Se si potesse stabilire un *consensus* intorno a una figura descritta come successore del Profeta e predecessore del Mahdī, ciò equivarrebbe a riconoscere un'autorità religiosa assoluta superiore allo stesso *iǧmā'* degli *'ulamā'* (i quali in tal modo si destituirebbero da soli da custodi del deposito profetico), e verrebbe meno la legittimità dell'*iḫtilāf*. La soppressione dell'*iḫtilāf* o, che è lo stesso, del *taqlīd* (fedeltà alle scuole legittima in quanto le diverse soluzioni proposte dagli *imām* fondatori sono tutte ugualmente valide), è una prerogativa del Mahdī come figura escatologica, e tale prerogativa è stata rivendicata anche dai *mahdī* storici, presso i quali l'idea messianica svolgeva la funzione di una ideologia politica e l'eliminazione della pluralità di opinioni era strumentale all'instaurazione di una nuova *dawla*[103].

Ma gli *'ulamā'* sunniti respingono il messianismo come ideologia politica e, come si è visto, coerentemente con questo atteggiamento di fondo, essi si sono preoccupati di tenere la nozione di *taǧdīd* ben distinta dall'ambito politico. Il fatto che la credenza nel Mahdī, malgrado la sua indiscutibile importanza religiosa, non si configuri come un dogma all'interno dell'Islam sunnita[104] si spiega infatti proprio con il suo stretto rap-

[99] Cfr. Lazarus-Yafeh, cit. *supra*.

[100] Cfr. *Natīǧa*, quest. 8; Suyūṭī, *al-Taḥaddut bi-ni'mat Allāh*, 225s.; Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 346.

[101] Cfr. Suyūṭī, *al-Taḥaddut bi-ni'mat Allāh*, 221; Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 345, l.21.

[102] Cfr. Lazarus-Yafeh, «*Tajdīd al-dīn*», 105 n.2; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 97; Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 80; Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī», 84-86; Suyūṭī, *al-Taḥaddut bi-ni'mat Allāh*, 217, 224, 226; Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 345, l.11 (nelle ultime due fonti anche Gesù è indicato come ultimo *muǧaddid*; sulla venuta di Gesù, alla fine dei tempi, come *muǧaddid al-'aṣr*, cfr. anche Massignon, «L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique», 121). Per la stessa idea in Sirhindī cfr. *Natīǧa*, quest. 8, nota introduttiva.

[103] Per alcuni esempi relativi alla pratica legale di diversi fondatori di movimenti messianici nati nel sunnismo si vedano i seguenti contributi del volume *Mahdisme et millénarisme en Islam*: M. Fierro, «Le mahdī Ibn Tūmart et al-Andalus», 107-124, 112; T. Nagel, «Le Mahdisme d'Ibn Tūmart et d'Ibn Qasī: une analyse phénoménologique», 125-136, 131; A. Layish, «The Mahdi's Legal Methodology as a Mechanism for adapting the Sharī'a in the Sudan to political and social Purposes», 221-238.

[104] Cfr. Madelung, art. «Mahdī» in *EI2*, 1226a: lo studioso ricorda qui anche che, se si riscontra spesso da parte degli *'ulamā'* sunniti una certa reticenza al riguardo, ciò si deve più a ragioni di prudenza che a dubbi sulla verità della credenza stessa, e che una critica aperta come quella di Ibn Ḫaldūn, che nella *Muqaddima* cerca di refutare l'autenticità di tutti gli *ḥadīṯ* relativi al Mahdī, è eccezionale.

porto con la questione dell'imamato, che nel sunnismo è per definizione una *mas'ala iğtihādiyya*, cioè esclusa dai principi fondamentali della fede.

Escludere la dimensione politica del messianismo significa al tempo stesso attenuare l'importanza della persona del Mahdī come figura escatologica: un simile sviluppo non costituisce una neutralizzazione dell'idea messianica, purché questa non venga ristretta alla sua versione apocalittico-millenaristica[105].

W. Madelung ha osservato in effetti che le idee messianiche hanno trovato sempre più spazio nelle raccolte di tradizioni post-classiche e nelle discussioni degli *'ulamā'* concomitantemente all'attenuazione del ruolo escatologico del Mahdī, che nelle tradizioni più antiche è sempre il riflesso di determinati eventi politici[106]. La questione disputata dell'*iğtihād* nell'età messianica, cui si è accennato sopra (I.3.a.), è particolarmente significativa a questo riguardo. Si può infatti osservare che qui, in rapporto a un aspetto essenziale della funzione del Mahdī, quello della giustizia, la speculazione apocalittica sul ruolo personale del Mahdī alla fine dei tempi cede il posto alla riflessione della teoria del diritto sulla legge messianica, che diventa quindi essa stessa oggetto di una pluralità di opinioni, in quanto ogni giurista può proiettarvi il proprio ideale teorico e pratico della perfetta interpretazione e applicazione della *šarī'a*[107]. Questo spostamento di accento si accompagna inoltre a una distribuzione della responsabilità messianica fra molti "ben guidati" *mahdī* minori che agiscono nella storia senza pretendere di rappresentarne il termine[108].

Il *muğaddid* dunque deve essere incerto come deve esserlo il Mahdī. Nābulusī, in piena sintonia con lo spirito della scolastica sunnita, ricorda nel suo commento che il *muğaddid* è oggetto, oltre che di *ẓann*, di *rağā'*, nozione di equivalente statuto epistemologico, dato

[105] Per una distinzione tra persona e funzione messianica e una critica circostanziata dell'interpretazione apocalittico-millenaristica del messianismo nella mistica ebraica v. Idel, *Messianic Mystics*, 13-37. Sulla distinzione fra tempo messianico e tempo escatologico v. Agamben, *Il tempo che resta*, 60-84.

[106] Madelung, art. «Mahdī» in *EI2*, 1225a.

[107] Un esempio significativo è il trattato che Suyūṭī ha scritto su questo argomento, *Kitāb al-i'lām bi-ḥukm 'Īsā 'alayhi al-salām* (in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 277-299). Il grosso del testo è consacrato a problemi di teoria del diritto, tranne una sezione in cui l'autore dà una anticipazione su quello che sarà il giudizio di Gesù e del Mahdī su una questione di *furū'*, dichiarando che essi certamente abrogheranno i regolamenti sul tesoro pubblico e sulle fondazioni pie imposti dalle autorità politico-militari "turche" (*wulāt al-atrāk*) in contrasto con la *šarī'a* (289-290). Subito dopo questo attacco polemico contro lo stato mamelucco, l'autore rende omaggio al dedicatario del libro al-Mutawakkil 'alā Allāh (292), erede nominale del califfato 'abbāside, i cui rappresentanti si erano trasferiti in Egitto dopo l'invasione mongola di Baġdād. La riflessione apparentemente molto speculativa di Suyūṭī sulla metodologia legale di Gesù si inserisce così nel contesto più immediato delle sue idee di restaurazione religiosa del califfato, associate a una difesa della classe religiosa šāfi'ita (cfr. J-C. Garcin, «Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le *Ḥusn al-Muḥāḍarat* de Suyūṭī», in Id., *Espaces, pouvoirs, et idéologies de l'Égypte médiévale*, London 1987, 33-89, 64ss. e 76).

[108] Ša'rānī per esempio riabilita un falso *mahdī* facendogli ammettere di non essere altro che un "ben guidato" che vuole tenere viva la speranza della gente: cfr. T. Nagel, «Le Mahdisme d'Ibn Tūmart et d'Ibn Qasī: une analyse phénoménologique», in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, 125-136, 126-127 (da *Laṭā'if al-minan*, II, 90). Si veda inoltre l'interessante tradizione secondo la quale può esistere una molteplicità di *mahdī* "preliminari" o "intermedi", riportata da Ibn Ḥağar al-Haytamī e commentata da Algar, «The Centennial Renewer», 308.

che la speranza non può che essere incerta, e l'opinione è a sua volta oggetto di speranza (v. quest. 8 e nota *ibid.*).

Si può dire quindi che il *muğaddid* assume i tratti di un *mahdī* privato, nel senso che il suo riconoscimento è riservato all'*i'tiqād*, o *ẓann*, o *rağā'* di ciascuno[109] - il che naturalmente non significa che le diverse opzioni siano indifferenti da un punto di vista politico-religioso, dato che ciascuna promuove una propria versione dell'autentico modello profetico che spera di realizzare. Per esempio, la limitazione della prerogativa del *tağdīd* alla scuola šāfi'ita, sostenuta da šāfi'iti non-tradizionalisti come Tāğ al-Dīn Subkī e Suyūṭī, è stata criticata per la sua parzialità da uno šāfi'ita di tendenza opposta come Ibn Kaṯīr[110]. Il *tağdīd* può avere infatti tanti significati quante sono le concezioni di *'ilm* profetico e delle modalità della sua continuazione elaborate dalle diverse correnti religiose del sunnismo. La sua associazione con la questione dell'*iğtihād*, nel cui contesto il *ḥadīṯ* del *muğaddid* è usato come argomento a favore del fatto che la porta dell'*iğtihād* non è mai stata chiusa[111], si deve al fatto che l'interpretazione legale rappresenta per gli *'ulamā'* la modalità principale della continuazione dell'autorità profetica.

In conclusione, l'opinabilità della designazione del *muğaddid* e la moltiplicazione delle figure di rinnovatori, con il conseguente minuzioso soffermarsi a vagliare candidature concorrenti e dettagli tecnici, lungi dallo svuotare di contenuto la "dottrina del rinnovamento", appare come il tratto che contraddistingue l'adattamento specificamente sunnita di un simbolo religioso comune alla tradizione islamica. Inserire il *tağdīd* nell'ambito dell'*iḫtilāf*, significa porre l'accento più sulla funzione che sulla persona, e di conseguenza più sulla comunità che sull'individuo, dato che solo il riconoscimento dei suoi contemporanei può determinare il successo di un *muğaddid*, la cui autorità, come quella di un qualsiasi *muğtahid*, non può in alcun caso mettersi in concorrenza con l'*iğmā'*.

Si potrebbe perciò impostare diversamente il problema del rapporto fra la nozione di *tağdīd* elaborata dai giuristi e quella dei sufi considerandole entrambe come il risultato della reinterpretazione delle idee messianiche dell'Islam primitivo. La concezione spirituale del rinnovamento non si oppone necessariamente a quella legale, nella misura in cui anche il *muğaddid*-sufi resta un *mahdī* privato, la cui autorità non mette in questione la legittimità dell'*iḫtilāf*. Uno studio approfondito della nozione di *tağdīd* nel sufismo dovrebbe quindi essere parte di quello delle reinterpretazioni dell'idea messianica elaborate già nel sufismo classico all'interno della nozione di *walāya*, la modalità spirituale della continuazione dell'eredità profetica[112]. Un tale progetto non rien-

[109] Cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 345: «Ogni gruppo ha preteso che la persona cui si riferisce il *ḥadīṯ* [del *muğaddid*] fosse il proprio *imām*» (*qad idda'ā kull qawm fī imāmihim annahu al-murād bi-hāḏā al-ḥadīṯ*) (da Ibn Kaṯīr).

[110] Cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 345. Per alcuni esempi di candidature contrastanti, corrispondenti a diversi orientamenti ideologici, cfr. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, 490; *EI2*, art. «Iṣlāḥ», 148a; Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-al-Suyūṭī», 84; Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 92s., 95, 105.

[111] Cfr. Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, I, 61-68; W.B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?», 26-28; Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 83; *EI2*, art. «Mudjtahid» (J. Calmard).

[112] Si veda per esempio, sull'associazione fra i due termini *mahdī* e *ġarīb* in Sahl Tustarī (m. 283/896), M. Fierro, «Le mahdī Ibn Tūmart et al-Andalus», in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, 107-124, 109, e Elmore,

tra naturalmente nei nostri scopi, che sono solo quelli di indicare alcuni aspetti del rapporto fra *walāya* e *taǧdīd* nel sufismo post-classico, per sottolineare gli elementi di continuità che la dottrina di Sirhindī presenta con la cultura religiosa della sua epoca.

Ibn 'Arabī identifica esplicitamente il perfetto erede di Muḥammad (al quale come si è visto corrisponde il *fard* di Sirhindī) con il rinnovatore annunciato nel *ḥadīṯ*:

> «L'erede del rango (*qadam*)[113] di Muḥammad: colui che viene al volgere di ogni secolo per istruire gli uomini nelle cose della loro religione, in virtù del detto del Profeta: "Al volgere di ogni secolo verrà un uomo della mia comunità...". Costui è l'Adamo del suo tempo»[114].

Il perfetto erede di Muḥammad (o Uomo Perfetto), che rappresenta la continuità dell'aspetto interiore della profezia, e in parte anche del suo aspetto esteriore, avendo il compito di «istruire gli uomini nelle cose della loro religione», corrisponde ai tratti generali della figura del *muǧaddid*. Inoltre, l'«erede» è per Ibn 'Arabī anche colui sul quale il Corano «ridiscende» in modo completo e in tutti i suoi aspetti (cfr. *supra* II.1.d., n.48). Ibn 'Arabī chiama «Corano nuovo» (*al-qur'ān al-ǧadīd*) il Corano «ridisceso» su colui che ne comprende i significati spirituali[115]. Il rinnovamento della rivelazione è un notevole tratto comune fra l'erede di Muḥammad e il profeta 'Uzayr del *tafsīr*, restauratore o rinnovatore della Torà, ma non instauratore di una nuova legge. Come si è accennato, 'Uzayr è uno dei 27 profeti-archetipi dei santi musulmani presentati nei *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Il motivo conduttore del capitolo a lui dedicato (dove però il *taǧdīd* non è menzionato) è il tema della continuazione della «profezia generale» (*nubuwwa 'āmma*) e della «eredità» dopo la cessazione della «profezia legislatrice». 'Uzayr, in quanto profeta non-legislatore, tipifica il passaggio dalla seconda alla prima ed è quindi l'archetipo del *walī* che eredita gli aspetti non-legislativi della profezia di Muḥammad[116].

Questa concezione di fondo è stata riformulata in termini simili da diversi autori posteriori. Secondo 'A.-K. Ǧīlī, per esempio, la *ḥaqīqa muḥammadiyya* si manifesta in ogni epoca nella forma dell'Uomo Perfetto (identico all'erede di Muḥammad) per esaltare la dignità degli uomini e raddrizzare le loro deviazioni dalla verità[117]. Šāh Walī Allāh, da

Gryphon, 137. Suyūṭī e altri autori tardi attribuiscono un'idea simile a quella del *ḥadīṯ al-muǧaddid* già a Ḏū al-Nūn al-Miṣrī (m. 245/860), il fondatore della gnosi sufi contemporaneo di Aḥmad b. Ḥanbal, che secondo la tradizione agiografica sarebbe stato come lui arrestato per aver difeso la dottrina del Corano increato (cfr. Massignon, *Essai*, 207): «Ogni cento anni c'è un intervallo nel quale questa comunità è priva di uomini savi e di sapienti, perché sono tutti morti. Allora Dio invia uomini saggi, nello stesso numero dei profeti che aveva inviato, e questi riportano gli uomini a Dio. Essi hanno il ruolo di profeti del loro tempo» (cfr. Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 82-83). Cfr. anche *infra*, n.116.

[113] Su questo termine cfr. *Naṯīǧa*, quest. 9-10, n.74.

[114] «*Al-wāriṯ al-qadam al-muḥammadī. Allaḏī ya'tī 'alā ra's kull qarn, yu'allim al-nās umūr dīnihim. Li-qawlihi 'alayhi al-ṣalāt wa al-salām: ya'tī 'alā ra's kull qarn raǧul min ummatī ilā āḫir al-ḥadīṯ. Fa-huwa Ādam zamānihi*»: cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 1200 (da Ibn 'Arabī, *Šaqq al-ǧuyūb*).

[115] Cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, III, 93, l.2 dal b.; cfr. anche *infra*, II.5.a., n.12.

[116] Cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 203s. Sull'importanza di questo capitolo per la teoria della *walāya* di Ibn 'Arabī cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 69. La figura di 'Uzayr svolge un ruolo significativo nel discorso sulla *walāya* già in Tirmiḏī: cfr. al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, *Kitāb ḫatm al-awliyā'*, ed. 'Uṯmān Yaḥyā, Beirut 1965, 440.

[117] Cfr. Nicholson, *Studies*, 105s.; R. Arnaldez, art. «al-Insān al-Kāmil» in *EI2*.

parte sua, afferma che i *muǧaddidūn* sono i continuatori dell'aspetto non legislativo della profezia (equivalente alla *nubuwwa 'āmma* di Ibn 'Arabī) e i destinatari privilegiati degli influssi emanati nel mondo dalla realtà essenziale del Profeta[118]. Notevole è anche l'opinione di Bediüzzaman Said Nursi (m. 1960), rappresentante contemporaneo della tradizione sufi, e soprattutto *naqšbandī*, del *taǧdīd*, per il quale i rinnovatori sono autori «direttamente ispirati e istruiti dalla fonte stessa della rivelazione, la pura essenza del Profeta»; egli cita come esempi di libri ispirati che hanno preceduto la sua stessa opera il *Maṯnawī* di Ǧalāl al-Dīn al-Rūmī e i *Futūḥ al-ġayb* di 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī[119].

Un caso più particolare è quello del rapporto fra il *muǧaddid* e il «sigillo della santità muḥammadica», parte del problema della definitività della funzione del secondo, che ha impegnato a lungo gli interpreti di Ibn 'Arabī, in disaccordo fra loro sulla questione di sapere se tale dignità fosse stata manifestata una volta per tutte nella persona dello *Šayḫ al-Akbar*[120]. L'idea del ritorno ciclico del «sigillo» potrebbe essersi fatta strada già poco dopo la morte di Ibn 'Arabī. Secondo un allievo del mistico *kubrawī* Sa'd al-Dīn Ibn Ḥamawayh (o Ḥamūyeh, m. 650/1252), quest'ultimo avrebbe insegnato che dopo che Muḥammad, ultimo profeta legislatore, ha suggellato i cicli millenari della profezia, i profeti non-legislatori sono inviati ogni cento anni nella forma del «sigillo della santità»[121]. La sovrapposizione dei due simboli di autorità del rinnovatore e del «sigillo della santità muḥammadica» ha funzioni diverse a seconda dei casi: può legittimare la fondazione di una nuova *ṭarīqa*, o di un ramo distinto di una *ṭarīqa* già esistente[122]; e può associarsi ad aperte rivendicazioni messianiche, come nel caso del fondatore del Ḥurūfismo[123]. Ma presso gli *'ulamā'* sufi della scuola di Ibn 'Arabī, l'idea che vi fosse un «sigillo» per ogni epoca poteva avere l'effetto inverso di attenuare i caratteri escatologici della persona accentuando la continuità della funzione[124].

[118] Cfr. Bausani, «Note su Shāh Walīullāh di Delhi», 144.

[119] Cfr. Algar, «The Centennial Renewer», 305-306.

[120] Cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 171-172.

[121] Cfr. Šaybī, *Ṣila*, II, 183. Sa'd al-Dīn Ibn Ḥamawayh aveva frequentato a Damasco il principale allievo di Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn Qūnawī (673/1274), ed era stato un tramite importante per la diffusione dell'insegnamento del maestro andaluso in Iran. Corbin lo definisce uno «sciita fervente» (*Histoire*, 411), ma, anche se la sua profetologia presenta dei tratti genericamente sciiti, egli apparteneva probabilmente alla scuola šāfi'ita, come il resto della sua famiglia, un ramo della quale deteneva funzioni direttive nelle istituzioni religiose dell'Egitto ayyūbide: cfr. Molé, «Les Kubrawiya», 74-76, 100; Id., intr. a Nasafī, *K. al-Insān al-kāmil*, Tehran, 1962, 7-20; D. Gril, *La* Risāla *de Ṣafī al-dīn Ibn Abī Manṣūr Ibn Ẓāfir*, Le Caire 1986, 187-188, 233-234.

[122] Tale sembra essere il caso degli egiziani Muḥammad e 'Alī Wafā, fondatori di un ramo distinto della Šāḏiliyya: v. É. Geoffroy, «L'élection divine de Muḥammad et 'Alī Wafā (VIIIe/XIVe s.) ou comment la branche *wafā'ī* s'est détachée de l'arbre *šāḏilī*», in *Le saint et son milieu, ou comment lire les sources hagiographiques*, édité par Rachida Chih et Denis Gril, Institut Français d'Archéologie Orientale, *Cahier des Annales Islamologiques* 19 (2000), 51-60, 53-54; cfr. anche R.J.A. McGregor, «The Concept of Sainthood According to Ibn Bāḫilā, a Šāḏilī Shaykh of the 8th/14th Century», *ibid.*, 33-49, 41.

[123] Il fondatore di questa setta, Faḍl Allāh al-Astarābādī (m. 804/1401), si sarebbe proclamato anche «sigillo dei santi» e *muǧaddid* del IX sec. H.: cfr. Šaybī, *Ṣila*, II, 158, 160, 187, 211.

[124] L'idea è stata sostenuta in questa forma da Ša'rānī (cfr. Geoffroy, «L'élection divine de Muḥammad et 'Alī Wafā», cit., 54; Id., *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 428), ed è stata ripresa da Qušāšī e Nābulusī (cfr.

Il rapporto tra *muǧaddid*-sufi e *muǧaddid*-giurista può presentarsi nella forma della complementarità di figure distinte. La designazione di maestri della *ṭarīqa* come *muǧaddidūn*, documentata nell'ambito della Šāḏiliyya egiziana a partire dall'VIII/XIV sec., sembra presentare un chiaro parallelismo con l'uso dell'onorifico corrente in Egitto nello stesso periodo nel *maḏhab* šāfi'ita, con il quale i maestri di questa *ṭarīqa* avevano stretti rapporti[125]. Una vera e propria suddivisione di compiti è teorizzata da Šāh Walī Allāh, secondo il quale c'è un *muǧaddid* sia nell'ambito della *šarī'a* che nell'ambito della *ṭarīqa*[126].

Ma le due funzioni del rinnovatore possono anche trovarsi riunite in una stessa persona, il *'ālim* sufi che è allo stesso tempo *walī* e *muǧtahid*. Ibn 'Arabī, che considera la conoscenza ispirata della Legge uno dei tratti distintivi del perfetto erede di Muḥammad, ha sottolineato la corrispondenza che quest'ultimo, come *muǧtahid* ispirato, ha con Gesù e con il Mahdī. Egli ha escluso però allo stesso tempo la possibilità che il santo-profeta possa costringere gli altri a seguire il proprio insegnamento, e ha insistito, più che sulla persona del Mahdī escatologico, su coloro che ne rappresentano attualmente le caratteristiche[127]. Anche in questa formulazione più esplicita della sua connotazione messianica, l'idea della continuazione dell'autorità profetica è quindi compatibile con l'*iḫtilāf*, e si accompagna a una distribuzione fra più persone della funzione messianica. Il rinnovamento di Ibn 'Arabī presenta una sostanziale continuità con quello di Ġazālī, il rinnovatore - non indiscusso - del secolo precedente[128], anche per questa fondamentale convergenza con la prospettiva politica degli *'ulamā'* sunniti. L'ideale di completezza rappresentato dalla sintesi della *šarī'a* e della *ḥaqīqa* è un aspetto importante della definizione del *taǧdīd* per altri *'ulamā'* sufi rinnovatori come Suyūṭī (che è stato uno dei più decisi assertori della continua apertura della «porta dell'*iǧtihād*»), Sirhindī e Šāh Walī

supra, I.3.a. e II.2.c.). Anche nei commenti al *K. 'Anqā' muġrib* di Ibn 'Arabī scritti nell'Impero ottomano durante il X/XVI sec. si afferma che il «sigillo» viene inviato nel mondo all'inizio di ogni secolo: cfr. Elmore, *Gryphon*, 3, 422 n.138, 464 n.18, 475 n.16, 568, 570. Cfr. anche *supra*, I.3.a., sull'analogia di certi aspetti della nozione di «sigillo dei santi» in A. Qušāšī, come la presenza in ogni epoca e il riconoscimento dei contemporanei, con la figura del *muǧaddid*.

[125] Cfr. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, 490-491.

[126] Cfr. Rizvi, *History*, II, 253-255.

[127] Si vedano in proposito i capitoli 14 e 366 delle *Futūḥāt* (I, 150-151 e III, 327-340), dedicati rispettivamente ai «profeti fra i santi» e ai «ministri del Mahdī». Abbiamo tradotto nella prima parte della nostra tesi l'estratto del primo riportato da Nābulusī in *Ḥāmil*, 10a-11a, discutendo nello studio introduttivo alcuni aspetti della concezione della legge di Ibn 'Arabī. Il capitolo 366 è stato tradotto da Morris, «The Mahdi's Helpers» (*Illuminations*, 1a ed., 119-157), e analizzato dallo stesso autore in «Ibn 'Arabi's "Esotericism": The Problem of Spiritual Authority».

[128] Le affinità fra i progetti intellettuali di Ġazālī e di Ibn 'Arabī da una parte, e fra le loro rivendicazioni di una funzione rivivificatrice dall'altra, sono state messe in rilievo recentemente da numerosi autori: cfr. Mansiyya, «Al-Iǧtihād kamā yarāhu Ibn 'Arabī», 125, 142s.; Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», 3-5, 34-35; Morris, «Ibn 'Arabi's "Esotericism": The Problem of Spiritual Authority», 39; Böwering, «Ibn al-'Arabī's Concept of Time», 74; Elmore, *Gryphon*, 3, 10, 189-190.

Nella sua autobiografia, Ġazālī allude al *ḥadīṯ* del *muǧaddid* descrivendo le circostanze che lo hanno indotto a riprendere un insegnamento pubblico nel 499H.: cfr. Ghazālī, *Scritti scelti*, tr. L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, 132.

Allāh[129], e ha esercitato un'influenza importante sulla cultura religiosa dell'Islam post-classico, proponendo un modello intellettuale capace di integrarne le diverse componenti[130]. Il *taǧdīd* si configura in questo caso come la riuscita sintesi di aspetti apparentemente contraddittori della religione attraverso il *kašf* e l'imitazione mistica del Profeta. In un tale progetto, l'universalità dell'Uomo Perfetto si combina con l'ideale di moderazione (giusto mezzo fra posizioni estreme) fatto proprio dalla scolastica musulmana.

In conclusione, il *muǧaddid* è una figura di sostituto-interprete che rappresenta il "ritorno" dell'autorità profetica. Tale figura ha trovato le sue prime applicazioni politico-religiose nei primi due secoli dell'Islam ed è stata quindi integrata con le dovute modifiche nell'ideologia delle diverse correnti dell'Islam sunnita. Il *taǧdīd* è una rivivificazione del modello profetico che anticipa il compimento messianico, e il suo significato può andare da un estremo rivoluzionario e un estremo restauratore, a seconda della concezione del modello originale adottata da chi lo rivendica. Nel contesto sunnita la sua plurivocità non è solo un dato di fatto ma una necessità di principio, perché il messianismo nel sunnismo non è né dogma né ideologia politica e la responsabilità del rinnovamento della profezia è affidata all'*iǧtihād* dei singoli dotti. È quindi arbitrario restringere il *taǧdīd* ortodosso alla nozione rigorosamente tradizionalista di *iḥyā' al-sunna* intesa come purificazione dalle innovazioni post-profetiche. Al contrario, nell'Islam post-classico, l'idea di rinnovamento che la tradizione scolastica e il sufismo hanno collaborato a intrattenere è stata integrata nelle istituzioni dell'insegnamento, la cui vitalità veniva in tal modo confermata contribuendo alla conservazione del sistema tradizionale, con le sue aperture al cambiamento e la sua continuità con il passato. In quel contesto, il *taǧdīd* finisce con l'esprimere un'idea di ricambio: «Dio fa venire tra i successori qualcuno che possa sostituire i predecessori»[131]. Il significato del *ḥadīṯ al-muǧaddid* è messo perciò in rapporto con le tradizioni in cui si annuncia che il gruppo dei musulmani costituito dai veri seguaci del Profeta

[129] Cfr. Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, 225: «*Lā yakūn al-muǧaddid illā 'ālim*[an] *bi-l-'ulūm al-dīniyya al-ẓāhira wa al-bāṭina*». Sirhindī descrive il vero erede del Profeta come il sapiente che unisce la conoscenza degli statuti legali e dei misteri esoterici: colui che realizza questo ideale è lo «zolfo rosso» (cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 34) - una metafora che si applica anche al *muǧtahid* (cfr. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?», 24). Sirhindī attribuisce le stesse qualità al rinnovatore del millennio, che è allo stesso tempo un *'ālim* e un mistico perfetto (cfr. ter Haar, *Follower*, 146). Secondo Šāh Walī Allāh il *muǧaddid* conosce senza *qiyās* gli *aḥkām* e gli aspetti segreti della Legge (cfr. Baljon, *Religion and Thought*, 129).

[130] Sul fatto che la missione rivivificatrice che Ġazālī si attribuisce vada messa in rapporto anche con la sua concezione del sufismo come termine medio fra pensiero filosofico e patrimonio tradizionale, cfr. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, 266 e 325 n.1. Per vari esempi dell'ampiezza della sintesi di Ibn 'Arabī, cfr. Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», in particolare 10-13, 16, 35. Sulla vocazione di Walī Allāh alla sintesi conciliatoria fra le idee contrastanti delle diverse correnti della cultura islamica, cfr. Baljon, *Religion and Thought*, 201-204; Rizvi, *History*, II, 253-255; Dallal, «Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought», 343-348; Ali, «The Medinian Letter», 2. Per la sua identificazione di questa armonizzazione con la funzione del *muǧaddid*, cfr. Baljon, cit., 130. Questa capacità sintetica sembra avere per Walī Allāh un diretto rapporto con l'intuizione mistica; egli dice del resto di avere ricevuto la qualifica di *muǧaddid* per una investitura divina, cfr. *ibid.* e Rizvi, *l.c.*

[131] «*Ya'tī Allāh min al-ḫalaf bi-'iwaḍ 'an al-salaf*»: cfr. Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, 226.

resterà vittorioso fino alla fine dei tempi[132]: questa permanenza è assicurata appunto dai «rinnovatori», specialisti in diverse discipline[133].

Il *taǧdīd* assume il significato di un ritorno "purificatore" alla *Sunna* proprio quando chi lo rivendica vuole contrapporsi al sistema dominante, rifiutandone il pluralismo e la continuità[134]. D'altra parte, per gli *'ulamā'* che rappresentano l'ordine tradizionale, il *taǧdīd* può associarsi senza contraddizioni a una connotazione positiva del cambiamento. Per esempio, alcuni *muǧaddidūn* šāfi'iti hanno contribuito a elaborare la nozione di *bid'a ḥasana*, sulla quale ritorneremo nell'ultimo capitolo[135]. Suyūṭī, che è uno di questi, giustifica la sua rivendicazione del ruolo di *muǧaddid* anche con il fatto di essere un vero e proprio innovatore in molti campi scientifici, sottolineando di avere introdotto argomenti senza precedenti e di avere fondato *ex novo* la disciplina degli *uṣūl al-luġa*[136]. Il fatto che il *taǧdīd* sia usato in questo caso per connotare positivamente una novità scientifica mantiene il suo interesse malgrado l'innegabile tendenza del grande erudito all'autocompiacimento[137].

Nel testo di Nābulusī non si accenna neppure di sfuggita alla connotazione riformista o restauratrice del *taǧdīd*: il suo «essere singolare-rinnovatore» è senz'altro una cosa

[132] «*Lā tazāl ṭā'ifa min ummatī ẓāhirīn 'alā al-ḥaqq... ḥattā ya'tiya amr Allāh*": cfr. Ibn Māǧa, *Muqaddima*, 1; Buḫārī, *I'tiṣām*, 10. Cfr. anche Cor. 61:14. Una tradizione simile è citata dai giuristi tra le prove dell'autorità dell'*iǧmā'*, la cui infallibilità è considerata come l'adempimento della promessa divina di far perseverare la comunità nella verità (cfr. W.B. Hallaq, «On the Authoritativeness of Sunni Consensus», *International Journal of the Middle East Studies* 18 (1986), 427-454, 452 n.38; *EI2*, art. «Idjmā'»).

[133] Cfr. Suyūṭī, *al-Taḥaddut bi-ni'mat Allāh*, 226; Muḥibbī, *Ḫulāṣa*, III, 346.

[134] E' quando il *taǧdīd* diventa una minaccia all'ordine tradizionale - ed esprime la crisi di tale ordine - che esso viene percepito come «fondamentalmente estraneo» allo spirito dell'Islam dagli interpreti autorizzati della religione, come gli *'ulamā'* contemporanei di al-Azhar citati da Lazarus-Yafeh («*Taǧdīd al-dīn*», 99). Cfr. anche Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 79: «It is difficult to imagine that Islam, confident as it is in its own integrity and superiority, should display an awareness of its own intrinsic imperfection to such a degree that it should have formulated in a *ḥadīth* a requirement for constant, regular reform» (osservazione condivisibile solo se per «riforma» si intende un sovvertimento dei valori dominanti, e non la loro rigenerazione, che semmai è segno di intrinseca validità più che di intrinseca imperfezione). Per una versione aggiornata dell'eclettismo conservatore degli *'ulamā'* tradizionali si veda Ǧābir Ḥamza, «Al-muǧaddidūn 'abra al-qurūn / Les rénovateurs à travers les siècles», *Etudes arabes. Feuilles de Travail*, Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Roma, nn. 55-56, pp. 1-10. Vi si trova il testo arabo e la traduzione, a cura di M. Borrmans, di un articolo pubblicato dal quotidiano *al-Ahrām* nel 1979. L'autore era direttore generale di al-Azhar.

[135] Cfr. la difesa del *samā'* nell'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* di Ġazālī (tr. D.B. MacDonald, «Ghazzālī on Listening to Music», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902), e quella del *mawlid* in Suyūṭī (*al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, I, 292-305).

[136] Cfr. Hunwick, «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī», 88, 92, 94; Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*, 70s. Sull'ottimismo relativo al progresso negli studi filologici espresso dal lessicografo indiano Murtaḍā al-Zabīdī, che usa il termine *ahl al-nahḍa*, in senso ancora pre-moderno, per designare gli alacri cultori della disciplina, cfr. S. Reichmut, «Murtaḍā az-Zabīdī (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts. Glimpses of Islamic scholarship in the 18th century», *Die Welt des Islams* 39/1 (1999), 64-102, 65.

[137] Un piccolo esempio, da aggiungere a un già vasto repertorio, si trova al termine di una brillante argomentazione: «Ecco dieci risposte, tutte dedotte da me personalmente. Come dice Ǧāḥiẓ: quando il pensiero sposa la memoria, genera meraviglie!» (*fa-hāḏīhi 'ašara aǧwiba kullu-hā min istinbāṭī, wa qad qāla al-Ǧāḥiẓ: iḏā nakaḥa al-fikr al-ḥifẓ wailada al-'aǧā'ib*): cfr. Suyūṭī, *Inbā' al-aḏkiyā' bi-ḥayāt al-anbiyā'*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 264-277, 274.

nuova mai vista prima (*amr ǧadīd lam yaẓhar ba'du*: quest. 7, f. 15a), non perché costituisca una innovazione, ma in quanto diretta manifestazione della continua attività creatrice di Dio. In effetti, per apprezzare pienamente il significato del *taǧdīd* nel contesto sufi, è necessario guardare più da vicino alla concezione del rapporto fra tempo storico e tempo soprannaturale in cui si inserisce l'idea del rinnovamento.

II.5. IL DIVENIRE DEL PROFETA

Il tema dell'ultima questione commentata in questo testo (*Natīǧa*, quest. 28) è quello della continua ascesa (*taraqqī*) delle perfezioni del Profeta, possibile anche dopo la sua morte grazie all'«aiuto» che egli riceve dai santi della sua comunità, e in particolare dal *fard* «mediatore».

Nel capitolo precedente ci siamo soffermati su alcuni aspetti del rapporto fra l'idea di rinnovamento e la concezione dell'autorità legale e spirituale nel periodo post-profetico. Qui abbiamo invece a che fare con il funzionamento intrinseco del processo della storia della salvezza. Il *taraqqī* («evoluzione», «elevazione perpetua») è un concetto chiave dell'escatologia elaborata nell'esoterismo islamico. Esso è la legge del movimento del cosmo, l'energia che determina il movimento ascendente di «ritorno» (*ma'ād*) che segue, nel processo circolare della creazione, quello discendente della «genesi» (*mabda'*), e coinvolge allo stesso tempo la natura, la storia e le realtà soprasensibili. Il *taraqqī* è allo stesso tempo l'evoluzione del mondo sublunare attraverso i vari regni naturali dal minerale all'uomo[1], il dispiegamento graduale della rivelazione nella storia dell'umanità[2], e l'accesso a una manifestazione dei Nomi divini sempre più perfetta, e dunque sempre più prossima all'«origine»[3]. L'idea centrale della filosofia ismailita della resurrezione è che vi sia non solo corrispondenza ma comunicazione e scambio fra storia terrestre e storia soprannaturale. Il movimento di ascensione perpetua parte dal basso: i profeti e i loro successori sono il luogo di manifestazione della gerarchia celeste, e la loro apparizione nel corso del tempo influisce sul progressivo riavvicinamento al Principio dei loro archetipi celesti[4]. La tesi di Sirhindī comporta un meccanismo analogo nel rapporto tra l'«essere singolare» e Muḥammad, conferendo un particolare dinamismo all'escatologia propria del sufismo. Una lettura storica della sua dottrina però, anche in questo caso dove più notevoli sono le affinità con l'ismailismo, deve tenere conto del contesto discorsivo e del referente esplicito dell'autore, che non è l'imamologia ma la

[1] Su questa idea negli Iḫwān al-Ṣafā' e in Rūmī cfr. Bausani, *Persia Religiosa*, 197, 278, 295 n.144. In un capitolo di *al-Wuǧūd al-Ḥaqq* (p. 202) Nābulusī descrive il *taraqqī* dell'anima dal regno minerale alla condizione umana senza rifarsi ad alcun precedente e presentandolo come una sua intuizione personale.

[2] Cfr. per es. Ibn 'Arabī, *Fut.* I, 146 l.7 dal b. (tr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 325): «Lo spirito (*rūḥāniyya*) di Muḥammad ha acquistato nuove qualità a ogni movimento del tempo,... fino a che la sua forma corporea si è manifestata in questo mondo». Andrae osserva a questo proposito che le successive manifestazioni della *ḥaqīqa muḥammadiyya* non costituiscono un eterno ritorno, appunto perché seguono uno sviluppo progressivo nel tempo. Sullo «sviluppo» (*taṭawwur*) della forma umana da Adamo a Muḥammad cfr. anche Nābulusī, *al-Fatḥ al-rabbānī*, 25.

[3] Sulla progressiva manifestazione dei Nomi divini nell'escatologia sufi v. *EI2*, s.v. «*Ma'ād*» (R. Arnaldez); Murata, *Gender Relationships*, 37-45.

pietà sunnita per Muḥammad. Il *taraqqī*, che non è né una legge scientifica né un puro assioma metafisico, ha infatti un fondamentale complemento nella pratica religiosa, vale a dire, nel caso in questione, nella devozione per il Profeta. Ciò dovrebbe indurre a valutare con prudenza i rapporti di Sirhindī, o, prima di lui, di Ibn 'Arabī, con l'ortodossia sunnita. La prospettiva teleologica e la visione dinamica del mondo propria di questi autori non costituisce necessariamente un'eccezione deviante alla concezione sunnita della storia[5]. È quanto meno possibile infatti riconoscervi gli elementi di una sensibilità religiosa presente anche, sebbene certo non esclusivamente, nell'Islam maggioritario, per il quale il dogma della definitività della profezia non comporta inevitabilmente un ripiegamento nostalgico sul periodo delle origini senza aperture sull'avvenire.

II.5.a. Elevazione progressiva e creazione nuova

In questo paragrafo ci soffermeremo su una particolare accezione che il termine *taraqqī* ha nel lessico di Ibn 'Arabī, utile per illustrare il punto di vista adottato da Nābulusī nel suo commento.

Oltre a riprendere il motivo del progressivo sviluppo storico della rivelazione, Ibn 'Arabī associa originalmente la nozione di *taraqqī* con quella di «creazione nuova» (*ḫalq ǧadīd*)[6]. Adattando in certo modo l'occasionalismo aš'arita alla sua concezione epifanica della creazione, Ibn 'Arabī intende con «creazione nuova» il continuo rinnovarsi della manifestazione di Dio (*taǧallī*), descritta anche caratteristicamente dall'autore come l'effusione dell'essere attraverso i respiri della «misericordia esistenziatrice». La continua attività divina comporta l'incessante trasformazione (*taḥawwul, taġayyur, taqallub*) delle forme nelle quali Dio si manifesta, sempre diverse ma apparentemente simili. Il «cuore» (*qalb*) è così chiamato perché riflette, con la sua instabilità, tali trasformazioni. Lo gnostico perfetto è colui che si apre attraverso questo organo alla percezione della pluralità epifanica di Dio, senza cercare di racchiuderne il mistero in una rappresentazione intellettuale o dogmatica[7].

[4] Cfr. Corbin, *Temps cyclique*, 60ss., 98, 109; Jambet, *La grande résurrection d'Alamūt*, 63-64.

[5] Cfr. per es. P. E. Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani. Intellectual Missionary*, London 1996, 67-68 (confronto fra l'«ottimismo storico» ismailita e la visione involutiva dominante fra la maggioranza dei musulmani); H. Landolt , «Le paradoxe de la "face de Dieu": 'Azīz-e Nasafī (VIIe/XIIIe siècle) et le "monisme ésotérique" de l'Islam», *Studia Iranica* 25/2 (1996), 163-192, 188 (contrapposizione della «concezione dinamica del mondo» di Nasafī, in diretto rapporto con l'idea sciita della continuità della storia della salvezza, a quella del sufismo classico). Sul problema dell'interpretazione delle tendenze "progressive" pre-moderne v. *infra*, II.6.

[6] I principali versetti coranici citati in relazione a questo concetto sono Cor. 50:15 e 55:29. Cfr. anche 13:5; 14:19; 17:49 e 98; 32:10; 34:7; 35:16. Il *ḫalq ǧadīd* nel Corano si riferisce sempre alla resurrezione.

[7] Cfr. Izutsu, *Unicità*, 59-85; Corbin, *Imagination*, sopr. 149-154, 171 e n.246; Chittick, *Path*, 18, 96-112; cfr. anche Chittick, *Cosmology*, 57-65; Böwering, «Ibn al-'Arabī's Concept of Time», 79-83; Ventura, «Il tempo nella tradizione islamica», 52-59. Ulteriori riferimenti ai testi pertinenti di Ibn 'Arabī in Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 429-433, 917 e Morris, «Lesser and Greater Resurrections», 538, n.47. Un'esposizione sintetica della concezione del *ḫalq ǧadīd* si trova nel capitolo 12 dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, sulla «saggezza del cuore» (*ḥikma qalbiyya*) tipificata dal profeta Šu'ayb. Ibn 'Arabī accenna più volte alle analogie e alle differenze che sussistono tra la sua concezio-

Il rinnovamento del *tağallī* corrisponde nella coscienza dell'uomo a un *taraqqī*, il movimento ascendente che ripercorre in senso inverso il movimento discendente della manifestazione divina[8]. Ibn 'Arabī descrive pertanto la condizione dell'uomo dotato di conoscenza come una «continua ascesa» (*taraqqī dā'im*)[9], che riflette il «continuo rinnovamento» (*tağaddud dā'im*)[10] dell'agire divino[11]. In modo analogo, la comprensione di sempre nuovi sensi nella Scrittura è definita come una «rivelazione continua» (*waḥy dā'im*) che discende sui cuori dei successori del Profeta[12] rendendoli atti a «un'ascesa infinita in questo mondo e nell'altro»[13].

I due aspetti della idea di «evoluzione progressiva» relativi alla gradualità della rivelazione e alla «creazione nuova» concorrono a formare la figura del *fard-muğaddid* descritta da Nābulusī. Il «ritorno» della «luce originaria» del Profeta nel suo perfetto erede è pensato dal nostro autore in riferimento al principio metafisico della «continuità della creazione»: «il Profeta ascende continuamente nei suoi luoghi di manifestazione» (*dā'im al-taraqqī fī maẓāhirihi*) (*Natīğa*, quest. 20, f. 18b-19a) in quanto la sua luce preesistente si manifesta in questo mondo continuamente e «senza ripetizione» (quest. 7, f. 15a), cioè in modo sempre "nuovo", "appena creato", "intemporale".

Anche se il termine *ḫalq ğadīd* non appare nel commento, questo accenno alla «mancanza di ripetizione» poteva bastare per evocare tale nozione nei suoi lettori[14], insieme

ne e l'occasionalismo aš'arita (la sua critica principale a tale dottrina risiede nel fatto che a suo avviso il «rinnovamento della creazione» non riguarda soltanto gli accidenti ma anche le sostanze): cfr. per es. *ibid.*, 186; Izutsu, *Unicità*, 82-84; Chittick, *Path*, 97; e, per una dottrina analoga, F. Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany 1975, 96. Si può osservare incidentalmente che questa concezione della continua attività creatrice di Dio non sembra corrispondere alla definizione della teofania in Ibn 'Arabī «als einmaliges, abgeschlossenenes Ereignis», anziché «als von Stufe zu Stufe sich ereignendes Geschehen, als unendliches Werden» (Landolt, «Briefwechsel», 61). Landolt contrappone in questi termini la «staticità» della *waḥdat al-wuğūd* al dinamismo della dottrina di Simnānī (che paragona da questo punto di vista allo Šayḫismo: *ibid.*, 62s.).

[8] Cfr. Nicholson, *Studies*, 126; Corbin, *Imagination*, 153s; Chittick, *Path*, 342.

[9] Cfr. per es. *Fuṣūṣ*, 184.

[10] L'espressione è di Qāšānī, *Fuṣūṣ*, comm., 186. Cfr. la definizione della metamorfosi dell'anima come un processo continuo di rinnovamento (*ittiṣāl tağaddudī*) in Mullā Ṣadrā: Corbin, *En Islam iranien*, IV, 89.

[11] Sulla relazione fra *taraqqī* e *ḫalq ğadīd* cfr. anche Ğīlī: «Dio crea nuovamente la creazione a ogni respiro (*ḫalaqahā fī kull nafas*[in] *ḫalq*[in] *ğadīd*[an])... affinché il mondo, con tutte le diverse specie che contiene, viaggi in ogni istante attraverso l'elevazione progressiva e gli accrescimenti» (*li-yakūna al-'ālam bi-mā fīhi min al-anwā' al-muḫtalifāt musāfiran fī kull ān bi-sabab al-taraqqī wa al-ziyādāt*) (*Qāba qawsayn*, ap. *Tabri'at al-ğinna*, 66).

[12] Cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, III, 108: «Il Corano è disceso sul cuore di Muḥammad, e in seguito continua a discendere sui cuori dei suoi fedeli fino al Giorno della Resurrezione. Questa sua discesa nei cuori è (sempre) nuova e non si consuma. Essa è la rivelazione perpetua» (*nazala [al-Qur'ān] 'alā qalb Muḥammad ṣ. ... ṯumma lā yazālu yanzilu 'alā qulūb ummatihi ilā yawm al-qiyāma; fa-nuzūluhu fī al-qulūb ğadīd lā yublā, fa-huwa al-waḥy al-dā'im*). Per questo passo e altri analoghi cfr. Chodkiewicz, *Océan*, 172 n.33. Lo stesso passo è citato anche da Nābulusī in *Radd al-muftarī*, 633. Sulla discesa del Corano cfr. Nābulusī, *Ḥāmil*, 13a. Sul rinnovamento dei sensi della Scrittura v. *supra* II.1.d. Per l'espressione «*al-qur'ān al-ğadīd*» v. *supra* II.4.c., n.115.

[13] «*Taraqqī fī ḏālika ilā ğayr nihāya dunyan wa āḫiratan*", *Fut.*, III, 130, l. 11 dal b.

[14] Nābulusī accenna al *ḫalq ğadīd* in opere precedenti. Cfr. *al-Fatḥ al-rabbānī*, 73s.: «Egli non si manifesta due volte con uno stesso Attributo a una stessa cosa, e non si manifesta a due cose distinte con uno stesso Attributo, al contrario, Egli si manifesta in ogni istante a ciascuno degli atomi (*ḏurra*) appartenenti ai tre mondi [*dunyā*, *barzaḫ* e *āḫira*] con un Attributo particolare, diverso da quello con il quale si era manifestato nell'istante

ad altri motivi caratteristici ad essa collegati, come la «misericordia esistenziatrice» (*al-raḥma al-wuğūdiyya al-wiğdāniyya*: *Natīğa*, Premessa, n.7) e il *taraqqī* «in questo mondo, nel *barzaḫ* e nell'Oltre» (quest. 28, f. 23b).

Anche la «percezione particolare» (*idrāk ḫāṣṣ*), un'espressione apparentemente generica che ritorna costantemente nel testo per contraddistinguere il modo di vedere le cose degli gnostici da quello degli "essoterici", è descritta da Nābulusī in termini che ricordano con una certa precisione la ricettività della continua attività creatrice di Dio che Ibn 'Arabī chiama «sapienza del cuore» (*ḥikma qalbiyya*)[15].

Con questi riferimenti diretti o indiretti alla nozione di *ḫalq ğadīd*, Nābulusī mette in evidenza il presupposto metafisico del rinnovamento. La storia della salvezza è il processo della manifestazione di Dio, che deve dispiegarsi in una molteplicità di cicli profetici, e determina anche l'ulteriore ascesa postuma di Muḥammad, la cui perfezione non è statica perché «ciò che è infinito non fa il suo ingresso nell'essere tutto in una volta» (quest. 28, n.194). L'interesse del commentatore per le implicazioni filosofico-religiose delle tesi è del resto coerente con la sua tendenza a privilegiare gli aspetti permanenti e universali del *tağdīd* rispetto alla specificità del ruolo del *muğaddid* del millennio.

II.5.b. Il Profeta nel barzaḫ

Nella questione 28 l'idea di *taraqqī* si riferisce all'escatologia, e più specificamente alla partecipazione del Profeta, nella sua condizione postuma, al movimento ascensionale che coinvolge allo stesso tempo la creazione e la coscienza dell'uomo.

La tesi qui commentata, secondo la quale il Profeta continua costantemente ad elevarsi con l'aiuto dei fedeli, segue, nella lettera di Sirhindī da cui è estratta, la descrizione del ruolo mediatore del *fard*, che fa raggiungere al Profeta le perfezioni della santità di Abramo (cfr. *supra*, II.2.c.) consentendogli di elevarsi dalla *walāya muḥammadiyya* alla *walāya aḥmadiyya*[16].

Questa evoluzione della conoscenza mistica del Profeta è concomitante secondo Sirhindī a una trasformazione del suo modo di esistenza postumo, riassunta nella tesi secondo la quale «Muḥammad è diventato Aḥmad» (*Natīğa*, quest. 11). L'annientamento (*zawāl*, *fanā'*) della «determinazione corporea» (*ta'ayyun ğasadī*) del Profeta (corrispondente al suo nome Muḥammad), che ha avuto inizio dopo la sua morte, è giunto a termine dopo mille anni, lasciando il posto alla sua «determinazione spirituale» (*ta'ayyun rūḥī*) (corrispondente al suo nome Aḥmad)[17].

precedente». Cfr. anche *al-Wuğūd al-ḥaqq*, 35s. (*tağaddud al-amṯāl*), 52-54 (comm. a Cor. 55:29), 96, 169. Per alcuni riferimenti più precisi al rapporto dei temi del commento qui ricordati con il *ḫalq ğadīd* v. *Natīğa*, note 62, 63 e 194 alla traduzione.

[15] Cfr. Ibn 'Arabī *Fuṣūṣ*, 173ss. Si veda in particolare *Natīğa*, note 10, 12 e 196 alla traduzione.

[16] Cfr. Sirhindī, *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 126-128).

[17] Cfr. *Makt.* 3:96 (= *Mu'arrab*, III, 131) e *supra*, lo schema riassuntivo all'inizio del cap. 2.

L'entità personale del Profeta, nella sua condizione postuma, si colloca su un piano di esistenza distinto sia dalla sua *ḥaqīqa* trascendente, la «luce» creata immediatamente da Dio, sia dalla manifestazione di questa sul piano sensibile, che si è prodotta nella figura umana (*ṣūra insāniyya*) di Muḥammad e continua a prodursi nei suoi successori[18].

Per usare i termini comuni dell'escatologia musulmana, questo modo di esistenza è quello del *barzaḫ*, la parola che nel Corano indica la «barriera» che impedisce il ritorno alla vita (23:100) e l'incontro fra «i due mari» (25:53 e 55:20). L'escatologia ha appunto il compito di descrivere gli «stati del *barzaḫ*», cioè, in senso concreto, la tomba, come limite fra questo mondo e l'aldilà, ma anche, in senso ontologico e cosmologico, il mondo intermedio di materia sottile che allo stesso tempo unisce e separa la natura fisica dall'ordine intelligibile: mondo reale ma accessibile soltanto alla facoltà immaginativa, che si pone a metà fra i sensi e la ragione[19]. Il *barzaḫ* possiede inoltre una dimensione temporale. Tutto il periodo che separa la morte del Profeta dalla fine dei tempi, al quale una concezione diffusa attribuiva come si è visto una durata millenaria, coincide in effetti con l'esistenza del Profeta nel *barzaḫ*[20].

Le due caratteristiche della trasformazione del Profeta descritta da Sirhindī, la scomparsa della «determinazione corporea» e il passaggio da Muḥammad a Aḥmad, stabiliscono una corrispondenza simbolica fra il momento del millennio e il superamento dei diversi aspetti della condizione *barzaḫiyya* del Profeta.

Per quanto riguarda la prima, Sirhindī sembra attribuire all'annientamento della «determinazione corporea» del Profeta un preciso significato ontologico. Infatti egli sottolinea che il *fanā'* di cui parla a questo proposito ha un significato diverso da quello che questo termine ha comunemente nel sufismo. Riferito all'esperienza sufi, il *fanā'* designa l'occultazione degli attributi umani ma non la loro cessazione (*istitār al-ṣifāt al-bašariyya lā zawāluhā*), e ha quindi un significato soggettivo (*bi-i'tibār al-naẓar*) ed

[18] Nābulusī accenna alla distinzione fra i tre livelli dell'esistenza (e della coscienza) del Profeta nella quest. 3 (v. n.37 alla tr.). La *ṣūra insāniyya* del Profeta si manifesta sul piano sensibile una sola volta (quest. 1, f. 11b) ed è identica nell'aspetto alla sua forma spirituale, percepibile nella visione attraverso il *kašf* (cfr. quest. 11*b* e n.83 alla tr.).

[19] Allo studio dei diversi aspetti della concezione sufi e sciita del «mondo immaginale» è dedicata gran parte dell'opera di H. Corbin, cfr. più in particolare *L'Imagination créatrice* e *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris 1979 (tr. it. Milano 1986). Sull'escatologia di Ibn 'Arabī cfr. anche Chittick, «Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology» e le seguenti trad. dalle *Futūḥāt*: Morris, «The Mahdi's Helpers» (*Illuminations*, 1a ed., 119-157); Id., «Lesser and Grater Resurrection» (*ibid.*, 159-184); Chittick, «Towards Sainthood: States and Stations» (*ibid.*, 287-300); Gril, «Le terme du voyage» (*ibid.*, 2a ed., 137-164). Le premesse di questa teoria nella filosofia di Avicenna sono state studiate esaurientemente da Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*.

[20] La resurrezione (*ba'ṯ*) consiste nell'uscita dal *barzaḫ*-tomba: cfr. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 249. Cfr. anche Chittick, «Death and the World of Imagination», 64; Id., «Eschatology», 391; Corbin, *En Islam iranien*, IV, 110, 112, 115ss. Per esprimere l'idea che il mondo non durerà più di mille anni dopo la morte del Profeta, una tradizione citata da Suyūṭī dice che «il Profeta non rimarrà mille anni nella tomba» (*al-nabī lā yamkuṯu fī ṣabrihi alf sana*) (cfr. Suyūṭī, *al-Kašf 'an muǧāwazat hāḏihi al-umma al-alf*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 166). Suyūṭī giudica falsa la tradizione, ma condivide l'idea diffusa che la resurrezione avrà luogo nel periodo immediatamente successivo al primo millennio (cfr. *supra*, II.4.a.).

esperienziale (*šuhūdī*). Invece, il *fanā'* della determinazione corporea del Profeta comporta una «effettiva cessazione in senso ontologico degli attributi umani e lo spogliarsi dalla dimensione corporea con conseguente passaggio a quella spirituale» (*taḥaqquq al-zawāl al-wuǧūdī li-l-ṣifāt al-bašariyya wa al-inḫilā' min al-ǧismāniyya ilā al-rūḥāniyya*), anche se questa elevazione non comporta una cessazione della dimensione creaturale (*'ubūdiyya*), ma soltanto una maggiore prossimità a Dio[21]. Quest'enfasi sull'aspetto ontologico del passaggio dal *ta'ayyun ǧasadī* al *ta'ayyun rūḥī*, attenuata dai commentatori, fa pensare che Sirhindī lo concepisca come la metamorfosi del corpo sottile in corpo di resurrezione che avviene al passaggio dell'anima dall'«intermondo» all'aldilà[22].

Per quanto riguarda la trasformazione di Muḥammad in Aḥmad, occorre ricordare il significato simbolico che Sirhindī, in continuità con la tradizione sufi, attribuisce a questi due nomi del Profeta. Il Profeta, come ogni essere umano, è composto di corpo e spirito. La dimensione corporea è quella che lo mette in rapporto con questo mondo come profeta-legislatore; essa corrisponde al nome Muḥammad e, sul piano trascendente, alla *ḥaqīqa muḥammadiyya*. La dimensione spirituale è invece quella che lo mette in rapporto con il mondo dello spirito, consentendogli di avere una conoscenza diretta dell'essenza divina; essa corrisponde al nome Aḥmad e, sul piano trascendente, alla *ḥaqīqa aḥmadiyya*[23].

L'aspetto *aḥmadī* del Profeta si pone aldilà del tempo storico: corrisponde alla profezia che il Profeta possedeva «prima che Adamo fosse creato»[24]. Ma il nome Aḥmad ha nella tradizione islamica, accanto a questo significato spirituale, un ancor più importante significato escatologico. E' il nome di Muḥammad come profeta atteso, quello che Gesù ha usato per annunciare la sua venuta (Cor. 61:6)[25]. Sirhindī fa riferimento a questo versetto coranico dicendo che Gesù si è servito del nome Aḥmad perché, avendo una

[21] *Makt.* 3:96 (= *Mu'arrab*, III, 131). Cfr. anche Ūzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 14: sia il nome Aḥmad che il nome Muḥammad si riferiscono alle «dimensioni naturali» (*aḥyāz ṭabī'iyya*) del Profeta.

[22] Cfr. Corbin, *En Islam iranien*, III, 312-318, 332-333 (sulla distinzione fra corpo sottile e corpo di resurrezione in Simnānī), e *ibid.*, IV, 84-122 (sull'escatologia di Mullā Ṣadrā Šīrāzī, m. 1050/1640). Il filosofo sciita contemporaneo di Sirhindī si basa per le sue concezioni su autori che costituiscono un riferimento fondamentale anche per il sufismo sunnita, primo fra tutti Ibn 'Arabī (cfr. *ibid.*, 85, 93, 107, 109, 111, 114), tanto che si è potuto dire che i testi dedicati da Mullā Ṣadrā alla questione «can largely be read as an extended commentary on Ibn 'Arabī's eschatological interpretations» (cfr. Morris, in Ibn 'Arabī, *Illuminations*, 1a ed., 535 n.22).

[23] *Makt.*, 1:209 (= *Mu'arrab*, I, 178). Cfr. la distinzione di Ibn 'Arabī fra i due aspetti, *aḥmadī* e *muḥammadī*, della «realtà muḥammadica», riassunta nella nota 88 alla quest. 11*d*.

[24] *Makt.*, 1:209 (= *Mu'arrab*, I, 178).

[25] L'esegesi musulmana tradizionale riferisce questo versetto ai passi del Vangelo di Giovanni dove si parla del Paracleto, deducendone non solo che il Profeta è annunciato nel Vangelo, ma che è identico alla figura redentrice attesa dai Cristiani: cfr. Bausani, comm. a Cor. 61:6. Secondo certe tradizioni, i Cristiani avrebbero riconosciuto che Muḥammad era il Paracleto profetizzato da Gesù in seguito alla *mubāhala* di Medina: cfr. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 14. Sull'identificazione dell'Aḥmad-Paracleto con il Mahdī e il «sigillo della santità muḥammadica» da parte dei commentatori sciiti di Ibn 'Arabī v. Corbin, «L'idée du Paraclet en philosophie iranienne», in *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (1970)*, Roma 1971, 37-68; sulle divergenze fra le letture sciite e sunnite di Ibn 'Arabī riguardo all'identificazione del sigillo dei santi cfr. Id., *En Islam iranien*, I, 257 e n.242, III, 154; Chodkiewicz, *Sceau*, 174 n.2.

più diretta relazione con il mondo dello spirito, conosceva il Profeta per il suo aspetto spirituale[26].

Poiché dunque egli afferma che «Muḥammad diventa Aḥmad» al termine del millennio, ciò significa che per lui il nome Aḥmad rappresenta allo stesso tempo il principio intemporale della profezia e il *telos* verso il quale tende l'evoluzione ulteriore del Profeta. Al compiersi del millennio, il Profeta diventa ciò che è essenzialmente, e tale processo si realizza allo stesso tempo su un piano cosmico e su un piano storico-terreno, dato che il *ma'ād* del Profeta alla condizione spirituale rappresentata dal nome Aḥmad è simultaneo al *ruǧū'* dello stesso Aḥmad Sirhindī come *fard-muǧaddid* (cfr. quest. 9-10 e *supra* II.4.a.). La frase «Muḥammad è diventato Aḥmad» è stata interpretata in effetti come un'allusione di Sirhindī a se stesso non solo da un avversario come Barzanǧī ma anche da Nābulusī senza intenti polemici (cfr. quest. 11*d*, n.88).

La manifestazione del nome Aḥmad e il prevalere della «determinazione spirituale» del Profeta danno così al millennio la portata di una trasformazione ciclica paragonabile al superamento della condizione *barzaḫiyya* del Profeta, e cioè all'evento della *qiyāma*. Per resurrezione non si intende qui la fine del tempo, ma l'incontro del tempo storico con il tempo soprannaturale che si realizza nei momenti di passaggio della storia della salvezza, com'è appunto il millennio, quando le perfezioni «originarie» della profezia tornano a manifestarsi dopo che si erano occultate (*istatarat*) a vantaggio delle perfezioni riflesse (*ẓilliyya*) della santità[27]. Il Profeta sale di grado con la metamorfosi del suo corpo sottile in corpo di resurrezione, e il suo accesso a un grado celeste superiore coincide con l'inizio di un nuovo ciclo della manifestazione divina. Il *fard-muǧaddid*, che da una parte rispecchia le perfezioni del Profeta storico e dall'altra prefigura quelle del profeta a venire, più che frenare la decadenza della religione[28], determina un vero progresso verso la completa attualizzazione della perfezione ancora incompiuta del Profeta[29], e prelude a un'ulteriore progressione[30].

Abbiamo visto che le similitudini apocalittiche di Sirhindī si erano prestate a una lettura mahdista, ma anche che ciò che i critici contemporanei di Sirhindī trovavano scandaloso non erano tanto le conseguenze dogmatiche della sua escatologia (la continuità della profezia), quanto le sue rivendicazioni personali (cfr. *supra*, II.4.a.). È degno di nota però che Nābulusī non accenni neppure alle accuse di mahdismo, ma discuta,

[26] *Makt.* 1:209 (= *Mu'arrab*, I, 178); cfr. anche 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 127).

[27] Cfr. la quest. 8 e il testo dell'*istiftā'* cit. *ibid.*, e quest. 6, n.47 alla tr.

[28] Cfr. Friedmann, *Prophecy Continuous*, 100s.

[29] La funzione del *fard-muǧaddid* è in questo senso omologa a quella attribuita dall'ismailismo all'*imām qā'im*, che diventa il *ḫalīfa* dell'Adamo spirituale perché questi «possa elevarsi di un nuovo grado verso il suo rango originario»: v. Corbin, *Temps cyclique*, 109.

[30] Il ruolo di sostituto del Profeta svolto dal *muǧaddid* del millennio anticipa la funzione di Gesù, che al tempo della sua discesa come profeta legislatore «prenderà il posto della *ḥaqīqa muḥammadiyya*»: v. *Makt.*, 1:209 (= *Mu'arrab*, I, 177 e 178-179; cfr. anche il passo dell'*istiftā'* cit. nella n.128 del testo arabo). La conoscenza mistica di Sirhindī anticipa d'altra parte quella del Mahdī: cfr. *Makt.*, 1:234 (= *Mu'arrab*, I, 212) e *supra* II.4.a.

sia pur brevemente, un'altra obiezione "letteralista" all'escatologia di Sirhindī. Secondo quest'altra obiezione, la dottrina dell'annientamento del *ta'ayyun ǧasadī* del Profeta comporterebbe la negazione della vita del Profeta nella tomba, ovvero della incorruttibilità del suo corpo dopo la morte. La polemica su questo punto specifico mette in evidenza lo stretto rapporto fra le speculazioni sul modo di esistenza postumo del Profeta e la realtà della devozione per lui, fondata sulla comunicazione fra il credente e la sua persona, possibile in primo luogo attraverso il luogo fisico della tomba. Se il Profeta non è più nel *barzaḫ*, diventa impossibile entrare in rapporto con lui attraverso la preghiera, e questo svuota di senso il culto del Profeta.

Rispondendo a questa accusa, sia Nābulusī che Ūzbakī riconducono l'estinzione della «determinazione corporea» a un'interpretazione simbolica. Nābulusī dice a questo proposito che il Profeta continua a esistere simultaneamente su diversi piani ontologici, per cui il suo «ritorno» (*ruǧū'*) nell'«aldilà del mistero» (*ġayb al-ġayb*) non comporta che egli abbandoni uno di questi livelli di esistenza (*Natīǧa*, quest. 9-10). Ūzbakī[31], da parte sua, afferma che il prevalere nel Profeta del *ta'ayyun rūḥī* sul *ta'ayyun ǧasadī* non comporta la totale estinzione del suo corpo (*zawāl al-ǧasad bi-l-kulliyya*), ma l'annientamento (*fanā'*) dei suoi attributi umani, e cioè in primo luogo dell'«attenzione verso il mondo inferiore» (*al-tawaǧǧuh ilā al-'ālam al-suflī*).

In altri termini, il Profeta è preso dalla contemplazione delle realtà trascendenti e distolto da quelle umane, ma le sue due «determinazioni», corporea e spirituale, continuano a coesistere. Così interpretata, la teoria di Sirhindī diventa sostanzialmente compatibile con la concezione tradizionale dell'esistenza *post mortem* del Profeta come una condizione intermedia in cui il Profeta mantiene un duplice legame (*ta'alluq*) con il cielo (ovvero l'elemento spirituale) e con la terra (ovvero l'elemento corporeo) e rimane legato alla seconda anche se è libero di elevarsi verso il primo, senza per questo risorgere o essere assunto in cielo[32].

Questa concezione, che può applicarsi più in generale a tutti i defunti, sintetizza due prospettive escatologiche in origine distinte: l'idea neoplatonica della sopravvivenza dell'anima separata, che si apre alla contemplazione liberandosi dai legami del corpo; e l'idea islamica della continuità del legame fra l'anima e il corpo dopo la morte. La teologia sunnita ha difeso la resurrezione corporea e la vita nella tomba contro i *falāsifa* e altre correnti spiritualiste o razionaliste, ma al tempo stesso ha cercato una conferma dei dati rivelati nella spiegazione immaginale del *barzaḫ*, ammessa a partire da Ġazālī e straordinariamente sviluppata dal sufismo posteriore[33].

[31] *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 33-34, 143, 151.

[32] Cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 287; Meier, «Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī», 36-38, 41-44; cfr. anche Schimmel, *Messenger*, 93; Radtke, «Sufism in the 18th Century», 354.

[33] Sulla posizione della teologia riguardo alla «vita nella tomba» cfr. Wensinck, *The Muslim Creed*, 117-124. Sull'accettazione della teoria avicenniana dell'aldilà immaginale da parte di Ġazālī e le critiche del teologo all'intellettualismo del filosofo v. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 212-217; cfr. anche Chittick, «Eschatology», 383, 398, 404-405. Sul ruolo svolto dall'immaginazione sufi per confermare la verità dell'escatologia tradizionale v. Chittick, «Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology», 51s., 80s.; cfr. anche Meier, «Soufisme et déclin culturel», 225-226.

La venerazione delle tombe può essere considerata il risvolto "pratico" dell'idea del legame postumo fra anima e corpo propria della teologia[34]. Nābulusī lo fa esplicitamente in un trattato in difesa del culto dei santi, dove da una parte descrive l'immortalità dell'anima in termini decisamente spiritualisti[35], e dall'altra insiste sulla realtà del legame dell'entità spirituale (*rūḥāniyya*) dei morti con il corpo[36], mantenuto anche dopo che questo si è ridotto in polvere, dato che proprio per questa ragione la legge prescrive di rispettare le tombe, e di conseguenza si addice ai credenti di visitarle e cercarvi una benedizione[37].

Nella letteratura devozionale, in cui si riflettono più direttamente gli aspetti sociali della vita religiosa, la tomba, ovvero la realtà fisica del *barzaḫ*, ha particolare rilievo[38] perché è in questo luogo, oltre che in sogno, che lo spirito dei defunti comunica con i vivi.

Suyūṭī, autore di tre opuscoli sull'esistenza postuma del Profeta e l'escatologia[39], afferma che lo spirito dei profeti vive simultaneamente nella tomba, collegato al corpo, e in cielo, in una sorta di corpo sottile (un corpo «diverso da quello che noi conosciamo», percepibile nella visione attraverso il *kašf*)[40]. Tra le varie interpretazioni che Suyūṭī propone del *ḥadīṯ* che afferma che la vita è restituita al Profeta nella tomba ogni volta che qualcuno lo saluta, c'è quella secondo la quale la «vita» (*rūḥ*) indica qui il «risveglio» (*ifāqa*) dell'attenzione del Profeta alle cose del mondo dopo il suo assorbimento nella contemplazione del *Malakūt*[41].

[34] Mi ispiro per questa idea allo studio di P. Brown, *The Cult of the Saints*, sopr. cap. I e IV, dove la venerazione delle tombe è vista come parte integrante della nuova concezione della relazione fra la vita e la morte introdotta dal cristianesimo. L'interpretazione di P. Brown rimette sostanzialmente in questione lo schema che contrappone rigidamente la religione dell'*élite* alla religione popolare, rappresentando quest'ultima come il residuo immutabile di una mentalità primitiva. Per una interessante discussione del problema nel contesto islamico, dove alla prima dicotomia si sovrappone quella fra Islam normativo e alternativo, si veda G. Calasso, «"E la sua tomba è teriaca sperimentata": formule e percorsi della santità fra Islam del centro e Islam "marginale"», in *Ex libris Franco Coslovi*, a c. di D. Bredi e G. Scarcia, *Eurasiatica 40. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici*, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 1996, 163-179.

[35] Nābulusī, *Kašf al-nūr 'an aṣḥāb al-qubūr*, 4: la morte di un uomo il cui spirito è separato (*muǧarrad*) dalla *nafs* già in questa vita non può propriamente chiamarsi morte, ma piuttosto «un passaggio da un mondo a un altro e un cambiamento di stato» (*intiqāl min 'ālam ilā 'ālam āḫar wa taqallub fī al-aṭwār*).

[36] Riferendosi, oltre che all'argomento del tormento nella tomba, a un trattato di Suyūṭī intitolato *Bušrā al-ka'ib bi-liqā' al-ḥabīb*.

[37] *Kašf al-nūr 'an aṣḥāb al-qubūr*, 8-9. Nābulusī considera il significato religioso delle tombe da un diverso punto di vista in un opuscolo sul significato simbolico dell'architettura del mausoleo di Ibn 'Arabī a Damasco, riassunto da Atlag, «Paradoxes d'un mausolée».

[38] Per una descrizione generale del tipo di letteratura dedicato al periodo fra la morte e la resurrezione v. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, cit., 237s. Per alcuni studi su questo tipo di testi cfr. Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 31-61; Padwick, *Muslim Devotions. A Study of Prayer Manuals in Common Use*, 273-286; Meier, «Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī».

[39] *Inbāh al-aḏkiyā' fī ḥayāt al-anbiyā'* e *Tanwīr al-ḥalak fī imkān ru'yat al-nabī wa al-malak*, studiati da Meier («Auferstehung»), e *Bušrā al-ka'ib bi-liqā' al-ḥabīb* (cfr. *supra*, n. 36), tra le fonti principali di Smith e Haddad.

[40] Cfr. Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 55; Meier, «Auferstehung», 39, 42, 48.

[41] Cfr. *Inbā' al-aḏkiyā' bi-ḥayāt al-anbiyā'*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 264-277, 271, 273. Il *ḥadīṯ* in questione è riportato anche da Ǧazālī nella sezione sulla *ṣalāt 'alā al-nabī* del *K. al-Aḏkār wa al-da'awāt* (*Iḥyā'*, I, 291). Anche il risveglio dal sonno è considerato tradizionalmente come una «restituzione dello spirito», e a volte persino

La presenza reale dello spirito nella tomba finisce così col designare il lato terrestre della duplice relazione del Profeta con questo mondo e l'aldilà, giustificando e incoraggiando le pratiche devozionali.

Tornando alla tesi di Sirhindī, la scomparsa del legame del Profeta con questo mondo rappresentata dall'estinzione della sua dimensione corporea è concepibile in quanto il Profeta è «sostituito» dal santo che si è ricongiunto con la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, diventandone il luogo di manifestazione terreno, e assumendo a sua volta la posizione mediatrice del Profeta[42] e la sua «corrispondenza» (*munāsaba*) con la comunità[43]. L'erede del Profeta assume quindi una posizione di eccezionale importanza per l'equilibrio del cosmo e l'economia della salvezza. Tuttavia, come vedremo nel paragrafo seguente, il suo rapporto personale con il Profeta si modella su quello che unisce quest'ultimo a tutti gli altri membri della comunità.

II.5.c. La benedizione del Profeta

Come si è visto, pur attenuando gli aspetti più apocalittici del linguaggio di Sirhindī, Nābulusī riprende l'idea fondamentale che il Profeta debba in un certo senso completare il suo sviluppo spirituale dopo la morte (per raggiungere la *wasīla*: cfr. quest. 3, n.32), e che tale sviluppo risenta dell'influsso del suo «erede», il quale gli trasmette le perfezioni spirituali da lui realizzate (la santità di Abramo) (cfr. questt. 15-20 e 28).

Abbiamo cercato di mostrare sopra (II.2.c.) che la figura del *fard*-mediatore di Sirhindī si ricollega per alcuni aspetti essenziali al sigillo della santità muḥammadica di Ibn 'Arabi, che ha la funzione di manifestare pienamente l'aspetto nascosto di Muḥammad, rimasto velato al tempo della sua vita terrena dalla sua missione profetica. Tra il Profeta e il suo «sostituto» c'è un rapporto di reciprocità, per cui non solo l'«erede» dipende dal Profeta, ma anche questi dipende in certa misura dall'«erede». Questa interdipendenza non è del resto esclusiva del rapporto fra Profeta e santo-profeta, ma caratterizza in generale ogni relazione di *walāya*[44].

come un *ba'ṯ*, cfr. Padwick, *Muslim Devotions*, 273; Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 209 n.54. Sull'interpretazione del *Malakūt* in questo contesto nel senso del *barzaḫ* cfr. Meier, «Auferstehung», 43-44. Può essere interessante osservare che uno sciita estremista del I sec. H. avrebbe detto, per negare che 'Alī fosse realmente morto: «egli capisce quello che diciamo e ci restituisce il saluto...»: cfr. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 290.

[42] Sul santo che ha realizzato la *walāya muḥammadiyya* come «*nā'ib manāb rasūl Allāh*» v. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 41. Cfr. anche il commento di Nābulusī alla quest. 9-10: «L'*essere singolare* che il Profeta ha rimandato nel mondo è un *mediatore* (*mutawassiṭ*) perché occupa una posizione intermedia tra la *ḥaqīqa muḥammadiyya* che si trova al di là del mondo degli spiriti (*fī ġayb al-arwāḥ*) e l'umanità manifesta ai sensi che si trova nel mondo dei corpi (*'ālam al-aǧsām*)".

[43] La *munāsaba* con questo mondo che è propria della funzione profetica (cfr. questt. 11*a*, 12, 15) caratterizza anche il santo «ritornato» (cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 42, 47s.; *Natīǧa*, quest. 24, n.147): nella tesi appena citata (quest. 9-10), il raggiungimento del *ġayb al-ġayb* da parte del Profeta è simultaneo al ritorno del *fard* in questo mondo.

[44] Cfr. l'analisi dei termini *walī* e *walāya* in Chodkiewicz, *Sceau*, 37, 63-64. Sul concetto di «sostituzione» (*niyāba*) v. *ibid.*, 119s., 156, 181.

I nostri autori paragonano la dipendenza del Profeta dal suo erede spirituale alla sua dipendenza dai fedeli, stabilendo una corrispondenza fra la dottrina esoterica del sigillo della santità muḥammadica e il culto collettivo per il Profeta[45]. In questo paragrafo e nel successivo seguiremo queste indicazioni analizzando alcuni aspetti della funzione religiosa della *ṣalāt 'alā al-nabī* e del rapporto personale con i defunti stabilito attraverso la preghiera e le visioni. Cercheremo così di vedere in che modo il rapporto fra il Profeta e l'erede si inserisca all'interno della mentalità religiosa che si esprime più in generale nel rapporto fra la comunità dei fedeli e il Profeta e in quello fra i vivi e i morti. La speculazione agiologica fondata sull'esperienza spirituale individuale e l'azione rituale relativa alla dimensione sociale si presentano in questo caso come aspetti complementari, piuttosto che esprimere l'opposizione fra l'individualismo mistico e l'*ethos* comunitario[46]. D'altra parte, questo rapporto fra agiologia e devozione non dovrebbe essere neppure spiegato sbrigativamente come un'alleanza fra il sufismo e la religione popolare contro l'Islam normativo, dato che il culto del Profeta, che ha attirato spesso l'attenzione degli studiosi per i suoi lati più folkloristici, ha avuto un ruolo di primo piano nella formazione della pietà sunnita[47], mentre la legittimazione dei suoi sviluppi ulteriori ha costituito un aspetto importante dell'attività giuridica nel periodo post-classico[48].

Sia Ibn 'Arabī che Sirhindī mettono in rapporto la funzione mediatrice che il sigillo e il *fard* esercitano a beneficio di Muḥammad con la preghiera della comunità, rinviando a due *ḥadīṯ* (quello sulla *wasīla-šafā'a* e quello sulla benedizione di Abramo) fondamentali per l'istituzione della preghiera per il Profeta (cfr. *supra*, II.2.c.).

La preghiera per il Profeta (*al-ṣalāt 'alā al-nabī*)[49] rientra nella categoria generale della preghiera individuale di invocazione (*du'ā'*)[50]. Essa è inclusa nella preghiera canonica,

[45] Per alcune interessanti osservazioni sulla relazione fra la teoria della santità muḥammadica, il culto del Profeta e il culto dei santi dopo il XIII sec. cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 20-26. Molti aspetti del profondo legame che ha unito la concezione "gnostica" della *ḥaqīqa muḥammadiyya* alla venerazione del Profeta nella tradizione sunnita erano stati già rilevati da T. Andrae (cfr. in particolare *Die Person Muhammeds*, 255, sulla convergenza di vedute fra al-Ḥakīm al-Tirmiḏī e i dottori ortodossi nella rappresentazione "misericorde" di Muḥammad).

[46] F. Rahman costruisce su questa opposizione tutto il suo articolo «Revival and Reform in Islam», riconoscendo in Ibn Taymiyyā il rappresentante più qualificato dell'*ethos* comunitario, incarnato anche da Sirhindī in contrasto con il resto della tradizione sufi.

[47] L'ortodossia sunnita ha definito la propria identità in rapporto ad altre correnti islamiche anche insistendo sugli aspetti più "misericordiosi" di Dio, e l'idea religiosa dell'intercessione (*šafā'a*), inseparabile dal culto del Profeta, è una componente essenziale di questo sviluppo teologico (cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 228-229, 234, 252-253, 256; Wensinck, *The Muslim Creed*, 63, 85, 130, 180-183). Sull'importanza accordata da Šāfi'ī alla *ṣalāt 'alā al-nabī*, contestualmente al suo tradizionalismo, cfr. Andrae, 278; cfr. anche Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», 111.

[48] Cfr. *infra*, II.6, sull'importanza della *fatwā* di Suyūṭī sul *mawlid*.

[49] Sulla *ṣalāt 'alā al-nabī* v. in gen. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 276-285 e 386-389; Schimmel, *Messenger*, 81-104; Padwick, *Muslim Devotions*, 152-172; Meier, «Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte».

[50] Cfr. L. Gardet, art. «Du'ā'» in *EI2*; Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, *K. al-Da'awāt* 32-33 (tr. Houdas, IV, 239-269); al-Ghazālī, *Invocations and Supplications. Kitāb al-adhkār wa 'l-da'awāt. Book IX of the Revival of the religious sciences. Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. tr. intr. note a cura di K. Nakamura, Cambridge 1990 [1ed. 1973].

la sua presenza essendo considerata da alcuni come condizione della sua validità e da altri soltanto come raccomandabile[51], è associata alla preghiera di domanda, di cui garantisce l'esaudimento[52], e può essere una pratica devota autosufficiente e lodevole in sé, praticata come metodo di orazione ed esercizio spirituale[53].

Il significato originario è quello di invocare la misericordia di Dio per il Profeta, con una sorta di intercessione a suo favore. Questa idea è stata in seguito attenuata, senza essere sostanzialmente modificata, affermando che la benedizione è, nel caso del Profeta, piuttosto un modo per onorarlo e ricompensarlo che una richiesta di misericordia. Benché non necessaria, la preghiera della comunità contribuisce comunque attivamente all'accrescimento della gloria di Muḥammad presso Dio[54].

Questo significato della *ṣalāt 'alā al-nabī* è apparentemente ben presente a Sirhindī quando sottolinea che il Profeta ha «bisogno dell'aiuto» dei credenti (sia attraverso la preghiera che chiede loro di pronunciare, sia attraverso la mediazione del *fard*), proprio per la sua «creaturalità» (*'ubūdiyya*), che comporta anche nel suo caso una distanza da Dio che dev'essere colmata indefinitamente[55]. Sirhindī sembra esprimere in tal modo un equilibrato sentimento della umanità del Profeta, che fa del "culto" a lui dedicato un atto di pietà per la sua persona[56].

[51] Sulle divergenze di opinione al riguardo cfr. Meier, «Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte», 366. Ibn 'Arabī ne tratta nel capitolo sulla recitazione della *šahāda* (*tašahhud*) nella preghiera canonica, pronunciandosi per l'obbligatorietà (cfr. *Fut.*, I, 429).

[52] Cfr. Meier, «Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte», 367-369.

[53] Cfr. Sirhindī, *Makt.* 2:57 (= *Muntaḫabāt*, 152-154). In questa lettera Sirhindī discute del valore della preghiera sul Profeta nella sua pratica religiosa personale, raccontando di averne tratto molti benefici spirituali (in particolare riguardo alla realizzazione della «*walāya ḫāṣṣa muḥammadiyya*»), ma di averle in seguito preferito la menzione (*ḏikr*) di Dio, la quale del resto accresce ugualmente la gloria del Profeta, essendo stata da lui istituita. Secondo Sirhindī, la richiesta di soddisfare un bisogno (*ṭalab al-ḥāǧa*) rimane lo scopo primario (*al-maqṣūd al-aṣlī*) della *ṣalāt 'alā al-nabī* anche quando sia praticata come metodo di orazione; per questa ragione essa è inferiore al *ḏikr*, il cui scopo primario è la rimemorazione di Dio. 'A.-K. Ǧīlī descrive la *ṣalāt 'alā al-nabī* come mezzo per raggiungere l'unione mistica con il Profeta, attraverso il *ta'aššuq* del cuore per la sua *ṣūra rūḥāniyya*, cfr. Ǧīlī, *Qāba qawsayn*, *ap. Tabri'at al-ḏimma*, 56. Sull'importanza di questo metodo negli ordini sufi cfr. in gen. Schimmel, *Messenger*, 94-104.

[54] Cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 280; cfr. anche Schimmel, *Messenger*, 93-94; Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-aḥkām*, II, 168 (poiché non ci è possibile ricompensare il Profeta, invocando la benedizione su di lui preghiamo Dio di ricompensarlo al posto nostro). Ūzbakī riferisce diverse citazioni di teologi (Ibrāhīm al-Laqānī, Ǧazālī, Abū 'Abd Allāh M. al-Nīsābūrī) che confermano che il Profeta «trae giovamento dalla nostra preghiera» (*yantafi'u bi-du'ā'inā*) (*'Aṭiyyat al-wahhāb*, 34-35). Nābulusī ribadisce questo punto nella sua polemica contro i Qādīzādelī (cfr. Nābulusī, *al-Ḥadīqa al-nadiyya*, I, 7-9; cfr. anche von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 94. Sulla condanna della *ṣalāt 'alā al-nabī* da parte dei Qāḍizādeli cfr. Zilfi, *Politics*, 136). La questione si ricollega in generale a quella dell'utilità della preghiera sui morti, ammessa dalla teologia ortodossa: cfr. Gardet, art. «Du'ā'» in *EI2*; Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 59s., 205 n.7, 211 n.77. Sull'utilità della preghiera per i morti secondo Avicenna cfr. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 145. Cfr. anche l'osservazione di Bausani sull'importanza data nel Bahā'ismo alla preghiera per i morti come conseguenza di un «concetto "dinamico" dell'aldilà» basato sulla teoria "gnostica" della evoluzione (*Persia Religiosa*, 480).

[55] *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128).

[56] Per questo aspetto, la preghiera rivolta a Dio a beneficio di Muḥammad è dichiarata legale, e anzi prescritta, da Ibn Taymiyya: cfr. Meier, «Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte», 369.

Nel libro sulla preghiera canonica delle *Futūḥāt Makkiyya*, Ibn 'Arabī definisce la *ṣalāt 'alā al-nabī* come una preghiera a favore di un altro uomo:

> «È una preghiera di invocazione che l'orante fa per Muḥammad in sua assenza. Un *ḥadīṯ* riportato da Buḫārī dice infatti: "L'angelo dice a colui che fa un'invocazione per un altro in sua assenza: possa tu ricevere altrettanto", ovvero "due volte tanto"[57]. Il Messaggero di Dio ha perciò istituito questa pratica, e Dio l'ha ordinata (... Cor. 33:56), affinché i fedeli che invocano la benedizione sul Profeta ricevano questo bene dall'angelo»[58].

Tuttavia, nella benedizione del Profeta, lo scambio benefico che si stabilisce ogni volta che si prega per un altro è amplificato in proporzione alla grandezza del destinatario. Come indica il *ḥadīṯ* «colui che chiede per me la *wasīla* sarà protetto dalla mia intercessione (*šafā'a*)», la gloria del Profeta, che il fedele contribuisce ad accrescere invocando la benedizione su di lui, è infatti allo stesso tempo una promessa di salvezza per la comunità[59].

L'idea che l'azione della comunità contribuisca all'elevazione del rango del Profeta è messa in rapporto con il *ḥadīṯ*: «Colui che stabilisce una buona *sunna* sarà ricompensato per averla praticata e riceverà inoltre la ricompensa riservata a coloro che la praticheranno dopo di lui, fino al giorno della Resurrezione» (*man sanna sunnat*^{an} *ḥasanat*^{an} *fa-lahu aǧruhā wa aǧr man 'amila bihā ilā yawm al-qiyāma*).

Questa tradizione è stata utilizzata in contesti molto diversi, a seconda del significato di volta in volta attribuito al termine *sunna*. Nel suo contesto originario, in cui il detto giunge al termine di un lungo preambolo narrativo, «stabilire una *sunna*» ha il significato neutro di «dare l'esempio», «prendere l'iniziativa», e il *ḥadīṯ* ha il senso di una generale esortazione morale[60]. Ma il *ḥadīṯ*, nella sua forma abbreviata, è stato interpreta-

[57] *Ṣaḥīḥ, da'awāt* 19 (tr. Houdas, IV, 247s.); cfr. anche Muslim, *Ṣaḥīḥ, al-ḏikr wa al-du'ā'* (ed. Cairo 1290/1874, II, 319). Cfr. l'altro *ḥadīṯ*: «Chiunque invochi la benedizione per me, è benedetto dagli angeli altrettante volte» (Schimmel, *Messenger*, 93).

[58] «*Du'ā' min al-'abd al-muṣallī li-Muḥammad ṣ. bi-ẓahr al-ġayb, wa qad warada fī al-Ṣaḥīḥ 'anhu ṣ. annahu man da'ā bi-ẓahr al-ġayb qāla lahu al-malak wa laka bi-miṯlihi, wa fī riwāya wa laka bi-miṯlayhi; fa-šarra'a ḏālika rasūl Allāh ṣ. wa amara bihā Allāh fī qawlihi... li-ya'ūda hāḏā al-ḫayr min al-malak 'alā al-muṣallī 'alayhi min ummatihi ṣ.*»: *Fut.*, I, 429.

[59] Sul *ḥadīṯ* cfr. *Naṭīǧa*, quest. 1, f. 12a e n.32: sulla corrispondenza fra *wasīla*, *maqām maḥmūd* (Cor. 17:79) e *šafā'a* v. *supra* II.2.c. Sul rapporto fra *ṣalāt 'alā al-nabī* e intercessione cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 252; Schimmel, *Messenger*, 85-86, 92; cfr. anche Ead., art. «Shafā'a» in *EI2*.

[60] Cfr. il testo completo del *ḥadīṯ* nella versione di Muslim, *'ilm* 15 (ed. Cairo 1290/1874, II, 306): «Alcuni beduini si presentarono al Messaggero di Dio, vestiti di lana e in stato di grave bisogno. Il Profeta esortò allora la gente a dare qualcosa in elemosina, ma questa si mostrò riluttante, tanto che il Profeta si rabbuiò (*ḥattā ru'iya ḏālika fī waǧhihi*). Poi venne un uomo degli Anṣār e offrì la sua borsa, un altro lo seguì, e finalmente vennero uno dopo l'altro con le loro offerte, finché si vide il volto del Profeta raggiare di gioia (*ḥattā 'urifa al-surūr fī waǧhihi*). Allora egli disse: "Se qualcuno stabilisce nell'Islam una buona *sunna*, e questa viene messa in pratica da altri dopo di lui, egli si vedrà attribuita una ricompensa pari a quella meritata da ciascuno di coloro che avranno seguito il suo esempio, senza che venga loro sottratta alcuna cosa dal premio che meritano; ma se qualcuno stabilisce nell'Islam una cattiva *sunna*, e questa viene messa in pratica da altri dopo di lui, egli sarà aggravato da un castigo pari a quello meritato da ciascuno di coloro che avranno seguito il suo esempio, senza che venga loro sottratta alcuna cosa dal castigo che meritano (*man sanna fī al-*

to anche come una giustificazione dell'invenzione di tradizioni edificanti e dell'introduzione di «innovazioni» (*bida'*) conformi allo spirito della Legge (v. *infra*, II.6).

In relazione all'intercessione del Profeta, la tradizione è intesa nel senso che il Profeta beneficia delle buone azioni che i suoi seguaci compiono conformandosi al suo esempio, e serve a confermare che egli otterrà alla fine dei tempi il rango glorioso dell'intercessione perché è stato il messaggero della religione più perfetta. Ogni profeta riceve infatti una ricompensa commisurata alle opere, agli stati (*aḥwāl*) e alle parole della sua comunità, e il suo grado di prossimità a Dio è valutato in proporzione alla salvezza prodotta dalla rivelazione che ha trasmesso[61].

Il *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*^{an} *ḥasanat*^{an}» ha un ruolo importante per spiegare la funzione mediatrice esercitata a favore del Profeta dal suo perfetto erede. Sirhindī lo cita da una parte a ulteriore conferma del fatto che il «seguace» non può in nessun caso eguagliare il Profeta, dato che la perfezione di quest'ultimo si accresce ogni volta che qualcuno lo «imita»[62], e d'altra parte per spiegare in che senso il Profeta possa «dipendere» dal suo seguace-*fard* (vale a dire da Sirhindī stesso) per il raggiungimento di ulteriori perfezioni[63].

Ibn 'Arabī spiega a sua volta che il Profeta raggiungerà il *maqām maḥmūd* perché tutte le «regole divine» (*sunan ilāhiyya*) risalgono direttamente o indirettamente al suo insegnamento ed egli riceverà la ricompensa di chi le mette in pratica (*fa-innahu allaḏī sannahā li-ummatihi fa-lahu aǧr man 'amila bihā*), così che ogni buona azione finirà «sulla sua bilancia» (*fī mīzānihi*), sarà cioè ascritta a suo merito[64]. Questa spiegazione non differisce

islām sunna ḥasana fa-'umila bihā ba'dahu kutiba lahu miṯl aǧr man 'amila bihā wa lā yanquṣu min uǧūrihim šay' wa man sanna fī l-islām sunna sayyi'a fa-'umila bihā ba'dahu kutiba 'alayhi miṯl wizr man 'amila bihā wa lā yanquṣu min awzārihim šay')"». Cfr. anche Nawawī, *Il Giardino dei Devoti. Detti e fatti del Profeta*, tr. A. Scarabel, Trieste 1990, 71-72. Ulteriori riferimenti in Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, 222s.; Id., *Concordances*, II, 552.

[61] Cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 248 (da un trattato del giurista šāfi'ita 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, m. 660/1262); cfr. anche *ibid.*, 252 (dove lo sudioso ricorda a questo proposito la massima parsi: «colui che converte un pagano riceve il premio delle buone azioni compiute dal proselito»).

[62] Cfr. Sirhindī, *Makt.* 2:57 (=*Muntaḫabāt*, 153).

[63] Cfr. Sirhindī, *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 127 l.9 e l. 2 dal b.); 3:121 (= *Mu'arrab*, III, 177); *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 155; ter Haar, *Follower*, 151; Friedmann, *Sirhindī*, 38. Cfr. anche il commento di Üzbakī al primo dei passi citati: «Il nostro Profeta ha avuto parte all'"amicizia intima" durante la sua vita - e in modo più nobile ed elevato di Abramo -, in virtù delle proprie opere; e allo stesso modo, il grado della sua "amicizia intima" e della sua misericordia, non avendo limiti, continua ad elevarsi giorno dopo giorno anche nel *barzaḫ*, e anche in questo caso in virtù delle sue stesse opere, perché le buone opere della sua comunità appartengono a lui, secondo il *ḥadīṯ*: "Colui che istituisce una buona *sunna*..."» (*wa li-nabiyyinā ṣ. ḥaṣalat ḫiṣṣat al-ḫulla fī ḥīn ḥayātihi, wa hiya ašraf wa a'lā min ḫiṣṣat al-ḫulla allatī li-Ibrāhīm, bi-a'māl nafsihi ṣ.; wa hākaḏā tataraqqā darağat al-ḫulla wa al-raḥma li-nabiyyinā ṣ. yawman fa-yawman fī al-barzaḫ ayḍan, li-annahā ġayr mutanāhiya, bi-a'mālihi ṣ. bi-nafsihi lā bi-ġayrihi, wa hiya al-a'māl al-ṣāliḥa li-ummatihi ṣ. bi-mūǧib ḥadīṯ: "man sanna sunnat*^{an} *ḥasanat*^{an}..."*). (*'Aṭiyyat al-wahhāb*, 117. Per un'altra citazione dello stesso *ḥadīṯ* cfr. *ibid.*, 33-34).

[64] Cfr. *Fut.*, II, 87 (cap. 73). Cfr. anche Gilis, *Les sept étendards du califat*, 297. 'A.-K. Ǧīlī osserva analogamente che il *ḥadīṯ* «*man sanna sunna ḥasana*» è sufficiente per riassumere in un solo punto le perfezioni del Profeta. Esso implica infatti che tutto ciò che viene fatto di buono nel mondo «finisce sulla sua bilancia» (*kull al-'ālam fī mīzānihi*), dato che egli ha istituito le leggi che conducono alla salvezza ed è in rapporto agli altri uomini come il principio (*aṣl*) in rapporto alla derivazione (*far'*) (Ǧīlī, *Qāba qawsayn, ap. Tabri'at al-ḏimma*, 47).

nella sostanza da quella che si può leggere presso un dottore della legge come 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām[65], ma particolarmente significativo è in questo caso il contesto. Essa si trova infatti nel capitolo delle *Futūḥāt* in cui Ibn 'Arabī esplicita la propria dottrina della *walāya* rispondendo a un lungo questionario contenuto nel *Kitāb ḫatm al-awliyā'* di al-Ḥakīm al-Tirmiḏī[66]. La definizione del «luogo di gloria» e la spiegazione del modo in cui il Profeta lo raggiungerà hanno un ruolo importante a questo proposito perché in tali questioni la dottrina della santità si salda con la speranza escatologica nell'intercessione universale. Come si è visto infatti il *maqām maḥmūd* rappresenta per Ibn 'Arabī la piena affermazione della misericordia divina, e corrisponde allo stesso tempo alla realizzazione dell'aspetto interiore della *ḥaqīqa muḥammadiyya* che il Profeta raggiunge attraverso la mediazione del «sigillo della santità muḥammadica» (cfr. *supra*, II.2.c)[67].

Abbiamo già ricordato che Ibn 'Arabī e Sirhindī descrivono il rapporto di reciprocità che lega il Profeta al santo-erede riferendosi anche ad altri due *ḥadīṯ* (quello della *wasīla-šafā'a* e quello della *ṣalāt ibrāhīmiyya*) relativi al culto del Profeta. In tutte queste tradizioni, il destino del Muḥammad *barzaḫī* è collegato al divenire della sua comunità. In effetti anche la tradizione secondo la quale Dio rende al Profeta la vita nella tomba perché riceva il «saluto» dei fedeli e lo restituisca esprime il legame ininterrotto che si stabilisce attraverso la *ṣalāt 'alā al-nabī* fra il Profeta e la comunità: Suyūṭī dice a questo proposito che il «ritorno» dello spirito del Profeta nella tomba di fatto non conosce intervalli, perché nel mondo c'è in ogni istante qualcuno che lo benedice[68]. Se il "corpo" *barzaḫī* è l'ombra proiettata dalle azioni terrene[69], la persona del Profeta "progredisce" postumamente perché l'agire umano del Profeta storico continua attualmente attraverso i suoi eredi e seguaci.

Il fatto che la dinamica della mediazione esercitata dal «sigillo» e dal *fard* sia individuata in quegli *ḥadīṯ* che stabiliscono l'interdipendenza fra il Profeta e la comunità mostra in che senso gli «esseri singolari» siano allo stesso tempo ordinari «membri della comunità» (cfr. II.2.a), la cui funzione si colloca all'interno di quella che svolge la comunità nel suo insieme[70]. Proprio per questo si può dire che la dottrina della santità non si con-

[65] Cfr. *supra*, n.61.

[66] Cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 47-48 e 72.

[67] Nel capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* dove tratta del «sigillo della santità muḥammadica», Ibn 'Arabī sembra fare implicitamente riferimento al *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*» quando dice che il sigillo dei santi «è una delle buone azioni (ascrivibili al merito) del sigillo degli inviati» (*wa huwa ḥasana min ḥasanāt ḫātam al-rusul*) (*Fuṣūṣ*, 44); cfr. anche il comm. di Qāšānī: la realtà interiore del sigillo dei santi è uguale a quella del sigillo dei profeti, «*wa li-hāḏā qīla innahu ḥasana min ḥasanāt sayyid al-mursalīn*» (*ibid.*, 43). Sul fatto che il sigillo «accresce» la gloria del Profeta cfr. anche Elmore, *Gryphon*, 475 n.9 e 559 (secondo Elmore però «how the Seal of sainthood redounds to the credit of the Prophet Muḥammad is not really made evident here or anywhere else»: *ibid.*, 475 n.11).

[68] Cfr. Meier, «Auferstehung», 28-32, 36-38; cfr. anche Padwick, *Muslim Devotions*, 162, 224.

[69] Cfr. Corbin, *En Islam iranien*, IV, 89; Chittick, «Death and the World of Imagination», 62s.; Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 42-44.

[70] Ūzbakī paragona sia il *fard* sia la *umma* a uno strumento (*āla*) per il conseguimento delle perfezioni del Profeta, che resta comunque il vero agente, come colui che si serve di un coltello per tagliare o di una spada per combattere (*'Aṭiyyat al-wahhāb*, 95 e 118).

trappone in questo caso all'*ethos* comunitario, ma si propone piuttosto come la sua convalidazione. Come spiega Ūzbakī, l'elevazione della dignità (*šaraf*) del Profeta che il *fard* e la comunità perseguono pregando perché sia benedetto come Abramo è una estensione della *raḥma* proporzionata alla predisposizione e al rango del Profeta, tipologicamente affine a quella di Abramo ma superiore ad essa[71]. La piena realizzazione della vocazione abramica dell'Islam, come frutto di visione spirituale, è compito specifico del santo-erede (cfr. *supra* II.2.c). Ma l'aspirazione di questi all'universalità della misericordia non è separata dal sentimento di appartenenza alla comunità, che mantiene tutta la sua funzione salvifica[72].

Secondo una tradizione successiva al XIII secolo, la vera causa del supplizio di Ḥallāǧ era stata la sua insolenza nei confronti del Profeta, che egli aveva criticato per avere limitato la sua intercessione ai «grandi peccatori della comunità» invece di estenderla a tutti gli uomini[73]. Il fatto che la contrapposizione dell'amore universale del santo alla limitazione confessionale dell'intercessione del Profeta sia condannata per la sua mancanza di *adab* dalla tradizione agiografica «moderna», illumina per contrasto sulla «cortesia» del santo muḥammadico. Quest'ultimo infatti, invece di mettersi in concorrenza con il Profeta (e la *šarī'a* da lui rivelata), lo aiuta a diventare intercessore universale come fedele seguace e interprete autorizzato.

Anche in questo aspetto della dottrina della santità si può vedere in opera la consapevole aspirazione del sufismo «moderno» a esprimersi in un linguaggio che sia l'esplicitazione della realtà della rivelazione (*bayān*) e non la trasgressione estatica della

[71] *Ibid.*, 116 e 119.

[72] Diversi autori sufi, sia "moderati" che "estremisti", sottolineano che l'ascesa postuma del Profeta è legata anche all'affermazione esteriore della comunità. Ūzbakī enumera a questo proposito «le conquiste dei paesi, il trionfo della religione del Profeta su tutte le altre, la diffusione di questa in ogni regione della terra, la derivazione delle regole legali e la composizione dei libri sulle scienze religiose» (*'Aṭiyyat al-wahhāb*, 96). L'ubbidienza ai precetti ha a questo scopo altrettanta importanza delle devozioni supererogatorie. Secondo 'A.-K. Ǧīlī, l'imitazione del Profeta «affretta il raggiungimento della meta» (*yusarri'u al-wuṣūl ilā al-maqṣūd*), vale a dire la *šafā'a* universale, intesa misticamente come reintegrazione cosmica, e il credente, prosternandosi molto (*bi-kaṯrat al-suǧūd*), «aiuta» il Profeta ad adempiere quella sua funzione reintegratrice (*Qāba qawsayn*, *ap. Tabri'at al-ḏimma*, 52). Analogamente, Niyāzī al-Miṣrī, in un sermone sulla preghiera per il Profeta, dice che perché il Profeta ottenga la *wasīla* bisogna conformarsi ai suoi costumi e ubbidire alla *šarī'a*. Egli spiega inoltre che richiedere la *wasīla* per il Profeta equivale a pregare perché la sua *umma* si accresca fino a che non vi sia più nel mondo alcun miscredente. Con l'inclusione di tutta l'umanità nella *umma*, che si realizza all'avvento del Mahdī, il Profeta diventa intercessore universale (*li-ǧamī' al-ḫalq*) e riceve il premio infinito implicato dal *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*». (Niyāzī al-Miṣrī, *Mawā'id al-'irfān*, *mā'ida* 43, f. 66b-67a). La posizione di Niyāzī al-Miṣrī è tanto più notevole a causa delle sue particolari aperture interreligiose, testimoniate dagli incontri con i monaci dell'isola di Lemnos, dove la sua tomba era venerata da cristiani e musulmani, dall'amicizia con il metropolita ortodosso di Bursa, e dalla fortuna postuma nella comunità sabbatiana: cfr. Terzioğlu, *Sufi and dissident in the Ottoman Empire*, 488-490.

[73] Si tratta di una critica al *ḥadīṯ* «*šafā'atī li-ahl al-kabā'ir min ummatī*» che Massignon considera autentica pur non avendone trovato il testo originale nell'opera di Ḥallāǧ (*Passion*, III, 217; cfr. anche I, 649). Questa interpretazione della colpa di Ḥallāǧ è stata attribuita a tre dei maggiori santi del XIII sec.: Ibn 'Arabī (*ibid.*, II, 418; Gilis, *Les sept étendards du califat*, 298-304; Chodkiewicz, *Sceau*, 166-167; Addas, *Quête*, 341), Rūmī (*Passion*, II, 284; Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, 85), e Šāḏilī (*Passion*, II, 347; *Sceau*, 167). Essa si ritrova anche in una popolare versione anatolica della leggenda di Ḥallāǧ (*Passion*, II, 255-256).

lettera (*šaṭḥ*). È molto significativo a questo riguardo che Ibn 'Arabī trovi proprio nella *ǧizya* il simbolo che consente di considerare sin d'ora l'Islam come una «comunità unica» che include tutta l'umanità e prefigura il perdono universale[73a]. Il compito del *bayān* è appunto quello di mostrare nel cuore stesso della legge la libertà dai limiti della legge[73b].

II.5.d. Sogno, commento e preghiera

Il divenire postumo del Profeta può essere studiato, oltre che in rapporto al ruolo specifico della sua persona nella speranza escatologica della comunità, anche all'interno della dinamica che governa più in generale il destino dei singoli credenti. Nel capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* dedicato alla «saggezza del cuore», dove come si è visto Ibn 'Arabī espone sinteticamente la sua concezione del *ḫalq ǧadīd*, si trova una spiegazione molto importante dell'evoluzione postuma (*taraqqī ba'da al-mawt*) di tutti i credenti. L'autore dice qui che il *taraqqī* è legato anche nell'aldilà, come in questo mondo, al continuo rinnovamento delle forme in cui Dio si manifesta. Poiché nessuna di queste Lo esaurisce o esclude l'altra, le coscienze dei defunti, aprendosi ad esse, sono liberate dai vincoli delle rappresentazioni che pretendono di limitare l'essenza divina. L'apertura alla scoperta degli infiniti aspetti della divinità è ricondotta al versetto «ma apparirà loro da Dio qualcosa che mai avrebber creduto» (39:47) (*wa badā lahum min Allāh mā lam yakūnū yaḥtasibūna*), che nel Corano si rivolge minacciosamente agli «empi», ma che, in questo contesto, diventa una espressione della misericordia divina, che promette a tutti i credenti un ininterrotto progresso postumo. Tale promessa può realizzarsi anche attraverso la mediazione delle entità spirituali che i credenti incontrano nel *barzaḫ*. L'autore accenna soltanto a quest'ultima modalità del *taraqqī* postumo, rinviando il lettore che voglia conoscerne la «forma» (*ṣūra*) ai capitoli del suo *K. al-Taǧalliyāt* in cui ha descritto i suoi incontri visionari con alcuni sufi defunti[74].

[73a] Cfr. *Fut.*, III, 145 l. 25-29, e *supra*, Introduzione, n.53.

[73b] Commentando il *ḥadīṯ* secondo il quale a chi veglia la Notte del Destino saranno perdonate le sue colpe passate e future, Ibn 'Arabī dice: «A costui sarà velato il discorso dell'interdizione, *ed egli sarà dichiarato libero in virtù della legge stessa*, in modo che tutto ciò che farà rientrerà nel dominio del lecito» (*zaḥ sutira 'anhu ḫiṭāb al-taḥrīm wa ubīḥa la-hu šar'an fa-mā taṣarrafa illā fī mubāḥ*); egli conclude il capitolo osservando che l'annullamento del divieto (*raf' al-taḥǧīr*) è un «paradiso anticipato» (*ǧanna mu'aǧǧala*): *Fut.*, I, 661. Il passo è tradotto e commentato in Gilis, *Les sept étendards du califat*, 297. La categoria legale del *mubāḥ* attualizza così l'aspetto non normativo della legge, che corrisponde alla sua condizione originaria e finale. Sulla distinzione fra aspetto normativo e promissivo della legge, nel contesto di una rilettura dell'antinomia fede/legge in San Paolo, si veda Agamben, *Il tempo che resta*, 89-94.

[74] *Wa qad ḏakarnā ṣūrat al-taraqqī ba'da al-mawt fī l-ma'ārif al-ilāhiyya fī kitāb al-taǧalliyāt lanā, 'inda ḏikrinā man iǧtama'nā bihi min al-ṭā'ifa fī l-kašf, wa mā afadnāhum fī hāḏihi l-mas'ala mimmā lam yakun 'indahum*: *Fuṣūṣ, faṣṣ Šu'ayb* (cap. 12), ed. 'Afīfī, 124, comm. Qāšānī, 183-184. Sul significato escatologico del *ḫalq ǧadīd* in Ibn 'Arabī, con particolare riferimento a questo passo dei *Fuṣūṣ*, v. Corbin, *Imagination*, 151-154 e 257 n.198. 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī (m. 1300/1882), che ha scritto un ampio commento del cap. 12 dei *Fuṣūṣ* (in *Kitāb al-Mawāqif fī l-taṣawwuf wa l-wa'ẓ wa l-iršād*, Damasco-Beirut 1967, III, 1197-1274), riporta, subito dopo la frase che abbiamo appena citato, un lungo estratto del *K. al-Taǧalliyāt* (*ibid.*, 1247-1258). In questa frase, Ibn 'Arabī si riferisce specificamente al *taraqqī* nelle «conoscenze divine». Tuttavia, come osserva J.R. Michot, il suo punto di vista teologico-mistico è ben distinto da quello filosofico di Avicenna. Mentre infatti per quest'ultimo il «ritorno» immaginale dell'umanità incosciente è sostanzialmente distinto dal «ritorno» intellettuale del sag-

In alcune delle «epifanie» che compongono il *K. al-Taǧalliyāt*[75], Ibn 'Arabī mette in scena i suoi incontri nel *barzaḫ* con alcuni maestri del sufismo classico, spesso nella forma di dialoghi in cui l'autore interroga questi personaggi su certi punti del loro insegnamento ed espone le sue critiche e rettificazioni al riguardo. Ci soffermeremo su tre capitoli dalla simile struttura narrativa, dedicati a Ḏū l-Nūn al-Miṣrī (m. 245/860), Ǧunayd (m. 297/910), Ibn 'Aṭā' al-Rūḏabārī (m. 369/980). Ibn 'Arabī mostra sucessivamente ai tre autori l'inadeguatezza di alcune celebri sentenze mistiche loro attribuite, che hanno in comune di limitare l'assoluta mancanza di condizionamenti dell'essenza divina per la preoccupazione di preservarne la trascendenza. In tutti e tre i casi, l'interlocutore mostra il suo sgomento perché, pur avvertendo l'incompletezza del proprio punto di vista, non crede di poter superare lo stato-conoscenza che aveva raggiunto durante la sua vita.

Ḏū l-Nūn al-Miṣrī, che aveva affermato che «Dio è contrario a tutto ciò che ci si rappresenta, raffigura e immagina», dimenticando che Egli è presente in ogni forma di manifestazione, anche se non si identifica con nessuna di esse, dice al termine dell'incontro:

> «"Questa scienza per me è andata perduta, e ora sono bloccato. Ormai se n'è andata: chi me la potrà dare, a me che la morte afferrò, nel modo in cui mi afferrò?". Gli dissi: "O Ḏū l-Nūn, ciò che voglio da te, così lo ha detto il nostro Signore: 'E apparirà loro da Dio qualcosa che mai avrebber creduto' (39:47). La scienza non è limitata ad alcun momento e ad alcun luogo, né a un piano dell'essere, a uno stato o a una stazione spirituale determinati". Mi disse: "Che Dio ti ricompensi. Mi hai mostrato ciò che non sapevo, grazie a cui la mia essenza si è liberata dei suoi veli e mi è stata aperta la porta dell'ascesa dopo la morte (*bāb al-taraqqī ba'da al-mawt*): che Dio ti renda merito per il bene che ho ricevuto"»[76].

L'incontro con Ibn 'Aṭā' al-Rūḏabārī, che aveva esaltato l'«altezza» di Dio, senza considerare che Egli non è limitato da alcuna direzione, si conclude con questo dialogo:

> «Gli dissi: "Eleva la tua concentrazione"[77]. Rispose: "È passato il tempo in cui potevo elevare la mia concentrazione". Gli dissi: "La concentrazione si eleva nel tempo e senza il tempo. Il tempo è cessato: non c'è più tempo. Eleva la tua concen-

gio, per Ibn 'Arabī "gnostici" e "semplici credenti" sono accomunati di fronte alla pluralità epifanica di un dio vivente che non si dà mai intero in un atto di contemplazione pura: Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 206-212.

[75] S. Ruspoli ha pubblicato recentemente una traduzione francese di questo libro, preceduta da un ampio studio introduttivo (S. Ruspoli, *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*). Sulla struttura del libro si veda anche Chodkiewicz, *Océan*, 109-116.

[76] «*Fa-qāla Ḏū l-Nūn: hāḏā 'ilm*[m] *fātanī wa anā ḫabīs al-ān, wa qad bariḥa 'annī, fa-man lī bihi wa qad qubiḍtu 'alā mā qubiḍtu? Fa-qultu: yā Ḏā l-Nūn mā uriduka, hakaḏā mawlānā wa sayyidunā yaqūlu: wa badā lahum min Allāh mā lam yakūnū yaḥtasibūna; wa l-'ilm lā yataqayyadu bi-waqt wa lā makān wa lā bi-naš'a wa lā bi-ḥāla wa lā bi-maqām. Fa-qāla lī: ǧazāka Allāh ḫayran, fa-qad abanta lī mā lam yakun 'indī wa taǧallat bihi ḏātī wa futiḥa lī bāb al-taraqqī ba'da l-mawt wa mā kāna 'indī minhu ḫayr fa-ǧazāka Allāh ḫayran*": Ibn 'Arabī, *K. al-Taǧalliyāt, taǧallī* 59, in *Rasā'il*, 438; ed. Yaḥyā in *al-Mašriq* 61 (1967), 207-209.

[77] Sul termine *himma* cfr. *Natīǧa*, quest. 25, f. 22a, n.162.

> trazione nel non-tempo, e otterrai ciò di cui ti ho avvertito, perché l'ascesa (*taraqqī*) è per sempre continua". Allora Ibn 'Aṭā' si destò (alla comprensione) e disse: "Benedetto sii tu come maestro!" Poi questa porta gli venne aperta, ed egli ascese (*taraqqā*) e contemplò. Il suo progresso finì sulla mia bilancia[78], egli si affidò alla mia guida[79], e me ne andai»[80].

Infine Ǧunayd, che aveva affermato troppo categoricamente che Signore e servo restano distinti nel *tawḥīd*, china la testa mortificato. «Non startene a testa bassa», gli dice Ibn 'Arabī, «quali eccellenti predecessori foste, e quali eccellenti successori siamo!» (*ni'ma al-salaf kuntum wa ni'ma al-ḫalaf kunnā*)[81]. Ǧunayd però si angustia ancora: «"Come porvi rimedio? Ormai quello che è uscito da noi è uscito, e quello che è stato trasferito è stato trasferito"[82]. Gli dissi: "Non temere. Chi ha lasciato dopo di sé uno come me non è perduto. Io sono il sostituto e tu sei mio fratello". Allora gli diedi un bacio, così che seppe ciò che non sapeva, e me ne andai»[83].

La morte non è un ostacolo al *taraqqī* perché l'epifania divina che vi dà accesso, come Ibn 'Arabī dice ai suoi interlocutori, «non è limitata ad alcun momento e ad alcun luogo» (*lā yataqayyad bi-waqt wa lā bi-makān*), e può prodursi «nel non-tempo» (*fī lā zamān*). L'«istante» dell'epifania riflette infatti l'eterno presente di Dio, e la sua stessa percezione

[78] Vale a dire che è ascritto a suo merito perché ne è stato la causa. Il commento anonimo pubblicato da O.Yaḥyā in nota all'edizione del testo spiega che la realizzazione spirituale di Ibn 'Aṭā' è contata come una buona opera (*ḥasana min ḥasanāt*) di Ibn 'Arabī. Ciò significa che Ibn 'Arabī, pur venendo dopo di lui, è il suo maestro. Cfr. *supra* n.64 la spiegazione fornita da Ibn 'Arabī e Ǧīlī al *ḥadīṯ* «colui che istituisce una buona *sunna*...» nel senso che tutte le buone azioni dei fedeli «finiscono sulla bilancia» del Profeta.

[79] Il verbo *aqarra*, oltre che «confermare la verità di qc», può significare «diventare tranquillo e sottomesso» (cfr. Lane, s.v.). Il commentatore spiega: «fece di me la meta del suo percorso iniziatico e il modello da seguire» (*ǧa'alanī wuǧhat irādatihi wa iqtidā'ihi*).

[80] «*Fa-qultu lahu: irfa' al-himma, fa-qāla: madā zamān raf' al-himam. fa-qultu lahu: li-l-himam raf' bi-l-zamān wa bi-ġayr al-zamān, zāla al-zamān fa-lā zamān, irfa' al-himma fī lā zamān tanal mā nabbahtuka 'alayhi, fa-l-taraqqī dā'im abadan. fa-tanabbaha Ibn 'Aṭā' wa qāla: būrika fīka min ustāḏ*[m]*, ṯumma fuṯiḥa hāḏā al-bāb fa-taraqqā fa-šāhada fa-ḥaṣala fī mīzānī fa-aqarra lī, wa inṣaraftu*»: Ibn 'Arabī, *K. al-Taǧalliyāt, taǧallī* 69, in *Rasā'il*, 441; ed. Yaḥyā in *al-Mašriq* 61 (1967), 287.

[81] L'anonimo commentatore spiega la frase come segue: «Poiché abbiamo seguito il vostro esempio nei metodi che abbiamo praticato per elevarci (*manāhiǧ irtiqā'inā*), le potenzialità delle nostre predisposizioni ci sono diventate manifeste. Le cose che noi abbiamo così ottenuto sono di aiuto per voi nella vita futura, benché le vostre vite non vi siano bastate per raggiungerle in questo mondo» (*fa-ẓafarnā fīhā binā yuġnīkum fī al-āǧil, wa lam taf a'mārukum li-taḥṣīlihi fī al-'āǧil*): cfr. ed. Yaḥyā, *al-Mašriq* 61 (1967), 225.

[82] Il commentatore intende questa frase come una descrizione della morte, parafrasando: «ci siamo ormai trasferiti in una dimora dove le opere e lo sforzo non danno frutto per noi in alcun progresso» (*qad intaqalnā ilā dār lā tuṯmiru lanā al-a'māl wa al-iǧtihād fīhā taraqqiyan*). Ma le espressioni «quello che è uscito» e «quello che è stato trasferito» potrebbero riferirsi, oltre che all'*exitus* dell'anima dal corpo e al suo passaggio a un altro mondo, anche al "proferimento" e alla "trasmissione" di una parola, e in questo caso si potrebbe tradurre: «quello che è detto è detto, e quello che è stato trasmesso è stato trasmesso». Ǧunayd si angustierebbe in questo caso per l'insuperabilità dei limiti delle sue parole, fissate una volta per tutte nella tradizione sufi, mentre la visione-commento di Ibn 'Arabī verrebbe a liberarlo dalla strettezza della tomba allargando il senso delle sue parole.

[83] «*Kayfa bi-l-talāfī? wa qad ḫaraǧa minnā ['annā*, Yaḥyā] *mā ḫaraǧa wa nuqila mā nuqila. fa-qultu lahu: lā taḫaf, man taraka miṯlī ba'dahu fa-mā fuqida, anā al-nā'ib wa anta alī, fa-qabbaltuhu qublatan fa-'alima mā lam yakun ya'lam wa inṣaraftu*»: Ibn 'Arabī, *K. al-Taǧalliyāt, taǧallī* 67, in *Rasā'il*, 440; ed. Yaḥyā in *al-Mašriq* 61 (1967), 224-226. Il commentatore conclude: «(Ǧunayd) giunse così ad ascendere continuamente nei mondi intermedi» (*fa-ṣāra fī al-barāziḫ dā'im al-taraqqī*).

costituisce un superamento della condizione temporale, che non è una fuga dal tempo, ma la scoperta della sua realtà nascosta[84]. Ma in questi testi l'esperienza liberatoria dei tre personaggi è inserita a sua volta in un tempo narrativo, venendo in seguito all'incontro con il santo vivente e alla ricezione del suo insegnamento. E l'epifania-cornice in cui sono contenute le singole epifanie dei santi defunti mette in scena un altro aspetto della liberazione dai vincoli del tempo, e cioè l'inversione del rapporto causale e gerarchico tra passato e presente implicata dal fatto che colui che viene dopo (*ḫalaf*) diventa qui maestro di chi viene prima (*salaf*). Questa inversione, che rompe l'irreversibilità del tempo lineare, si inserisce all'interno di una visione ciclica del tempo che è alla base della speranza escatologica: come Ibn 'Arabī dice altrove, se l'universo non fosse circolare «avverrebbe che, usciti da Lui in linea retta, non torneremmo a Lui e non sarebbe vero il Suo dire (ma Egli è veritiero) "A Lui sarete fatti tornare" (Cor. 10:56 e *passim*)»[85]. È in virtù della "curvatura" del tempo che i *recentiores* (*muta'aḫḫirūn*) sono superiori ai loro predecessori nella conoscenza mistica, perché «il tempo oggi non è come il tempo passato, a causa della sua vicinanza alla dimora dell'Oltre»[86]. La facoltà di operare la "curvatura" del tempo non è però riservata esclusivamente all'intuizione mistica della realtà del tempo assoluto, ma è presente anche nelle forme più semplici e comuni dell'esperienza religiosa. Per esempio, Ibn 'Arabī dice a proposito del pentimento (*tawba*):

> «Alcuni nostri compagni ritengono che ciò sia una perdita di tempo (*taḍyī' li-l-waqt*), dato che ciò che è perduto non si recupera (*fa-innahu mā fāta lā yustarǧa'u*), mentre altri nostri compagni ritengono che [colui che si pente] è padrone del tempo (*ṣāḥib al-waqt*), e che ciò sia utile perché grazie ad esso si ripara il passato (*yuǧbar lahu mā maḍā*); questi ultimi adducono a conferma del loro argomento il versetto: "Eccetto chi si pente e crede, e compie opere buone; a questi Iddio tramuterà (*yubaddilu*) le loro opere male in buone" (Cor. 25:70)»[87].

«Padrone del tempo» non è soltanto l'Uomo Perfetto[88], ma in certo modo ogni penitente che convertendosi a Dio fa tornare il tempo verso il suo principio e rende in tal modo il passato riparabile e correggibile il «libro delle azioni»[89]. Il pentimento svolge in

[84] Cfr. A.Ventura, «Il tempo nella tradizione islamica», sopr. 52-54 e 64-69, e *ibid.*, 46, la definizione del tempo divino (*dahr*) in Ǧurǧānī come «l'adesso permanente (*al-ān al-dā'im*) che costituisce l'espansione della presenza divina e che rappresenta l'aspetto interiore della durata (*bāṭin al-zamān*)».

[85] Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, cap. 47, trad. in Bausani, «Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabī», 355. Questa concezione ciclica non consiste in un ritorno dell'identico. Cfr. *Fut.*, II, 551, dove Ibn 'Arabī osserva che l'apparizione quotidiana del sole non è propriamente un ritorno (*ruǧū'*), cioè un ciclo (*dawr*), e approva l'uso arabo di chiamare il giorno e la notte «i due (tempi sempre) nuovi» (*al-ǧadīdān*). Cfr. anche *supra*, n.2.

[86] Ibn 'Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage*, 9.

[87] Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, 140 (cap. 74).

[88] Ibn 'Arabī chiama altrove *ṣāḥib al-waqt* l'Uomo Perfetto in cui si attualizza la realtà del tempo divino: cfr. Böwering, «Ibn al-'Arabī's Concept of Time», 80-81; bisogna intendere in questo caso che l'Uomo Perfetto è il «possessore del *momento*», come traduce Böwering, vale a dire del «presente reale», non il «signore della sua *epoca*», come egli può essere ugualmente nella sua funzione di Polo.

[89] Cfr. il *ḥadīṯ* che raccomanda la pratica del *ḏikr* per la sua efficacia espiatoria: «Quando un uomo dice "Non c'è altro Dio che Dio", la parola giunge sul foglio [del suo libro] e passa sopra [la registrazione del

effetti un ruolo fondamentale nel contesto delle speculazioni mistico-filosofiche sul tempo ciclico, riscontrabile tanto in Ibn 'Arabī quanto nell'ismailismo[90], e questo suggerisce che tali speculazioni si radicano profondamente nel vissuto religioso: il simbolismo visionario, o quello matematico del cerchio, non servono soltanto ad esprimere in modo perspicuo sottili concetti teologico-filosofici, ma a rendere evidente, *more geometrico* o con la plasticità della visione, la verità della promessa/speranza[91].

Nei racconti visionari delle *Taǧalliyāt*, «padrone del tempo» è in primo luogo il santo che vive ora nel presente storico, e la cui illuminazione, riverberandosi sul passato, lo trasforma agendo come una "memoria creatrice". In effetti queste visioni si potrebbero definire commenti fatti in sogno ai *logia* dei predecessori. Il sognatore-commentatore fa progredire la conoscenza del maestro del passato di cui è il «sostituto» («*Anā al-nā'ib*», dice Ibn 'Arabī a Ǧunayd) aprendo nuove prospettive nel testo da lui trasmesso.

Non c'è dubbio che facendosi maestro dei maggiori sufi del periodo classico Ibn 'Arabī si investa di un'autorità di eccezionale importanza[92]. Aldilà delle implicazioni personali del suo discorso (che hanno in ogni caso a che fare più con l'escatologia che con la psicologia), il rapporto con i predecessori descritto in queste visioni esprime più in generale le potenzialità creative proprie di una civiltà del commento, dove un'opera non può mai dirsi compiuta una volta per tutte, ma è parte di un'ininterrotta avventura ermeneutica. Si può dire anzi che Ibn 'Arabī, pur avendo una straordinaria "immagine

suo] peccato, cancellandola, fino a che trova una buona azione che le somigli, e finalmente si sistema accanto ad essa» (al-Ghazālī. *Invocations and Supplications. Kitāb al-adhkār wa 'l-da'awāt. Book IX of the Revival of the religious sciences. Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. tr. intr. note a cura di K. Nakamura, Cambridge 1990 [1ed. 1973], intr., XXIII-XXIV, tr. p. 14; cfr. anche *ibid.* per un *ḥadīṯ* molto simile da Ibn Māǧa, *ḏikr* 5).

[90] Cfr. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, cap. 47, trad. in Bausani, «Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabī», 355-356, e il breve ma penetrante commento *ibid.* 365-366 («il pentimento è una curvatura dell'essere che lo "circolarizza" e lo fa tornare al principio»). Sul mito cosmogonico ismailita, dove il pentimento dell'Adamo spirituale è il punto di partenza della «redenzione del passato», della «virata» del tempo lineare verso l'origine, v. Corbin, *Temps cyclique*, 45 e 52.

[91] La fede dei mistici è in effetti il contrario di un *credo quia absurdum*, e somiglia piuttosto in certo modo al genio scientifico: capace di dimostrare leggi fisiche che contraddicono il buonsenso, come lo contraddicono le promesse religiose che l'immaginazione è capace di rendere visibili (cfr. in tal senso anche A. Bausani, «Note su alcuni aspetti "scientifici" delle *Futūḥāt Makkiyya* di Ibn 'Arabī», *Rivista degli Studi Orientali* 52 (1978), 199-215, 210, e le osservazioni dello stesso sull'equivalenza fra il ruolo del *kašf* e quello del linguaggio matematico, in «Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabī», 367 e 369). Ibn 'Arabī dice del resto esplicitamente che la capacità di «supporre l'impossibile» (*farḍ al-muḥāl*), consentita dalla facoltà immaginativa, è uno strumento indispensabile per la conoscenza, cui anche i razionalisti devono ricorrere attraverso l'ipotesi per assurdo (Cfr. Chittick, «Death and the World of Imagination», 59; Id., *Path*, 124). Sull'entusiasmo del *'irfān* turco-persiano contemporaneo per la teoria della relatività di Einstein, letta alla luce dell'idea di *ḫalq ǧadīd* e interpretata come una conferma della verità della rivelazione islamica, cfr. T. Zarcone, «Une récupération d'Einstein chez quelques auteurs mystiques du monde turco-iranien», *Turcica* 21-23 (1991), 131-154.

[92] S. Ruspoli, nell'interessante introduzione alla sua traduzione del *K. al-Taǧalliyāt* (che non coincide del tutto con la nostra), si sofferma a lungo su questo aspetto, sottolineando che Ibn 'Arabī, istruendo e correggendo i propri predecessori, rivendica un magistero dottrinale assoluto. Il tono a volte innegabilmente autoritario e perentorio di tale rivendicazione sembra disturbare profondamente l'interprete moderno (cfr. in partic. 47: «Il voudrait faire croire que ceux-ci attendaient depuis trois ou quatre siècles dans les stations du barzakh la visite du *Shaykh al-akbar* pour être délivrés et pour atteindre l'illumination finale grâce à sa providence», e 184: «Les disciples commentateurs avalent cette énormité sans broncher»).

di sé", non considera definitiva neppure la propria opera, dove restano degli spazi bianchi aperti all'intervento dei lettori futuri, ai quali è affidato il compito di continuare l'esperienza spirituale che è alla base della scrittura. Per esempio, nelle *Futūḥāt*, dopo avere affermato di non sapere se Mosè abbia avuto accesso al *maqām al-qurba* dopo il suo incontro con al-Ḫaḍir, Ibn 'Arabī benedice colui che, avendo ricevuto da Dio la risposta a questa domanda «la aggiungerà a questo passo del mio libro, attribuendola a se stesso e non a me»[93] - l'impresa infatti è collettiva, ma ciascuno conserva la propria individualità, per cui l'aggiunta benedetta sarà una glossa e non un'interpolazione.

La possibilità di un divenire dopo la morte contraddice apparentemente i dati tradizionali, confermati in generale dagli autori sufi. L'esistenza postuma, nel *barzaḫ* come nell'aldilà, è totalmente determinata dal grado di conoscenza raggiunto in questo mondo e dalle opere che vi si sono compiute: non si può tornare indietro per correggerle[94]. La morte è descritta del resto come una «interruzione della capacità di agire»: «Non auguratevi mai la morte e non invocatela prima che venga da voi. Quando morite, il vostro agire si interrompe; la vita invece per il credente non è che fonte di beni sempre maggiori»[95].

Il *ḥadīṯ* prevede però tre eccezioni a questa regola: «Quando l'uomo muore, il suo agire si interrompe, tranne che per tre cose: un'elemosina inesauribile, una scienza utile agli altri, o un figlio probo che prega per lui»[96].

Si tratta di azioni che eccedono l'adempimento degli obblighi legali, così come la possibilità di agire nell'aldilà si aggiunge come un eccesso al premio che è ricompensa di un'azione dovuta. Queste azioni gratuite consentono di mettere in comunicazione il mondo dei vivi con quello dei morti[97], e proprio dal legame con questo mondo i defunti ricevono la possibilità di "migliorare".

[93] *Fut.*, II, 20, l.1-3 (*alḥaqahu fī hāḏā l-mawāḍi' min kitābī hāḏā wa nasabahu ilā nafsihi lā ilayya*). Subito prima Ibn 'Arabī aveva definito il *maqām al-qurba* attraverso un dialogo critico con la tradizione precedente (e in particolare con Ǧazālī). Ša'rānī esprime lo stesso voto con parole quasi identiche nella conclusione del *Mīzān al-ḥaqq* (II, 192): «Sia benedetto colui che, se Dio gli illuminerà il cuore con una spiegazione delle dottrine dei fondatori delle scuole più chiara di quella che ho dato io stesso, la annoterà nel luogo appropriato di questo libro» (*wa raḥima Allāh man fataḥa Allāh 'alā qalbihi tawǧīhan li-šay' min aqwāl al-a'imma zwāḍaḥ minnā wāǧǧahtuhu bi-hi fa-alḥaqahu bi-mawḍi'ihi min hāḏā al-kitāb*).

[94] Cfr. Cor. 23:100; 32:12; 17:72; Chittick, «Death and the World of Imagination», 62s., 67; Corbin. *En Islam iranien*, IV, 89; Nicholson, *Studies*, 134; Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. 41s. Sul problema della evoluzione futura delle anime in Avicenna cfr. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 44 n.77, 46 n.78, 145, 146 n.19, 178-187.

[95] «*Lā yatamanna aḥadukum al-mawt wa lā yad'u bihi min qabl an ya'tiyahu innahu iḏā māta aḥadukum inqaṭa'a 'amaluhu wa innahu lā yazīdu al-mu'min 'umruhu illā ḫayran*": Muslim, *al-ḏikr wa al-du'ā'*, bāb *karāhat tamannī al-mawt* (ed. Cairo 1290/1874, II, 308). Altri riferimenti in Wensinck, *Concordances*, V, 430.

[96] «*Iḏā māta ibn Ādam inqaṭa'a 'anhu 'amaluhu illā min ṯalāṯa: ṣadaqa ǧāriya aw 'ilm yuntafa'u bihi aw walad ṣāliḥ yad'ū lahu*": Muslim, *waṣiyya* 14 (ed. Cairo 1290/1874, II, 10). Altri rif. in Wensinck, *Concordances*, I, 340 e VI, 514. L'espressione *ṣadaqa ǧāriya* è riferita generalmente al *waqf* di beneficenza. La *du'ā'* è considerata comunemente come l'equivalente o il sostituto dell'elemosina: cfr. Padwick, *Muslim Devotions*, 159, 279; Andrae, *Die Person Muhammeds*, 252. Cfr. anche il paragone stabilito da Ibn 'Arabī fra preghiera comune e diffusione della scienza (*ba'ṯ al-'ilm*), Elmore, *Gryphon*, 74 (da *Fut.*, III, 334, l.29-31).

[97] Cfr. l'etimologia del termine *waṣiyya* (che il diritto musulmano considera, più che un testamento vero e proprio, «un atto di beneficenza, posto tra gli atti a titolo gratuito e altre forme di donazione») proposta

La concezione sufi del divenire postumo, che si pone ugualmente aldilà della retribuzione destinata all'adempimento di un obbligo[98], sviluppa tutte le potenzialità di queste eccezioni, dando loro realtà attraverso l'esperienza immaginativa. Anche il sogno e la visione, come la preghiera e l'elemosina, hanno la funzione di mettere in relazione i due mondi, e il parallelismo tra azione gratuita e illuminazione è spesso esplicitato dagli autori sufi[99]. Il gesto di amore che un essere compie nei confronti di un altro agendo al suo posto e la trasmissione di una intuizione spirituale si collocano in uno stesso spazio di gratuità, e uno stesso meccanismo di sostituzione determina tanto l'ascesa degli "gnostici" quanto quella dei credenti comuni. Ibn 'Arabī, oltre a descrivere l'ascesa nella conoscenza mistica col realismo del visionario, descrive col tecnicismo del giurista quella che si realizza attraverso le opere supererogatorie. Intervenendo sulla divergenza di opinioni a proposito della preghiera funebre per il martire, la cui necessità è negata da alcuni perché il martire non è considerato realmente morto (cfr. Cor. 2:154), egli giustifica come segue l'opinione contraria:

> «Coloro che considerano la preghiera [funebre] (*ṣalāt*) come una invocazione a suo beneficio (*du'ā' lahu*), dovuta al fatto che egli ha smesso di operare in questo mondo, perché, pur essendo vivo presso il suo Signore, egli non è più attivo (*bi-kawnihi inqaṭa'a 'amaluhu fī al-dunyā wa in kāna ḥayyan 'inda rabbihi lākinnahu ġayr 'āmil*), sostengono che si deve pregare sul martire (*yuṣallā 'alayhi*), vale a dire che si deve invocare [la misericordia] per lui come si fa con un morto (*ay yud'ā lahu mitl mā yud'ā li-l-mayyit*), perché egli non può più compiere le opere che fanno avanzare nei gradi della prossimità. Tali gradi infatti possono essere raggiunti soltanto attraverso le opere compiute dalla persona stessa o da colui che la sostituisce nella sua capacità di agire (*man yanūbu 'anhu fī 'amalihi*), come nel caso del digiuno compiuto al posto del proprio *walī* defunto, o del pellegrinaggio fatto in sua vece in caso di morte o di impossibilità. La preghiera sul martire compiuta dall'orante sostituisce così l'opera che egli stesso compirebbe se fosse in una condizione in cui

dai giuristi: da *waṣā* «"unire, congiungere", perché "il testatore congiunge il tempo successivo alla sua morte con quello che la precede"» (Santillana, *Istituzioni*, II, 531 e n.111). L'omissione di questo atto priverebbe il defunto della prerogativa di comunicare con gli altri morti, secondo un *ḥadīṯ* riportato da Suyūṭī, quasi identico a quello che attribuisce la stessa punizione a chi muore senza fede (Suyūṭī, *Inbā' al-ḏakiyā' bi-ḥayāt al-anbiyā'*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 264-277, 272s.; Smith e Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 51).

[98] Cfr. la glossa di Ismā'īl b. Sawdakīn (m. 646/1248) al cap. 59 delle *Taǧalliyāt* (dov'è descritto l'incontro con Ḏū l-Nūn al-Miṣrī), ed. Yaḥyā in *al-Mašriq* 61 (1967), 207: il *taraqqī* che la morte interrompe è quello legato all'esecuzione degli atti di culto imposti dalla legge (*'ibāda taklīfiyya*); questi, eseguibili soltanto durante l'esistenza terrena, determinano la collocazione in un grado definito del paradiso. Il *taraqqī* nella conoscenza di Dio è invece illimitato perché dipende da una *'ibāda ḏātiyya* («adorazione esercitata dalla parte più essenziale dell'uomo», o «servitù senza obbligo») libera dalla dimensione temporale.

[99] 'A.-K. Ǧīlī definisce gli scambi di illuminazioni che si stabiliscono fra il sognatore e la persona sognata come un'elemosina (*ṣadaqa*). Il Profeta investe con delle perfezioni colui che lo contempla nella visione, e le sue stesse perfezioni sono accresciute in proporzione; lo stesso vale per le perfezioni di cui i santi vivi o defunti investono i visionari che li vedono in sogno: cfr. *Qāba qawsayn*, *ap. Tabri'at al-ḏimma*, 57. Sirhindī definisce a volte le proprie realizzazioni spirituali come un'elemosina (*ṣadaqa*) ricevuta dal Profeta: cfr. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, 120, 140. Sulla posizione di Sirhindī riguardo alla *ṣadaqa* a beneficio dello spirito dei morti, e in particolare del Profeta, v. anche Friedmann, *Sirhindī*, 44.

> potesse continuare ad agire (*fa-taqūm al-ṣalāt 'alā al-šahīd min al-muṣallī maqām al-'amal minhu law kāna fī ḥāl lam yanqaṭi' al-'amal minhu*)»[100].

Possiamo quindi dire, per completare quanto abbiamo osservato nel paragrafo precedente, che il rapporto di reciprocità e sostituzione che rende possibile il *taraqqī* postumo non unisce solo il Profeta all'«erede» e alla comunità, ma anche in generale i vivi ai morti. Il santo perfetto che sostituisce il Profeta può influire sulla sua ascesa postuma attraverso quella stessa inversione del rapporto tra passato e presente che permette al santo vivente di farsi maestro dei suoi predecessori. Commentando le proprie affermazioni sul ruolo mediatore del *fard* a beneficio del Profeta, Sirhindī ricorda il classico argomento teologico portato a sostegno del culto dei santi, vale a dire che Dio, malgrado la Sua onnipotenza, ha l'«abitudine» di ricorrere a «cause seconde» (*asbāb*) nella «educazione dei suoi amati» (*tarbiyat al-maḥbūbīn*)[101]. Il *fard*-mediatore è appunto in questo caso la «causa seconda», o «occasionale», dell'«educazione» del Profeta di cui è il sostituto, come il *walī* e lo *šayḫ* sono la «causa seconda» delle scienze e dei benefici ricevuti dai loro fedeli e discepoli[102].

In conclusione, il divenire postumo del Profeta è strettamente legato alla metafisica e all'escatologia del sufismo, ma riflette anche la fede tradizionale nella interazione fra i vivi e i morti e il rapporto creativo con la memoria proprio di una civiltà del commento[103]. Il rapporto dell'«erede-sostituto» con il Profeta è pensabile nel contesto di questa mentalità religiosa e i suoi caratteri essenziali si ritrovano nel rapporto che l'orante ha con il defunto che «sostituisce nella sua capacità di agire» e il commentatore con l'autore di un testo nel quale apre nuove prospettive.

[100] Ibn 'Arabī, *Fut.*, I, 535, dal *K. al-Ṣalāt*, *faṣl al-ǧanā'iz*.

[101] *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128).

[102] Cfr. Nābulusī, *Aṣḥāb al-qubūr*, 14.

[103] Si può osservare a questo proposito che per ottenere la «visione» del Profeta l'immaginazione mistica deve collaborare con la memoria storica della comunità. La *ṣūra rūḥāniyya* del Profeta può essere infatti visualizzata interiormente meditando sulle descrizioni tradizionali del suo aspetto fisico: cfr. Ǧīlī, *Qāba qawsayn*, *ap. Tabri'at al-ḏimma*, 46-47; cfr. anche Radtke, «Sufism in the 18th Century», 355. In questo modo, secondo Ibn 'Arabī e alcuni autori *naqšbandī*, la rappresentazione dell'immagine del Profeta, o del maestro, nell'immaginazione (*taṣawwur*), assume il ruolo di sostituto lecito della rappresentazione iconica (*taṣwīr*) (cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 98, e Meier, *Zwei Abhandlungen*, 144-150); un *naqšbandī* dell'inizio del XX sec. giustifica la concentrazione sull'immagine del maestro sulla base dell'inseparabilità dello spirito dal corpo (che spiega altresì la bontà della ritrattistica profana) e sulla base dell'attaccamento sunnita per lo *ẓāhir* (*ibid.*, 237). Per una interessante riflessione sulla dimensione estetica della teoria del mondo immaginale v. G. Scarcia, *Il volto di Adamo*, 133-136.

II.6. DECADENZA, PROGRESSO E INNOVAZIONI

Il rapporto con i predecessori che Ibn 'Arabī esprime dicendo a Ǧunayd: «che eccellenti predecessori (*salaf*) foste e che eccellenti successori (*ḫalaf*) siamo» si inserisce in una concezione "progressiva" suggerita al sufismo dal suo stesso metodo, che deve condurre la coscienza religiosa a superare uno dopo l'altro i vari gradi della scala delle «stazioni» e degli «stati»[1].

Il predecessore tipifica appunto uno *ḥāl* che deve essere superato. Come osserva M. Molé a proposito del rapporto stabilito dalla Naqšbandiyya primitiva con i modelli del sufismo classico: «Il vero mistico attraversa i gradi di tutti i grandi maestri del passato, ma senza fermarvisi. Questo apprendistato è necessario, ma il fine non è di raggiungere la posizione di uno *šayḫ* determinato, ma di progredire sempre più lontano nella via»[2].

Lo sviluppo spirituale dell'individuo si inserisce in questo modo anche in una dimensione diacronica, perché l'esperienza individuale è parte integrante dello sviluppo della disciplina nel suo complesso, alla quale ogni singola epoca ha «qualcosa di nuovo» da aggiungere, come dice Nābulusī nel commento alla questione 7. E non c'è dubbio che sia stata proprio la visione dinamica della storia religiosa che emerge dalle tesi millenariste di Sirhindī a motivare in buona parte l'interesse e l'ammirazione di Nābulusī per questo autore, malgrado le differenze anche notevoli riscontrabili nelle rispettive valutazioni di singoli punti dottrinali.

Del resto anche il superamento di Ibn 'Arabī, e dei più recenti maestri della Naqšbandiyya, rivendicato da Sirhindī rientra in questo modo di intendere il rapporto con la tradizione del sufismo, che egli descrive come un'«arte» (*ṣināʿa*) che raggiunge una sempre maggiore perfezione attraverso «l'aggiunta di pensieri e la successione di punti di vista» (*talāḥuq-i afkār wa taʿāqub-i anẓār*)[3].

Nella seconda parte di questo studio abbiamo cercato di mostrare alcune convergenze fra la concezione dinamica della storia e del rapporto con il Profeta sviluppata nel

[1] Cfr. Nwyia, *Exégèse*, 20, 312.

[2] «Autour du Daré Mansour», 60. Cfr. anche Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 39: secondo Sarrāǧ, l'autore del *K. al-Luma'*, le rivalità fra i sufi di una stessa epoca, e la severità dei successori nei confronti dei predecessori, sono causate dalla gelosia divina, la quale non sopporta che ci si fermi a uno stadio determinato adagiandosi sui risultati già raggiunti da altri (*ḥattā lā yaskun baʿḍuhum ilā baʿḍ*).

[3] Cfr. ter Haar, *Follower*, 45, 80, 131. Sirhindī applica in questo modo al sufismo il sentimento di fiducia nell'infinito progresso dell'arte condiviso nel Medioevo islamico dai rappresentanti delle scienze profane: cfr. T. Khalidi, «The Idea of Progress in Classical Islam», *Journal of the Near Eastern Studies* 40 (1981), 277-289. L'autore dell'articolo mette in relazione questa «tendenza ottimista» con l'espansione della scienza sperimentale nel periodo classico.

sufismo post-classico e la cultura religiosa sunnita. In particolare, abbiamo considerato le idee tipicamente sufi del rinnovamento della religione e del divenire del Profeta come espressioni di una speranza escatologica profondamente radicata nella mentalità religiosa dell'ala maggioritaria dell'Islam, che sarebbe riduttivo restringere alla concezione involutiva della storia spesso ribadita dagli autori tradizionalisti in diretta polemica con la concezione sufi della *walāya*[4].

Il dinamismo del pensiero religioso può avere una funzione di opposizione al sistema, ma questo aspetto è stato troppo enfatizzato da certe impostazioni storiografiche che vi hanno visto la caratteristica specifica di una parte minoritaria dell'Islam, da contrapporre al monolitico immobilismo della maggioranza ortodossa[5]. Il candidato privilegiato a questo ruolo è naturalmente l'Islam sciita, ma esso viene esteso anche al sufismo, che molti ammiratori moderni oppongono ai limiti ristretti dell'Islam normativo[6].

Ciò si deve più in generale al fatto che l'osservatore moderno, postulando una continuità fra la propria nozione di progresso e le connotazioni positive del cambiamento riscontrabili in questo o quell'aspetto dell'Islam pre-moderno, deve trovare in qualche ostacolo interno alla civiltà islamica le cause che ne hanno frenato il potenziale sviluppo, facendole prendere il cammino della "decadenza"[7]. Questa vaga e seducente categoria è così tenace nel discorso sull'Islam perché la questione del rapporto fra tradizione e modernità è rimasta prigioniera, dal periodo della "rinascita", dell'opposizione ideologica fra Islam e Occidente. Alla fine del XIX secolo, i termini *taraqqī* e *taṭawwur*, dei quali si è visto il particolare significato all'interno di un pensiero religioso che stabilisce un rapporto consapevolmente creativo con la memoria storica, sono stati prescelti per tradurre le nozioni europee di "progresso" e "sviluppo", e sono diventati in quello

[4] Esemplare al riguardo è la critica di Ibn al-Ǧawzī all'idea del sigillo dei santi, che egli giudica insensata perché i migliori santi della comunità sono i precursori (*sābiqūn*), seguiti da generazioni sempre peggiori: cfr. Friedmann, *Prophecy Continuous*, 78. Il punto di vista opposto, secondo il quale i *sābiqūn* sono presenti in ogni epoca, era stato esplicitato da Tirmiḏī: cfr. al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, *Kitāb ḫatm al-awliyāʾ*, ed. ʿUṯmān Yaḥyā, Beirut 1965, 439-440.

[5] I principali limiti di questa impostazione sono stati illustrati da Ǧ. Scarcia nella sua critica a H. Corbin: cfr. *Il volto di Adamo*, 117-118.

[6] Il poeta siriano Adonis, per esempio, malgrado la sua lucida critica dell'ideologia della *nahḍa* (Adūnīs, *al-Ṯābit wa al-mutaḥawwil*, IV, 39ss., 193, 241), individua la causa della "decadenza" nel fatto che l'immobilismo della cultura religiosa autoritaria ha trionfato sulle potenzialità dinamiche delle correnti di opposizione (*ibid.*, I, 57). Egli considera la *waḥdat al-wuǧūd* una di quelle correnti originalmente creative che sono state marginalizzate dalla struttura repressiva della tradizione religiosa dominante (*ibid.*, I, 63, e III, 14-15).

[7] Neppure A. Bausani, nonostante la sua viva sensibilità per diversi aspetti, soprattutto letterari, della cultura islamica nel periodo della "decadenza", si è discostato sostanzialmente, negli articoli dedicati specificamente a questo tema, dallo spirito con cui esso era stato affrontato nel colloquio orientalistico di Bordeaux del 1957 (*Classicisme et déclin culturel*), dove la stagnazione è un postulato che va spiegato alla luce di fattori religioso-culturali. E ciò malgrado il fatto che Bausani, ben lontano da un confronto essenzialistico fra culture, adotti un criterio empirico di progresso e tenda a cercare le cause del mancato sviluppo scientifico-tecnologico dell'Islam pre-moderno nel pensiero "gnostico" piuttosto che in quello "ortodosso" (cfr. «Notes on the Safavid period: decadence or progress?»; «Problems of periodization in Islamic cultural history: the "decadence" of Islamic culture»).

stesso atto neologismi che sancivano la rottura con l'epoca dei *muta'aḫḫirūn*, ormai non più "moderni", ma decisamente "arretrati" o "ritardatari"[8].

I due elementi costitutivi del paradigma della decadenza, condiviso da islamologi e modernisti musulmani, sono da una parte l'"imitazione cieca" della tradizione legale (cioè il *taqlīd* inteso invariabilmente nella sua accezione negativa), e dall'altra le "sopravvivenze e superstizioni" del sufismo. *Fiqh* e sufismo, associati negativamente, vengono al tempo stesso opposti l'uno all'altro, enfatizzando il carattere fondamentalmente antinomista del sufismo, ovvia conseguenza della sua appartenenza alla cultura "popolare" o della sua origine "estranea". Marginalizzando sufismo e culto dei santi, gli islamologi esportavano un modo di vedere la tradizione religiosa già applicato allo studio della religione cristiana[9], mentre i modernisti, oltre ad essere influenzati dai primi, riprendevano una battaglia tradizionalista fino ad allora minoritaria cercando di spezzare la solidarietà fra questi aspetti della cultura religiosa, che era ormai sentita come una delle eredità perniciose del periodo precedente[10].

D'altra parte, alcune delle revisioni più interessanti della nozione di decadenza vengono proprio dagli studi sul *fiqh* nel periodo post-classico, che hanno il vantaggio di presentare gli aspetti progressivi come qualcosa di inerente al sistema stesso, e consentono di verificare nel modo più puntuale l'articolazione fra pensiero religioso e realtà sociale[11].

L'incontro fra il punto di vista del *fiqh* e quello del sufismo, che ha caratterizzato in buona parte la cultura religiosa pre-moderna, può contribuire a precisare la natura della "progressività ortodossa" che ha cominciato a entrare in crisi nel corso del XIX secolo. Cercheremo ora di studiarne un aspetto attraverso la nozione di *bid'a ḥasana*,

[8] Sulla contrapposizione dei termini *taṭawwur* e *taraqqī* all'immobilismo dell'Islam post-classico nel discorso modernista della fine del XIX sec., cfr. per es. R. Brunschvig, «Problème de la décadence», in *Classicisme et Déclin culturel*, 29-51, 37.

[9] Cfr. l'analisi della nascita della contrapposizione fra religione popolare e religione dell'*élite* nel pensiero europeo moderno in P. Brown, *The Cult of the Saints*, 12-22.

[10] Si veda per esempio l'ironia riformista di Muḥammad al-Muwayliḥī contro gli *'ulamā'* conservatori che condividono le credenze religiose mistiche e popolari: R. Allen, *A Period of Time: A Study of Muḥammad al-Muwayliḥī's Ḥadīth 'Īsā ibn Hishām*, Reading 1992, 169-173. Per un quadro di insieme delle polemiche moderne intorno al sufismo cfr. E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, e i contributi relativi in De Jong e Radtke (a c. di), *Islamic Mysticism Contested*.

[11] Il giudizio di D. Santillana sul «carattere progressivo» del diritto musulmano (*Istituzioni*, I, 80-81: si vedano anche le osservazioni dello studioso sull'«ufficio storico» dell'*iǧmā'*, I, 45-46, sulla «consuetudine» I, 48-50, sull'«utilità» I, 71) anticipa per molti aspetti le tendenze più recenti degli studi. Per alcuni esempi della prassi innovativa della scuola ḥanafita nel periodo ottomano cfr. Mandaville, «Usurious Piety: The cash *waqf* controversy in the Ottoman Empire»; Johansen, «Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent»; H. Gerber, «Rigidity versus openness in late classical islamic law». Sugli sviluppi del diritto sunnita nel periodo post-classico, nel contesto di una revisione critica del paradigma della decadenza, cfr. W.B. Hallaq, «*Uṣūl al-fiqh*: beyond tradition», e N. Calder, «History and nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*». Nell'ultimo libro di G. Scarcia (*Ripensare la creazione. Il metodo del giurista musulmano*), la teoria del diritto (soprattutto sciita) è inserita in un'ampia prospettiva storico-religiosa, che illustra la relazione fra la metodologia legale e alcuni aspetti fondamentali della sensibiltà religiosa dell'Islam, e in particolare mette in evidenza il nesso fra la creatività del giurista e l'«immanenza profetica». Questo nesso sembra essere del tutto consapevole presso i sostenitori sunniti dell'«apertura della porta dell'*iǧtihād*» che sono allo stesso tempo difensori dell'idea della continuità della profezia attraverso la *walāya* (cfr. *supra* I.3.a e II.4.c).

l'«innovazione» che, pur non avendo precedenti nella *Sunna*, è «buona» perché non ne tradisce lo spirito. Questo tema ci permetterà inoltre di mettere a confronto le opinioni di Nābulusī e di Sirhindī su uno dei punti dottrinali assenti dalle tesi e dal commento sui quali le loro posizioni si discostano maggiormente.

Una innovazione può essere giudicata positivamente se si stabilisce una distinzione fra il significato lessicale del termine *bid'a* e quello teologico (sempre negativo). Tale distinzione è stata in effetti formalizzata da alcuni autori šāfi'iti del periodo post-classico sulla base di quella, risalente già a Šāfi'ī, fra le «innovazioni» (*bida'*) che contraddicono i fondamenti della legge e le «novità» (*muḥdaṯāt*) utili[12].

Poiché la semplice possibilità di ammettere la compatibilità della *bid'a* con la tradizione sembra mettere in questione l'orientamento fondamentale dell'ortodossia sunnita, la nozione di *bid'a ḥasana* è stata respinta da autori di tendenza tradizionalista appartenenti a scuole diverse (ma soprattutto ḥanbalita e mālikita)[13], ed è stata considerata spesso dagli studiosi moderni solo come una concessione occasionale alle necessità pratiche. Ma gli studi dedicati più specificamente alla discussione della *bid'a ḥasana* nella letteratura giuridica medievale ne hanno messa in evidenza la dimensione teorica, che permette di considerarla come un aspetto particolare del carattere progressivo del diritto musulmano nel suo complesso. V. Rispler, in particolare, ha visto nella creazione di un elaborato sistema di integrazione delle *bida'* il segno di una «inquietudine positiva» del sistema legale islamico, che si è mantenuta viva anche dopo la «chiusura della porta dell'*iǧtihād*» e prova che «la riforma è sempre stata cercata dall'interno della *Weltanschauung* della *šarī'a*»[14]. J. Robson, pur ripetendo all'inizio del suo articolo nell'*Encyclopédie de l'Islam* l'opinione di I. Goldziher («occorreva pur fare qualche concessione all'evoluzione delle circostanze»), conclude proponendo un interessante parallelo fra la situazione delle *bida'* e quella del *qiyās*: come quest'ultimo nel corso del tempo può diventare oggetto di *iǧmā'*, la *bid'a* può diventare *sunna*: vale a dire che in entrambi i casi gli sviluppi post-profetici della legge e del costume sono legittimati dall'autorità vivente della comunità.

Anche nello studio di M. Talbi la *bid'a ḥasana* è presentata come l'affermazione di un dinamismo proprio del *fiqh*: «Il compito di determinare il *ḥukm*, la qualificazione legale, e l'attitudine da osservare nei riguardi di tutto ciò che si presentava all'esistenza era ormai lasciato al *fiqh*. La *sunna* non era più evocata come norma unica e come misura di tutte le cose. Essa aveva ceduto il posto al *fiqh*, del quale continuò certamente a essere un elemento importante, ma non esclusivo»[15].

[12] Sulla nozione di *bid'a ḥasana* nella letteratura giuridica v. J. Robson, art. «Bid'a» in *EI2*; M. Talbi, «Les *bida'*», 60-70; V. Rispler, «Toward a New Understanding of the Term *bid'a*», 320-328.

[13] Sulla condanna delle «innovazioni» da parte del più celebre rappresentante del tradizionalismo v. Memon, *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion*.

[14] «Toward a New Understanding of the Term *bid'a*», 328.

[15] Talbi, «Les *bida'*», 65.

In quest'ultimo articolo, la discussione sulla *bid'a ḥasana* si inserisce in una analisi di maggior respiro del conflitto fra le visioni della storia dei tradizionalisti e degli anti-tradizionalisti. Mentre l'«imitazione degli antichi» e la condanna della *bid'a* sono la conseguenza del rifiuto dell'idea di progresso che è alla base della decadenza della società musulmana, la nozione di *bid'a ḥasana* comporta «subrepticement et comme de biais» l'idea di progresso, implicando logicamente un «universo dinamico e in evoluzione» e una «possibilità di perfettibilità»[16]. Ma queste conseguenze non sembrano essere state tratte in modo esplicito dai giuristi medievali, presso i quali le «innovazioni acquisite» hanno finito con l'assumere la stessa forza conservatrice della tradizione[17], a tal punto che con la Salafiyya la situazione si è rovesciata, e la lotta contro le *bida'* è diventata un fattore di progresso come liberazione dai pregiudizi e dalle «deformazioni grossolane del culto»[18].

Il ruolo del sufismo, che nello studio di M. Talbi compare solo con questa rapida allusione al culto dei santi, merita però maggiore attenzione nell'interpretazione delle controversie sulle innovazioni, e non solo perché ne è stato molto spesso il protagonista passivo. Prendiamo per esempio la soluzione del problema delle innovazioni elaborata dal giurista šāfi'ita siriano 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām (m. 660/1262). Essa consiste nell'applicare alla *bid'a* le cinque qualificazioni legali, per cui lo statuto dell'innovazione può andare dall'«obbligatorio» all'«interdetto», passando per il «raccomandabile», il «lecito» e il «biasimevole»[19]. È degno di nota che questa classificazione non tiene conto di quella fra *bid'at al-'āda* e *bid'at al-'ibāda*, ammessa in generale anche dai tradizionalisti. Lo stesso Ibn 'Abd al-Salām, venerato modello di *'ālim* sufi[20], cita come esempi di «innovazioni raccomandabili» gli sviluppi della cultura religiosa avversati dai tradizionalisti, come la disputa dialettica (*ǧadal*) dei teologi e il discorso sulle «questioni sottili» (*daqā'iq*) del sufismo[21]. Quest'ultimo particolare è storicamente significativo, se si tiene presente la fioritura conosciuta dai *kutub al-mukāšafa* all'epoca in cui scriveva questo autore[22].

[16] *Ibid.*, 57-60.

[17] *Ibid.*, 70.

[18] *Ibid.*, 71-72.

[19] Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, Cairo s.d., II, 173; v. anche Talbi, «Les *bida'*», 64-65; Rispler, «Toward a New Understanding of the Term *bid'a*», 326.

[20] Il trattato di *uṣūl al-fiqh* dove Ibn 'Abd al-Salām espone la qualificazione delle *bida'* (*Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*) mostra chiaramente l'adesione dell'autore a un sufismo di tipo ġazāliano (vi si trattano estesamente questioni come la purificazione del cuore, il rapporto fra *šarī'a* e *ḥaqīqa*, la liceità del *samā'*, la validità della conoscenza ispirata degli *awliyā'*): cfr. anche Hallaq, «*Uṣūl al-fiqh*: beyond tradition», 185. Sulla sua importanza nell'agiografia dei secoli successivi, v. J-C. Garcin, «Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le *Ḥusn al-Muḥāḍarat* de Suyūṭī», in Id., *Espaces, pouvoirs, et idéologies de l'Égypte médiévale*, London 1987, 33-89, 73-75, 78, 79, 86; «Le sultan et Pharaon (le politique et le religieux dans l'Egypte mamluke)», *ibid.*, 261-272, 264-267.

[21] *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, II, 273.

[22] Ibn 'Abd al-Salām era un contemporaneo di Ibn 'Arabī, che aveva conosciuto a Damasco, e dal quale aveva preso in prestito la copia della *Muḥallā* di Ibn Ḥazm che egli aveva portato con sé dalla Spagna (v. Knysh, *Polemical Image*, 82, e Elmore, *Gryphon*, 45). Ibn Taymiyya ha attribuito in seguito al giurista una condanna di Ibn 'Arabī la cui autenticità è stata contestata da molti autori posteriori (cfr. Knysh, *Polemical Image*, cap. 3; v. anche Nābulusī, *al-Radd al-matīn*, 2b-3a). A questo proposito si può osservare che Ibn 'Abd al-Salām cita nel suo libro di *uṣūl* un principio di teoria del diritto che basterebbe da solo a invalidare la metodologia di molti avversari dei sufi, e cioè quello secondo il quale una dottrina non può essere condannata in base alle conseguenze che se ne possono dedurre (*lāzim al-maḏhab laysa bi-maḏhab*): cfr. *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, I, 172.

La classificazione delle *bida'* di Ibn 'Abd al-Salām ha avuto fortuna presso altri šāfi'iti favorevoli al sufismo. Suyūṭī, in particolare, l'ha ripresa e amplificata in una celebre *fatwā* in difesa del *mawlid*, che diventerà nel periodo ottomano una delle principali garanzie di legittimità per questa tappa importante dello sviluppo storico della devozione per il Profeta[23].

Bisogna ammettere che i *fuqahā'* che difendevano le idee o le pratiche sufi sulla base della nozione di *bid'a ḥasana* fossero consapevoli delle vaste conseguenze religiose e culturali di tali prese di posizione, del resto puntualmente denunciate dai loro avversari tradizionalisti[24]. Essi infatti non facevano semplicemente una concessione alla fede del popolo, ma ammettevano l'esistenza di novità positive nel modo stesso di intendere e praticare la religione, con il risultato di «ampliare il perimetro dell'ortodossia»[25].

Ma è presso gli autori sufi che si possono trovare le più chiare esplicitazioni delle implicazioni "progressive" della nozione di *bid'a ḥasana* nel pensiero religioso pre-moderno. Molto significativo a questo proposito è il ricorso di Ibn 'Arabī al *ḥadīṯ* «*man sanna sunna ḥasana*», del quale si è già vista l'importanza a proposito dell'intercessione del Profeta. In un contesto giuridico, Ibn 'Arabī riferisce la «buona *sunna*» di cui parla il *ḥadīṯ* alle «nuove consuetudini» introdotte nel periodo post-profetico invece che all'esempio del Profeta. Oltre a citare spesso la tradizione, intesa in questo senso, per difendere le pratiche extra-legali del sufismo, Ibn 'Arabī spiega perché la *bid'a* sia qui chiamata *sunna*, proponendo un'interpretazione che va al di là di una difesa di circostanza:

> «Questa denominazione è uno statuto (*ḥukm*) particolare di questa comunità, introdotto allo scopo di farle onore (*tašrīfan lahā*), dato che queste stesse cose, nelle nazioni precedenti, erano chiamate *rahbāniyya*, secondo la Sua parola: "Quanto al monachesimo da loro novellamente istituito... (*wa rahbāniyya ibtada'ūhā*)" (Cor. 57:27). Perciò, colui che, in questa comunità, chiama *bid'a* ciò che il Legislatore ha chiamato *sunna*, non si esprime correttamente dal punto di vista della *Sunna* (*mā aṣāba al-sunna*), a meno che questo *ḥadīṯ* gli sia sconosciuto».

[23] Cfr. Suyūṭī, *Ḥusn al-maqṣid fī 'amal al-mawlid*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, I, 292-305, 297; v. anche Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, Cairo 1409/1989, 150-151.

[24] Cfr. per es. Memon, *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion*, 46ss.

[25] Proprio questo è stato secondo N. Calder uno dei maggiori contributi che Suyūṭī, attraverso la sua legittimazione delle innovazioni sufi, ha portato alla tradizione legale sunnita: cfr. «History and nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*», 67. Lo studioso descrive qui l'opera di Suyūṭī come il compimento e il punto di arrivo della corrente legale šāfi'ita che era stata inaugurata nel XIV secolo da Taqī al-Dīn e Tāǧ al-Dīn al-Subkī in diretto contrasto con il tradizionalismo anti-sufi di Ibn Taymiyya.

Infatti il Legislatore ha chiamato *sunna* e non *bid'a* la consuetudine introdotta nel periodo post-profetico proprio per indicare che essa è compatibile con l'imitazione (*ittibā'*) del Profeta e ha un fondamento (*aṣl*) nella rivelazione[26].

Le pratiche extra-legali che in rapporto alle precedenti rivelazioni erano sentite come «innovazioni» (come il monachesimo), e cioè come aggiunte di per sé sospette alle prescrizioni divine, in rapporto all'Islam sono percepite come «buone consuetudini», e di conseguenza incluse nella legalità, grazie ai particolari privilegi di questa religione, la cui sintesi universale e definitiva include allo stesso tempo le scienze del passato e quelle del futuro:

> «Questa comunità possiede la scienza di coloro che l'hanno preceduta e ha avuto in più il privilegio di ricevere scienze che i predecessori non possedevano. Il Profeta ha alluso a questo nel *ḥadīṯ* in cui dice di avere ricevuto "la scienza dei primi e degli ultimi": la seconda è la scienza che i predecessori non possedevano e ciò che la sua comunità conosce dopo di lui fino al Giorno della Resurrezione (*wa huwa 'ilm mā lam yakun 'inda al-mutaqaddimīn wa huwa mā ta'lamuhu ummatuhu min ba'dihi ilā yawm al-qiyāma*)»[27].

Il *ḥadīṯ* «*man sanna sunna ḥasana*» mantiene così nell'uso giuridico che ne fa Ibn 'Arabī il significato escatologico analizzato precedentemente: anche le aggiunte al suo messaggio esplicito appartengono a Muḥammad grazie al legame ininterrotto dei suoi successori con la fonte della profezia. Ciò significa che per Ibn 'Arabī l'Islam mantiene il proprio originale potenziale creativo di religione *novissima* anche nel corso del suo sviluppo storico. Nella sua interpretazione, l'ossimoro *bid'a ḥasana*, che per Ibn Taymiyya è semplicemente «assurdo»[28], diventa «generativo»[29].

Una simile lettura del *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*» si fonda certamente sulla comprensione intuitiva del significato interiore della legge, ma è vago affermare che essa riveli «le profonde differenze filosofiche» che separano la concezione della *šarī'a* di Ibn 'Arabī

[26] *Fut.*, I, 329. Cfr. anche *ibid.*, II, 562: «La Šarī'a consiste nella *Sunna* esteriore (*ẓāhira*) che i messaggeri hanno portato conformemente al comando di Dio, e nelle *sunan* che sono state novellamente istituite conformemente alla Via della prossimità a Dio (*allatī ubtudi'at 'alā ṭarīq al-qurba ilā Allāh*); a queste ultime si riferiscono la Sua parola: "Quanto al monachesimo da loro istituito (*wa rahbāniyya ibtada'ūhā*)" (Cor. 57:27), e il detto del Messaggero di Dio: "Colui che istituisce una buona *sunna*": il Messaggero ci ha dunque permesso di creare noi stessi ciò che è buono (*aǧāza lanā ibtidā' mā huwa ḥasan*), e ha ricordato in quel detto la ricompensa destinata al creatore della nuova consuetudine e a colui che la mette in pratica»; e IV, 450: «Le pratiche supererogatorie (*nawāfil*) sono quelle che hanno un fondamento (*aṣl*) nei *farā'iḍ*; quanto alle pratiche prive di questo fondamento, sono la creazione di un atto di culto indipendente (*inšā' 'ibāda mustaqilla*), che i dottori essoterici chiamano *bid'a* - per il versetto... (Cor. 57:27), e che il Messaggero di Dio ha chiamato *sunna ḥasana...*». I tre passi sono citati anche nell'antologia curata da M. Ǧurāb, *al-Fiqh 'inda al-Šayḫ al-Akbar*, risp. 83-84, 12, 81.

[27] *Fut.*, I, 144 (cap. 12). Cfr. anche la traduzione di questo passo in Gilis, *Les Sept Étendards du Califat*, 267.

[28] Memon, *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion*, 5, e v. anche G. Calasso, «Sopravvivenze, integrazione o innovazioni?», 124.

[29] Analizzando il modo in cui la tradizione islamica ha incluso e trasformato certi aspetti della tradizione giudaica, S. Wasserstrom definisce la «tradizione nuova» come un «generative oxymoron» per descrivere in generale la posizione delle nuove religioni di fronte a quelle che le hanno precedute, cfr. *Between Muslim and Jew*, 169 e 210. La *sunna ḥasana* corrisponde a questa nozione perché è allo stesso tempo "nuova" e fedele all'"origine", come una sorta di rivelazione minore.

da quella dei *fuqahā'*[30], a meno che non si specifichi di quali *fuqahā'* si tratta. Il *ḥadīṯ* in questione infatti è stato utilizzato per giustificare le *bida'* anche nella letteratura giuridica, dove viene a volte contrapposto a quelli ben più numerosi che condannano la *bid'a* in assoluto, come «ogni *bid'a* è un errore, e ogni errore è destinato al fuoco dell'inferno»[31]. Inoltre, Ibn 'Arabī stesso descrive la legittimazione della *bid'a* come un procedimento legale: l'istituzione di nuove consuetudini (*tasnīn*) - che sono appunto *sunan* e non *bida'* perché il Profeta le ha così chiamate - non è altro che il risultato dell'*istiḥsān*[32], e il *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*» può servire ugualmente per convalidare l'*iǧtihād*[33]. Piuttosto che opporre una concezione mistica della legge a una legalistica, Ibn 'Arabī conferma dunque la validità di quelle tendenze del diritto che hanno teso a integrare le novità nel *fiqh*, fornendone un'interpretazione che ne rivela il più profondo significato religioso.

Le potenzialità di apertura del diritto sono state ampiamente messe in pratica dai *muftī* ḥanafiti del periodo ottomano, che si sono distinti per il loro liberalismo e le loro soluzioni innovative. Nābulusī, che si inserisce a pieno titolo in questa tradizione scolastica, è stato un deciso sostenitore della positività religiosa della *bid'a*, sia nella difesa delle pratiche associate al sufismo, sia in generale nella polemica contro i Qāḍīzādelī:

> «Non si addice a un musulmano condannare tutto ciò che gli sembra costituire una novità rispetto al primo periodo dell'Islam... a meno che ciò non contraddica l'intenzione della religione di Muḥammad (*maqṣūd al-dīn al-muḥammadī*)[34]: non è forse vero che il Profeta ha detto: "Colui che istituisce una buona *sunna* sarà ricompensato per essa, e riceverà in più la ricompensa di tutti quelli che la metteranno in pratica fino alla Resurrezione"? Egli ha così chiamato *sunna* quelle novità che la sua comunità avrebbe introdotto dopo di lui senza contraddire l'intenzione della sua legge (*maqṣūd al-šar'*), benché tali cose non esistessero (ancora) alla sua epoca. La "buona innovazione" conforme all'intenzione della legge si chiama dunque *sunna* in virtù di una denominazione utilizzata dal Legislatore»[35].

[30] Cfr. Morris, «Ibn 'Arabī's "esotericism"», 59-60, in riferimento al passo di *Fut.*, II, 562, tradotto sopra, n.26.

[31] Cfr. Talbi, «Les *bida'*», 59; v. anche *ibid.*, 66, per un esempio della diversa interpretazione del *ḥadīṯ* proposta dai giuristi che rifiutavano la nozione di *bid'a ḥasana*.

[32] Cfr. *Fut.*, II, 168-169. Ibn 'Arabī equipara qui l'*istiḥsān* all'*iǧtihād*, e ricorda, a proposito del primo procedimento giuridico, la celebre frase di Šāfi'ī «*man istaḥsana fa-qad šara'a*» («l'interprete tende a sostituirsi al legislatore», come parafrasa Santillana, *op. cit.*, I, 72), proponendone un'interpretazione del tutto personale, secondo la quale Šāfi'ī voleva esprimere una semplice constatazione invece che una sconfessione. Ibn 'Arabī intende dire con questo che l'*istiḥsān* non è che una forma di *iǧtihād*, che egli definisce più volte come la parte di *tašrī'* che i dotti hanno ereditato dal Profeta (cfr. per es. Mansiyya, «al-Iǧtihād kamā yarāhu Ibn 'Arabī», 126-127). Per un altro esempio dell'equiparazione fra l'adozione di nuove consuetudini e l'*iǧtihād* in Ibn 'Arabī cfr. *ibid.*, 127 n.8. Maḥmūd b. 'Alī al-Qāšānī (m. 735/1335), rielaboratore di 'Umar Suhrawardī (m. 632/1234), chiama a sua volta *mustaḥsanāt* le «innovazioni» caratteristiche del rituale sufi, considerandole come un prodotto dell'*iǧtihād* (cfr. F. Meier, «Ein Knigge für Sufi's», *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957), 485-524, 488s.).

[33] Cfr. Ǧurāb, *al-Fiqh 'inda al-Šayḫ al-Akbar*, 28n., 32; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 1195, 478 e 483 n.12; Mansiyya, «al-Iǧtihād kamā yarāhu Ibn 'Arabī», 140 n.99.

[34] Sulla nozione di *maqṣūd al-šar'* in Ibn 'Arabī e in Nābulusī cfr. Nābulusī, *Ḥāmil*, intr., II.4.

[35] «*Fa-qad sammā mā tuḥdituhu al-umma ba'dahu mimmā huwa ǧayr muḫālif li-maqṣūd šar'ihi sunnat*[an], *ma'a annahu lam yakun lahu wuǧūd fī zamānihi ṣ. Fa-l-bid'a al-ḥasana al-muwāfiqa li-maqṣūd al-šar' tusammā 'alā hāḏā*

L'argomentazione di Nābulusī mostra in che modo il punto di vista interpretativo del giurista liberale possa saldarsi con quello del discepolo di Ibn 'Arabī, al quale si ispira con ogni probabilità il suo uso del *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*».

L'eredità di questa progressività pre-moderna è ancora viva per un autore come Rifā'at Rāfi' al-Ṭahṭāwī, che nel 1870 ha pubblicato un trattato sulle qualificazioni legali di quattro tipi di *bida'*: i costumi di origine preislamica, le eresie, gli sviluppi religiosi e culturali positivi interni alla civiltà islamica, e i prestiti da culture straniere[36]. I primi due tipi rientrano nella definizione specifica e negativa di *bid'a* come ciò che contraddice la *Sunna*, mentre gli ultimi due sono innovazioni nel senso generale e neutro di ciò che non ha precedenti nella *Sunna*, e può rientrare sotto uno qualsiasi dei cinque statuti legali.

Mentre Ṭahṭāwī condanna i costumi di origine preislamica in un modo che tradisce almeno in parte una mentalità moderna[37], egli difende le *bida'* degli ultimi due tipi con uno spirito ancora sostanzialmente pre-moderno. Più precisamente, egli applica al problema dei prestiti da culture straniere che lo riguarda immediatamente gli stessi princi-

sunnat^{an} *tasmiyat*^{an} *waradat 'alā lisān al-šāri' ṣ.*»: Nābulusī, *Kašf al-nūr 'an aṣḥāb al-qubūr*. 10-11 (la più comune distinzione fra *bida'* relative al costume e alla religione è discussa *ibid.*, 18). Cfr. le analoghe affermazioni di Nābulusī nel suo commento alla *Ṭarīqa muḥammadiyya* di Birgivī (testo base del movimento dei Qādīzādelī): *al-Ḥadīqa al-nadiyya*, I, 147 («*wa yusammawna bi-ʾlihim li-l-sunna al-ḥasana, wa in kānat bid'at*^{an}, *ahl al-sunna lā ahl al-bid'a li-anna al-nabiyy ṣ. qāla: "man sanna sunna ḥasana", fa-summiya al-mubtadiʾ li-l-ḥasan mustaḥsan*^{an}, *fa-adḫalahu al-nabiyy ṣ. fī al-sunna wa qarana bi-ḏālika al-ibtidāʾ... innahu taqrīr wa iḏn fī ibtidāʾ al-sunna al-ḥasana... fa-yudḫilu fī al-sunna taqrīruhu ṣ. kull*^{a} *bid'a ḥasana*»).

[36] *Risālat al-bid'a al-mutaqarrira fī l-šiya' al-mutabarbira*, in *al-A'māl al-kāmila li-Rifā'at Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, *al-ǧuz' al-ḫāmis: fī l-dīn wa l-luġa wa l-adab*, a cura di Muḥammad 'Ammāra, Beirut 1401/1981, 47-114. Sulla questione si veda anche il passo dei *Manāhiǧ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiǧ al-ādāb al-ʿaṣriyya* tradotto da G. Delanoue in *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, II, 449-451.

[37] La prima parte del trattato riporta alcune *fatāwā* di *'ulamā'* egiziani contemporanei contro il sistema di parentela matrilineare seguito in un certo villaggio sudanese. Nella sua introduzione (49-51), Ṭahṭāwī disapprova questa *bid'a* come espressione al tempo stesso di *ǧāhiliyya* e di *barbariyya*: non la giudica cioè soltanto dall'alto della *šarī'a*, ma anche dall'alto della «civiltà» (*tamaddun*), con la quale la prima tende a identificarsi. Questo corrisponde esattamente all'atteggiamento musulmano classico verso il passato etnico come è stato descritto da A. Bausani («Sopravvivenze pagane nell'islam o integrazione islamica?», 38. Per un interessante confronto fra le nozioni di *bid'a* e «sopravvivenza» da una parte e *bid'a ḥasana* e «integrazione» dall'altra, si veda inoltre G. Calasso, «Sopravvivenze, integrazione o innovazioni?», 124). Ṭahṭāwī precisa inoltre che la «civiltà» designa tutte le culture superiori, per cui tale concetto include senza contraddizioni l'Islam (civiltà superiore fondata sulla rivelazione) e l'Europa moderna (civiltà superiore fondata sulla scienza). Per questo nel suo testo il punto di vista legalistico del musulmano colto è affiancato dal moderno punto di vista etnologico nei confronti dell'Islam marginale. Chiaramente influenzato dalla letteratura etnologica della sua epoca, Ṭahṭāwī definisce infatti il costume non islamico dei musulmani sudanesi una «antica innovazione» (*bid'a qadīma*), o un «residuo di superstizioni» (*baqiyyat awhām*), inserendolo in un'aneddotica sulle «innovazioni curiose» (*ḥikāyāt ġarā'ib al-bida'*) che spazia dall'adorazione del feticcio (*fatiš*, *'ibādat al-fatišiyya*) nell'Africa Nera alla cremazione delle vedove nell'Asia del Sud.

Ṭahṭāwī sembra molto meno interessato alla seconda accezione negativa di «innovazione», quella dogmatica. Per amor di completezza, egli fa comunque una breve rassegna di varie forme di *ġuluww*, cogliendo l'occasione per precisare che questo non ha niente a che fare con la devozione per la Famiglia del Profeta, che egli stesso sente profondamente, come provano alcune lunghe citazioni delle sue poesie sull'argomento. Ṭahṭāwī ricorda peraltro, rifacendosi a una *fatwā* di Suyūṭī, che l'unica eccezione valida alla regola della discendenza patrilineare è quella degli *Ašrāf* discendenti di Fāṭima, che ereditano il loro *šaraf* in linea materna (p. 69ss.).

pi di flessibilità che i giuristi medievali avevano applicato a quello degli sviluppi religiosi e culturali interni alla civiltà islamica. Ṭahṭāwī riprova così l'intransigenza (*tašdīd*) di alcuni *'ulamā'* nei confronti della scienza e della tecnologia europee paragonandola a quella degli avversari del *mawlid*, e per confutare i primi riporta quasi per intero la *fatwā* che Suyūṭī aveva scritto contro i secondi[38].

Questo vuol dire che per Ṭahṭāwī la difesa pre-moderna del *mawlid*, caso esemplare di *sunna ḥasana* in ambito religioso, costituisce un paradigma della capacità di integrazione dell'Islam e della sua apertura al mutamento culturale, e come tale può aprire naturalmente la strada all'accettazione della scienza europea. Per il "pioniere" della *nahḍa*, che può ancora pensare a uno sviluppo autonomo, anche se non autosufficiente, dell'Egitto musulmano, e ai cui occhi la civiltà arabo-islamica e quella dei "franchi" sono in certo modo più affini che contrarie[39], il cambiamento-progresso può presentarsi ancora come un *continuum*, e non come una rottura con il passato, come avverrà pochi decenni dopo, nella fase matura dell'Imperialismo, per i rappresentanti della *nahḍa* propriamente detta o della Salafiyya. E infatti i riferimenti di Ṭahṭāwī sono quegli *'ulamā'* sufi del periodo post-classico (come, oltre Suyūṭī, Ibn 'Aṭā' Allāh e 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī) che diventeranno per Muḥammad 'Abduh i simboli dell'immobilismo (*ǧumūd*) e della decadenza (*inḥiṭāṭ*), così come il *mawlid* finirà col somigliare per i riformisti alle «antiche innovazioni» e ai «residui di superstizione» che Ṭahṭāwī individuava presso i remoti villaggi sudanesi[40].

La nozione stessa di *bid'a ḥasana*, lungi dal rappresentare una tendenza progressiva, riassume per Muḥammad 'Abduh la sostanza del pensiero decadente[41]. L'opinione di 'Abduh è senz'altro giustificata nella misura in cui legittimare la *bid'a* significa investire di autorità le generazioni successive al periodo delle "origini", giungendo a mettere i *muta'aḫḫirūn* sullo stesso piano dei *salaf ṣāliḥ*, come fanno esplicitamente le interpretazioni che abbiamo visto del *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*». E questo non è altro che il meccanismo del *taqlīd*, che nella letteratura giuridica non indica soltanto la subordinazione

[38] *Ibid.*, 105-111.

[39] I paesi musulmani e l'Europa si contrappongono insieme, come «civiltà superiori», al campo geografico-culturale del «selvaggio»: si veda, oltre la nota 37, la categorizzazione proposta nel *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz*: cfr. Tahtāwī, *L'Or de Paris*, tr. A. Louca, Paris 1988, 50-51 ; A. Roussillon, «"Ce qu'ils nomment 'liberté'...": Rifā'a al-Ṭahṭāwī, ou l'invention (avortée) d'une modernité politique ottomane», *Arabica* 48 (2001), 143-185, 162 ; Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, II, 390-391. Sul concetto di *tamaddun* in Ṭahṭāwī cfr. anche *ibid.*, 417-422, 433 n.143 e 459-461. Si vedano inoltre le osservazioni di Ṭahṭāwī sulle affinità morali fra arabi e francesi alla fine della sua *Descrizione*: *L'Or de Paris*, 298-301.

[40] Per una interessante analisi delle polemiche moderniste sul *mawlid* di Aḥmad Badawī, e dell'influenza esercitata su di esse dalle interpretazioni orientaliste, cfr. C. Mayeur-Jaouen, *al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien*, Cairo 1994, 91-135.

[41] Cfr. *al-A'māl al-kāmila li-l-imām Muḥammad 'Abduh*, a cura di Muḥammad 'Ammāra, Beirut 1980 (1a ed. 1972), III, 340, dove 'Abduh dice che a un certo punto della loro decadenza i musulmani cominciarono a credere che fra le *bida'* nella religione ve ne fossero di buone «per magnificare la sua dignità» (*li-ta'ẓīm šaʾnihi*), e che proprio questo li avrebbe condotti sulla via della superstizione e dell'intolleranza. Cfr. il passo di Ibn 'Arabī tradotto sopra dove si dice che le innovazioni sono assimilate alla *sunna* per «fare onore» alla comunità (*tašrīfan lahā*).

passiva al principio di autorità, ma anche la continuità del pensiero interpretativo che può condurre a preferire l'opinione dei *recentiores* alla dottrina classica della scuola e implica il riconoscimento dell'importanza dello sviluppo diacronico della comunità[42]. Questo principio di continuità, sul quale si basano tanto i *madāhib* quanto le catene di iniziazione delle *ṭuruq*, accomuna nel periodo post-classico il punto di vista giuridico e quello sufi e distingue entrambi sia dai tradizionalisti che dai modernisti[43].

La concezione "progressiva" della *bid'a ḥasana* è dunque chiaramente distinta dall'idea moderna di progresso perché non mette in questione il principio di fedeltà al passato e di continuità della tradizione, ma proprio questa continuità conferisce alla comunità un potere creativo che può estendersi in una certa misura al *corpus* stesso della *Sunna*. Si può ricordare in proposito ancora un altro interessante uso del *ḥadīt* «*man sanna sunna ḥasana*», questa volta in contesto tradizionistico, dove esso è inteso come un incoraggiamento alla diffusione dell'esempio del Profeta attraverso la proliferazione dei *ḥadīṯ*: «stabilire una buona *sunna*» potrebbe equivalere più in particolare a «introdurre una tradizione pia», moralmente sana anche se di dubbia autenticità[44].

In questo caso, il *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*» andrebbe accostato ad altre tradizioni ancora più esplicite, come:

> «Colui che viene a conoscenza di una virtù riferita sull'autorità di Dio o del Profeta e la mette in pratica è ricompensato da Dio per la sua azione anche se ciò che gli è stato detto non è vero» (*man balaġahu 'an Allāh faḍīla aw 'an rasūl Allāh ṣ. wa 'amila bih:i a'ṭāhu Allāh ṯawāb ḏālika wa in lam yakun mā qīla*);
>
> «Se qualcuno mi attribuisce una verità, sono io a dirla, anche se non l'ho detta; ma se qualcuno mi attribuisce una falsità, io non son tale da dire il falso» (*man rawā 'annī ḥaqqan fa-anā aqūluhu wa in lam akun qultuhu wa man rawā bāṭilan fa-innī lā aqūl bi-l-bāṭil*)[45];

[42] Per una interessante reinterpretazione del significato storico del *taqlīd* cfr. N. Calder, «Al-Nawawī's Typology of *Muftīs*» e «History and nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*», 62-68. Sulle dottrine innovative contenute negli *šurūḥ* v. Johansen, «Legal Literature and the Problem of Change».

[43] Per questa ragione, 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī può descrivere il senso diacronico del *taqlīd* quasi in termini di iniziazione: la facoltà di esplicitare (*tafṣīl*) gli aspetti impliciti (*iǧmāl*) della legge deriva dalla luce della profezia ed è trasmessa da ogni generazione di *'ulamā'* a quella successiva, «perciò, se per ipotesi gli uomini di una certa epoca potessero saltare la generazione che li precede, passando direttamente a quella prima ancora, il loro collegamento con il Profeta si interromperebbe ed essi non sarebbero più in grado di chiarire un problema o esplicitare un'espressione sintetica» (*fa-law quddira anna ahl dawr ta'addaw man fawqahum ilā al-dawr alladī qablahu la-inqaṭa'at wuṣlatuhum bi-l-šāri' wa lam yahtadū li-īḍāḥ muškil wa lā tafṣīl muǧmal*): *al-Mīzān al-Kubrā*, I, 30. Bisogna notare che nel lessico di Ša'rānī i termini *iǧmāl* e *tafṣīl* non designano solo il rapporto tra *aṣl* e *far'* nel senso corrente nella letteratura giuridica, ma hanno un significato cosmologico, alludendo al dispiegamento progressivo della creazione-rivelazione.

[44] Questa interpretazione è stata proposta da G.H.A. Juynboll, secondo il quale il *ḥadīṯ* rappresenta un momento importante nella teorizzazione del sunnismo primitivo e può essere considerato come una giustificazione dell'invenzione di tradizioni edificanti: v. G.H.A. Juynboll, «Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and his position among the Traditionists of Baṣra», *Le Muséon* 111/1-2 (1998), 187-226, 202-205 e 223-224; cfr. anche Id., «An excursus on the *ahl as-sunna* in connection with Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV», *Der Islam* 75/2 (1998), 318-330, 329, e l'art. «Sunna» in *EI2*.

[45] Queste due tradizioni sono riportate da Abū Ṭālib al-Makkī nel *Qūt al-qulūb* (I, 178), alla fine del cap. «*ḏikr al-ruḫṣa wa l-si'a fī l-naql wa l-riwāya*».

> «Se vi viene riferito sulla mia autorità un *ḥadīṯ* di cui riconoscete la bontà e in cui non vedete niente di male, prestategli fede, che io lo abbia detto oppure no» (*iḏā ḥuddiṯtum 'annī bi-ḥadīṯ ta'rifūnahu wa lā tunkirūnahu qultuhu aw lam aqulhu fa-ṣaddiqū bihī*)[46].

L'idea comune a questi *ḥadīṯ* è che nella valutazione delle tradizioni prive di valore legale un criterio di verità basato sul significato può dispensare dal criterio di autenticità basato sulla verifica del modo di trasmissione. L'adesione dei sufi a questo punto di vista è ovvia, e ampiamente esplicitata dalla loro rivendicazione di possedere un criterio di autenticità basato sul *kašf*[47].

Il fatto notevole però è che questa concezione dinamica della tradizione, contrapposta spesso polemicamente dai sufi stessi alla «scienza morta» dei *fuqahā'*, non è esclusiva del sufismo, ma costituisce un aspetto caratteristico della concezione pre-moderna del rapporto con le "origini". Molti tradizionisti hanno sostenuto che le tradizioni possono essere autentificate dal sogno, e molti giuristi che esse possono essere autentificate dall'*iǧmā'*[48]. Entrambi i criteri, ugualmente incompatibili con uno storicismo positivista, implicano che la tradizione è più un processo che un dato: un testo diventa "fonte" nel corso della storia grazie all'ispirazione diffusa nei successori del Profeta, che può manifestarsi tanto in quella parcella di profezia che è il sogno, quanto nel principio metafisico dell'infallibilità del *consensus*.

Sia che la *bid'a ḥasana* sia rappresentata da un nuovo costume o da una giusta affermazione di dubbia paternità, il valore non è nel cambiamento o nell'invenzione in sé, ma nel potere che la comunità ha di trasformarlo in *sunna*: la comunità non progredisce perché cambia, ma può cambiare perché è fedele al passato. Proprio per questo l'acquisizione dei contributi introdotti dalle varie generazioni è sempre in rapporto dialettico con un opposto movimento di ritorno all'"origine". E il tema della «corruzione del tempo» (*fasād al-zamān*), che riassume la concezione pre-moderna della decadenza, accompagna come un'ombra l'ottimismo della *bid'a ḥasana*. Nemmeno per Ibn 'Arabī, che pure difende la legittimità delle innovazioni esplicitandone il valore religioso, la *bid'a* costituisce un bene in sé. Egli infatti considera la *sunna ḥasana* negativa in assoluto e nella pratica religiosa personale[49]. Buona o cattiva, l'innovazione è pur sempre un'in-

[46] La tradizione è riferita e commentata da al-Ḥakīm al-Tirmiḏī in *Nawādir al-uṣūl fī ma'rifat aḥādīṯ al-rasūl*, Cairo 1408/1988, I, 358-371.

[47] Cfr. Nābulusī, *Ḥāmil*, f. 11a, nota alla traduzione.

[48] Cfr. L. Kinberg, «Dreams as a Means to evaluate *Ḥadīth*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 79-99; Santillana, *Istituzioni*, I, 56; W. Hallaq, «The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: a Pseudo-problem», *Studia Islamica* (1999), 75-90, 86. Cfr. anche le osservazioni di T. Nagel sulla dottrina mālikita della tradizione vivente (la certezza e l'unità della comunità non sono determinate dalla trasmissione dei testi, ma dalla pratica continua della comunità), «Le Mahdisme d'Ibn Tūmart et d'Ibn Qasī: une analyse phénoménologique», in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, 125-136, 130-131.

[49] Cfr. *Fut.*, I, 329 (il seguito del passo cit. *supra*, n. 26): l'*ibdā'*, nel suo significato proprio (instaurazione di una legge priva di *aṣl* nella rivelazione, così come la creazione divina è priva di un «modello precedente»), è inaccettabile, e proprio per questo Muḥammad ha evitato di usare il termine *bid'a* per designare le

venzione umana, e in quanto tale inferiore alla novità assoluta della rivelazione-creazione divina[50], dato che il fine dello sforzo umano non è quello di sostituirsi al Legislatore, ma di farsi veicolo della parola-azione divina.

Il complesso rapporto fra queste tendenze all'interno del sufismo è ben illustrato dalle opposte posizioni di Nābulusī e Sirhindī. Nābulusī ha una particolare avversione per l'idea della «corruzione del tempo», e accusa i *fuqahā'* di farvi ricorso come a un artificio retorico per restringere il dominio del lecito[51]. Una tale restrizione è a suo avviso abusiva non solo perché tradisce il modello passato (per Nābulusī infatti l'Islam delle origini non ha niente di puritano), ma perché equivale a una mancanza di fede nello sviluppo ininterrotto della comunità. Egli oppone così al motivo della «corruzione» l'idea religiosa del continuo perfezionamento postumo del Profeta, «presente in ogni nuova epoca con una perfezione che non aveva in quella precedente»[52].

Sirhindī al contrario (benché abbia dato una formulazione ancora più radicale all'idea del *taraqqī* del Profeta) afferma che l'epoca in cui vive, dopo che è trascorso il millennio e si sono manifestati i segni annunciatori della Resurrezione, è troppo oscura per sopportare l'introduzione di ulteriori innovazioni; una *bid'a ḥasana* non esiste più (anche se in passato certe innovazioni sono state considerate buone), e si spera che i contemporanei non emanino nessuna *fatwā* in favore di novità di alcun genere, appunto perché quest'epoca è troppo oscura per sopportare l'ulteriore oscurità introdotta dalle novità (*fa-innahu waqt ḍu'f al-islām lā yuṭaṣawwaru fīhi taḥammul ẓulumāt al-bida'*)[53].

È soprattutto questo tipo di differenze che può giustificare le interpretazioni moderne per le quali Nābulusī è un "illuminista" e un precursore della laicità e Sirhindī l'antesignano del "fondamentalismo", o viceversa le letture dogmatiche che vedono nel primo un libertino e nel secondo un *defensor fidei*. Tali differenze si possono effettiva-

consuetudini dei suoi seguaci. Cfr. anche *ibid.*, IV, 458: anche se l'istituzione di una buona *sunna* è premiata, colui che evita di introdurre pratiche religiose sconosciute al Profeta riceve un premio incomparabilmente più grande, perché istituire una *sunna* equivale ad aggravare il *taklīf*, e questo contraddice di per sé le intenzioni del Profeta. Perciò, «è immensamente più meritevole omettere un'opera di devozione per attenersi all'esempio del Profeta che praticarla discostandosi da quell'esempio» (*fa-inna tark al-'amal bi-l-ittibā' a'ẓam aǧr^an min al-'amal bi-l-ibtidā'*). Ibn 'Arabī si riferisce qui in particolare alle opere supererogatorie e alle devozioni dei sufi, rese a suo avviso superflue dall'imitazione del Profeta. Questo si ricollega al fatto che l'ubbidienza ai precetti (*farā'iḍ*) è per Ibn 'Arabī - come per Sirhindī - superiore alle pratiche supererogatorie anche da un punto di vista spirituale (cfr. *Naṭīǧa*, quest. 21, n.133).

[50] Per un singolare uso teologico del *ḥadīṯ* «*man sanna sunna*» (applicato a Dio come primo instauratore della «buona *sunna*» di associarsi ciò che è altro da Lui nel *wuǧūd*) cfr. Chittick, *Cosmology*, 180, 401 n.11, 441.

[51] Il tema del *fasād al-zamān*, per influsso del tradizionalismo, era stato usato come argomento per giustificare le interpretazioni restrittive della legge già nel periodo formativo delle scuole giuridiche: cfr. C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law (Ninth-Tenth Centuries C.E.)*, Ph. D. Thesis, University of Pennsylvania, 1992, 94. Si può notare che anche in Ṭaḥṭāwī, come in Nābulusī, la critica del principio dell'inevitabile inferiorità dei *ḫalaf* rispetto ai *salaf* è legata alla difesa del *mubāḥ*: cfr. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, II, 449-451.

[52] Cfr. Nābulusī, *Ġāyat al-maṭlūb*, 90; *Naṭīǧa*, quest. 28 e n.193. Cfr. anche *Īḍāḥ al-dalālāt*, 22 e 26.

[53] Sirhindī, *Makt.* 2:23 (= *Muntaḫabāt*, 120); cfr. anche *Makt.* 2:54 (= *Muntaḫabāt*, 145-146); 1:260 (= *Mu'arrab*, I, 253), con particolare riferimento alla *ṭarīqa*. Su questo e altri attacchi di Sirhindī contro la nozione di *bid'a ḥasana* cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 17 e 43.

mente ricondurre a un'opposizione ideologica, nel senso che qui le idee religiose di *taraqqī* e *fasād al-zamān*, usate per condannare rispettivamente il rigorismo e il lassismo dei *fuqahā'*, si inseriscono in un contesto polemico determinato da diverse circostanze politiche - il liberalismo religioso dell'India moghul, e in particolare l'universalismo sincretista di Akbar, nel caso di Sirhindī, la polemica diretta o indiretta contro il movimento rigorista militante dei Qāḍīzādelī, animato dai gradi medio-bassi e provinciali della gerarchia insegnante, nel caso di Nābulusī (il cui liberalismo giuridico si accompagna a un'attitudine politica sostanzialmente conservatrice)[54]. In effetti, nella storia successiva della Muǧaddidiyya, il netto rifiuto delle innovazioni affermato da Sirhindī ha costituito una fonte di ispirazione per le correnti attiviste della *ṭarīqa* e i movimenti politici tradizionalisti, ma ha posto d'altra parte i Muǧaddidī che non si riconoscevano in quei movimenti di fronte alla necessità di riqualificare le indicazioni del fondatore adattandole alle mutate circostanze storiche e ai nuovi obiettivi polemici[55].

Ma, per spiegare le loro divergenze, i diversi punti di vista professionali dei due autori sembrano essere altrettanto se non più importanti delle specifiche circostanze storico-politiche, dato che l'aspetto propriamente giuridico ha nell'opera di Sirhindī un'importanza molto minore che in quella di Nābulusī.

Proprio per l'assenza, da parte di Sirhindī, di una ambizione di riforma giuridica (oltre che per il suo rapporto consapevolmente "creativo" con il modello profetico) non gli si può attribuire un progetto politico coerentemente tradizionalista: più che un puritanesimo militante, il suo rigorismo è quello dell'*aḫlāq* preconizzato dalla disciplina morale del sufismo. Sirhindī raccomanda l'applicazione della *šarī'a* ai suoi corrispondenti nei termini abbastanza generici di un consigliere morale, o prende posizione contro determinate innovazioni per dirigere i suoi allievi come maestro spirituale, senza per

[54] Cfr. a questo riguardo anche le osservazioni di A. Bausani sulle «tendenze progressive dell'*establishment*» nell'Islam pre-moderno («Problems of periodization in Islamic cultural history: the "decadence" of Islamic culture», 213).

[55] Una lunga nota di Manzilawī alla sua traduzione del *Mabda' wa al-Ma'ād* offre una testimonianza dello stato della questione nella seconda metà del XIX sec. Il traduttore di Sirhindī, commentando un passo in cui quest'ultimo polemizza contro le innovazioni cultuali del suo tempo, si preoccupa di precisare che tali affermazioni non contraddicono la legittimità della *bid'a ḥasana* stabilita dagli *'ulamā'*. Il maestro *muǧaddidī* di Manzilawī aveva definito la presa di posizione di Sirhindī contro questa categoria giuridica come una «contesa puramente verbale» (*nizā' lafẓī*), in quanto a suo avviso Sirhindī non avrebbe respinto la nozione di *bid'a ḥasana*, ma avrebbe evitato di adottare questa espressione per restringere il termine *bid'a* al suo significato derogatorio, includendo di fatto le innovazioni positive nella categoria della *Sunna* (*al-bid'a al-ḥasana 'inda al-imām al-rabbānī dāḫila fī al-sunna*). Questa lettura doveva servire «a confutare i Wahhābiti che negano assolutamente la positività della *bid'a* aggrappandosi alle affermazioni di Sirhindī» (*radd^an li-l-wahhābiyya al-qā'ilīn bi-'adam al-ḥusn fī al-bid'a aṣl^an mutamassikīn bi-qawl al-imām al-rabbānī*). Manzilawī aggiunge tuttavia che se Sirhindī si discostava solo formalmente dall'opinione classica degli *'ulamā'*, la sua opposizione contro il liberalismo eccessivo dei suoi contemporanei era «sostanziale ed effettiva» (*nizā' ma'nawī ḥaqīqī*) (cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 152-154). I "Wahhābiti" ammiratori di Sirhindī di cui si parla qui sono con ogni probabilità i seguaci della Ṭarīqa-i Muḥammadiyya di Sayyid Aḥmad Šahīd Barēlwī (m. 1246/1831), equiparati dai loro avversari ai Wahhābiti arabi: cfr. M. Gaborieau e N. Grandin, «Le renouveau confrérique (fin XVIIIe siècle-XIXe siècle)», in *Voies d'Allah*, 68-83, 78-81; M. Gaborieau, «Criticizing the Sufis: The Debate in Early-Nineteenth-Century India», in *Islamic Mysticism Contested*, 452-467.

questo condannare legalmente le pratiche sconsigliate[56], e per il resto è tanto persuaso dell'eccellenza del *maḏhab* ḥanafita da approvare l'affermazione di un suo predecessore *naqšbandī* secondo il quale Gesù, alla fine dei tempi, seguirà un metodo "coincidente" con quello di Abū Ḥanīfa, senza perdere per questo la sua qualifica di *muǧtahid* assoluto[57]. La fedeltà a questa scuola giuridica è sottolineata da Manzilawī, nelle sue note alla traduzione araba delle *Maktūbāt*, come un discrimine decisivo fra i "legittimi" successori del Muǧaddid e il "Wahhābismo" indiano[58].

Nābulusī invece, a differenza di Sirhindī, si esprime come un *faqīh* e si pronuncia di conseguenza riguardo all'«aspetto esteriore» (*ḥukm al-ẓāhir*) della legge, e non riguardo al suo «aspetto interiore» (*ḥukm al-bāṭin*) (vale a dire agli eventuali scrupoli morali extra-legali)[59], attribuendo proprio alla separazione di queste due sfere un superiore significato etico-religioso[60].

Si può dire quindi che nelle opere di Sirhindī e di Nābulusī prevalgono rispettivamente l'etica tradizionalista e lo spirito di adattamento del *fiqh*, in parte a causa delle diverse prospettive inerenti agli uffici di *šayḫ* e di *muftī*, e in parte a causa delle diverse circostanze storico-politiche e dei contesti polemici relativi. Queste importanti differenze fra i due autori, così come quelle mistico-teologiche, sono del tutto assenti dal testo

[56] Cfr. Friedmann, *Sirhindī*, 42–44; ter Haar, *Follower*, 81s. La rinuncia alle disposizioni più lievi della legge (*ruḫaṣ*) per aderire a quelle più severe (*'azā'im*) è un elemento importante dell'insegnamento religioso di Sirhindī, ma si riferisce appunto specificamente al *sulūk*: cfr. ter Haar, art. «Rukhṣa» in *EI2*; Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 26-27 (il maestro deve imporre agli allievi di evitare scrupolosamente i cibi sulla cui liceità possa sussistere qualche dubbio, «senza correggere il responso della Legge a questo riguardo» - *min ġayr an yuṣaḥḥiḥa fī hāḏā al-bāb ḥtwā al-šarī'a*). Altrimenti, per esortare i profani ad attenersi alla legge, Sirhindī insiste proprio sulla sua «leggerezza» e «misericordiosità»: cfr. Friedmann, *l.c.*

[57] Cfr. *Makt.* 2:55 (= *Muntaḫabāt*, 147-152); *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 91. Sulla questione v. sopra, I.3.a.

[58] Cfr. per es. *Mu'arrab*, III, 89 (sul fatto che la recitazione del Corano durante il *mawlid* non è stata dichiarata assolutamente illecita da Sirhindī, a differenza di quanto affermato dai "Wahhābiti") e 185 (sulla ostilità dei "Wahhābiti" indiani contro tutte le scuole, e in particolare contro quella ḥanafita). La condanna delle *bida'* è associata in effetti nella letteratura polemica della Ṭarīqa-i Muḥammadiyya di Sayyid Aḥmad Barēlwī alla condanna del *taqlīd*, giudicato a sua volta come una innovazione: cfr. M. Gaborieau, «Criticizing the Sufis: The Debate in Early-Nineteenth-Century India», in *Islamic Mysticism Contested*, 452–467, 462–463. B. Radtke ha suggerito, basandosi principalmente sullo studio degli ordini sufi dell'Occidente islamico, che la rottura con il sistema dei *maḏāhib* potrebbe costituire il principale aspetto delle trasformazioni del sufismo fra XVIII e XIX sec.: cfr. Radtke, «Sufism in the 18th Century», 360; per una discussione più dettagliata v. B. Radtke, J.O'Kane, K.S. VikŞr e R.S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris. A Sufi's Critique on the Madhahib and the Wahhabis*, Leiden 2000

[59] Cfr. *al-Ṣulḥ bayna al-iḫwān fī ḥukm ibāḥat al-duḫān*, 87-88, e *Ḥāmil*, intr., II.4. Sulle espresse affermazioni dei giuristi riguardo alla necessità di differenziare fra gli aspetti legali (relativi al *ḥukm al-ẓāhir*) e gli aspetti religiosi (*ḥukm al-bāṭin*) della funzione del *muftī* a seconda della sfera di applicazione delle questioni che gli vengono poste (tanto che in qualche caso si sconsiglia di mettere per iscritto le risposte relative ai secondi), cfr. Johansen, «Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent», 32-33.

[60] Poiché la fonte di ogni valore morale è la rivelazione, il rispetto della liceità di una pratica moralmente dubbia è più etico e religiosamente valido della sua proibizione extra-legale. Non si tratta evidentemente di una prospettiva laica, ma della legittimazione religiosa del profano: il «lecito» (*mubāḥ*), in quanto statuto legale, fa parte della rivelazione. In tal senso, il fatto che Sirhindī sottolinei che la sua opposizione contro il *samā'* non comporta una condanna giuridica (v. II.4.a., n.27) non è una sfumatura, ma presuppone il riconoscimento della distinzione fra direttiva morale e qualificazione legale (cfr. anche *supra*, n.56).

qui tradotto, che mostra invece la loro sostanziale convergenza in una visione religiosa del rinnovamento che non si può ridurre a una costruzione ideologica.

Alla concezione del continuo sviluppo spirituale del sufismo ricordata all'inizio di questo capitolo si potrebbero contrapporre gli ancor più frequenti lamenti degli autori sufi sullo stato decaduto del presente[61]. Ma decadenza e progresso, nella descrizione di sé del sufismo, non sono interpretazioni alternative della storia, una pessimista e reazionaria, l'altra ottimista e progressiva, ma i due poli dalla cui tensione dipende una religiosità fondata sulla tradizione e la memoria e orientata dalla speranza escatologica.

La "decadenza" è il corso naturale delle cose, il "progresso" è la direzione cui tende la rivelazione, controcorrente, rispetto al corso storico-naturale delle cose, come la resurrezione rispetto alla dissoluzione. Il cambiamento, che in relazione al tempo storico può essere descritto come una "malattia"[62], è allo stesso tempo una manifestazione della vita dello spirito[63]. La prospettiva escatologica rovescia il senso del processo temporale tanto nel corso della vita individuale quanto nella storia dell'umanità: come le forze spirituali raggiungono il culmine con la vecchiaia, così la luce della conoscenza diventa tanto più intensa quanto più ci si addentra nella notte della storia[64].

Molti sufi sunniti ripetono che il tempo porta corruzione e oscurità dal punto di vista delle opere, e una luce sempre più intensa dal punto di vista della conoscenza spirituale. Le generazioni presenti sono inferiori a quelle passate nel *'amal*, perché sono sem-

[61] Cfr. diversi esempi nei due sensi in Meier, «Soufisme et déclin culturel», in *Classicisme et déclin culturel*, 217-220. Cfr. anche Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 176-177.

[62] Secondo una metafora usata da Ibn Ḫaldūn: cfr. G. Calasso, «Universal history, local history, national history: recent theoretical and methodological contributions on islamic historiography», in *The East and the Meaning of History. International conference (23-27 November 1992)*, a c. di L. Rostagno e B. Scarcia Amoretti, Roma 1994, 199-218, 218.

[63] Cfr. *supra*, II.3.a., sui termini *taġayyur-taḥawwul-taqallub* associati da Ibn 'Arabī al *ḫalq ǧadīd*. Oltre che alla resurrezione, il termine *ǧadīd* è riferito alla fede viva: cfr. i *ḥadīṯ* «siate nuovi di cuore» (*kūnū... ǧudud al-qulūb*) e «rinnovate la vostra fede attraverso la menzione di Dio» (*ǧaddidū īmānakum bi-l-ḏikr*) (Wensinck, *Concordances*, I, 324, da A. b. Ḥanbal e Dārimī; sul secondo *ḥadīṯ* cfr. anche Lazarus-Yafeh, «*Taǰdīd al-dīn*», 100s.). Un'altra serie di espressioni nelle quali il cambiamento ha una connotazione religiosamente positiva è quella derivata dalla radice *z-y-d* («crescita, aumento, aggiunta», ma anche «eccesso» di un premio comunque sempre sproporzionato al merito: cfr. per es. Cor. 42:23). Il verbo *zāda* descrive il modo di agire di Dio, che «aggiunge al Creato ciò ch'Ei vuole» (Cor. 35:1). *Ziyāda* è la visione beatifica (cfr. Cor. 10:26), detta anche *yawm al-mazīd* (cfr. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, 98s.). L'interpretazione sufi riferisce il versetto appena citato al continuo accrescimento della conoscenza di Dio presso i migliori (cfr. Nwyia, *Exégèse*, 263). Ibn 'Arabī fa spesso riferimento a Cor. 20:114 («Signore accrescimi scienza») come alla invocazione propria del *'ārif* perfetto (cfr. per es. *Fuṣūṣ*, *faṣṣ* Šu'ayb, 178; cfr. anche *Fut.*, III, 130, l. 11 dal b.). Ancora, egli suggerisce che il "senso" della missione di Muḥammad, sia di «aggiungere qualcosa in più (*amr zā'id*) alla solitudine divina della non-manifestazione» (cfr. Gril, «Le terme du voyage», 142).

[64] Sul paragone fra il corso della vita umana e quello della storia della salvezza presso un importante predecessore andaluso di Ibn 'Arabī v. J. Dreher, «L'imāmat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1144-été 1145). Légitimité d'une domination soufie?», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 18 (1988), 195-210, 203. Sul progresso della conoscenza nel periodo successivo alla morte di Muḥammad, la «notte» del mondo, che durerà fino all'«alba della resurrezione» (*faǧr al-qiyāma*), cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, III, 187-188 (tr. da M. Chodkiewicz nell'introduzione a Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, 38).

pre più lontane dal modello profetico, ma sono superiori ad esse nel *'ilm*, perché sono sempre più vicine al compimento messianico[65].

Così il millennio per Sirhindī «influisce sul cambiamento delle cose» (*li-muḍiyy al-alf ta'ṯīr fī taġayyur al-umūr*) in due sensi opposti: da una parte consente a Muḥammad di raggiungere il punto più alto del suo divenire postumo - con l'aiuto, come si è visto, del suo fedele seguace -, e dall'altra fa sprofondare sempre di più la comunità nelle «tenebre del *kufr* e della *bid'a*»[66].

A mano a mano che si offusca l'immagine del Profeta ricordato, si definisce quella del Profeta atteso. La comunità creata dal Profeta passato crea a sua volta il Profeta futuro, che è il Profeta passato fatto vivere dalla "memoria creatrice" dei suoi seguaci e sostituti.

[65] Cfr. al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, *Kitāb ḫatm al-awliyā'*, ed. 'Uṯmān Yaḥyā, Beirut 1965, 436ss. (il passo è citato in Takeshita, *Perfect Man*, 148, e Elmore, *Gryphon*, 182); Ibn 'Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage*, 9-11; Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, 71 (la luce del cuore dei santi si intensifica a mano a mano che si infittisce l'«oscurità del tempo» - *ẓulmat al-waqt*). Un'idea simile (simultaneità di decadenza nella morale e progresso nella conoscenza) si ritrova anche presso gli *'ulamā'* "essoterici" (cfr. Khalidi, «Ideas of progress»). Bisogna aggiungere però che l'alleggerimento delle opere non è un tratto necessariamente negativo. 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, per esempio, menziona fra le prove della superiorità dell'Islam sulle comunità precedenti il fatto che le opere dei musulmani, pur essendo meno numerose (*aqallu 'amal^an mimman qablahu*), ricevono una ricompensa più elevata: cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 249. Per alcuni *ḥadīṯ* in questo senso cfr. Wensinck, *Concordances*, V, 450: «*Fa-qāla ahl al-tawrāt wa l-inǧīl: hā'ulā'i aqall 'amal^an wa akṯar aǧr^an*» (Ibn Ḥanbal, II, 121); «*mā lanā kunnā naḥnu akṯar 'amal^an wa aqall 'aṭā'^an*» (Buḫārī, *iǧāra* 8, 9; Tirmiḏī, *adab* 82; Ibn Ḥanbal, II, 6, 11).

[66] Sirhindī, *Makt.* 3:96 (= *Mu'arrab*, III, 131-132). Cfr. anche Friedmann, *Sirhindī*, 15-16.

III. TRADUZIONE ED EDIZIONE

Nota al testo

La *Naṭīǧat al-'ulūm wa naṣīḥat 'ulamā' al-rusūm* non era stata finora pubblicata. Nel suo repertorio bibliografico delle opere di Nābulusī, Bakri Aladdin[1] ne segnala sette manoscritti, tre conservati a Damasco, fra i quali l'autografo, uno a Berlino, e tre a Istanbul. Per stabilire il testo, ho utilizzato le riproduzioni fotografiche dei primi quattro manoscritti[2], che descrivo brevemente qui di seguito:

M (م): Damasco. Maktabat al-Asad al-waṭaniyya (già Ẓāhiriyya), ms. n. 4008, ff. 77a-86b; data: domenica 10 Ǧumādā al-ūlā 1112 / 24 ottobre 1701. E' un manoscritto autografo incluso in un codice miscellaneo (*maǧmū'*) contenente altri 31 trattati di Nābulusī su argomenti mistici e teologici, anch'essi per la maggior parte autografi[3].

A (ا): Damasco. Maktabat al-Asad al-waṭaniyya (già Ẓāhiriyya), ms. n. 5555, ff. 8b-24a; data: giovedì 14 Muḥarram 1157 / 28 febbraio 1744; copista: Yaḥyā ibn al-šayḫ Muḥammad al-Šammā'; in un codice miscellaneo contenente altri 3 trattati mistici dell'autore trascritti dallo stesso copista, che si dichiara allievo di Nābulusī e ne introduce il nome con un'elaborata e interessante titolatura (v. *infra*).

B (ب): Damasco. Maktabat al-Asad al-waṭaniyya (già Ẓāhiriyya), ms. n. 6979, ff. 77a-99b; senza data e nome di copista, in un codice miscellaneo che contiene altri 26 trattati mistico-teologici di Nābulusī.

S (س): Berlino. Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ahlwardt 3480, Wetzstein II 1756, ff. 1a-25b[4]. Senza data e nome di copista. È il primo trattato di un codice miscellaneo contententе altre opere di Nābulusī. Sul frontespizio si leggono alcune note di possesso la più antica delle quali è del 1159/1746.

L'autografo (M) è servito di base per stabilire il testo, ma è stato necessario collazionarlo con le altre copie: esso presenta infatti numerose integrazioni in margine in buona parte illeggibili o leggibili con difficoltà, e qualche lacuna segnalata con un rinvio al quale non corrisponde alcuna annotazione marginale. Vi si trovano due sole correzioni significative

[1] *Nābulusī*, I, 157.

[2] Ho avuto quelle del ms. A da Bakri Aladdin, e quelle del ms. M da Olga Lizzini. Esprimo a entrambi la mia riconoscenza.

[3] Un esempio della scrittura di Nābulusī tratto dallo stesso codice è riprodotto in Aladdin, *Nābulusī*, I, 277; cfr. anche *ibid.*, 254, il prospetto dei manoscritti autografi di Nābulusī conservati a Damasco.

[4] Per la descrizione v. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, vol. III, Berlin 1891, p. 256 (n. 3480).

(v. le note 153 e 245 dell'edizione).

Le diverse lezioni che le tre copie forniscono di uno stesso termine (v. per es. le nn. 89 e 130 dell'ed.) indicano, insieme a vari errori separativi, che esse sono indipendenti fra loro.

B presenta numerosi errori di distrazione, lacune e inversioni dell'ordine del testo, dovute perlopiù al fatto che le integrazioni in margine dell'autografo non sono state trascritte o sono state inserite nel punto sbagliato.

A e S offrono un testo corretto e presentano rispetto all'autografo un limitato numero di varianti. In A si trovano diverse lezioni divergenti sia dall'autografo che dalle altre due copie, una delle quali merita di essere segnalata (v. la n. 246 dell'ed. e la n. 184 della tr.). S inserisce una correzione, giustificandola con una nota marginale (ed., n. 50), una frase esplicativa (*ibid.*, n. 240), e anche un intero paragrafo (*ibid.*, n. 245, e tr., n. 180).

Mentre il manoscritto B dipende quasi certamente dall'autografo, A e S si basano probabilmente su un altro modello, che potrebbe essere una copia autorizzata o anche un diverso autografo.

Nell'apparato critico ho annotato, oltre alle varianti, anche le principali lacune e letture erronee che pur non presentando un interesse interpretativo potrebbero rivelarsi utili per ricostruire la tradizione manoscritta.

Nell'edizione e nella traduzione riporto la numerazione dei fogli del manoscritto A, alla quale rinvio negli indici e nei riferimenti delle note e dello studio introduttivo.

Le suddivisioni del testo e i titoli che le precedono si devono al mio intervento. Nei manoscritti, il testo di Sirhindī e il commento di Nābulusī non sono distinti da segni grafici, ma le parole di Sirhindī sono precedute dalla formula «*wa qawluhu*», mentre manca qualsiasi segno di interruzione fra le singole tesi. Nell'edizione e nella traduzione ho diviso il testo in 28 capitoli corrispondenti alle questioni discusse, ricomponendo nel titolo del capitolo il testo intero della questione. Ho confrontato sistematicamente la versione di Nābulusī con quella dell'*istiftā'* riportata da Ūzbakī nel suo trattato, *'Aṭiyyat al-wahhāb* (abbr. Ūzbakī), e con il testo delle *Maktūbāt* nella traduzione araba di Manzilawī (abbr. *Mu'arrab*). I luoghi corrispondenti sono segnalati nell'edizione e nella traduzione e riassunti nella Tavola di concordanza. Per facilitare il confronto ho riportato nell'apparato critico il testo dell'*istiftā'*, che ho trascritto nelle sezioni introduttive ai singoli capitoli della traduzione, facendolo seguire da una parafrasi o da una traduzione solo quando presentava varianti significative rispetto al testo riportato nel commento.

Gli studi moderni citati più frequentemente nelle note alla traduzione sono abbreviati come segue:

Ansari = Ansari, M.A.H., *Sufism and Shari'ah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, London 1406/1986

Friedmann = Friedmann, Y., *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal and London 1971

ter Haar = ter Haar, J.G.J., *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as mystic*, Leiden, 1992

Ventura = Ventura. A., *Profezia e santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Cagliari 1990

Come si è accennato, il manoscritto A contiene un'elaborata titolatura dell'autore, che, dopo una lunga serie di onorifici, è definito: «di scuola legale ḥanafita, di iniziazione spirituale qādirita, *malāmatī* per la via, *muḥyawī* per la verità, *naqšbandī* per il segreto (*al-ḥanafī al-maḏhab, al-qādirī al-mašrab, wa malāmatī al-ṭarīqa, wa muḥyawī al-ḥaqīqa, wa naqšbandī al-sirr*)»[5]. Queste *nisab* caratterizzano la personalità religiosa di Nābulusī non soltanto attraverso le sue appartenenze formali alla scuola legale e agli ordini sufi (Qādiriyya e Naqšbandiyya, presentate rispettivamente come l'inizio e il compimento del suo percorso spirituale), ma anche attraverso gli aspetti più specifici della sua formazione intellettuale e spirituale, a cui alludono rispettivamente i due epiteti *muḥyawī* e *malāmatī*.

L'aggettivo relativo *muḥyawī* viene dal *laqab* di Ibn 'Arabī, *Muḥyī al-Dīn*. Attribuito a Nābulusī anche da altri copisti contemporanei delle sue opere[6], esso è stato definito dall'autore stesso nel suo commento alla *Ḫamriyya* di Ibn al-Fāriḍ. Qui, elencando le diverse categorie dei sufi e dei musulmani in genere (come il credente ordinario, il giurista o il teologo), Nābulusī definisce *ṭarīqa muḥyawiyya* la "via" del saggio (*ḥakīm*), che si distingue per la preminenza della conoscenza; il sufismo del *ḥakīm* si basa infatti sullo studio dei libri di Ibn 'Arabī, che contengono tutti gli *uṣūl* della conoscenza spirituale[7]. L'appartenenza a questa "via" non indica l'affiliazione a un ordine sufi strutturato, ma l'adesione alla scuola intellettuale nella quale Nābulusī si inseriva come interprete e continuatore di Ibn 'Arabī.

La *nisba malāmatī*, della cui attribuzione a Nābulusī questo è a mia conoscenza l'unico esempio, può porre maggiori problemi di interpretazione. La Malāmatiyya[8], che designa originariamente un movimento ascetico-mistico distinto dal sufismo, può indicare una gamma di attitudini spirituali molto diversificate, che vanno dalla trasgressione anticonformista di tipo *qalandarī* alla mancanza di ostentazione raccomandata dagli ordini sufi più ortodossi. Queste due accezioni continuano a convivere, per esempio, nel sufismo egiziano del X/XVI secolo[9]. Più precisamente, si possono riconoscere tre aspetti principali dell'evoluzione dell'ideale *malāmatī*:

- associato al ḥallāǧismo, esso ha dato vita a un antinomismo estetizzante che caratterizza in particolare la poesia turco-persiana[10];
- nell'opera di Ibn 'Arabī, la Malāmatiyya è stata teorizzata come forma suprema della perfezione spirituale; essa indica i caratteri di sobrietà, modestia e "invisibilità" posseduti dai santi «eredi di Muḥammad», ovvero gli *afrād* che si pongono al di fuori della gerarchia

[5] Si veda la nota 1 del testo arabo.

[6] Cfr. von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 221.

[7] Cfr. Aladdin, *Nābulusī*, II, 166; von Schlegell, *Shaykh 'Abd al-Ghanī*, 198-199; v. anche C.A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, II, Roma 1940, p. 239.

[8] Sulla Malamātiyya si veda in generale il recente volume collettivo curato da N. Clayer, A. Popovic e T. Zarcone (*Melāmis-bayrāmis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul 1998).

[9] Cfr. Winter, *Society and Religion*, 112-113; Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 343-356.

[10] Cfr. Bausani, *Persia religiosa*, 334-336, e v. anche *ibid.*, 264-266.

[11] Cfr. M. Chodkiewicz, *Sceau*, indice; Id., «Les Malāmiyya dans la doctrine d'Ibn Arabī», in *Melāmis-bayrāmis*, cit., 15-26.

della *walāya* e della trasmissione istituzionale dell'autorità spirituale[11];

- alcuni elementi caratteristici della Malāmatiyya originaria sono stati integrati in ordini sufi come la Naqšbandiyya, che vi si è ispirata per la pratica del *ḏikr* silenzioso e l'astensione da rituali pubblici come il *samā'*[12], e, più tardi, la Malāmiyya turca, che si richiama esplicitamente a Ibn 'Arabī[13].

Nel caso di Nābulusī, il termine *malāmatī* va riferito principalmente al significato che esso ha assunto in Ibn 'Arabī. Questo è perfettamente adeguato all'indipendenza di Nābulusī dagli aspetti istituzionali degli ordini sufi, e in particolare al fatto che egli non sembra avere avuto un maestro "educatore" vivente. È improbabile, d'altra parte, che si debba ipotizzare un rapporto diretto di Nābulusī con la Malāmiyya turca, tanto più che neppure nel contesto turco-ottomano il termine *malāmatī* si riferiva necessariamente e specificamente all'ordine omonimo[14].

Dato però che Nābulusī, per la sua produzione poetica, oltre che per il suo antiascetismo e per i suoi atteggiamenti anticonformistici, rientra anche nella tipologia *malāmatī* caratterizzata in senso estetico-letterario e diffusa nell'Impero ottomano[15], è possibile che nel definirlo come *malāmatī* si sia tenuto conto anche di questo secondo aspetto, accanto a quello spirituale codificato da Ibn 'Arabī.

[12] Cfr. Molé, «Autour du Daré Mansour», 45 e 52-59; Id., *I mistici musulmani*, 92; H. Algar, «Éléments de provenance malāmati dans la tradition primitive naqshbandī», in *Melāmis-bayrāmis*, cit., 27-36.

[13] Cfr. Holbrook, «Ibn 'Arabī and Ottoman Dervish Traditions: The Melāmī Supra-Order»; C. Imber, art. «Malāmatiyya», parte III, in *EI2*; Terzioğlu, *Sufi and dissident in the Ottoman Empire*, 236-243; Zarcone, «Muhammad Nūr al-'Arabī et la confrérie Malāmiyya», in *Les Voies d'Allāh*, 479-483.

[14] Cfr. Holbrook, «Ibn 'Arabī and Ottoman Dervish Traditions», 20.

[15] Cfr. per es. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 136.

'Abd al-Ġanī al-Nābulusī

Il frutto spirituale delle scienze,

con un monito per i dotti che si fermano alla lettera

(*Natīǧat al-'ulūm wa naṣīḥat 'ulamā' al-rusūm*)*

Nel nome di Dio clemente misericordioso

[8b] Mio Dio, Tu che guidi (*yā hādī*) i Tuoi servi sottomessi alla Legge sul cammino (*sabīl*) dei credenti,

Tu che accordi (*muwaffiq*) ai Tuoi servi pii [di mettersi sul]la via (*ṭarīq*) dei giusti timorati,

Tu che risvegli (*mūqiẓ*) quelli che ami - i pazienti, i grati - al metodo (*minhāǧ*) dei ravvicinati - gli gnostici, i perfetti -,

Benedici e saluta il Tuo Profeta e Inviato, il migliore dei profeti e il più nobile degli inviati, nostro signore Muḥammad, il migliore dei primi e degli ultimi; e benedici la sua Famiglia e i suoi Compagni tutti, e i loro seguaci, fino al Giorno del Giudizio.

Argomento del libro

Nel corso dell'anno 1112 ho esaminato (*waqaftu 'alā*) alcune questioni di teologia mistica e spirituale (*masā'il fī al-'aqā'id al-kašfiyya al-wiǧdāniyya*) attribuite a Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī al-Naqšbandī[1]: il maestro, la guida, il conoscitore di Dio che ha raggiunto la perfezione nell'avvicinarsi a Lui seguendo l'esempio del Profeta senza alcuna deviazione innovatrice (*'alā manhaǧ al-ittibā' min ġayr ibtidā'*) - che Dio santifichi il suo spirito e illumini il suo sepolcro. Ho quindi desiderato chiarire i significati (*ma'ānī*) di tali questioni, e rimuovere le difficoltà causate dalla loro espressione formale (*kašf mā aškala min tarākīb mabānīhā*), intitolando il mio commento «Il frutto spirituale delle scienze, con un monito per i dotti che si fermano alla lettera».

* La prima parte del titolo è stata forse suggerita a Nābulusī da una frase in cui Sirhindī descrive la propria santità come il frutto e il risultato (*natīǧa*) della scienza profetica ereditata dai santi (cfr. *infra*, quest. 7). L'espressione *'ulamā' al-rusūm* è usata molto spesso da Ibn 'Arabī in senso derogatorio per indicare i dotti che si occupano esclusivamente degli aspetti estrinseci della rivelazione (*rusūm* significa qui «regolamenti, formalità», ma nel linguaggio sufi indica anche le «vestigia» rappresentate dall'essere fenomenico, contrapposto alla realtà divina). Si veda in particolare *Fut.*, I, 278-280 (cap. 54), dove gli *'ulamā' al-rusūm* sono sistematicamente contrapposti alla «gente di Dio».

[1] Da questa introduzione risulta chiaramente che il testo su cui si basa il commento di Nābulusī è costituito da una serie di tesi o proposizioni che erano già state estratte dall'opera di Sirhindī (cfr. anche *infra*, f. 11a: *wa naqūl fī šarḥ maqālāt al-'ārif al-maḏkūr*). Sull'identità di queste tesi con quelle elencate nell'*istiftā'* inviato dall'India agli *'ulamā'* del Ḥiǧāz nel 1093/1682, v. *supra* I.1.

Premessa: sul linguaggio dei mistici e la loro percezione dell'essere

[9a] Sappiate in primo luogo, fratelli, che il linguaggio (*kalām*) proprio di coloro che seguono questa via divina (*ahl hāḏihi al-ṭarīqa al-ilāhiyya*) e il modello muḥammadico (*sīra muḥammadiyya*)[2] non può essere - a loro giudizio - in alcun modo sottoposto a interpretazione (*ta'wīl*), né i significati degli elementi che lo compongono, siano essi singole parole (*mufradāt*) o frasi (*murakkabāt*), possono essere oggetto di travisamento (*taḥrīf*). Piuttosto, ogni loro parola dev'essere intesa sulla base dei significati lessicali che possiede nella lingua in cui essi si esprimono (*bal kalāmuhum kulluhu maḥmūl 'alā muqtaḍā ma'ānīhi fī al-luġa allatī takallamū bihā*), sia essa l'arabo o un'altra lingua (*a'ǧamī*). Ancora meglio, essi non ammettono neppure che le loro parole siano ricondotte a significati diversi da quelli che esse stesse vogliono indicare (*bal lā yaǧūzu 'indahum ta'wīl kalāmihim ilā ġayr ma'ānīhi aṣlan*). Perciò è inutile dire [, per giustificarli,] che il loro linguaggio va interpretato, ovvero inteso in senso positivo (*innahu mu'awwal aw maḥmūl 'alā al-maḥāmil al-ḥasana*)[3], o, al contrario, sostenere che le parole di chi non è infallibile non devono essere interpretate [positivamente] (*lā yu'awwal kalām ġayr al-ma'ṣūm*)[4], o altri principi del genere.

Un'altra concezione errata del linguaggio di tali uomini è quella secondo la quale questo linguaggio si fonderebbe su una convenzione stabilita tra loro (*inna kalāmahum mabniyy 'alā iṣṭilāḥihim*), nel senso che essi si servirebbero di un insieme di espressioni e di termini tecnici analogo a quello sul quale si sono accordati i detentori del sapere esteriore (*'ulamā' al-rusūm*) nell'ambito delle diverse discipline, come nel caso dei grammatici, che parlano di «nome», «verbo» e «particella» attribuendo a questi termini significati diversi da quelli lessicalmente determinati (*ma'ānī ġayr al-ma'ānī al-luġawiyya li-hāḏihi al-alfāẓ*), o come in quello dei rètori, che parlano di «soggetto» e «predicato» in un senso diverso da quello comune[5].

Presso tali uomini, al contrario, il linguaggio si fonda interamente su un tipo di percezione[6] a loro particolare (*kalāmuhum kulluhu mabniyy 'indahum 'alā idrāk la-hum maḫṣūṣ*

[2] Questa perifrasi per designare i sufi (un termine che Nābulusī non usa mai in questo testo, usando piuttosto «la gente di questa via», «questo gruppo» o «i possessori di questa percezione particolare») sottolinea l'importanza fondamentale dell'imitazione del Profeta nel loro percorso spirituale; analogamente, poco sopra, Sirhindī è presentato allo stesso tempo come gnostico e fedele seguace del Profeta.

[3] Nābulusī applica normalmente questo principio nelle sue apologie; cfr. per es. *Ḥāmil*, 4a-5a.

[4] Questa massima è contrapposta alla precedente nella polemica sull'ortodossia dei sufi. La sistematica applicazione di un'interpretazione favorevole alle loro affermazioni presupporrebbe, secondo gli oppositori, che essi siano immuni dall'errore. Suyūtī confuta questo principio (*innamā yu'awwalu kalām al-ma'ṣūmīn*) in un trattato in difesa di Ibn 'Arabī, *Tanbīh al-ġabī fī tabri'at Ibn al-'Arabī*, citato successivamente da Kūrānī e Nābulusī (cfr. Kūrānī, *Maslak al-ta'rīf bi-taḥqīq al-taklīf*, f. 92a; Nābulusī, *al-Radd al-matīn 'alā muntaqiṣ al-'Ārif Muḥyī al-Dīn*, if. 20a-21a). Cfr. anche Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 390.

[5] Sulla distinzione fra significato lessicalmente determinato (*luġawī*) e significato convenzionale (*iṣṭilāḥī*) negli *uṣūl al-fiqh* cfr. B. Weiss, *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992, 117-127 e 135-137. Cfr. anche Ǧurǧānī, *Ta'rīfāt*, 28, e Goichon, *Lexique*, 437 (s.v. *waḍ'*, n. 5), a proposito della definizione di *iṣṭilāḥ* come ciò che «trasferisce» (*n-q-l*) il significato del termine dalla «prima imposizione» alla «seconda imposizione».

[6] Il termine *idrāk* si riferisce in generale all'apprensione delle forme, siano queste le forme sensibili (percezione), le rappresentazioni dell'immaginazione, o le forme immateriali o universali (intellezione) (cfr. Goichon, *Lexique*,

bi-him) nella conoscenza delle cose sensibili e intelligibili. All'infuori di loro, nessuno, tra tutti i dottori musulmani e non musulmani, a qualsiasi religione (*adyān*) o tendenza dottrinale (*maḏāhib*) appartenga, partecipa di questa percezione a loro particolare. Essi chiamano questa percezione che appartiene specificamente a loro «illuminazione divina nella misericordia divina relativa all'atto e alla intuizione dell'essere» (*al-fatḥ al-ilāhī fī al-raḥma al-ilāhiyya al-wuǧūdiyya al-wiǧdāniyya*)[7], cui allude il versetto: «Quel che Dio largisce agli uomini di grazia (*mā yaftaḥ Allāh li-l-nās min raḥmat*[in]), nessuno può trattenere, e quel ch'Egli trattiene, nessuno può inviare, eccetto Lui» (Cor. 35:2). La sola via attraverso la quale essi giungono a questa percezione particolare è la pietà nei cuori (*al-taqwā fī al-qulūb*), che a sua volta è frutto della pietà esteriore (*al-muntaǧa li-l-taqwā fī al-ẓawāhir*)[8]. E questo è un fatto evidente e provato dall'esperienza sensibile. Infatti, tutti i fedeli delle varie religioni, musulmani e non musulmani, pretendono che la loro *élite* possiede la pietà, [9b] ma quella che essi considerano tale non è la pietà dei cuori, che è frutto della pietà esteriore, per cui essa non fa nascere in alcun modo la percezione

122-124). Sul fatto che Dio, cioè il «puro essere» (*al-wuǧūd al-maḥḍ*), può essere oggetto di *idrāk* solo attraverso le Sue manifestazioni, cioè l'insieme delle forme sensibili e intelligibili, cfr. Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 39, 129, 221 e *infra* in questo stesso capitolo. Per una definizione del termine *idrāk* in Ibn 'Arabī cfr. Chittick, *Path*, 214.

[7] La giustapposizione dei due aggettivi *wuǧūdī* e *wiǧdānī* rinvia a un principio fondamentale della metafisica del sufismo, quello della simultaneità della dimensione ontologica e sperimentale della nozione di esistenza nella coscienza mistica; l'attribuzione di questi aggettivi alla Misericordia divina (*raḥma*) è d'altra parte un riferimento diretto alla forma che questa metafisica ha assunto nel pensiero di Ibn 'Arabī. L'uso correlativo dei termini *wuǧūd* e *wiǧdān* è già stabilito nel sufismo classico. *Wuǧūd* è considerato sia nel suo significato passivo (esistenza, essere, il fatto di trovarsi), sia nel suo significato attivo, e designa in questo caso una specifica modalità dell'incontro con il divino. Il termine *wiǧdān*, «apprensione (*idrāk*) mediante i sensi interni» (cfr. Ǧurǧānī, *Ta'rīfāt*, 270), è messo a sua volta in relazione con *waǧd* («estasi»), per sottolineare la connotazione emozionale di questo tipo di apprensione; il *wiǧdān* designa allora l'intuizione estatica dell'Essere vero che dà luogo, al di là dell'estasi, allo stato di *wuǧūd*, incontro unificatore con Dio (cfr. Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥāt*: «*Al-wuǧūd*: *wiǧdān al-ḥaqq fī al-waǧd*»; sul termine *wuǧūd* e il suo rapporto con i termini *waǧd* e *wiǧdān* v. Molé, *I mistici musulmani*, 70-73; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 1130-1131; Aladdin, intr. a Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 39-43; Ǧurǧānī, *Ta'rīfāt*, 270; Anawati e Gardet, *Mystique musulmane*, 175-176). La nozione di *raḥma wuǧūdiyya* («misericordia esistenziale», come traduce Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris 1980, 39) sviluppata da Ibn 'Arabī può essere considerata come un culmine di questa concezione (cfr. al riguardo Corbin, *Imagination créatrice*, 86-92; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 522-524). La *raḥma* è il principio divino che conferisce l'esistenza alle «ecceità eterne» (*a'yān ṯābita*), condiscendendo al loro desiderio di essere manifestate: l'atto esistenziatore è allo stesso tempo una «passione» nel divino, e, reciprocamente, le cose esistenti sono in quanto tali oggetto della misericordia divina (*kull mawǧūd marḥūm*): per questa combinazione, in un unico principio, della nozione morale di misericordia con la nozione metafisica di esistenziazione, Corbin definisce la concezione della *raḥma* in Ibn 'Arabī come «l'atto iniziale di una metafisica dell'amore» (*op. cit.*, 89).

[8] Si potrebbe leggere *muntiǧa* invece che *muntaǧa*, intendendo che la pietà interiore dà il suo frutto visibile nell'adempimento dei precetti. I due significati sono del resto complementari, dato che la presenza del cuore determina il valore delle opere, ma queste ultime sono a loro volta una fonte di perfezionamento spirituale. Si veda in tal senso la tradizione citata spesso nella letteratura sufi: «A colui che agisce in funzione di ciò che sa, Dio dà in eredità la scienza di ciò che non sapeva» (*man 'amila bi-mā 'alima warraṯahu Allāh*[u] *'ilm*[a] *mā lam ya'lam*) (Kalābāḏī, *Ta'arruf*, cap. 20, p. 68). Cfr. anche Ibn 'Arabī, *Fut.*, I, 287, sulla scienza ispirata (*'ilm ladunī*) che è generata dalle opere (*al-'ilm alladī tuntiǧuhu al-a'māl*). In questo stesso senso, Sirhindī definisce le conoscenze spirituali come i «frutti» (*ṯamarāt*) e i «prodotti» (*natā'iǧ*) dell'ubbidienza ai precetti (*Makt.* 2: 55 = *Muntaḫabāt*, 151). Ciò si riconduce alla suddivisione classica in tre fasi della vita religiosa (ubbidienza ai precetti; purificazione interiore corrispondente alla pratica sufi; percezione delle realtà spirituali): cfr. per es. Qušayrī, *Risāla*, 105-106 (*bāb al-taqwā*), tr. Gramlich 165; Ġazālī, *Iḥyā'*, I, 4 (*mu'āmalat al-ẓāhir*, *mu'āmalat al-bāṭin*, *mukāšafa*); Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-sā'il*, tr. Perez 152 (*taqwā*, *istiqāma*, *kašf*).

(*idrāk*) particolare alla gente di questa Via. Per quanto riguarda i non musulmani, nei loro cuori c'è solo associazionismo e miscredenza, per cui tutte le pratiche che essi pretendono costituire la pietà esteriore - come la rinuncia al mondo, la pazienza, la fiducia in Dio, la carità ecc. - risultano vane (*bāṭila*)[9]. Quanto ai musulmani, anche se la fede è presente nei loro cuori, essa non giunge a perfezione, attuandosi in tutte le sue possibili ramificazioni (*bi-istīfā' šu'abihi*)[10]; l'amore del mondo, piuttosto, li distrae, finché essi si lasciano dominare interamente dalla trascuranza e dalle vanità[11].

Inoltre, tutti i seguaci delle varie religioni, musulmani e non musulmani, condividono indistintamente uno stesso modo di percepire le cose sensibili e intelligibili, diverso da quello proprio alla gente di questa Via. Vedi così i seguaci delle varie religioni refutarsi e scomunicarsi reciprocamente (*yaruddūna 'alā ba'ḍihim ba'ḍ^an wa yukaffirūna ba'ḍuhum ba'ḍ^an*)[12] sulla base del loro comune sentire e intendere (*bi-i'tibār ištirākihim fī al-idrāk al-wāḥid li-l-maḥsūsāt wa al-ma'qūlāt*), a causa dei loro diversi modi di considerare gli aspetti di quelle cose sensibili e intelligibili (*bi-sabab i'tibārāt muḫtalifa fī wuǧūh tilka al-maḥsūsāt wa al-ma'qūlāt*). E la gente di questa Via, guardandoli [disputare], comprende il loro stato di errore, illusione e distrazione dalla conoscenza [autentica] delle cose sensibili e

[9] Il principio secondo il quale la pietà e le pratiche ascetiche che non si basano sull'ortodossia e l'ortoprassia sunnite sono irrilevanti ai fini della salvezza è un tema ricorrente negli scritti di Sirhindī, cfr. ter Haar, *Follower and Heir*, 47, 92; Rizvi, *History*, II, 407–408. Cfr. per es. *Makt.* 2:55 (= *Muntaḫabāt*, 151); 3:120 (= *Mu'arrab*, III, 169s.); 1:71 (= *Muntaḫabāt*, 27: «Le pratiche che contraddicono questi tre fondamenti [i.e. la 'aqīda dell'*ahl al-sunna*, gli *aḥkām* chiariti dai *muǧtahidūn* e la purificazione del *sulūk* sufi], anche se appartengono al genere degli esercizi spirituali penosi e delle pratiche ascetiche rigorose (*al-riyāḍāt al-šāqqa wa al-muǧāhadāt al-šadīda*), rientrano nell'ambito della disubbidienza (*ma'ṣiya*) [...] I bramini indiani e i filosofi greci non si sono sottratti ad alcun tipo di esercizio spirituale o pratica ascetica [...], e ciò nonostante, poiché tali pratiche non erano conformi alle leggi dei profeti, essi sono stati respinti e privati di un premio nell'Oltre»). Sulla posizione di Sirhindī nei confronti dell'Induismo v. in gen. Rizvi, *History*, II, 395s., 399s. e 405–409.

[10] Sulla conoscenza mistica come ricettività di tutte le infinite «ramificazioni» (*šu'ba*, pl. *šu'ab*) della fede, vale a dire di tutte le credenze (*i'tiqādāt*) possibili, cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 182 (dal cap. sul profeta Šu'ayb).

[11] L'equivalenza stabilita qui da Nābulusī tra musulmani «essoterici» e non musulmani riposa sulla nozione di «associazionismo clandestino» (*širk ḫafī*), contrapposto al perfetto *tawḥīd*: dato che, dal punto di vista metafisico della *ḥaqīqa*, il monoteismo consiste nel riconoscimento della unicità dell'esistenza, l'associazionismo è presente in ogni forma di adorazione accompagnata da una determinazione dell'essere assoluto, sia che questa provenga dall'errore delle altre religioni o da una adozione puramente essoterica dell'Islam (cfr. per es. Nābulusī, *al-Kašf wa al-bayān 'an asrār al-adyān*, f. 3b l.8 e 9a l.3). Anche se la nozione dell'essoterismo puro come *širk ḫafī* è patrimonio comune del sufismo, e in quanto tale condivisa da Sirhindī (cfr. per es. Friedmann, 66; Ter Haar, 48–49), quest'ultimo, al contrario di Nābulusī, prende le distanze da formule come questa che tendono a identificare senz'altro la fede islamica autentica con la *waḥdat al-wuǧūd* (cfr. ter Haar, 120, con riferimento a *Makt.* 1: 272, tr. parziale in Ansari, 189). Sirhindī in effetti tende in molti suoi scritti (come nelle due lettere citate nella nota 9) a sottolineare la continuità della via dei sufi con quella dei teologi e dei giuristi.

[12] Ibn 'Arabī contrappone in termini molto simili il dogmatismo della ragione teologica alla conoscenza mistica che riconosce Dio in tutte le Sue manifestazioni senza rinnegarne nessuna. Mentre il primo tipo di conoscenza corrisponde alla fissità del *'aql* (definito etimologicamente come un «vincolo» - *qayd* - che restringe le cose a una definizione univoca), il secondo corrisponde alla intermittenza e mobilità del *qalb*, regolato sul ritmo stesso delle incessanti «trasformazioni» di Dio. Cfr. sopr. *Fuṣūṣ*, 180 (dal cap. sulla «saggezza del cuore» - *ḥikma qalbiyya* - tipificata dal profeta Šu'ayb): il Corano è un monito «per chi possiede un cuore» (cfr. Cor. 50:37), «ma non è tale per chi possiede una ragione (*'aql*), vale a dire i dogmatici (*aṣḥāb al-i'tiqādāt*) che si scomunicano e si maledicono reciprocamente (*allaḏīna yukaffiru ba'ḍuhum ba'ḍ^an wa yal'anu ba'ḍuhum ba'ḍ^an*)». Sul dio dei teologi come un «dio creato nelle coscienze» cfr. Corbin, *Imagination créatrice*, sopr. 145-148.

intelligibili, e constata che la predisposizione a rimuovere quell'illusione e quella distrazione può venire loro soltanto per mezzo dell'aiuto di Dio e di quella illuminazione (*fatḥ*) di cui si è detto. Non v'è dubbio infatti che la conoscenza di tutte le cose sensibili e intelligibili sia il fondamento (*aṣl*) di una conoscenza di Dio conforme alla conoscenza autentica (*ṣaḥīḥa*) tramandata nella Legge muḥammadica, dato che gli gnostici conoscono Dio solo attraverso le Sue creature, cioè l'insieme delle cose sensibili e intelligibili, per cui, se le Sue creature non sono conosciute, neppure Lui può essere in alcun modo conosciuto. Proprio per questa ragione i teologi discutono in primo luogo, nei loro trattati, le questioni relative al corpo, all'accidente e alla composizione atomistica dei corpi, mentre i filosofi, da parte loro, trattano della materia e della forma, e via dicendo. Ma tutto questo resta lontano dalla meta che ci si propone (*al-maqṣūd*) nella conoscenza delle cose.

Racconta il *ḥadīṯ* che, dopo che il Profeta ebbe compiuto quarant'anni, il primo angelo che venne associato alla sua profezia fu Serafiele (Isrāfīl)[13], il quale gli insegnò per tre anni «la parola e la cosa» (*al-kalima wa al-šay'*), [*10a*] e che solo in seguito Gabriele disce-

[13] Nābulusī riporta questa tradizione a sostegno dei suoi argomenti anche in *al-Rusūḫ fī maqām al-šuyūḫ*, 191b. Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (*al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, 182) la riferisce da Ša'bī (m. 103/721), respingendone però l'autenticità: Serafiele e altri angeli hanno sì parlato con Muḥammad, ma solo dopo che la rivelazione gli era stata trasmessa da Gabriele. Suyūṭī, da parte sua, cita diverse tradizioni riportare nel *tafsīr* primitivo in cui Serafiele è rappresentato come l'angelo che trasmette a Gabriele la rivelazione contenuta nel *lawḥ maḥfūẓ* (cfr. Suyūṭī, *K. al-i'lām fī ḥukm 'Īsā 'alayhi al-salām*, in *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, 277-299, 292-294).

Serafiele, che è stato identificato con la prima intelligenza (cfr. Corbin, *Temps cyclique*, 104) o con la prima luce (il *nūr muḥammadī*) (Id., *En islam iranien*, IV, 189), tipifica qui la conoscenza diretta dell'Essenza divina, indipendente dalla rivelazione della Legge, e comune allo stesso tempo al Profeta e al Polo supremo della gerarchia dei santi (l'*Imām* nella tradizione sciita). Allude a questo il *ḥadīṯ* secondo il quale il Polo supremo è il santo unico a immagine del cuore (*'alā qalb*) di Serafiele (cfr. Corbin, *En islam iranien*, III, 35-36 e IV, 334; Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 107 e 306, dove si precisa che il «cuore» significa qui l'«intelligenza» [*'aql*]). Nella terminologia di Ibn 'Arabī che Nābulusī fa propria nel suo commento, questo tipo di conoscenza mistica è attribuito specificamente alla categoria degli *afrād*: cfr. *Fut.*, II, 19 l. 18: «A questa stazione [cioè il *maqām al-qurba* riservato agli *afrād*] appartiene uno specifico modo di conoscenza mistica che solo questi esseri possono conseguire [...] e Muḥammad, prima di essere inviato e ricevere la profezia era uno degli "esseri singolari" che conseguono questa cosa [i.e. lo svelamento dell'Essenza] unificando Dio, magnificando la sua gloria e consacrandosi a Lui» (*wa la-hu kašf ḫāṣṣ lā yanāluhu siwāhum [...] wa Muḥammad ṣ. kāna qabla an yursala wa yunabba'a min al-afrād allaḏīna nālū al-amr bi-tawḥīd al-ḥaqq wa ta'ẓīm ǧalālihi wa al-inqiṭā' ilayhi*). Anche Sirhindī parla in alcune lettere della *walāya isrāfīliyya* (*Makt.* 3:114 = *Mu'arrab*, III, 159) e della *ḥaqīqa isrāfīliyya* (*Makt.* 3:121 = *Mu'arrab*, III, 176).

L'idea che Gabriele non sia l'unico tramite della rivelazione e che il Profeta abbia avuto anche una comunicazione personale e diretta con Dio appartiene del resto già all'Islam primitivo (tema del *Mi'rāǧ*) (cfr. Graham, *Divine Word*, 27s.), ma ha assunto particolare importanza in relazione alla concezione della *ḥaqīqa muḥammadiyya*. In questo contesto, la comunicazione diretta con Dio (= conoscenza mistica) e la rivelazione attraverso Gabriele (= conoscenza della Legge) sono messe in rapporto rispettivamente con la «realtà» metafisica del Logos muḥammadico e con la funzione di profeta inviato. Questi due aspetti corrispondono ai due «volti» che appartengono in proprio alla *ḥaqīqa muḥammadiyya* come realtà intermedia rivolta allo stesso tempo verso l'Essenza trascendente e verso il mondo creato (cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 1190 [s.v. «*waḥy*»], sulla distinzione tra *waǧh aḥmadī* e *waǧh muḥammadī* in Ibn 'Arabī; cfr. anche Andrae, *Die Person Muhammeds*, 308-309, 312; sul rapporto tra rivelazione angelica e missione legislatrice v. in partic. *Fut.* III, 400; M. 'Uṯmān 'Abduh al-Burhānī, *Tabri'at al-ǧimma*, 10, dal *ḥadīṯ* di Ǧābir b. 'Abd Allāh. Questa concezione ricorda per molti aspetti la distinzione di Avicenna fra l'intelletto teorico e l'intelletto pratico del Profeta, su cui v. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 127-130 e 134).

Alludendo a una suddivisione in due fasi della istruzione divina del Profeta, Nābulusī introduce così uno dei temi fondamentali di questo trattato, vale a dire il rapporto tra l'aspetto terrestre e celeste della persona del Profeta (cfr. *infra*, quest. 11*d*, nota 88).

se su di lui rivelandogli il Corano per vent'anni, dieci alla Mecca e dieci a Medina. Ora, istruendo il Profeta sulla «cosa», Serafiele non gli insegnò che questa si suddivide in corpo e accidente, o in materia e forma, o altre teorie specifiche della teologia, perché altrimenti ciò ci sarebbe stato trasmesso dal Profeta, che lo avrebbe menzionato e spiegato per guidare la comunità.

Se poi mi chiedi di spiegarti cosa sia questa percezione particolare propria alla gente di questa Via, e in cosa consista questa loro conoscenza delle creature di Dio, sensibili e intelligibili, per mezzo delle quali essi conoscono il loro Signore, ti rispondo: la cosa che mi incarichi di spiegare posso soltanto dirtela a parole (*bi-l-kalām*), senza trasmettertela (*lā bi-īṣāl ḏālika ilayka*) in modo tale che tu la veda così come io la vedo, a meno che Dio non ti venga in aiuto. Se dunque desideri una spiegazione in parole chiare (*bi-l-'ibāra*), comprendi questo mio linguaggio allusivo (*išāra*)[14].

E' credenza comune a tutti che Dio solo esiste prima che i mondi tutti, sensibili e intelligibili, vengano all'esistenza, e che il Suo essere è l'Essere Vero[15], eterno *a parte ante* e *a parte post* (*wuǧūduhu huwa al-ḥaqq al-qadīm al-azalī al-abadī*), esente da somiglianza, per tutta l'eternità, con qualsiasi cosa sensibile o intelligibile.

Inoltre, Dio possiede gli Attributi più elevati e i Nomi più belli: questi comportano, nella pre-eternità, che a partire da Lui siano manifestate le creature, le quali sono differenziate (*mufaṣṣala*) nella Sua Scienza eterna. Le creature tutte, sensibili e intelligibili, sono prodotte direttamente da Lui (*muḫtara'āt lahu*)[16] senza un modello precedente (*'alā ġayr miṯāl sābiq*), e in se stesse sono assolutamente prive di esistenza (*lā wuǧūd lahā fī anfusihā aṣlan*). Al contrario, esse sono cognizioni contenute nella Scienza eterna di Dio (*ma'lūmāt fī 'ilmihi al-qadīm*), differenziate in quella Scienza in modo corrispondente all'ordine gerarchico che esse assumono nel mondo manifestato (*mufaṣṣala fī al-'ilm 'alā ḥasab hāḏā al-tartīb al-ẓāhir*). Dio si rivolge ad esse per mezzo di esse (*yatawaǧǧah bi-hā 'alayhā*)[17], e in questo [atto di «rivolgersi»] consiste l'Attributo eterno della Parola, che non è né lettera né suono; è sotto questo rapporto che la Sua essenza è chiamata «volto» (*waǧh*), come risulta dai seguenti versetti: «Tutte le cose periscono salvo il Suo volto» (Cor. 28:88)

[14] Nel paragrafo che segue Nābulusī riassume i principi fondamentali della concezione ibnarabiana della creazione come manifestazione di Dio da lui trattata estesamente in *al-Wuǧūd al-ḥaqq*.

[15] *Ḥaqq* è qui allo stesso tempo attributo di *wuǧūd* e nome proprio di Dio. L'assimilazione del nome divino *al-Ḥaqq* («vero», «reale») con la nozione di esistenza necessaria di per sé, trasmessa dai filosofi ai teologi aš'ariti post-classici, ha un ruolo centrale nella metafisica del sufismo; cfr. l'analisi dell'espressione *al-wuǧūd al-ḥaqq* in Aladdin, intr. a Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 35-39, e D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, 138-142.

[16] *Muḫtara'*: il termine *iḫtirā'*, in senso generale equivalente di *aḥdaṯa* o *awǧada*, si riferisce più precisamente, nella teologia aš'arita, all'azione diretta e libera di Dio, priva dell'intermediario delle cause seconde (cfr. D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, 191, 401-409).

[17] «Ad esse per mezzo di esse»: in quanto Dio conferisce l'esistenza alle sue cognizioni «dicendole», e in questo senso la creazione è un «discorso» che esteriorizza le «parole» di Dio (le creature sono «parole dette», le *a'yān* «parole non dette») (cfr. Ḥakīm, ss.vv. «*ḥarf*» e «*qur'ān kabīr*»). Il *tawaǧǧuh* indica in Ibn 'Arabī l'atto esistenziatore di Dio in quanto questo è compiuto «rivolgendosi» ai suoi Attributi/ Nomi, dato che la creazione riflette la molteplicità degli Attributi, non l'unità assoluta dell'Essenza; cfr. *Fut.* I, 165 (*ap.* Ḥakīm, *Mu'ǧam*, s.v. «*al-tawaǧǧuh al-ilāhī*»): «Quando Dio si isola in Se stesso e per Se stesso, il mondo non c'è, e, quando Dio si rivolge verso il mondo, la realtà essenziale di questo diventa apparente, perché l'esistenziazione

- il che significa, come è noto, tranne la Sua essenza -; «Ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio» (Cor. 2:115) - cioè la Sua essenza -; «E solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e di Gloria» (Cor. 55:27); e dal *ḥadīṯ*: «Dio esisteva, e nulla esisteva insieme a Lui; ed Egli è ora così com'era allora»[18].

[*10b*] Tutti i mondi sensibili e intelligibili sono dunque in primo luogo cognizioni nella Scienza eterna di Dio, cui Egli si rivolge, per manifestarle (*li-iẓhārihā*), con la Sua Parola eterna, come Egli dice nel Corano: «E il Nostro parlare a una cosa quando Noi la vogliamo, è dirle: "Sii!" ed essa è» (16:40)[19].

E tutti i mondi sensibili e intelligibili sono, in se stessi, vani (*bāṭila*), come risulta dal versetto in cui Dio ordina al Profeta - il quale Lo conosce e condivide la percezione (*idrāk*) propria di questo gruppo (*ṭā'ifa*), perché è il loro *imām* e il loro modello (*matbū'*) - di dire: «E' venuta la verità e svanito è l'errore (*ǧā'a al-ḥaqq wa zahaqa al-bāṭil*)» (Cor. 17:81), il che significa: «l'Essere Vero» (*al-ḥaqq*) mi Si è manifestato ed è diventato evidente ai miei occhi (*tabayyana 'indī*), mentre «l'errore è svanito», cioè: mi si è svelata la falsità di quella vanità (*buṭlān al-bāṭil*) che è costituita dall'insieme dei sensibili e degli intelligibili; e certo questa vanità «era evanescente cosa (*kāna zahūqan*)» (Cor. 17:81) già prima che me ne fosse svelata l'inconsistenza.

La tradizione autentica riporta inoltre che il Profeta ha detto: «La parola più vera che sia stata detta da un poeta è il verso di Labīd: "Invero, ogni cosa è vana (*bāṭil*) tranne Dio"»[20].

Ora, anche se confermi questo discorso e hai la certezza che esso sia vero, ti resta da chiederti: puoi tu sentirlo in te stesso così come lo confermi? E puoi coglierne il senso così come l'ha percepito il Profeta e l'ha percepito il gruppo (*ṭā'ifa*) già ricordato, che vi è arrivato grazie alla imitazione (*mutāba'a*) del primo nella pietà dei cuori, la quale, come si è detto, è frutto della pietà esteriore? Non credo proprio che tu sia capace di coglierlo in alcun modo! E come può la tua anima suggerirti che tu sia in grado di capire il linguaggio di coloro che possiedono questa percezione particolare? O, peggio ancora, come può suggerirti di contestarli, attribuendo al loro linguaggio significati che essi non hanno inteso dargli, ma sono adeguati alla tua percezione illusoria (*wahmī*) e alla trascuranza che si frappone come un velo tra te e il Signore? Tutto questo, da parte tua, è pura ostilità (*i'tidā'*), calunnia (*iftirā'*) e insolenza (*ǧar'a*) contro l'*élite* (*ḫāṣṣa*) dei nobili servi di

non può che risultare da una deviazione e da una inclinazione: ora, nel caso di Dio, questa deviazione-inclinazione si chiama "l'atto di volgersi della volontà" (*inna al-Ḥaqq iḏā infarada bi-ḏātihi li-ḏātihi lam yakun al-'ālam, wa iḏā tawaǧǧaha ilā al-'ālam ẓahara 'ayn al-'ālam, li-anna al-īǧād lā yakūn illā 'an inḥirāf wa mayl, wa yusammā fī ḥaqq al-Ḥaqq: tawaǧǧuhan irādiyyan*)»; cfr. anche Nābulusī, *al-Wuǧud al-ḥaqq*, 195-196. Sulle affini speculazioni sul «volto di Dio» nella filosofia mistica anteriore a Ibn 'Arabī, cfr. Izutsu, *Unicità*, 71, 98-100.

[18] Il *ḥadīṯ*, citato spesso dalle fonti sufi in questa versione, combina una tradizione generalmente riconosciuta (*kāna Allāh wa lam yakun ma'ahu šay'*) con una frase (*wa al-ān kamā kāna*) variamente attribuita a Ǧa'far al-Ṣādiq o a Ǧunayd: cfr. Landolt, *Correspondance spirituelle*, 14; Chittick, *Cosmology*, 435.

[19] Sull'interpretazione "trinitaria" di questo versetto in Ibn 'Arabī (l'esistenziazione del mondo a partire dai tre principi: essenza, volontà e parola) cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 248, 875 e n.6

[20] Cfr. Wensinck, *Concordances*, III, 135. Il verso di Labīd è citato da Kalābāḏī, *Ta'arruf*, 138 (cap. 56), per alludere all'annientamento nella contemplazione. Per un altro esempio dell'uso del *ḥadīṯ* cfr. Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, indice.

Dio. Il Profeta (come riporta Suyūṭī nel *Ǧāmi' al-ṣaġīr*) ha ammonito in questo senso i Compagni "comuni" (*'āmmat al-ṣaḥāba*) dicendo loro: «Se sapeste quello che so io, ridereste poco e piangereste molto»[21], [*11a*] il che significa: compiangereste voi stessi per il fatto di essere privi di questa percezione particolare di tutti i sensibili e gli intelligibili.

E questa percezione particolare non è riservata al solo Profeta, ma anche agli eletti tra i Compagni maggiori, come Abū Bakr al-Ṣiddīq, 'Alī b. Abī Ṭālib e altri, ed essa permarrà fino al Giorno della Resurrezione tra la gente della prossimità (*ahl al-qurb*), come gli «amici di Dio» (*awliyā'*) e i «veridici» (*ṣiddīqūn*).

A proposito di coloro che, oltre a mancare di questa percezione particolare, la dichiarano falsa (*takḏīb*), Dio dice: «E tu li vedi che ti stanno a guardare e pur non ti vedono» (Cor. 7:198); «Sordi, muti, ciechi, non intendono nulla» (2:171); «Esseri che hanno cuori con i quali non comprendono, hanno occhi con i quali non vedono, hanno orecchi con i quali non sentono» (7:179): eppure percepiscono le cose come tutti gli altri uomini. Ma in ogni caso il credente trascurante non è equiparabile al trascurante infedele.

In conclusione, ti ho accennato con questo mio discorso quale sia la percezione particolare alla gente di questa Via, quella percezione di tutti i sensibili e gli intelligibili che essi soli possiedono a esclusione di tutti i seguaci delle varie religioni e dottrine. Se la "percepisci", la "trovi" (*wağadtahu*) e la "gusti", capirai i significati del loro linguaggio - che per loro si basano su di essa - senza interpretazione (*ta'wīl*) e travisamento (*taḥrīf*), e avrai la certezza che quella è una verità priva di dubbio (*šubha*). Se invece non sei in grado di raggiungere questa percezione, ti consiglio di lasciare le loro parole a loro e ai loro pari, senza intraprenderne il travisamento o l'alterazione (*tabdīl*), secondo il detto del poeta: «Se non hai potere di fare una cosa, lasciala stare, e passa a quello di cui sei capace». Guardati dunque dal fare affidamento sulla tua percezione illusoria e sulla trascuranza che ti domina: finché ti affiderai al tuo modo di percepire le cose, non potrai fare altro che negare (*inkār*) ciò che ti dico, e così vivrai e morirai da animale, senza ricevere in sorte, della luce di Muḥammad, nient'altro che le nude parole (*wa lā ḥaẓẓ laka min al-nūr al-muḥammadī siwā al-qāl wa al-qīl*). E Dio è garante di ciò che diciamo.

Commento alle tesi di Sirhindī

Prima questione: [I credenti di ogni comunità religiosa giungono a Dio attraverso la mediazione del loro profeta, che fa da schermo fra loro e Dio,] «tranne uno degli "esseri singolari" di questa comunità, che riceve la sua parte direttamente da Dio» (*illā fardᵃⁿ min afrād hāḏihi al-umma fa-inna naṣībahu min Allāh ta'āla bi-l-aṣāla*).

Makt. 3:88 (= *Mu'arrab*, III, 114); cfr. Ūzbakī, *ǧawāb* 2 (38-44) (ripetuto nel *ǧawāb* 25, 135-136).

Testo dell'*istiftā'*, *ibid.*, 38: «*li-anna ummat kull nabiyy innamā yaṣilūn ilā Allāh bi-wasīlatihi wa wisāṭatihi wa nabiyyuhā ḥā'il baynahā wa bayna Allāh t. illā fardᵃⁿ min afrād*

[21] Cfr. Wensinck, *Concordances*, I, 211; cfr. anche Graham, *Divine Word*, 35.

hāḏihi al-umma - ya'nī nafsahu - fa-inna naṣībahu min Allāh t. bi-l-aṣāla min al-ḏāt al-'aliyya».

Ūzbakī osserva che gli estensori dell'*istiftā'* hanno omesso deliberatamente di citare l'ultima parte di questa frase, dove Sirhindī precisa che il *fard*, pur avendo una relazione diretta con Dio, resta nella sua condizione di seguace del Profeta (*taba'iyya*).

Si allude qui alla qualità di «santità profetica» detenuta dal *fard* erede di Muḥammad, che si distingue dagli altri membri della comunità musulmana, ed è affine invece ai profeti, per il fatto di avere un accesso diretto all'Essenza: nel caso dei profeti e del *fard*, anche se la loro realizzazione è compiuta attraverso la mediazione di un altro profeta, quest'ultimo non si frappone come una barriera (*ḥaylūla*) tra loro e il Principio divino.

La frase «*tranne uno degli "esseri singolari" di questa comunità, che riceve la sua parte direttamente da Dio*» dipende da ciò che l'autore dice in precedenza [*11b*], il cui senso generale è il seguente: tutte le creature attingono (*mustamiddūn min*) dal Vero con la mediazione (*bi-wāsiṭat*) di Muḥammad, tranne un unico «essere singolare» (*fard*)[22] tra gli «esseri singolari» di questa comunità.

Spiegazione: quell'unico «essere singolare» è il luogo di manifestazione (*maẓhar*) del Nome divino *al-Fard*[23], cioè la *ḥaqīqa muḥammadiyya*[24] dalla quale Dio ha creato tutte le creature, come si tramanda nel lungo *ḥadīṯ* [relativo alla luce di Muḥammad][25], secondo quanto affermano esplicitamente gli *'ulamā'*. Ora, quell'«essere singolare» [riceve] la sua parte da Dio (*naṣībuhu min Allāh*) direttamente (*bi-l-aṣāla*), senza la mediazione di nessuno (*lā bi-wāsiṭat aḥad*). In questo senso il Profeta ha detto: «Io ho con Dio un momento (*waqt*) nel quale non mi contengono (*lā yasa'unī fīhi*) né un angelo ravvicinato né un profeta inviato»[26], il che significa - come ha accennato Ibn Kamāl

[22] Sull'interpretazione del termine *fard*, pl. *afrād*, cfr. *supra* II.2.a.

[23] Su questo nome divino, cfr. Gimaret, *Noms Divins*, 197-199. Sul rapporto che esso ha secondo Ibn 'Arabī con la categoria spirituale degli *afrād* v. Chodkiewicz, *Sceau*, 134, e *supra*, II.2.a.

[24] Cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣ.* I, 151 (*ap.* Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 381): il *rūḥ muḥammadī* è il sostentatore (*mumidd*) di tutti i profeti e inviati e poli dalla creazione dell'uomo alla *qiyāma*, «ed esso ha nel mondo diverse manifestazioni, le più perfette delle quali sono il Polo del tempo, gli *afrād*, il Sigillo della santità muḥammadica e il Sigillo della santità universale, vale a dire Gesù» (*wa li-hāḏā al-rūḥ al-muḥammadī maẓāhir fī al-'ālam, akmal maẓhar fī quṭb al-zamān wa fī al-afrād wa fī ḫatm al-walāya al-muḥammadī, wa ḫatm al-walāya al-'āmma allaḏī huwa 'Īsā*).

[25] Si allude qui al *ḥadīṯ* riferito da Ǧābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī, evocato subito sotto, in cui il Profeta afferma che la sua luce è la prima creazione diretta di Dio. Su questo *ḥadīṯ* cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 316-317; Rubin, «Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad», 115; Chodkiewicz, *Sceau*, 83. Sul tema della luce primordiale del Profeta e degli *imām* nella tradizione sciita, cfr. Amir-Moezzi, *Guide divin*, 75ss.

[26] Su questo *ḥadīṯ*, ben attestato nelle fonti sufi ma assente dalle raccolte canoniche, cfr. Chittick, *Cosmology*, 437; Böwering, «Ibn al-'Arabī's Concept of Time», 71 n.2. In *al-Wuǧud al-ḥaqq*, 263, Nābulusī lo interpreta come il congiungimento (*ittiṣāl*) con il *wuǧūd ḥaqīqī* in cui consiste la *wirāṯa muḥammadiyya*. Cfr. anche Murata, *Gender relationships*, 265, sulla spiegazione di Mullā Ṣadrā (il congiungimento dell'anima con l'Intelletto Agente, vale a dire la realizzazione della perfezione umana in virtù della quale l'uomo è «vicario di Dio» e che ha nel Profeta il suo modello). Per una occorrenza di questo *ḥadīṯ* in Sirhindī, cfr. *Makt.* 1:260 (= *Mu'arrab* I, 250).

Pāšā nella sua *Risāla fī al-rūḥ*[27] -: in quel «momento»[28] che ho con Dio non mi «contengono» né Gabriele né io stesso nella mia qualità di profeta inviato. Muḥammad infatti ha un determinato rango (*rutba*) in quanto profeta inviato, e un altro rango, superiore al primo, in quanto si trova nella «stazione della singolarità» (*maqām al-fardiyya*) derivante dalla epifania (*taǧallī*) del Nome *al-Fard*. Inoltre il Profeta, in quanto detentore del rango della «singolarità», si manifesta (*yaẓhar*) in ogni epoca fino al Giorno della Resurrezione nelle forme diverse (*al-ṣuwar al-muḫtalifa*) che sono state create a partire da lui (*minhu*), vale a dire dalla sua luce originaria (*nūruhu al-aṣlī*), la quale è la prima cosa che Dio ha creato senza intermediario, come riferisce il *ḥadīṯ* [cui si è accennato]: «O Ǧābir. la prima cosa che Dio ha creato è la luce del tuo Profeta, e poi a partire da questa Egli ha creato questo e quello». Invece, in quanto profeta inviato - cioè in quanto detentore del rango relativo a questa funzione -, Muḥammad non si manifesta in ogni epoca. Orbene, se egli si manifesta nella forma di un [certo] uomo (*ẓahara fī ṣūrat insān*), e quest'uomo conosce se stesso e apprende per svelamento di essere stato creato a partire da quella luce muḥammadica, costui diventa a sua volta quell'«essere singolare muḥammadico» (*kāna huwa ḏālika al-fard al-muḥammadī*). D'altra parte, nessuna forma con la quale il Profeta si manifesta dopo la sua missione è simile a quella forma umana (*ṣūra insāniyya*) con la quale egli si è manifestato alla Mecca e con la quale è emigrato a Medina, - cioè la forma [corrispondente] al rango di profeta inviato -, ma si dice che [questa nuova forma] è nella «stazione della singolarità». Quest'ultima forma è appunto l'«essere singolare» che attinge da Dio senza intermediari (*wa huwa al-fard al-mustamidd 'an Allāh bi-lā wāsiṭa*).

Cogliere (*idrāk*) il significato di questo discorso è indispensabile, ma non credo che tu lo potrai mai "trovare" (*taǧidu*) e sarai in grado di percepirlo per svelamento se Dio non ti viene in aiuto.

[*12a*] Tutte le cose sensibili e intelligibili non sono altro che gradi diversi della scienza divina (*marātib 'ilmiyya*) nella Presenza dell'Essere Unico Vero, il quale Si manifesta in tutte ugualmente. Tuttavia, colui nel quale Si manifesta in modo completo (*'alā al-tamām*)[29] nel grado della scienza divina non è come colui nel quale non Si manifesta [allo stesso modo]. Dio dice: «Dì: "Son forse uguali quelli che sanno e quelli che non sanno?" Ma solo riflettono gli uomini dal sano intelletto» (Cor. 39:9).

Per esempio, il discendente (*al-muntasib ilā*) del sultano, in quanto uomo e di per sé, è come il discendente dello spazzino (*kannās*) o del fuochista di bagno pubblico (*waqqād*)[30]: il loro aspetto e la loro struttura fisica non differiscono, e tuttavia essi non sono uguali

[27] Cfr. Brockelmann, *GAL* II, 451 e SII 670.

[28] *Waqt*, termine tecnico del sufismo, cfr. Landolt, *Correspondance spirituelle*, 43 («l'instant hors de l'instant»); Böwering, *art. cit.*, 79-81; Ventura, «Il tempo nella tradizione islamica», 65-67.

[29] Allusione all'uomo perfetto.

[30] Cfr. R.P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881.

per quanto riguarda il sentimento di potenza che ciascuno di essi nutre nel proprio animo in proporzione alla nobiltà del suo lignaggio[31].

Allo stesso modo, colui che sa che la sua anima e la sua forma discendono dalla (*muntasiba ilā*) «realtà muḥammadica singolare» (*ḥaqīqa muḥammadiyya fardiyya*) dalla quale egli trae la propria origine (*al-nāši' huwa 'anhā*), ed è privo di un'esistenza indipendente da quella (*wa laysa lahu istiqlāl dūnahā*), non è l'eguale di un altro che conosce soltanto se stesso e si ritiene autosufficiente nell'apparire (*wa huwa mustaqill bi-nafsihi fī al-ẓuhūr*). «Ma solo riflettono gli uomini dal sano intelletto» (Cor. 39:9).

A questa «stazione della singolarità» (*maqām al-fardiyya*) che, come si è detto, appartiene in generale alla comunità e in particolare al Profeta, accenna un *ḥadīṯ* autentico riportato da Muslim e da altri sull'autorità di 'Abd Allāh b. 'Amr b. al- 'Āṣ: «Quando sentite l'appello alla preghiera, ripetete le parole del *mu'aḏḏin* e poi invocate la benedizione su di me (*ṣallū 'alayya*), perché Dio benedice dieci volte colui che mi benedice una sola volta; e poi ancora chiedete a Dio che mi conceda la *wasīla*: essa è una dimora del paradiso che si addice a uno solo dei servi di Dio, e io spero di essere quello. Colui che chiede per me la *wasīla* sarà protetto dalla mia intercessione (*šafā'a*)»[32].

Quella dimora del paradiso chiamata *wasīla* è per l'appunto il rango della «singolarità» (*rutbat al-fardiyya*) cui allude lo gnostico Sirhindī: essa è raggiunta da Muḥammad, nel suo rango di profeta inviato, durante la sua vita (*ḥāṣila li-rutbat al-nabiyy al-mursal Muḥammad fī ḥayātihi*)[33], ed egli sa che dopo la sua morte essa sarà trasferita agli «esseri singolari» (*afrād*) della sua comunità, i quali saranno, fino al Giorno della Resurrezione, [altrettanti] gradi in cui si manifesterà il suo rango (*rutab li-ẓuhūr rutbatihi*). Nel *ḥadīṯ* il Profeta dice: «e io spero di essere quello» - vale a dire che Muḥammad, detentore della profezia e della missione, spera di essere quel servo - in quanto egli sa che quel rango è riservato ai servi nei quali prevale l'attributo della «servitù» (*'ubūdiyya*) nella perfezione

[31] Questo parallelismo tra gerarchia spirituale e stratificazione sociale è un esempio interessante delle possibili interazioni tra idee sufi e concezioni politiche. In particolari contesti, come nell'India moghul e nell'Islam indonesiano, la teoria dell'uomo perfetto è servita in effetti a rafforzare una concezione sacrale della regalità: cfr. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, 356-358; Bruinessen, «Studies of Sufism», 201. Nel nostro caso, tuttavia, il paragone può essere preso tutt'al più come l'espressione di un generico atteggiamento aristocratico, privo di rilevanti conseguenze dottrinali. Infatti, il dinamismo dell'idea di *taraqqī* (cfr. *supra* II.5.a) suggerisce che il passaggio da un livello a quello superiore è sempre possibile, la *walāya* è adottiva e non carnale, e, infine, l'affermazione della perfezione umana è determinata dalla consapevolezza (*ḥuḍūr*, *šuhūd*): cfr. anche *infra*, 13a, quest. 3.

[32] Cfr. per es. Muslim, *ṣalāt* 15 (ed. Cairo 1290/1874, I, 113). Sull'importanza di questo *ḥadīṯ* per il culto del Profeta, cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 249, 256, 283; cfr. anche Padwick, *Muslim Devotions*, 152s.; Ġazālī, *Iḥyā'*, I, 290-291. Sulla questione della *ṣalāt 'alā al-nabī* cfr. *supra* II.5.c.; sul termine *wasīla* cfr. II.2.c. n.73. Sirhindī fa allusione al *ḥadīṯ* qui citato in *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128 l. 5 dal b.), a proposito della continua ascensione (*taraqqī dā'im*) del Profeta e dell'aiuto che egli riceve dalla comunità (e in particolare dal *fard*) per giungere al termine della sua perfezione; cfr. anche ter Haar, 152; Üzbakī, 35 e 83. Nābulusī introduce così il tema fondamentale di questo trattato: la possibilità di concepire un'evoluzione ulteriore della perfezione del Profeta dopo la sua morte, e il contributo che la devozione dei fedeli, e soprattutto gli «stati» dei santi, possono dare a questa evoluzione. Cfr. in particolare le quest. 20 e 28.

[33] Cfr. nota *infra*, quest. 3, n.38.

della conoscenza mistica (*'irfānī*) e nella realizzazione divina (*rabbānī*), [*12b*] mentre ne sono esclusi tutti quegli altri presso i quali l'animalità (*ḥayawāniyya*) prevale sull'umanità (*insāniyya*), i trascuranti che ignorano se stessi e il modo in cui Dio crea le cose, presenti in tutta la comunità, tranne che fra la gente di questa Via. E Dio conosce meglio quale sia la vera condizione di ciascuno.

Seconda questione: «Quell'"essere singolare" non è [oggetto della grazia divina] in virtù della sua qualità di seguace del Profeta, ma per pura grazia di Dio» (*inna ḏālika al-fard laysa bi-taba'iyyatihi bal bi-maḥḍ karam Allāh*).

Makt. 3:88 (= *Mu'arrab* III, 114); cfr. Ūzbakī, *ǧawāb* 3 (~~44~~-48) (ripetuto nel *ǧawāb* 25, 135-136).

Testo dell'*istiftā'* (*ibid.*, ~~44~~): «L'oggetto dell'invito infatti è l'Amato - cioè il Profeta -, mentre gli altri sono invitati in virtù della loro condizione di seguaci e "ospiti aggiunti all'ultimo minuto", tranne uno degli "esseri singolari" di questa comunità, il quale non è [invitato] in virtù della sua condizione di seguace, ma per pura grazia di Dio» (*inna al-maṭlūb min al-da'wa huwa al-maḥbūb - ya'nī al-nabiyy - wa al-bāqūn maṭlūbūn bi-taba'iyyatihi wa bi-ṭufayliyyatihi illā fard*[an] *min afrād ummatihi fa-innahu laysa bi-taba'iyyatihi bal bi-maḥḍ karam Allāh*).

Trad. del *Mu'arrab*: «L'oggetto dell'invito infatti è l'Amato, mentre gli altri [profeti] sono invitati come suoi seguaci e "ospiti aggiunti all'ultimo minuto", e tuttavia siedono tutti a una stessa tavola, mentre i credenti ordinari ricevono solo ciò che quelli lasciano cadere e mangiano dei loro avanzi, a meno che un certo "essere singolare" fra loro sia fatto oggetto della particolare grazia di Dio e sia ammesso come commensale alla tavola dei grandi» (*inna al-maṭlūb min al-da'wa huwa al-maḥbūb wa ġayruhu innamā yud'ā bi-taṭaffulihi wa yuṭlab bi-taba'iyyatihi wa lākinna al-kull ǧulasā' 'alā sufra wāḥida wa al-umam hum allaḏīn yanālūn min zallātihim wa ya'kulūn min faḍalātihim illā an yakūn fard min afrādihim maḫṣūṣ*[an] *bi-karam Allāh fa-yaṣīr ǧalīs maǧlis al-akābir*).

La versione dell'*istiftā'*, come si può vedere dal confronto con quella del *Mu'arrab*, è abbastanza forzata. Nell'originale infatti, come sottolinea Ūzbakī nel suo commento, non si dice che il *fard* raggiunga la sua posizione indipendentemente dalla sua qualità di seguace (*taba'iyya*), ma che egli, pur essendo un seguace di Muḥammad, ha un accesso diretto all'Essenza divina, ed è affine, sotto questo riguardo, agli altri profeti, differenziandosi invece dai credenti comuni: mentre questi ultimi devono accontentarsi dei resti del «festino» (sono cioè privati di un accesso diretto alla divinità), egli «è invitato alla tavola dei grandi», partecipa cioè della profezia. Infatti sia il *fard* sia i profeti sono caratterizzati allo stesso tempo dalla *aṣāla* e dalla *taba'iyya* (che nel caso del *fard* è relativa in primo luogo alla sottomissione alla Legge e nel caso dei profeti alla mediazione che le qualità spirituali specifiche di un determinato profeta esercitano a beneficio di un altro). Nābulusī, da parte sua, ignora queste sottili distinzioni ammettendo senza difficoltà che il rango spirituale del *fard* è indipendente da quello del Profeta inviato. D'altra parte Sirhindī accenna spesso al fatto che la perfetta identificazione con il Profeta sembra eliminare la qualità di seguace e la distinzione tra *tābi'* e *matbū'*: cfr. *Makt.* 2:54 (= *Muntaḫabāt*, 147) (cit. *infra*, quest. 7, n.59). Nella «prossimità della profezia», infatti, nessuno fa da schermo all'altro, tutti hanno accesso diretto all'*aṣl*: cfr. *Makt.* 3:122 (=*Muntaḫabāt*, 224-225); 3:88 (=*Mu'arrab* I, 114). Cfr. anche *infra*, quest. 4.

«*Quell'"essere singolare" non è [oggetto della grazia divina] in virtù della sua qualità di seguace del Profeta*»: questo significa che egli non è dipendente (*tābi'*) dal rango del profeta inviato, cioè da Muḥammad inteso come detentore della profezia e della missione; come dice il *ḥadīṯ* citato sopra[34], il Profeta trascende questa sua condizione nel «momento» che ha con Dio. Infatti il rango della singolarità (*rutbat al-fardiyya*) è assolutamente separato da ogni altra cosa (*lā yakūn ma'ahā šay' ġayruhā aṣl*[un]), «*ma*» sussiste solo «*per pura grazia divina*». E l'«essere singolare» non è altro che la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, manifestantesi in una forma del mondo della generazione (*ṣūra kawniyya*) creata a partire da essa.

Per capire questo discorso, e apprenderne per svelamento il significato riservato a chi ne è degno, ti è indispensabile un aiuto divino: questo accadrà quando il tuo primitivo modo di percepire le cose sensibili e intelligibili si trasformerà in modo tale che non le vedrai (*tašhad*) più come distinte da quella luce originaria (*nūr aṣlī*), se non in quanto possiedono un diverso grado di possibilità (*rutba imkāniyya*). E Dio è potente sopra ogni cosa, «e chi sarà zelante per la Fede lo sarà per se stesso» - cioè per conoscere se stesso e per edificarsi -, «perché Dio non ha bisogno alcuno delle creature» (Cor. 29:6) - e quindi non ha bisogno di alcuno dei gradi per mezzo dei quali Si manifesta in tutto ciò che è detto «cosa», dato che «tutte le cose periscono», cioè si annientano e svaniscono, «salvo il Suo volto» (Cor. 28:88), cioè la Sua essenza.

Terza questione: «Dio non ha permesso per quanto mi riguarda che l'azione di ciò che non è Lui avesse parte nella mia educazione o che io mi rivolgessi in ciò ad altri che a Lui. Io sono stato educato da Lui e sono l'eletto della Sua grazia infinita» (*inna Allāh lam yuǧawwiz fī ḥaqqī an yakūna li-fi'l al-ġayr madḫal fī tarbiyatī aw an atawaǧǧaha fīhi ilā ġayrihi innī murabbāhu wa muǧtabā karamihi allaḏī lā yatanāhā*)

Makt. 3:87 (= *Mu'arrab* III, 111); cfr. Ūzbakī, *ǧawāb* 4 (~~48~~-49).

Testo dell'*istiftā'*: «*Inna Allāh lam yaǧ'al fī ḥaqqī min asbāb al-tarbiya ġayr al-mu'iddāt wa lam yaǧ'al al-'illa al-fā'iliyya fī tarbiyatī ġayr faḍlihi wa min kamāl karamihi wa ġayratihi 'alayya lam yuǧawwiz fī ḥaqqī an yakūna li-fi'l al-ġayr madḫal fī tarbiyatī wa an atawaǧǧaha fīhi ilā ġayrihi t. innī murabbāhu t. wa muǧtabā karamihi allaḏī lā yatanāhā*».

Secondo Ūzbakī, *al-ġayr*, nella frase in questione, significa *ġayr al-nabī*, perché Sirhindī afferma chiaramente altrove che la fedeltà alla legge del Profeta è la condizione necessaria per il raggiungimento della meta. La sua è però una forzatura, dato che *al-ġayr* indica qui ciò che è altro da Dio, come intende Nābulusī. Questo passaggio è l'ultima frase di *Makt.* 3:87, la stessa lettera da cui sono estratte le quest. 4, 5, 21 e 23. La lettera è tradotta per intero da Friedmann, 28-29 e ter Haar, 158-159, e parzialmente da Ansari, 97-98.

[34] «Io ho con Dio un momento nel quale non mi contengono né un angelo ravvicinato né un profeta inviato». In altri termini, come Nābulusī ha spiegato sopra, il Profeta in quanto *fard* è superiore a se stesso in quanto inviato, e dunque il *fard* attuale è in quanto tale indipendente dall'Inviato.

«Dio non ha permesso per quanto mi riguarda che l'azione di ciò che non è Lui avesse parte nella mia educazione[35] *o che io mi rivolgessi in ciò»* - cioè nella conoscenza di Dio - *«ad altri che a Lui. Io sono stato educato da Lui»* - cioè Egli solo, che sia glorificato, mi ha educato - *«e sono l'eletto*[36] *della Sua grazia»* - cioè colui che Egli ha prescelto per la Sua pura grazia *«infinita»*.

Tutto questo discorso, come il precedente, allude al «rango della singolarità» (*rutbat al-fardiyya*), che si è manifestata in lui (*ẓaharat bihi*) dopo il Profeta. In questo rango, come si è detto, «il Profeta non era "contenuto" né da un angelo ravvicinato né da un profeta inviato». L'«angelo ravvicinato» indica qui la stazione della spiritualità del Profeta (*maqām rūḥāniyyatihi al-šarīfa*), mentre il «profeta inviato» indica la stazione della sua corporeità (*maqām ǧismāniyyatihi*)[37]. In un altro *ḥadīṯ* già citato il Profeta ha reso noto che il rango [della singolarità] si chiama [*13a*] *wasīla*, cioè quella dimora del paradiso che spetta a uno solo dei servi di Dio, e ha detto: «E io spero di essere quello», il che significa: «Io, nel mio rango di profeta inviato, spero di diventare (*akūn*) quel servo sussistente (*qā'im fī*) nel rango della singolarità». La speranza espressa dal Profeta è cosa certa (*muḥaqqaq*). Questo rango infatti si afferma attraverso il prevalere del suo dominio (*ġalabat ḥukmihā*) nel servo, e nel Profeta, durante la sua vita terrena, ha prevalso il rango della profezia e della missione, e non quello della singolarità[38].

E anche se il rango della singolarità non è mai separato dall'insieme dei gradi dell'esistenza, umana e no (*lā tufāriqu ǧamī' marātib al-akwān al-insāniyya wa ġayrihā*), tuttavia il prevalere della coscienza e della contemplazione (*al-ḥuḍūr wa al-šuhūd*) è cosa diversa dal prevalere dell'incoscienza e dell'offuscamento (*al-ġafla wa al-ġayn*); fa allusione a questo il

[35] Sulla questione della *tarbiya*, e in particolare sul fatto che secondo Ibn 'Arabī il *fard* non ne ha bisogno, cfr. Addas, *Quête*, 87-89. Ūzbakī, *ǧawāb* 21 (123-128), colleziona una serie di citazioni di diverse autorità sufi ('Abd al-Qādir al-Ǧīlānī, Ibn 'Arabī, Naǧm al-Dīn Dāya al-Rāzī, Ǧāmī, Ša'rānī) che affermano la possibilità di ricevere la scienza da Dio senza intermediario per diverse categorie di perfetti (il *murīd* una volta che è stato "svezzato", l'estatico nella *ǧaḏba*, il *'ārif kāmil*, il *quṭb*). Sulle reazioni suscitate da questa "pretesa" di Sirhindī, accusato da alcuni confratelli di avere rinnegato il suo maestro terreno (*pīr-i ẓāhir*), cfr. ter Haar, 50 n.40 e 159s.

[36] *Muǧtabā*: la «santità profetica», a differenza di quella ordinaria, è pura grazia. Cfr. la contrapposizione stabilita da Sirhindī tra *iǧtibā'* (elezione, propria della prima) e *ināba* (pentimento, proprio della seconda): Ansari, 214 (da *Makt*. 1:302); Ventura, 32. Ibn 'Arabī attribuisce questa priorità della iniziativa divina sulla iniziativa umana alla santità propria degli *afrād*: cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 139. Cfr. anche *infra*, quest. 25, n.160.

[37] Nābulusī allude qui ai tre livelli di esistenza del Profeta: quello trascendente della «realtà muḥammadica» (corrispondente alla *rutbat al-fardiyya*), quello storico della sua corporeità, e quello intermedio (*barzaḫī*) della sua forma spirituale-angelica.

[38] L'affermazione secondo la quale il Profeta non avrebbe pienamente realizzato la *wasīla* durante la sua vita è in apparente contrasto con quanto detto alla fine della quest. 1, e cioè che la *wasīla*, ovvero «stazione della singolarità», è *ḥāṣila li-rutbat al-nabiyy al-mursal Muḥammad fī ḥayātihi*. Nābulusī precisa qui che la persona storica di Muḥammad accede durante la sua vita alla stazione della singolarità (identificata con la *wasīla*), sia nel «momento» del suo rapporto diretto con Dio, sia come manifestazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, ma che la piena realizzazione di questo rango è riservata alla sua evoluzione *post mortem*. Ūzbakī, nel suo commento (*ǧawāb* 21, p. 117), illustra il problema in modo analogo a proposito della stazione della *ḥulla*, nella quale, dopo averla raggiunta in questa vita, il Profeta continua ad elevarsi anche nel *barzaḫ* (cfr. la tr. del passo *supra*, II.5.c., n.63). Sul fatto che la funzione mediatrice (*wasīla*) del Profeta non si limita all'intercessione dell'ultimo giorno, ma è già in atto nel *Mi'rāǧ*, cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 68.

detto del Profeta: «Il mio cuore è offuscato (*yuġān*): ne chiedo perdono a Dio, ogni giorno e ogni notte, cento volte», o, secondo una variante, «settanta volte»[39]. Questo fatto è verificato dagli gnostici ad esclusione di coloro che sono sopraffatti dalle illusioni e che non arrivano a comprendere. «E Dio guarda attento ai Suoi servi» (Cor. 3:15, ecc.).

Quarta questione: «La mia relazione iniziatica è collegata con Dio senza la mediazione di Muḥammad» (*inna irādatī muttaṣila bi-Allāh min ġayr wāsiṭat Muḥammad*).

Makt. 3:87 (= *Mu'arrab* III, 110); Ūzbakī, *ǧawāb* 5 (49-51); tr. in Friedmann, 27; ter Haar, 158.

Testo dell'*istiftā'*: «Io sono l'aspirante di Dio e l'oggetto della Sua aspirazione[40]. La mia relazione iniziatica è collegata con Dio senza la mediazione di nessuno e la mia mano tiene luogo della mano di Dio. Anche se la mia affiliazione risale a Muḥammad attraverso molti intermediari nelle confraternite Naqšbandiyya, Čištiyya e Qādiriyya, tuttavia la mia relazione iniziatica è collegata con Dio senza la mediazione di Muḥammad. Perciò io sono l'aspirante di Muḥammad e al tempo stesso il suo condiscepolo, perché abbiamo imparato entrambi da un solo maestro» (*innī murīd Allāh wa murāduhu wa silsilat irādatī muttaṣila bi-Allāh min ġayr tawassuṭ aḥad*[41] *wa yadī nā'ib yad Allāh wa inna silsilat irādatī wa in ittaṣalat bi-Muḥammad rasūl Allāh ṣ. bi-wasā'iṭ kaṯīra fī al-ṭarīqa al-naqšbandiyya wa al-čištiyya wa al-qādiriyya illā anna irādatī bi-Allāh muttaṣila min ġayr wāsiṭat Muḥammad*[42] *fa-innī murīd li-Muḥammad wa rafīquhu fa-innamā aḫaḏnā 'an šayḫ wāḥid*).

L'originale persiano e la traduzione araba di Manzilawī dicono soltanto «senza mediazione», senza specificare che è quella «di Muḥammad». Ūzbakī dichiara che l'aggiunta è una pura calunnia (*iftirā'*) da parte degli avversari, e rovescia il significato dell'originale spiegando che la frase significa «senza altra mediazione che quella del Profeta» (*ay bi-lā wāsiṭa ġayr al-nabī*). Su questo punto cfr. Friedmann, 99s. Anche qui, come nelle questioni precedenti, Nābulusī rimane estraneo alle preoccupazioni apologetiche di Ūzbakī.

«La mia relazione iniziatica è collegata con Dio senza la mediazione di Muḥammad». Questo significa che la sua relazione iniziatica [con Dio] viene dall'epifania (*taǧallī*) del Nome *al-Fard* nella stazione della singolarità (*maqām al-fardiyya*), di cui egli [Sirhindī] è la manifestazione (*allaḏī huwa ẓāhir bihi*). Egli dunque, in quella stazione, non si differenzia (*lā yuġāyiru*) dalla *ḥaqīqa muḥammadiyya*, pur differenziandosene relativamente al rango della profezia e della missione: egli infatti non è né profeta né inviato, ma è luce muḥammadica (*nūr muḥammadī*) in un «essere singolare» (*fard*) manifesto in un grado del mondo sensibile (*ẓāhir fī rutba kawniyya*). È la luce muḥammadica questa relazione iniziatica che lo collega direttamente con Dio senza la mediazione dell'altro livello [di manifestazione] della persona di Muḥammad, cioè quello in cui egli svolge la funzione di profeta inviato.

[39] Cfr. *infra*, quest. 28, dove questo *ḥadīṯ* è al centro della discussione sull'infinita evoluzione della perfezione del Profeta, mai realizzata in atto in un singolo momento della storia.

[40] Sul binomio *sayr-i murīd / sayr-i murād* cfr. Ventura, 32.

[41] «*Aḥad*» manca nella trad. di Manzilawī.

[42] «Muḥammad» manca nella trad. di Manzilawī.

Quinta questione: «Io sono l'aspirante di Muḥammad, ma anche il suo condiscepolo: lui ed io abbiamo ricevuto la nostra istruzione da uno stesso maestro» (*anā murīd li-Muḥammad wa rafīquhu fa-innanā aḫaḏnā 'an šayḫ wāḥid wa huwa Allāh*).

Makt. 3:87 (= *Mu'arrab* III, 110); Ūzbakī, *ǧawāb* 5 (49-51).
Testo dell'*istiftā'*: cfr. *supra*, quest. 4. Trad. del *Mu'arrab*: «*Anā murīd Muḥammad rasūl Allāh ṣ. wa muǧtami' ma'ahu fī muršid wāḥid ayḍan*».
Cfr. la tr. in Friedmann, 28; ter Haar, 158; cfr. anche Friedmann, 88 n.9.

«*Io sono l'aspirante di Muḥammad*»: sono cioè suo seguace (*tābi'*) e mi conformo a lui come fa l'aspirante sincero con il suo maestro educatore (*šayḫ murabbī*); questo per quanto riguarda l'aspetto esteriore della Legge e le manifestazioni sensibili della mia natura umana (*bašariyya*) e della mia forma materiale (*ṣūratī al-'unṣuriyya*).

«*Ma anche il suo condiscepolo*»: vale a dire: percorro con lui lo stesso itinerario spirituale (*ay al-sālik ma'ahu*) come un amico e un compagno sulla via di Dio, senza che egli abbia un influsso (*ta'ṯīr*) sulla mia guida (*hidāya*) e la mia direzione (*iršād*)[43]. In questo senso il Profeta ha detto, come riporta Suyūṭī nel *Ǧāmi' al-ṣaġīr*: «Sono stato inviato per chiamare a Dio e trasmettere il Suo messaggio, ma non ho parte alcuna nella guida: e Iblīs è stato creato per rendere il male attraente, ma non ha parte alcuna nell'errore».

«*Lui ed io abbiamo ricevuto la nostra istruzione da uno stesso maestro*» - e questi è Dio: il termine *šayḫ*, nel senso di «insegnante» (*mu'allim*), è qui attribuito a Dio in base alla dottrina secondo la quale Dio può essere chiamato anche con nomi diversi da quelli fissati dalla rivelazione (*'alā al-qawl bi-'adam ištirāṭ al-tawqīf*)[44]. Egli infatti dice nel Corano, riferendosi in generale a tutti gli uomini: «Il Misericordioso - il Corano ha insegnato - l'uomo ha creato - e chiara espressione gli ha appreso» (55:1-4); [*13b*] e «Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato, - ha creato l'uomo da un grumo di sangue! - Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, - Colui che ha insegnato l'uso del calamo, - ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva» (96:1-5). E dice inoltre, riferendosi al Profeta: «E t'ha insegnato quel che non sapevi» (4:113)[45]. Egli ha dunque associato (*ašraka*) il Profeta e gli altri uomini come destinatari del Suo insegnamento (*ta'līm*), poiché ogni insegnamento e ogni apprendimento (*aḫḏ*) vengono da Lui solo, che lo si sappia o meno. Senonché il

[43] Anche i modernisti sottolineano che il Profeta di per sé non ha potere di guidare (*rušd*) nessuno e non è «né utile né dannoso»: cfr. *al-A'māl al-kāmila li-l-imām Muḥammad 'Abduh*, a cura di Muḥammad 'Ammāra, Beirut 1980 (1a ed. 1972), III, 512. Come si può vedere, anche l'imitazione mistica del Profeta è ben lontana da un culto "superstizioso" per la sua persona, contrariamente a quanto le è stato spesso rimproverato. Ciò si deve proprio alla chiara distinzione fra la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, figura dell'accesso diretto all'*aṣl*, e la persona storica del Profeta, modello del comportamento terreno.

[44] Si tratta della questione se i Nomi divini siano solo quelli stabiliti per istituzione divina (*tawqīf*) o se a questi possano esserne aggiunti altri. Ġazālī risolve il problema distinguendo tra «nomi» (limitati a quelli che Dio ha rivelato) e «attributi» (definibili per via razionale): cfr. Ġazālī, *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, ed. F.A. Shehadi, Beirut 2a ed. 1982, ar. 192-196; intr. XXXIII-XXXIV.

[45] In un capitolo delle *Futūḥāt* in cui distingue programmaticamente gli *ahl Allāh* dagli *'ulamā' al-rusūm*, Ibn 'Arabī si serve di questi stessi versetti per mostrare che Dio può trasmettere direttamente la conoscenza anche a chi non sia profeta. Egli è infatti è «il maestro dell'uomo» in senso assoluto (*fa-huwa subḥānahu mu'allim al-insān*): *Fut.*, I, 279, l. 9 dal b. (cap. 54).

servo grato vede che l'insegnamento viene tutto da Dio, mentre l'ingrato ne è inconsapevole. Abū Yazīd al-Bisṭāmī ha detto: «Avete preso la vostra scienza morto da morto, e noi abbiamo preso la nostra dal Vivo che non muore»[46].

Sesta questione: a) «Benché il Profeta non abbia alcun associato in questo dominio muḥammadico riservato a lui, tuttavia, dopo che il suo corpo è stato formato, e dopo il suo perfezionamento, è rimasto un avanzo della sua argilla. Questo resto di argilla è stato dato quindi a un membro della comunità. [Gli angeli] hanno fatto di questo avanzo il lievito della sua argilla, formata e informe. E hanno fatto di lui l'associato del Profeta nel suo dominio particolare» (*hāḏihi al-dawla al-muḥammadiyya al-ḫāṣṣa bihi ṣ. wa in lam yakun lahu aḥad yašrakuhu fīhā illā annahu ba'da taḫlīq badanihi wa takmīlihi baqiyat baqiyya min ṭīnatihi fa-u'ṭiyat tilka al-baqiyya li-wāḥid min ummatihi wa ǧa'alūhā ḫamīrat ṭīnatihi muḫallaqa wa ġayr muḫallaqa wa ǧa'alūhu šarīk dawlatihi al-ḫāṣṣa bihi ṣ.*)

b) «Benché Muḥammad non abbia alcun associato nel dominio che gli è riservato, tuttavia occorre sapere che dopo che egli è stato formato e perfezionato è rimasto un avanzo della sua argilla con cui è stato fatto il lievito della mia argilla, formata e informe. E hanno fatto di me, per la mia qualità di seguace del Profeta, l'associato del suo dominio particolare» (*wa in kāna M. ṣ. laysa lahu šarīk fī al-dawla al-ḫāṣṣa bihi lākin yanbaġī an yu'lama annahu ba'da taḫlīqihi wa takmīlihi ṣ. baqiyat min ṭīnatihi baqiyya ǧu'ilat ḫamīrat[a] ṭīnatī muḫallaqa wa ġayr muḫallaqa fa-ǧa'alūnī bi-taba'iyyatihi šarīk dawlatihi al-ḫāṣṣa*)

Makt. 3:100 (= *Mu'arrab*, III, 144); Ūzbakī, *ǧawāb* 7 (55-59); cfr. anche ter Haar, 152.
Testo dell'*istiftā'*: «*Wa in kāna Muḥammad rasūl Allāh ṣ. lam yakun aḥad yušārikuhu fī al-dawla al-ḫāṣṣa bihi illā annahu ba'da taḫlīqihi wa takmīlihi ṣ. baqiyat min ṭīnatihi baqiyya ǧu'ilat ḫamīrat[a] ṭīnatī fa-ǧa'alūnī bi-taba'iyyatihi wa wirāṯatihi šarīk dawlatihi al-ḫāṣṣa*». Il testo corrisponde alla seconda parte della questione commentata.

Ūzbakī osserva che il pronome suffisso di prima persona nel verbo *ǧa'alūnī* è stato interpolato. La frase corretta sarebbe, secondo la sua traduzione dall'originale persiano (sostanzialmente identica a quella di Manzilawī): «*Wa in lam yakun aḥad šarīkahu fī hāḏihi al-dawla al-ḫāṣṣa al-muḥammadiya lākinna hāḏā al-qadr yudrak anna min dawlatihi al-ḫāṣṣa bihi ṣ. ba'da taḫlīqihi wa takmīlihi baqiyat baqiyya li-anna min lawāzim ahl al-karam an tabqā baqiyya fī sufratihim ba'da aklihim wa hiya naṣīb al-ḫuddām wa tilka al-baqiyya u'ṭiyat li-aḥad aṣḥāb al-dawla min ummatihi ṣ. wa ǧa'alahā ḫamīrat ṭīnatihi fa-ǧu'ila šarīk dawlatihi al-ḫāṣṣa 'm.*». Questa traduzione corrisponde alla prima parte della questione commentata.

Nābulusī rielabora qui liberamente i suoi materiali. Egli infatti commenta separatamente, come se si trattasse di due frasi distinte, la proposizione di Sirhindī quale è citata nell'*istiftā'* (= la seconda parte della questione) e la traduzione di quella stessa proposizione proposta da Ūzbakī in alternativa alla prima (= la prima parte della questione). Secondo il commentatore, Sirhindī definirebbe in generale nella prima parte il modo di trasmissione dell'eredità profetica, mentre nella seconda parte ripeterebbe la stessa descrizione in prima persona per rivendicare la sua parte di quella eredità.

[46] Su questa frase di Abū Yazīd, cfr. Šaybī, *Ṣila*, I, 410; Ibn 'Arabī la cita molto spesso: cfr. per es. *Fut.*, I, 198, 254, 257, 280; II, 252s.; Chittick, *Cosmology*, 106 e 124.

a) «*Benché il Profeta non abbia alcun associato in questo "dominio"* (*dawla*)[47] *muḥammadico riservato a lui, tuttavia, dopo che il suo corpo è stato formato* (*taḫlīq*)» - cioè dopo che è stato modellato (*taṣwīr*) nella forma umana «in armonia di forme» (Cor. 95:4) - «*e dopo il suo perfezionamento* (*takmīl*)» - con le virtù eccellenti e nobili, - «*è rimasto un avanzo della sua argilla*» - cioè quella «parte di lui» (*baḍ'atuhu*) che è Fāṭima *al-Zahrā'*[48].

«*Questo resto di argilla è stato dato quindi a un membro della comunità*»: vale a dire il figlio di Fāṭima, Ḥasan b. 'Alī, al quale è stata trasmessa quella «parte» (*baḍ'a*), cioè l'avanzo dell'argilla muḥammadica. E infatti l'*imām* Ḥasan era l'uomo che rassomigliava di più al Messaggero, come riferisce la tradizione.

«*Essi hanno fatto di questo avanzo il lievito della sua argilla*» - cioè dell'argilla di quel membro della comunità; «essi» sono gli angeli che presiedono al concepimento (*al-muwakkalūn bi-l-arḥām*). L'«argilla» è la goccia di sperma (*nutfa*) che viene da 'Alī, mentre il «lievito» è la goccia di sperma che viene da Fāṭima *al-Zahrā'*. Questo lievito continua a operare fino alla fine dei tempi nelle gocce di sperma dei discendenti di Ḥasan e di suo fratello Ḥusayn, e, oltre che nei discendenti carnali (*awlād al-ṣalb*), penetra nei discendenti spirituali (*awlād al-'ahd*): questi ultimi lo ricevono attraverso il contatto del-

[47] Una traduzione di *dawla* più fedele all'originale sarebbe «fortuna, beni, ricchezza, privilegio», corrispondente a un uso del termine comune in persiano. In questa accezione il termine è usato molto spesso nelle *Maktūbāt*: cfr. per es. 2:99 (= *Muntaḫabāt*, 183, l.6): *duwal* = le «ricchezze» di cui i «poveri» (= i *sālikūn*) ricevono una piccola parte per graziosa concessione dei «signori» (= i Compagni o i profeti); *dawla* = il «privilegio» della precedenza (*asbaqiyya*) detenuto da Abū Bakr (*ibid.*, 184, l. 7). Si veda inoltre in particolare *Makt.* 3:87, dove la frase *šarīk-i dawlatam* è tradotta da Friedmann (28, 59) e ter Haar (158) rispettivamente con «I am sharing in the wealth» e «I share in [his] riches». Nābulusī però nel suo commento sembra intendere il termine *dawla* come equivalente di *walāya*, nel caso specifico la «santità muḥammadica» (v. *infra*, in questa stessa questione, f. 13b e 14a: la *dawla* specifica di Muḥammad è la *fardāniyya*, cioè la sua «santità particolare»), e forse anche come equivalente di *dawra*, ciclo (v. la fine del commento alla prima parte di questa questione, dove si parla del «rinnovamento» inteso come il «ritorno» della *dawla* profetica). In effetti i termini *dawla* e *dawra* sono a volte intercambiabili. Ibn 'Arabī, per esempio, chiama il «ciclo della Vergine» (cioè il ciclo cosmico che va da Adamo a Muḥammad, seguito dal «ciclo della Bilancia», che va da Muḥammad alla fine dei tempi) sia *dawrat al-sunbula* (cfr. *'Uqlat al-mustawfiz*, 88, 90) sia *dawlat al-sunbula* (cfr. *Fut.*, I, 123 l.2 dal b.; cfr. anche Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 471: sulla *dawrat al-mīzān* v. anche *Fut.*, I, 144-146: riassunto in Andrae, *Die Person Muhammeds*, 324-326). Cfr. anche *Makt.* 1:209 (= *Mu'arrab*, I, 179), dove Sirhindī parla del ritorno di una *dawra* profetica a proposito del rinnovamento millenario. Ūzbakī, 36, dice nello stesso senso che le perfezioni originarie della profezia ritornano dopo il millennio perché questo costituisce un «ciclo completo» (*dawr kāmil*).

[48] Allusione al *ḥadīṯ*: «Fāṭima è una parte di me: chi fa arrabbiare lei fa arrabbiare me (*innā Fāṭimat baḍ'at minnī fa-man aġḍabahā aġḍabanī*)» (cfr. Wensinck, *Concordances*, I, 187), citato altrove anche da Sirhindī: cfr. *Makt.* 2:99 (= *Muntaḫabāt*, 188, l.4). Sulle tradizioni sciite relative alla creazione di Fāṭima dalla luce divina, cfr. Rubin, «Pre-existence and light», 102, 107, 112; Amir-Moezzi, *Guide divin*, 74 n.152, 78, 103. Il commento di Nābulusī, fedele in questo alla tendenza prevalente nel sufismo, mette in rapporto in primo luogo con l'*ahl al-bayt* il tema della trasmissione della sostanza profetica. Ūzbakī, al contrario, aveva dato un'interpretazione tutta sunnita della «argilla», rinviando al *ḥadīṯ*: «*ḫuliqtu anā wa Abū Bakr wa 'Umar min ṭīna wāḥida*», dove l'«argilla» simboleggerebbe «le virtù originarie ed essenziali del Profeta» (*al-aḫlāq al-ḥamīda al-aṣliyya al-ḥaqīqiyya li-l-nabī*). Sulla applicazione ai califfi ortodossi, da parte sunnita, del motivo della preesistenza degli *imām*, cfr. Rubin, *art. cit.*, 98 n.81, 107, 113; Andrae, *Die Person Muhammeds*, 319. Cfr. anche *ibid.*, 309-310, per la appropriazione del tema della sostanza primordiale della profezia nel sufismo. In ogni caso anche Sirhindī fa riferimento nei suoi scritti alla preesistenza di 'Alī: cfr. *Makt.* 3:122 (= *Muntaḫabāt*, 225), dove egli afferma di «ritenere» (*aẓunnu*) che 'Alī fosse il mediatore delle luci della *walāya* già prima della sua esistenza materiale (*al-naš'a al-'unṣuriyya*).

le mani (*mass al-yadayn*) nel rituale iniziatico (*'aqd bay'a*) dei maestri Naqšbandī e degli altri maestri spirituali, depositari dei patti di sincera fedeltà e saldo amore e purità; questo «contatto» (*mass*) è così chiamato sulla base del versetto: «[E se le ripudierete] prima di averle toccate» (*min qabli an tamassūhunna*) (Cor. 2:237 e 33:49).

«*Formata e informe* (*muḫallaqa wa ġayr muḫallaqa*)»[49]: l'argilla «informe» è quella ricevuta dagli adepti attraverso l'iniziazione.

«*E hanno fatto di lui*» - cioè di quel membro della comunità - «*l'associato del Profeta nel dominio a lui particolare*»: La causa di questa partecipazione è la manifestazione del rango della «singolarità» (*fardāniyya*), attraverso l'epifania del Nome divino *al-Fard* nelle persone degli eredi della stazione spirituale del Profeta, che è appunto quella della «singolarità». L'«essere singolare» manifesta dunque in ogni epoca ciò che il Profeta stesso ha rappresentato quanto all'aspetto interiore della sua «santità particolare» (*walāya ḫāṣṣa*)[50], e non quanto alle sue funzioni di profeta e messaggero, poiché queste sono state definitivamente chiuse dopo la sua morte. A questo proposito il Profeta ha detto, come riporta Suyūṭī nel *Ǧāmi' al-ṣaġīr*: «I sapienti sono gli eredi dei profeti: gli abitanti del cielo li amano, e i pesci del mare chiedono perdono per loro da quando muoiono al Giorno della Resurrezione»; «i sapienti sono le lampade della terra, i successori dei profeti, i miei eredi e gli eredi dei profeti»; «la scienza è la mia eredità e l'eredità dei profeti precedenti».

[*14a*] I «sapienti» di cui si parla in questi detti sono gli eredi di Muḥammad e degli altri profeti nella «stazione della singolarità», vale a dire nella scienza interiore e nella gnosi divina, che costituiscono la santità (*walāya*) dei profeti, e non nella stazione della profezia e della missione, che non sono ereditabili. Infatti la profezia è un dono (*mawhiba*) divino indipendente dallo sforzo umano (*kasb*), mentre la santità può essere acquisita, secondo quanto è stato stabilito a suo luogo[51]. Inoltre, nel Profeta, la santità è superiore (*afḍal*) alla profezia e alla missione, perché essa è un segreto tra lui e Dio, mentre la profezia è un segreto tra lui e Gabriele e altri angeli ancora, e la missione è un segreto tra lui e la sua comunità: il segreto che il Profeta ha con Dio è senza dubbio superiore agli altri due. Tuttavia, anche se la santità è superiore alla profezia e alla missione, questo non implica che essa, ereditata da sola da un santo della comunità, renda quest'ultimo superiore al profeta e al messaggero. Infatti, nell'ambito di una identica funzione

[49] Cfr. Cor. 22:5: «Noi vi creammo [...] [da] un pezzo di carne informe e formato» (*fa-innā ḫalaqnākum [...] min muḍġat muḫallaqat wa ġayr muḫallaqat*). La frase (in entrambe le parti della questione) è un'aggiunta di Nābulusī, che riferisce i due termini «formato» e «informe» rispettivamente alla trasmissione carnale e a quella spirituale.

[50] Ibn 'Arabī chiama la santità propria di Muḥammad *walāya ḫāṣṣa*, contrapponendola alla *walāya 'āmma*; gli eredi di Muḥammad sono appunto i detentori di questa «santità particolare», partecipe della profezia. Sirhindī riprende questa terminologia nello stesso senso: cfr. ter Haar, 98, n.53; cfr. anche *Makt.* 1:57 (= *Muntaḫabāt*, 152 ult.: *al-walāya al-ḫāṣṣa al-muḥammadiyya*). Con questa spiegazione, Nābulusī rispetta certamente le intenzioni di Sirhindī, accusato dagli avversari di proclamarsi profeta in quanto, a loro dire, la sola prerogativa unica (*dawla ḫāṣṣa*) di Muḥammad sarebbe la sua qualità di sigillo della profezia: cfr. Ūzbakī, 56; *Mu'arrab*, III, 144, nota.

[51] Cfr. per es. Ibn Ḫaldūn, *Šifā' al-sā'il*, tr. Perez, 128-129, 176.

non si possono stabilire gerarchie (*al-šay' lā yufaḍḍal 'alā nafsihi*), e in particolare [non può darsi superiorità da parte del santo] quando alla santità siano associate altre funzioni, come la missione e la profezia o la semplice profezia possedute rispettivamente dal profeta messaggero e dal semplice profeta. Soltanto qualcuno completamente estraneo a questa Via potrebbe immaginare una cosa simile. La santità trasmessa in eredità dai profeti è dunque superiore alla profezia e alla missione che non vengono ereditate, ma ogni profeta e profeta messaggero è superiore a qualunque santo che erediti quella santità. In conclusione, la santità, nella persona stessa del profeta, o del profeta messaggero, è una stazione superiore a quella della profezia e della missione[52].

Per questo, come si è visto, il Profeta ha detto: «Io ho con Dio un momento nel quale non mi contengono né un angelo ravvicinato né un profeta inviato», alludendo al fatto che quando egli si trova nella «stazione della singolarità» - che gli appartiene ed è identica a quella della sua «santità particolare» (*walāya ḫāṣṣa*)-, lo spazio della conoscenza spirituale si apre per lui nel seno delle Presenze di Colui che è Rigoroso e Generoso superando i limiti della profezia e della missione (*ittasa'a 'alayhi maǧāl al-'irfān fī ḥaḍrat ḏī al-ǧalāl wa al-ikrām fa-yaḍīq 'anhu niṭāq al-nubuwwa wa al-risāla*), poiché nell'ambito di queste ultime l'attenzione si rivolge a ciò che è altro da Dio, che si tratti degli angeli o della comunità.

Orbene, dire che quel membro della comunità (*wāḥid min ummatihi*) partecipi al «dominio particolare» del Profeta è possibile solo per qualche cosa che il primo ha ereditato dal secondo, e cioè la stazione della «santità particolare» di Muḥammad. Ma questo significa al tempo stesso che il Profeta si manifesta, con le proprietà della sua «santità particolare», nella forma di quel membro della comunità che è stato creato a partire dalla sua luce: tale forma umana copre quindi come una veste la realtà luminosa di Muḥammad (*ka-l-ṯawb 'alā ḥaqīqatihi al-nūriyya al-muḥammadiyya*). La partecipazione (*mušāraka*) è dannosa se si verfica in una stessa epoca (*fī zamān wāḥid*), ma non c'è alcun danno se essa avviene per mezzo del rinnovamento di quel dominio, vale a dire del suo

[52] Nābulusī segue in questo l'opinione di Ibn 'Arabī (cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 74-75). Sirhindī però afferma chiaramente a più riprese che la *nubuwwa* è superiore alla *walāya* anche nel profeta stesso: si veda Ansari, 50, 87, 197, 231, 236ss., e Ventura, 31s. e *passim*. La posizione di Sirhindī è giustificata tuttavia da considerazioni di ordine metafisico più che dogmatico (anche se egli considera la coincidenza della sua intuizione con la posizione più ortodossa come un segno di santità). Essa di conseguenza non comporta una assoluta contraddizione con l'opinione contraria, o la sua condanna, ma piuttosto il suo superamento. Sirhindī infatti distingue tra «elevazione» e «superiorità»: benché la profezia sia meno elevata della santità, essa le è superiore: anzi le è superiore proprio perché è più «bassa», e di conseguenza più «completa»: un po' nello stesso senso in cui l'uomo (come sintesi di tutti gli aspetti della creazione, compresi quelli più oscuri) è superiore agli angeli. La manifestazione visibile di un dato aspetto della divinità è infatti tanto più umile quanto più elevato (comprensivo, prossimo all'essenza) è l'aspetto che manifesta. Su tutto questo cfr. Ventura, *Profezia e santità*, 47-56. Sulla distinzione fra «completezza» ed «elevazione» in Ibn 'Arabī cfr. Chittick, «Death and the World of Imagination», 69. Per quanto riguarda in particolare la superiorità dell'uomo sugli angeli cfr. Ventura, 52 n. 102; Andrae, *Die Person Muhammeds*, 70; Chittick, «Divine Names and Theophanies», in Ibn 'Arabī, *Illuminations*, 1a ed. 94 e 505 n.41. Cfr. anche Amir-Moezzi, *Guide divin*, 89-91. La superiorità di Muḥammad sugli angeli è considerata come un dogma fondamentale da Ibn Ḥaǧar al-Haytamī: cfr. *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, 189-192.

stesso ritorno (*bi-ṭarīq taǧdīd al-dawla ay 'awdihā bi-'aynihā*) in una forma [umana] prescelta da Dio per quella dignità, e da Lui creata a partire da quella luce e per quella luce. «Ma su questo non meditano che gli uomini di sano intelletto».

b) Quindi lo *šayḫ* Aḥmad al-Sirhindī, questo gnostico perfetto, ripete le parole precedenti per notificare che egli stesso ha ottenuto quella dignità, dicendo: «*Benché Muḥammad non abbia alcun associato nel dominio a lui riservato, tuttavia occorre sapere che dopo che egli è stato formato e perfezionato è rimasto un avanzo della sua argilla con cui è stato fatto il lievito della mia argilla*»: vale a dire che il resto di quella argilla si è congiunto con la sua già prima della sua nascita, attraverso la goccia di sperma (*nuṭfa*) che ha ricevuto da parte del padre o della madre, se aveva una parentela con i Quraysˇ[53], oppure dopo la sua nascita, attraverso la stretta di mano (*muṣāfaḥa*), ossia il «contatto» (*mass*), di un maestro discendente dal Profeta o detentore di un patto iniziatico autentico (*ḏū al-nasab aw ṣidq al-'ahd min al-mašāyiḫ*)[54].

«*Formata e informe*» (*muḫallaqa wa ǧayr muḫallaqa*): [questa «argilla» si trasmette cioè allo stesso tempo attraverso la carne e attraverso lo spirito]: infatti la stretta di mano iniziatica è una fecondazione (*talqīḥ*) [*14b*] operata in chi è atto a riceverla (*fī ahl al-isti'dād*), così che il «lievito» (*ḫamīra*) penetra nell'impasto dell'argilla (*'aǧīn al-ṭīna*) e trasforma tutta la pasta in lievito. L'autore chiarisce questo dicendo poi:

«*E hanno fatto di me, per la mia qualità di seguace del Profeta*» - ovvero perché mi conformo a lui per l'aspetto esteriore e interiore della sua legge, e perché sono suo erede nella «santità particolare», - «*l'associato del suo dominio particolare*». Vale a dire: per mezzo mio si è rinnovata la manifestazione della «singolarità» di Muḥammad (*taǧaddada bī ẓuhūr rutbat fardāniyyatihi ṣ.*), secondo il *ḥadīṯ* che dice, come riporta Suyūṭī nel *Ǧāmi' al-ṣaġīr*: «Al volgere di ogni secolo, Dio manderà a questa comunità qualcuno che rinnoverà la sua religione»[55]. Le parole di Sirhindī che riporteremo tra poco mostrano che egli, parlando di «partecipazione» alle qualità specifiche del Profeta, intende il «rinnovamento» (*murāduhu bi-l-mušāraka al-taǧdīd*): le sue parole infatti si spiegano le une con le altre. Tanto più che Dio ha detto al Suo Profeta: «Io chiamo a Dio fondandomi su visibile prova, io e quei che mi seguono» (Cor. 12:108), associando in tal modo il Profeta con coloro che lo seguono nel chiamare a Lui fondandosi su visibile prova (*al-da'wa ilayhi 'alā baṣīra*)[56], ed è appunto questo che lo gnostico Sirhindī intende qui. «E Dio osserva i Suoi servi».

[53] Cfr. ter Haar, 23 n.1 e 123, sul fatto che Sirhindī si dichiarava discendente di 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb. Ūzbakī, 59, ricorda questa discendenza a proposito della questione qui discussa, spiegando che la *nisba* di Sirhindī con il Profeta (la «argilla») è sia genealogica (attraverso 'Umar) sia iniziatica (attraverso l'appartenenza alla «*ṭarīqa* di Abū Bakr», cioè la Naqšbandiyya).

[54] Cfr. *Makt.* 3:100 (= *Mu'arrab* III, 137), dove Sirhindī spiega di essere diventato partecipe dello statuto ontologico dei profeti (un modo di esistenza simile a quello della condizione celeste: «*šabīh bi-wuǧūd al-naš'a al-uḫrawiyya*») dopo la sua iniziazione, o «seconda nascita» (*al-wilāda al-ṯāniya*).

[55] Su questo *ḥadīṯ* v. *infra*, quest. 8.

[56] La funzione di «chiamare a Dio» è uno dei tratti profetici che contraddistinguono la santità dell'erede di Muḥammad. Sull'importanza di questa nozione in Sirhindī cfr. Ventura, 48, 55, 64, 70; ter Haar, 89; 94, 113; Ansari, 83, 179-180; 202; 229; 239; 240s.; 242s. Nābulusī riassume l'insegnamento di Ibn 'Arabī a questo riguardo in *Ḥāmil*, 10a.

Settima questione: «Sebbene la mia santità sia stata educata dalla santità muḥammadica e da quella di Mosè, e sebbene sia "parassitaria", tuttavia essa è la somma dell'una e dell'altra, e perciò è diventata un altro essere e un'altra realtà essenziale, ha dato un altro frutto, e ha prodotto un altro risultato; c'è in essa qualcosa di diverso, e la mia "relazione" è stata stabilita in modo indipendente» (*walāyatī wa in kānat murabbāt*[an] *li-l-walāya al-muḥammadiyya wa al-mūsawiyya wa mutaṭaffilat*[an] *lākinnahā ǧāmi'a lahumā fa-ṣārat wuǧūd*[an] *āḫar wa ḥaqīqat*[an] *uḫrā wa aṯmarat ṯamrat*[an] *uḫrā wa antaǧat natīǧat*[an] *uḫrā wa fīhā amr āḫar wa mu'āmalatī 'alā ḥidatihā marbūṭa*)

Makt. 3:95 (= *Mu'arrab* III, 129); Ūzbakī, *ǧawāb* 11 (73-75); cfr. anche Friedmann, 27; ter Haar, 151 n.72; *Makt.* 2:6 (= *Mu'arrab*, II, 14).

Testo dell'*istiftā'*: «*Walāyatī wa in kānat murabbāt*[an] *al-walāya al-muḥammadiyya wa al-mūsawiyya wa mutaṭaffilat*[an] *'alā walāyatihimā lākinnahā ǧāmi'a lahumā wa murakkaba min nisbatay al-muḥibbiyya wa al-maḥbūbiyya fa-inna Muḥammad*[an] *ṣ. ra'īs al-maḥbūbīn wa Mūsā ra'īs al-muḥibbīn lākin fī walāyatī amr āḫar wa mu'āmala 'alā ḥida bi-ḏālika al-amr marbūṭa bi-ḥayṯu anna aṣlahā min al-walāya al-nāši'a bi-l-aṣāla 'an al-maḥbūbiyya al-ṣirfa wa inḍammat ilayhā walāyat Mūsā al-nāši'a 'an al-muḥibbiyya al-ṣirfa wa inṣabaġat bi-lawnihā ayḍan wa ṣārat wuǧūd*[an] *āḫar wa ḥaqīqat*[an] *uḫrā wa aṯmarat ṯamrat*[an] *uḫrā wa antaǧat natīǧat*[an] *uḫrā*».

La parte del testo dell'*istiftā'* omessa da Nābulusī, sulla distinzione tra la santità di Mosè e quella di Muḥammad (definite rispettivamente come *muḥibbiyya* e *maḥbūbiyya*), è discussa *infra*, quest. 16-18.

«*Sebbene la mia santità sia stata educata dalla santità muḥammadica*»: vuol dire: la santità di Muḥammad ha educato questa mia santità e mi ha fatto attraversare le sue diverse fasi - il viaggio (*sayr*) dall'anima verso Dio, quello da Dio verso Dio, e quello da Dio verso l'anima[57] - per mezzo della graduale realizzazione della mia coscienza spirituale. È proprio in questo che consiste la condizione di seguace (*taba'iyya*), in cui l'aspetto esteriore e quello interiore sono congiunti in modo perfetto.

«*E da quella di Mosè*»: anche la santità propria di Mosè lo ha educato perché egli ha esplorato interiormente il carattere specifico (*mašrab maḫṣūṣ*) di questa santità, conformandosi all'intelligenza spirituale di Mosè (*'alā muqtaḍā qalb Mūsā*)[58] nella conoscenza divina.

«*E sebbene sia "parassitaria"* (*mutaṭaffila*)»: in quanto sta al seguito delle santità di quei due profeti beneficiando del loro rango come un parassita (*bi-ṭarīq al-taṭafful*)[59]: la santi-

[57] Queste tre fasi corrispondono a quelle dell'«ascesa», o «arrientamento», della «permanenza» in Dio, e del «ritorno» alle creature. Sulla suddivisione dell'esperienza mistica in quattro fasi da parte di Sirhindī, cfr. ter Haar, 93s.; Ventura, 45s.

[58] Un *ḥadīṯ* citato spesso nei testi sufi dice che ogni categoria di santi corrisponde a una data tipologia di profeti, è «conforme al cuore» (*'alā qalb*) di un determinato Profeta; commentando questa tradizione, Nābulusī precisa che il «cuore» indica qui l'«intelligenza» (*'aql*), e in particolare l'intelligenza in grado di cogliere l'«essere vero» (dunque distinta dal *'aql* associato ai sensi nella sua incapacità di accedere all'*idrāk ḫāṣṣ*): cfr. Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 107.

[59] Il termine *ṭufaylī* («parassita, ospite non invitato»; ma anche più genericamente «secondario», «derivato», contrapposto ad *aṣlī*: per es. *Makt.* 2:57 [= *Muntaḫabāt*, 153, l.14]) e l'infinito derivato *taṭafful* ricorrono spesso in Sirhindī, e sono importanti perché indicano in che modo e in che limiti i perfetti seguaci dei profeti par-

tà del profeta infatti è il principio (*aṣl*) e quella del *walī* la ramificazione (*far'*), perché si raggiunge attraverso l'eredità. Quando gli eredi acquistano la predisposizione necessaria attraverso l'imitazione delle opere e degli stati spirituali dei testatori (*muwarriṯūn*), essi stabiliscono con loro una sorta di affinità (*munāsaba*) e di parentela spirituale (*qurb ma'nawī*), e ne ricevono l'eredità alla loro morte. E l'unica eredità trasmessa dai profeti è la scienza, e questa è la santità.

«*Tuttavia essa è la somma dell'una e dell'altra*»: essa partecipa cioè di entrambi i modi di attingere al divino (*mašrab*): quello proprio a Muḥammad e quello proprio a Mosè. La sua *walāya* infatti partecipa della visione oculare propria di Muḥammad (*al-ru'ya al-muḥammadiyya al-baṣariyya*), - la quale avviene nella teofania attraverso le forme dopo l'estinzione delle forme -, e partecipa al tempo stesso della condizione di interlocutore di Dio e della percezione auditiva della Sua parola propria di Mosè (*al-munāǧāt wa al-mukālama al-mūsawiyya al-sam'iyya*), - che avviene dopo l'estinzione della lettera e del suono. Entrambe queste esperienze si producono in un modo noto solo a chi possiede la percezione particolare della gente di questa Via: e non credo che potrai arrivare a capirne qualcosa per via razionale, e ancor meno a verificarne la realtà per esperienza, salvo che con l'aiuto di Dio, ché Dio è potente sopra ogni cosa.

«*E perciò è diventata un altro essere*»: benché l'essere (*wuǧūd*) sia fondamentalmente uno e non molteplice, la specificità del grado spirituale che da esso si manifesta comporta una differenziazione e una molteplicità. «*E un'altra realtà essenziale*»: ancora in relazione a quel grado specifico.

«*E ha dato un altro frutto*»: in relazione a un determinato tempo e luogo (*bi-i'tibār mā yunāsib al-makān wa al-zamān*). Dio dice: «A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola (*šir'at*[in]) e una via (*minhāǧ*[an]) [mentre, se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una comunità unica]» (Cor. 5:48). E anche se la legge (*šar'*) e la via (*minhāǧ*) sono una sola, le differenze (*iḫtilāf*) tra gli individui, relative alle loro diverse condizioni e alle diverse epoche in cui vivono, [*15a*] comportano una diversità di statuti (*aḥkām*)[60].

tecipino alle perfezioni -originarie» (cioè di immediata origine divina) della profezia: la qualità di «parassita», o «ospite non invitato» esprime infatti il paradosso dell'imitazione mistica, in cui il fedele sottomesso alla legge accede senza averne diritto a una posizione quasi profetica. Cfr. *Makt.* 2:54 (=*Muntaḫabāt*, 147) (su cui v. Ventura, 23s. e ter Haar, 56-57), dove Sirhindī descrive la situazione in cui il seguace, superando in certo modo la sua condizione, giunge a un tale grado di unione col «seguito» che quest'ultimo non si frappone più tra lui e l'accesso diretto alla rivelazione: arrivato al grado più elevato dell'imitazione mistica del Profeta, «il "seguace" si riconosce come "ospite non invitato" ed "erede" del Profeta (*al-tābi' ya'rifu nafsahu ṭufayliyy*[an] *wa wāriṯ nabiyyihī*), come se il "seguace" fosse qualcosa di diverso dall'"ospite non invitato" e dall'"erede" (*wa ka'anna al-tābi' ġayr al-ṭufaylī wa al-wāriṯ*), anche se tutti quanti rientrano nella categoria dei seguaci (*taba'iyya*). Ciò che appare (*al-ẓāhir*) è che la barriera [costituita da] colui che è seguito (*ḥaylūlat al-matbū'*) è necessaria nel caso del seguace (*tābi'*), mentre nel caso dell'ospite non invitato e dell'erede essa non è affatto necessaria: il seguace mangia la parte che gli è assegnata, mentre l'ospite non invitato è un commensale intimo (*al-tābi' ākil ḥiṣṣatahu wa al-ṭufaylī ǧalīs ḍimnī*)». Cfr. anche *Makt.* 3:87 (tr. ter Haar, 158); 3:122 (= *Muntaḫabāt*, 226).

[60] Cfr. *Fut.*, II, 252, l. 4-3 dal b., dove Ibn 'Arabī, facendo riferimento allo stesso versetto, mette in rapporto la diversità religiosa anteriore alla rivelazione universale di Muḥammad con il pluralismo delle scuole giuridiche musulmane: l'*iḫtilāf al-maḏāhib* è considerato in questo senso come la continuazione islamica dell'*iḫtilāf al-adyān* (cfr., per una idea simile, Baffioni, *Opinioni e religioni*, 162ss.). Sull'opinione di Nābulusī riguardo alle divergenze interne al sufismo cfr. *supra* II.3.

«*E ha prodotto un altro risultato*»: per esempio, un frutto può essere dolce o aspro anche se l'albero che lo produce è amaro: il frutto può differenziarsi, per carattere (*ṭab'*) e temperamento (*mizāǧ*), dall'albero da cui nasce e da cui deriva, anche se l'albero conserva la sua assoluta superiorità, restando per il frutto l'unica fonte di sostentamento. «Queste similitudini noi proponiamo agli uomini, ma non le comprendono altro che i Saggi!» (Cor. 29:43): vale a dire coloro che possiedono la percezione particolare di cui si è detto.

«*C'è in essa qualcosa di diverso*»: ovviamente, questo qualcosa di diverso è stato derivato dal principio (*aṣl*), dato che il sostentamento della ramificazione (*far'*) può venire solo dal suo principio.

«*La mia "relazione"*[61] *è stata stabilita in modo indipendente* (*mu'āmalatī 'alā ḥidatihā marbūṭa*)»: vale a dire: la mia relazione (*mu'āmala*) con Dio e con gli altri uomini è ora separata dalla imitazione del Profeta. Ciò si deve al fatto che la luce muḥammadica stessa si manifesta nella mia forma, creata a partire da lei e per lei, attraverso quel «qualcosa di diverso» (*amr*), dotato di indipendenza (*mustaqill*) in quanto è una cosa nuova che non era ancora mai apparsa nell'universo, perché la teofania non si ripete mai (*li-annahu amr ǧadīd lam yaẓhar ba'du fī al-akwān li-'adam takrār al-taǧallī*)[62]; e questo [infinito rinnovamento] è una prerogativa esclusiva della condizione umana (*wa huwa ḫuṣūṣ al-nušū' al-bašarī*)[63].

[61] Sull'uso del termine *mu'āmala* in Sirhindī, cfr. ter Haar, 52: esso designa un «accordo» tra Dio e i singoli uomini (in primo luogo i profeti, e quindi i loro seguaci) che determina la modalità della loro esperienza spirituale. Cfr. anche *Makt.* 1:216 (= *Muntaḫabāt*, 57, l.13 dal b.): a proposito dei diversi tipi di esperienza del mistico sobrio e del mistico estatico: «Dio riserva a ciascuno di loro un "trattamento" distinto (*yu'āmilu al-ḥaqq subḥānahu kilā minhumā mu'āmalat*[m] *'alā ḥida*)»; il mistico sobrio «viene trattato ricorrendo all'intermediario della cause seconde (*fa-'āmila bi-tawassuṭ al-asbāb*)», mentre l'estatico «viene trattato senza questo intermediario (*fa-'āmila min ġayr tawassuṭ al-asbāb*)» (*ibid.*, 57 ult.-58 l.1); perciò al primo spetta la «pratica» dell'insegnamento (*mu'āmalat al-taknīl wa al-iršād*), e al secondo quella dei miracoli (*mu'āmalat ẓuhūr al-ḫawāriq*) (*ibid.*, 58 l. 5).

[62] Il principio secondo il quale «la manifestazione di Dio non si ripete mai» è un assioma fondamentale della metafisica del sufismo, direttamente collegato alla nozione di «creazione perpetua» (*ḫalq ǧadīd*): cfr. Izutsu, *Unicità*, 81; Corbin, *Imagination*, 154; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 429-432: Murata, *Gender relationships*, 11; Chittick, *Path*, 18-19, 96, 103; Id., *Cosmology*, 54, 435, 440; Ġurāb, *al-Fiqh 'inda al-šayḫ al-Akbar*, 107; Bausani, «Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabī», 362-363 (dove Ibn 'Arabī cita al riguardo Abū Ṭālib al-Makkī); Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 183, 188 (cap. su Šu'ayb), 330 (comm. al cap. su Muḥammad), e ed. 'Afīfī, II, 26s. (comm. al cap. su Seth); Nābulusī, *al-Fatḥ al-rabbānī*, 74. In *Futūḥāt*, I, 184, Ibn 'Arabī fa riferimento a questa idea in un contesto simile a quello che qui ci interessa, parlando dell'irriducibilità delle singole esperienze spirituali le une alle altre: «Dio non Si manifesta due volte in una stessa forma a un singolo individuo, né in un'unica forma a due individui distinti, per via dell'"ampiezza" divina. Le analogie e le somiglianze ingannano però chi guarda e chi ascolta, a causa di un'apparente identità il cui carattere illusorio può essere riconosciuto solo dagli uomini spirituali o da quei teologi per i quali l'accidente non permane [in una stessa sostanza] per due istanti distinti. E sempre in virtù dell'"ampiezza" divina, Dio ha dato a ogni cosa un carattere proprio e ha distinto ogni cosa nel mondo per un qualcosa (*amr*) [...] che la rende unica» (*fa-inna Allāh lā yukarrir taǧalliyā 'alā šaḫṣ wāḥid wa lā yušarrik fīhi bayna šaḫṣayn li-l-tawassu' al-ilāhī, wa innamā al-amṯāl wa al-nšbāh tūhinu al-rā'ī wa al-sāmi' li-l-tašābuh allaḏī ya'sur faṣluhu illā 'alā ahl al-kašf wa al-qā'ilīn min al-mutakallimīn inna al-'araḍ lā yabqā zamānayn; wa min al-ittisā' al-ilāhī anna Allāh a'ṭā kull šay' ḫilqahu wa mayyaza kull šay' fī al-'ālam bi-amr ḏālika al-amr huwa allaḏī mayyazahu 'an ġayrihi wa huwa aḥadiyyat kull šay', fa-mā iǧtama'a iṯnān fī mizāǧ wāḥid; qāla Abū al-'Atāhiya: "Fī kull šay' lahu āya - tadull 'alā annahu wāḥid", wa laysat siwā aḥadiyyat kull šay', fa-mā iǧtama'a qaṭṭ iṯnān fīmā yaqa' bihi al-imtiyāz*).

[63] Contraddistinta in questo da quella degli angeli, la cui perfezione è determinata (*maqām ma'lūm*) (cfr. Cor. 37:164) e non infinita: cfr. Sirhindī, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, 81 e 99 (se i santi fossero privi dell'«oscurità» propria della natura umana, «la via dell'evoluzione ascendente sarebbe chiusa per loro, ed essi resterebbero

Inoltre, questo «qualcosa» che mi appartiene specificamente governa interamente la mia vita mistica (*dā'irat mu'āmalatī kulluhā 'alā ḥukm ḏālika al-amr al-ḫāṣṣ bī*); esso è apparso attraverso la mia manifestazione della luce muḥammadica, che realizzo in me stesso in virtù della percezione particolare già discussa.

Ottava questione: «La funzione della profezia ha avuto un termine definitivo con il sigillo dei messaggeri; ma spero che dopo che saranno trascorsi mille anni quella dignità sarà rinnovata e riappariranno le perfezioni originarie» (*inna manṣib al-nubuwwa ḫutima bi-ḫātam al-rusul wa arǧū anna ba'da muḍiyy alf sana tataǧaddadu tilka al-dawla wa taẓharu al-kamālāt al-aṣliyya*)

Makt. 1:260 (= *Mu'arrab* I, 251); Ūzbakī, *ǧawāb* 32 (162-165).

Testo dell'*istiftā'*: «*Li-yu'lam anna manṣib al-nubuwwa ḫutima bi-ḫātam al-rusul lākinna min kamālāt ḏālika al-manṣib bi-ṭarīq al-taba'iyya li-atbā'ihi naṣīb kāmil, wa kānat hāḏihi al-kamālāt fī ṭabaqat al-ṣaḥāba akṯar wa fī al-tābi'īn qalīl ṯumma istatarat wa ġalabat walāyat al-kamālāt al-ẓilliyya. lākin arǧū annahu ba'da mā maḍat alf sana tataǧaddadu tilka al-dawla wa taẓharu al-kamālāt al-aṣliyya wa tastatiru al-ẓilliyya*».

Nella frase riportata dall'*istiftā'*, che Nābulusī riassume, Sirhindī precisa che il rinnovamento millenario consiste nel ritorno delle perfezioni «originarie» (*aṣliyya*) della profezia, occultate progressivamente, nell'era post-profetica e dopo le generazioni dei Compagni e dei Seguaci, a vantaggio delle perfezioni «derivate» o «riflesse» (*ẓilliyya*) della *walāya*. Sirhindī conclude questo passo dicendo: «Spero che il Mahdī verrà a diffondere questa nobile eredità ([*wa arǧū*] *an yakūn al-Mahdī murawwiǧ hāḏihi al-nisba al-'aliyya*)» (cfr. *Mu'arrab*, *l.c.*; questa frase è omessa nell'*istiftā'*). Il *muǧaddid* millenario anticipa dunque la funzione del Mahdī. Cfr. anche *Makt.* 1:209 (= *Mu'arrab* I, 179) e 3:122 (= *Muntaḫabāt*, 225-226), dove la posizione spirituale del rinnovatore del millennio è paragonata a quella del Mahdī e di Gesù, che verranno dopo di lui; sulla relazione fra il *fard* e Gesù v. anche il passo dell'*istiftā'* riportato nella n. 128 all'edizione del testo.

Sul passo in questione cfr. ter Haar 146; Friedmann, 18.

«*La funzione della profezia ha avuto un termine definitivo con il sigillo dei messaggeri*» - cioè Muḥammad - «*ma spero che dopo che saranno trascorsi mille anni quella dignità sarà rinnovata e riappariranno le perfezioni originarie*». L'autore si riferisce al rinnovamento della religione muḥammadica (*al-taǧaddud li-l-dīn al-muḥammadī*) di cui parla il *ḥadīṯ* citato sopra: «Al volgere di ogni secolo, Dio manderà a questa comunità qualcuno che rinnoverà la sua religione» (*inna Allāh yab'aṯ li-hāḏihi al-umma 'alā ra's kull mi'a sana man yuǧaddid*

prigionieri [*maḥbūsūn*] come gli angeli in una stazione particolare»); Ūzbakī, 16; Chittick, «Death and the World of Imagination», 63; Id., *Path*, 19, 295. Qāšānī (*Fuṣūṣ*, comm., 181) precisa che la conoscenza in continuo divenire è quella del cuore (*qalb*), l'organo che percepisce la incessante trasformazione (*taqallub*) della manifestazione di Dio nelle forme; il cuore si distingue perciò dal *rūḥ* e dagli altri organi, tutti limitati dal loro *maqām ma'lūm*. Ibn 'Arabī contrappone così il *ḫalīfa* (cioè il perfetto erede del Profeta) al *walī* dicendo che mentre quest'ultimo, come gli angeli, si trova in una condizione stabile, il *ḥāl* del *ḫalīfa* non è costante, ma trascorre rapidamente dalla misericordia alla vendetta (cfr. *Fut.*, IV, 60). Proprio per questo il *ḫalīfa* è più simile a Dio, perché il *taḫawwul* è una proprietà comune a Dio e al cuore dell'uomo che abbia realizzato pienamente la *'ubūdiyya*: cfr. Chittick, «Towards Sainthood: States and Stations» (in *Illuminations*, 1a ed.), 299s.

lahā dīnahā)[64]. E poiché egli si trovava prima dell'anno mille dell'Egira (*wa kāna huwa qabla al-alf allatī min al-hiǧra*)[65], dice di *sperare* che tale rinnovamento avvenga «dopo che saranno trascorsi mille anni», cioè all'inizio (*'alā ra's*) dell'XI secolo[66]. Egli parla di «speranza»[67] da una parte per alludere al fatto che Dio non è obbligato a realizzare questo evento, che al contrario dipende da una Sua pura grazia (*faḍl*) nei confronti della Sua comunità, e la grazia è appunto una cosa in cui si spera; e d'altra parte perché l'informazione relativa [alla persona del rinnovatore] non è riconosciuta e diffusa ovunque (*al-ḫabar fī ḏālika ġayr mutawātir*)[68], ma è basata sull'opinione (*maẓnūn*), e una cosa incerta è in ogni caso oggetto di speranza (*wa al-maẓnūn marǧūww 'alā kull ḥāl*)[69].

[64] Abū Dāwūd, *Malāḥim* 1 (cfr. Wensinck, *Concordances*, I, 324: per altre fonti v. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 1258). Su questo *ḥadīṯ*, cfr. E. Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"»: Friedmann, 13-14; Id., *Prophecy Continuous*, 94-101. I commentatori di questa tradizione hanno discusso in particolare sul significato di *'alā ra's* (v. *infra*, n. 66) e sulla questione se il rinnovatore debba essere un'unica persona in ogni secolo: i sostenitori dell'opinione contraria intendono il pronome *man* come un plurale: cfr. Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-aṯar*, III, 345-346; Landau-Tasseron, 85: Friedmann, *Prophecy Continuous*, 99; Algar, «The Centennial Renewer», 296. Per la discussione intorno alle origini del *ḥadīṯ* cfr. *supra* II.4.c.

[65] In realtà le *Maktūbāt* e le altre opere mistiche di Sirhindī sono state scritte dopo la sua iniziazione alla Naqšbandiyya nel 1008/1599-1600 (cfr. Friedmann, 1ss.). Del resto lo stesso Nābulusī commenta più sotto alcuni brani in cui Sirhindī fa riferimento agli eventi spirituali che si sono compiuti dopo il millennio: cfr. *infra*, quest. 11 e 20.

[66] Dal contesto risulta chiaramente che per Nābulusī l'espressione *'alā ra's* significa «all'inizio» del secolo. Questa interpretazione, pur corrispondendo al senso ovvio dell'espressione, non è quella prevalente presso i commentatori del *ḥadīṯ* del *muǧaddid*, secondo i quali al contrario il rinnovatore di un dato secolo esplica la sua attività «alla fine» (*'alā ra's*) di quel secolo e muore entro i primi anni del successivo (cfr. Friedmann, *Prophecy Continuous*, 99; Landau-Tasseron, *art. cit.*, 84-85; Algar, «The Centennial Renewer», 293). 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī (952-1031), un autore prediletto di Nābulusī, difende con decisione la prima interpretazione nel suo commento al *Ǧāmi' al-ṣaġīr* di Suyūṭī (*ap.* Muḥibbī, III, 347): «Coloro che hanno commentato il *ḥadīṯ* "Dio manderà (*yab'aṯ*) ecc." affermano che il rinnovatore inviato alla fine (*'alā ra's*) del secolo muore all'inizio del successivo; ma vedi bene che, in base al senso immediato del *ḥadīṯ*, *'alā ra's* può solo significare il principio (*awwal*) del secolo in cui tale persona è inviata: infatti Dio manda il sapiente in quanto è atto a recare vantaggio ai suoi contemporanei e a intraprendere la diffusione delle regole legali (*našr al-aḥkām*): ora, se fosse corretto intendere che il *muǧaddid* muore all'inizio del secolo, questo vorrebbe dire che allora, invece di essere inviato, egli viene portato via! (*wa mawtuhu 'alā ra's al-qarn aḥḍ lā ba'ṯ*)». Secondo alcuni del resto le qualità di un *'ālim* potevano bastare a identificarlo come *muǧaddid* indipendentemente dal criterio cronologico (Muḥibbī, *ibid.*).

Si può inoltre notare che Nābulusī, parlando del rinnovamento dell'XI secolo, non fa alcun riferimento al ruolo di Sirhindī come rinnovatore del millennio; cfr. anche *infra*, quest. 11*e* e quest. 20.

[67] Come prima di lui avevano fatto Ġazālī e Suyūṭī nelle rispettive autobiografie: cfr. Ghazālī, *Scritti scelti*, 132; Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, ed. Sartain, 227.

[68] L'espressione *ḫabar mutawātir* indica in generale una informazione la cui autenticità è garantita dalla concordanza di numerose linee di trasmissione indipendenti, e si può applicare sia a un fatto storico o attuale non direttamente verificabile, sia a un determinato tipo di tradizioni profetiche. Qui essa si riferisce al fatto che l'identificazione della persona del rinnovatore è incerta (v. anche la nota successiva), e non a un dubbio sull'autenticità del *ḥadīṯ* che ne annuncia la venuta. E. Landau-Tasseron, nel suo studio sul *ḥadīṯ al-muǧaddid*, dice di non avere trovato nelle fonti nessuna contestazione della sua autenticità; secondo Suyūṭī essa era oggetto di un riconoscimento unanime (cfr. «The "Cyclical Reform"», 97; v. anche Algar, «The Centennial Renewer», 292).

[69] Con queste osservazioni sulla speranza, Nābulusī mette in rilievo la concomitanza di due aspetti fondamentali e apparentemente contraddittori del *muǧaddid*, che da una parte è una figura escatologica, oggetto di una speranza religiosa, e dall'altra è un titolo onorifico che, pur non corrispondendo ad alcuna autorità

Nona e decima questione: «Il Profeta si è ritirato nella cella dell'al di là del mistero e ha rimandato nel mondo questo "essere singolare" mediatore perché vigili sulla sua comunità e la protegga» (*inna al-nabiyy qad iḫtafā fī ḫalwat ġayb al-ġayb wa radda hāḏā al-fard al-mutawassiṭ li-ḥirāsat al-umma wa muḥāfaẓatihā*)

Makt. 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128); Üzbakī, *ǧawāb* 22-23 (128-132); cfr. Friedmann, 19; ter Haar, 150 e 152.

Testo dell'*istiftā'*: identico a quello di Nābulusī.

Trad. del *Mu'arrab*: «*Wa arǧa'a ḏālika al-fard min ḏālika al-maqām ilā al-'ālam li-ḥirāsat ummatihi wa iḫtalā bi-nafsihi al-karīma ma'a al-maḥbūb fī ḫuǧrat ġayb al-ġayb*».

«*Il Profeta si è ritirato nella cella dell'al di là del mistero*»: si tratta del ritorno (*ruǧū'*) del Profeta alla sua realtà originaria (*ḥaqīqa aṣliyya*), la quale è la luce creata - ovvero determinata (*muqaddar*) - dalla luce del Vero. Muḥammad infatti è lo «spirito degli spiriti» (*rūḥ al-arwāḥ*)[70], perché come gli spiriti sono l'al di là dei corpi (*ġayb al-aǧsām*), allo stesso modo egli è l'al di là degli spiriti (*ġayb al-arwāḥ*). Egli si trova dunque nell'al di là del mistero (*ġayb al-ġayb*) perché la sua luce è la prima cosa che Dio ha creato. Il fatto che il Profeta sia nell'al di là del mistero non comporta però la conseguenza che egli non sia vivo nella tomba, dato che la sua vita e la sua permanenza nella tomba sono altrettante determinazioni (*ta'ayyunāt*) della sua realtà originaria (*ḥaqīqa aṣliyya*), a partire dalla quale sono state create tutte le cose[71].

istituzionale, necessita di un pubblico riconoscimento (cfr. Algar, «The Centennial Renewer», 296: «The *mujaddid* is by definition successful in his mission»). La tradizione relativa assume in questo contesto un chiaro significato escatologico: non solo infatti Sirhindī presenta esplicitamente il *muǧaddid* come anticipatore del Mahdī (v. *supra*), ma c'è un chiaro parallelismo tra questa «speranza» di Sirhindī e la «speranza» di accedere alla *wasīla* espressa dal Profeta nel *ḥadīṯ* discusso sopra (quest. 1 e 3); infatti, se si tiene conto del fatto che il rinnovamento mistico del millennio è strettamente collegato all'evoluzione spirituale della realtà del Profeta (la sua realizzazione della *wasīla-šafā'a*) (cfr. sopr. la quest. 20), è naturale che l'una e l'altro siano l'oggetto di una stessa speranza escatologica. D'altra parte, la rivendicazione del ruolo di *muǧaddid* ha un più immediato significato terreno come affermazione di prestigio rispetto ai propri contemporanei. In questo campo, il riconoscimento di tale dignità ha un carattere informale e ufficioso e non può essere stabilito per *consensus*, che avrebbe un valore normativo. Il carattere "opinabile" e privato della designazione del *muǧaddid* è perciò costantemente sottolineato dagli *'ulamā'* sunniti (cfr. Landau-Tasseron, *art. cit.*, 90-91; Algar, «The Centennial Renewer», 296). Si può aggiungere che anche nel caso del *walī* il riconoscimento degli altri è allo stesso tempo decisivo e informale (in questo caso si dovrebbe parlare di *i'tiqād* piuttosto che di *ẓann*), e il rispetto delle convenienze impone di affermare in termini dubitativi il proprio rango spirituale, per non cadere nella rivendicazione di un'autorità pubblica (che sarebbe una "pretesa", *da'wā*); cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 160s. e 161 n.1, e *Fuṣ.* I, 722-723, dove Ibn 'Arabī, enumerando le perfezioni relative al *maqām Ibrāhīm*, dice di «sperare» di possederle egli stesso, ripetendo ogni volta l'espressione «*wa arǧū an akūna*», che sembra a metà tra una preghiera e la formulazione "cortese" di una certezza.

[70] Sull'espressione *rūḥ al-arwāḥ* come sinonimo di *ḥaqīqa muḥammadiyya* o di *insān kāmil*, cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 542.

[71] Üzbakī (33-34, 143, 151) ricorda che secondo gli oppositori la tesi secondo la quale la dimensione corporea del Profeta si sarebbe estinta alla fine del millennio (cfr. *infra*, quest. 11) contraddiceva la credenza nella vita del Profeta nella tomba (su questo importante aspetto della concezione tradizionale della vita postuma del Profeta si veda Meier, «Auferstehung», sopr. 28-32 e 36-38). Nābulusī, rispondendo a sua volta indirettamente a questa obiezione, chiarisce qui che il Profeta continua a esistere simultaneamente su diversi piani ontologici, o determinazioni dell'essere assoluto (*ta'ayyunāt*), e cioè in questo mondo (attraverso la persona del *fard*), nel *barzaḫ*-tomba, e nella realtà divina (o luce primordiale). Di conseguenza, il suo «ritorno» al prin-

«*E ha rimandato* (radda)[72] *nel mondo questo "essere singolare" mediatore*»[73], cioè colui che occupa una posizione intermedia tra la *ḥaqīqa muḥammadiyya* che si trova al di là del mondo degli spiriti (*fī ġayb al-arwāḥ*) e l'umanità manifesta ai sensi che si trova nel mondo dei corpi (*'ālam al-aǧsām*). L'«essere singolare» è l'erede muḥammadico che si trova in ogni epoca sotto l'influenza (*'alā qadam*) di Muḥammad[74]. Come dice lo *Šayḫ al-Akbar*: «Gli *awliyā'* sono nello stesso numero dei profeti. ed è necessario che essi siano 124.000 in ogni epoca, non uno di più né uno di meno. uno per ogni profeta». E l'«essere singolare», fra questi, è l'erede di Muḥammad.

«*Perché vigili sulla sua comunità e la protegga*»: per adempiere il primo compito [cioè di vigilare] egli rende pubblici i suoi stati spirituali e le sue parole, mentre può adempiere il compito di conservare e difendere [*15r*] sia manifestandosi sia rimanendo nascosto. Lo *Šayḫ al-Akbar* allude a questo in due versi delle sue *Mu'aššarāt*[75]:

«Divino è l'operato di quegli uomini che non hanno potere nel mondo e governano tutti i poteri del mondo (*li-l-Lāh darr riǧāl mā lahum duwal - wa hum yuqīmūn mā fī al-ḏahr min duwal*).

I volti dei re umili si prosternano innanzi a loro[76] che non si intendono della "causa delle cause"[77] (*lahum 'anat awǧuh al-amlāk sāǧida - wa mā lahum irab fī 'illat al-'ilal*)».

Undicesima questione:

a) «La profezia di Muḥammad è relativa al piano fisico della sua esistenza perché grazie ad esso si stabilisce la corrispondenza tra lui e la comunità cui è inviato - secondo il versetto: "Dì: Certo, io sono un uomo come voi, un uomo che ha ricevuto la rivelazione" (Cor. 18:110; 41:6) - e si verifica l'insegnamento e l'apprendimento» (*inna nubuwwatahu ṣ. tata'allaqu bi-naš'atihi al-'unṣuriyya li-taḥṣīl al-munāsaba baynahu wa bayna al-umma kamā qāla t.: "Qul: innamā anā bašar*[an] *miṯlukum yūḥā ilayya" wa tata'attā al-iffāda wa al-istifāda*)

---

cipio non comporta l'abbandono di nessuno di questi piani dell'essere. Del resto, secondo Nābulusī, la funzione specifica della persona storica di Muḥammad come manifestazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya* in questo mondo è svolta egualmente da *ognuno* dei suoi eredi (cfr. la quest. 1), e in questa prospettiva la trasformazione millenaria operatasi con il *fard*-Sirhindī sembra perdere la sua importanza epocale.

[72] Ibn 'Arabī utilizza lo stesso verbo parlando del perfetto santo muḥammadico che Dio «rinvia» alle creature per guidarle (cfr. Ventura, 39).

[73] La funzione mediatrice tra questo mondo e l'aldilà riguarda in particolare per Sirhindī il santo di tipo profetico, che nella sua qualità di *muǧaddid* è il mediatore di tutte le grazie ricevute dalla comunità e dai suoi santi (cfr. ter Haar, 146); altrimenti il *fard* è anche il mediatore che trasmette le perfezioni di Abramo allo spirito del Profeta: cfr. *ibid.*, 151 e *infra* quest. 20.

[74] In Ibn 'Arabī *qadam* («piede, passo», ma anche «rango, influenza, preminenza») indica il rango spirituale permanente di un profeta: essere *'alā qadam* di un profeta significa «seguirne i passi», ovvero «essere sotto la sua influenza», fino a riprodurne perfettamente le qualità. Dire che un tipo di santo, come il *fard*, si trova *'alā qadam Muḥammad* equivale a dire che egli è «muḥammadico» (*muḥammadī*): cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 901.

[75] Su questo testo, detto anche *al-Dīwān al-aṣġar*, v. Yahia, *Histoire et classification*, II, 393s.

[76] Cfr. Cor. 20:111: «Umili saranno gli sguardi di fronte al Vivente, Colui che di per Sé eterno esiste» (*wa 'anat al-wuǧūh li-l-ḥayy al-qayyūm*).

b) «E dopo che sono trascorsi mille anni dalla sua dipartita, la sua dimensione umana è venuta meno, non è rimasta più traccia della sua determinazione corporea, e si sono prodotti la sua estinzione e il suo annientamento» (*wa lammā maḍā min riḥlatihi alf sana 'udimat al-bašariyya wa lam yabqa aṯar li-ta'ayyunihi al-ǧasadī wa ṭara'a 'alayhi al-zawāl wa al-fanā'*).

c) «Così che la *alif* della divinità ha preso il suo posto» (*fa-qāma alif al-ulūhiyya maqāmahu*).

d) «E Muḥammad è diventato Aḥmad» (*fa-ṣāra Muḥammad*[un] *Aḥmad*[a]).

e) «Per questa ragione è stato riferito che nelle rivelazioni precedenti, mille anni dopo la morte di ciascuno dei "Messaggeri dotati di costanza", veniva inviato un nuovo messaggero» (*wa min hunā annahum naqalū 'an al-šarā'i' al-mutaqaddima anna ba'da kull alf sana min riḥlat kull wāḥid min ūlī al-'azm min al-rusul al-'iẓām yub'aṯu rasūl āḫar*).

a) *Makt.* 1:209 (= *Mu'arrab* I, 178, l.14) (Ūzb. 138).

b) *Makt.* 1:209 (= *Mu'arrab* I, 178, l. 26) (Ūzb. 139) e 3:96 (= *Mu'arrab*, III, 131) (Ūzb. 137).

c-d) *Makt.* 3:96 (= *Mu'arrab*, III, 131, l. 13 e 21) (Ūzb. 137-138).

e) *Makt.* 1:209 (= *Mu'arrab* I, 179, l.2) (Ūzb. 140) (cfr. anche *Makt.* 1:234 = *Mu'arrab* I, 215 l.14).

Ūzbakī raccoglie in un unico capitolo (*ǧawāb* 26-29 [137-152]) quattro punti dell'*istiftā'*; Nābulusī tralascia il punto relativo al rapporto tra Gesù e la *ḥaqīqa muḥammadiyya* alla fine dei tempi (cfr. la nota 128 all'edizione del testo; sulla questione v. Friedmann, 15).

a) «*La profezia di Muḥammad è relativa al piano fisico della sua esistenza*[78] *perché grazie ad esso si stabilisce la corrispondenza tra lui e la comunità cui è inviato*[79] *- secondo il versetto: "Dì: Certo, io sono un uomo come voi, un uomo che ha ricevuto la rivelazione" (Cor. 18:110; 41:6) - e si verifica l'insegnamento e l'apprendimento*»: a questo proposito si può citare anche il versetto: «E non mandammo nessun Messaggero che non parlasse nella lingua del suo popolo, che spiegasse loro le cose» (Cor. 14:4). L'affermazione dell'autore può essere completata come segue: d'altra parte, la «santità particolare» del Profeta, vale a dire la stazione della singolarità (*fardāniyya*), è in relazione (*muta'alliq*) con il suo spirito, che è lo spirito di tutti gli spiriti (*rūḥ al-arwāḥ kullihā*)[80].

---

[77] Vale a dire che sono estranei al sapere filosofico; Ibn 'Arabī chiama a volte i filosofi «i sostenitori delle cause» (*aṣḥāb al-'ilal*), e critica la loro definizione di Dio come «causa delle cause»: cfr. Chittick, *Cosmology*, 17; Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», 32 n.177; cfr. anche Ibn 'Arabī, *Taǧalliyāt*, *taǧallī* 57, in *Rasā'il*, 437 (trad. in Massignon, *Passion*, II, 417).

[78] *Naš'atuhu al-'unṣuriyya*: *naš'a* è inteso qui nel senso di «livello ontologico», «piano di esistenza»; sull'uso del termine come sinonimo di *martaba*, *ḥaḍra*, *ta'ayyun*, cfr. Chittick, «The Five Divine Presences», 124 n.9.

[79] L'insegnamento di Sirhindī sottolinea che questa corrispondenza (*munāsaba*) con il mondo sensibile costituisce un aspetto fondamentale della funzione profetica, condiviso dal santo che più perfettamente riproduce le perfezioni di Muḥammad (cfr. Ventura, 42, 47s., 52 n.102). Cfr. anche *infra*, quest. 12, 15, 24 n.147.

[80] Vale a dire il *nūr muḥammadī* che trascende il mondo del *Malakūt*, trovandosi «al di là degli spiriti» (*fī ġayb al-arwāḥ*): cfr. *supra* quest. 9-10. Cfr. anche Ūzbakī (144), che rinvia a un passo dello *Šifā'* di Qāḍī 'Iyāḍ dove si stabilisce la distinzione tra le qualità corporee dei profeti (per le quali essi si trovano nelle stesse con-

b) «*Dopo che sono trascorsi mille anni dalla sua dipartita*», - il suo «viaggio» da questo mondo all'al di là (*min dār al-dunyā ilā dār al-āḫira*)[81] - «*la dimensione umana del Profeta è venuta meno*»: essa ha dunque cessato di manifestarsi nella comunità, a differenza di quanto avveniva precedentemente durante la vita del Profeta, e adesso, nella sua comunità, «*non è rimasta più traccia della sua determinazione*[82] *corporea*» - cioè della sua umanità - «*e si sono prodotti il suo annientamento e la sua estinzione*» totali da questo mondo. Così, se qualcuno vuole vedere il Profeta, deve aspettare che egli gli appaia per svelamento (*yukšaf lahu 'anhu*), sul piano ontologico della sua luce originaria (*fī 'ālam ḥaḍratihi al-nūriyya al-aṣliyya*), in quella forma e in quella figura che egli aveva al tempo della sua vita terrena (*'alā ṣūratihi wa hay'atihi allatī kāna 'alayhā ṣ. fī ḥayātihi al-dunyāwiyya*)[83]. E questo è un segreto che può essere colto soltanto dagli gnostici perfetti.

dizioni degli altri uomini) e le loro qualità spirituali, «superiori a quelle dell'umanità ordinaria e in rapporto con il pleroma angelico (*muta'alliqa bi-l-'ālam al-a'lā*)». Secondo Üzbakī questa distinzione basta a giustificare l'idea del *fanā'* degli attributi corporei del Profeta esposta da Sirhindī.

[81] Corrispondente all'esistenza di Muḥammad nel *barzaḫ*, che è appunto lo "spazio" tra *dunyā* e *āḫira*.

[82] *Ta'ayyun* è un determinato «livello» della manifestazione divina, contrapposta all'Essenza non manifestata, qualificata come *lā-ta'ayyun*. In questo senso, *ta'ayyun* è sinonimo di *ḥaḍra*, *martaba*, *'ālam* ecc.: cfr. Chittick, «The Five Divine Presences», 124 n.9, che traduce *ta'ayyun* con «entification»: essere o diventare determinato e differenziato come specifica cosa o entità, distinta dalle altre cose e entità (così anche Murata, *Gender Relationships*, 134).

Meno ostica, anche se fedele a questo significato, è la traduzione «determinazione» (così Ventura, 70, cfr. anche Landolt, «Briefwechsel», 47 e *passim*), preferibile a «individuazione» (cfr. Friedmann, 15: «bodily individuation»; ter Haar, 127: «corporeal individualization»), perché quest'ultima nozione sembra meno estesa, applicandosi specificamente all'ultimo livello possibile di determinazione, detto *tašaḫḫuṣ*, quello degli individui puramente possibili del mondo materiale: cfr. in tal senso *Makt*. 3:114 (= *Mu'arrab* III, 160 l.4 dal b.).

Questi *marātib* sono infiniti ma riducibili a un numero determinato di categorie generali (*kulliyyāt*), classificate dagli autori della scuola di Ibn 'Arabī secondo uno schema comune ma passibile di variazioni, e fatti corrispondere a una serie di attributi e nomi divini (cfr. Chittick, *art. cit.*). Sirihindī classifica in modo originale i *marātib al-ẓuhūr* servendosi generalmente del termine *ta'ayyun* (*ta'ayyun ḥubbī*, *ta'ayyun wuǧūdī*, *ta'ayyun 'ilmī* ecc.) (un quadro riassuntivo di questi *marātib* in Sirihindī è dato da ter Haar, 126-127; Üzbakī, *'Aṭiyyat al-wahhāb*, 11; essi sono illustrati in diverse lettere tra cui *Makt*. 3:88; 93; 100; 114; 121). Ogni livello rappresenta rispetto a quello superiore un grado maggiore di determinazione, particolarizzazione e «derivazione» (*ẓilliyya*) (contr. *aṣāla*).

Per quanto riguarda in particolare il *ta'ayyun ǧasadī*, esso designa il «livello» della corporeità, cioè l'ultimo dei *marātib al-ẓuhūr*, corrispondente al *'ālam al-šahāda* o *'ālam al-ḫalq* (cfr. Üzbakī, 11 e *Makt*. 3:121 = *Mu'arrab*, III, 178).

Sulla corrispondenza simbolica fra le principali *ta'ayyunāt*, le tipologie spirituali rappresentate dai profeti maggiori e i «centri sottili» che costituiscono la fisiologia spirituale dell'uomo, cfr. Ventura, 70s.; Id. «L'invocazione del cuore», 481s.

[83] In altri termini, il Profeta che è visto in sogno o allo stato di veglia è la manifestazione del *nūr muḥammadī* sul piano immaginale, *barzaḫī*, in cui il Profeta mantiene la stessa figura che aveva la sua persona terrena (sul processo della visione, cfr. Corbin, *Imagination*, 268, n.273). Questa concezione è conforme alle varie teorie sulla visione del Profeta esposte da autori come Suyūṭī e 'Abd al-'Azīz al-Dabbāġ (m. prima del 1130/1718): il Profeta ha nel suo corpo *post mortem* la stessa forma che nel suo corpo terreno (cfr. Meier, «Auferstehung», 48); egli esiste realmente, ma su un diverso piano, e come gli angeli può essere visto solo da chi può contemplare per svelamento il mondo spirituale (*ibid.*, 40); infine, la luce muḥammadica è distinta dalla persona del Profeta, che è una sua forma apparizionale (*ibid.*, 46).

Ciò significa che il *nūr muḥammadī* è attualmente visibile in una forma personale sia sul piano sensibile, nella persona del *fard* (cfr. *supra*, inizio del commento alla quest. 1: il *nūr muḥammadī* si manifesta sensibilmente nella storia nella persona del *fard*), sia sul piano immaginale, nella visione del Profeta. Con questa spiegazione della visione del Profeta rimane però poco chiaro quale ruolo attribuisca Nābulusī al passaggio del millennio nella trasformazione della posizione di Muḥammad nel *barzaḫ*; v. però *infra*, quest. 20.

c) «*Così che la* alif *della divinità ha preso il suo posto*»[84]. La *alif* della divinità significa quella *alif* che è il principio (*aṣl*) di tutte le lettere: essa infatti non è chiamata «lettera» (*ḥarf*) perché non è curva (*li-'adam inḥirāfihā*) ma dritta (*mustaqīma*). Quando la *alif* si piega, essa diventa tutte le lettere, poiché tutte le lettere sono inclinazioni (*inḥirāfāt*) di cui la *alif* costituisce l'essenza (*ḥaqīqa*)[85], e tutte queste inclinazioni esistono simultaneamente in uno stesso istante (*kulluhā fī ān wāḥid wa waqt wāḥid*). La *alif* dunque si chiama così perché da essa dipende la «composizione» (*ta'alluf*) di tutte le lettere[86], mentre le lettere devono il loro nome al fatto che esse si inclinano deviando in diverse direzioni. Alludono a questo i versetti: «Ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio» (Cor. 2:115) e «Tutte le cose periscono salvo il Suo volto» (Cor. 28:88)[87].

Non credo che potrai mai capire questi significati, e ancor meno che potrai farne l'esperienza; guardati però dall'essere come quegli uomini ai quali Dio dice: «E dello smentirLo farete vostro quotidiano cibo?» (Cor. 56:82).

d) «*E Muḥammad*», cioè la realtà luminosa (*al-ḥaqīqa al-nūriyya*), «*è diventato Aḥmad*», cioè lo gnostico perfetto Aḥmad Sirhindī. In altri termini: la realtà luminosa originaria (*aṣliyya*) di Muḥammad, a partire dalla quale ogni cosa è stata creata, si è manifestata in questa forma creata a partire da lei, cioè la realtà (*ḥaqīqa*) dello *šayḫ* Aḥmad Sirhindī[88].

[84] Sirhindī descrive qui cifratamente la spiritualizzazione della realtà del Profeta dopo l'estinzione dei suoi attributi umani: la *alif* simbolo della divinità, e prima lettera del nome Aḥmad, si sostituisce alla *mīm* che simboleggia la servitù (*'ubūdiyya*), prima lettera del nome Muḥammad: cfr. *infra* n.88.

[85] Sulla analoga definizione della *alif* in Ibn 'Arabī, cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 76-77; Gril, «La science des lettres», 195. Per una speculazione sulla *alif al-ulūhiyya* in rapporto alla superiorità relativa della *walāya* e della *nubuwwa*, cfr. Molé, «Les Kubrawiya», 100-101.

[86] Sulla riflessione di Ibn 'Arabī intorno alla composizione (*ta'līf*) delle lettere, cfr. Gril, *op. cit.*, 196-198.

[87] Come Nābulusī ha spiegato sopra (169), in questi versetti il «volto» indica l'Essenza.

[88] Sirhindī afferma che «Muḥammad è diventato Aḥmad» parlando del passaggio della *ḥaqīqa muḥammadiyya* al livello superiore della *ḥaqīqa aḥmadiyya* (*Makt*. 3:96 [= *Mu'arrab*, III, 131, l. 13 e 21]; cfr. anche 3:94 [= *Mu'arrab* III, 127]). Egli descrive in questo modo il cambiamento spirituale che si verifica alla fine del millennio (cfr. Friedmann, 15; ter Haar, 149), ricollegandosi alla tradizione sufi sul simbolismo delle lettere che compongono i nomi del Profeta (cfr. Schimmel, *Messenger*, 108-117 e 217; cfr. anche Bausani, nota a Cor. 61:6; Gilis, *Les sept étendards du califat*, Paris 1993, p. 112 n. 11; Corbin, *En Islam iranien*, III, 250, 324). In un'altra lettera, Sirhindī sembra alludere alla speculazione sufi circa l'ulteriore evoluzione del nome Aḥmad nel nome divino *Aḥad* (v. Schimmel, *op. cit.*, 116-117), della quale il passaggio da Muḥammad a Aḥmad costituirebbe una tappa intermedia: cfr. *Makt*. 3:94 (= *Mu'arrab* III, 127): «Il nome Aḥmad, rispetto al nome Muḥammad, è più vicino di una tappa (*marḥala*) all'Essenza Una (*al-ḏāt al-aḥad*) [...] e tale nome è distinto dal nome benedetto *Aḥad* per il cerchio di una sola *mīm*, la quale è il principio della *maḥabba* che è stata il movente (*bā'iṯa*) della manifestazione divina (*al-ẓuhūr wa al-iẓhār*)».

Ibn 'Arabī aveva descritto la *ḥaqīqa muḥammadiyya* come una realtà intermedia tra l'Essenza inconoscibile e il mondo della contingenza, definendo rispettivamente *aḥmadī* e *muḥammadī* i due aspetti con i quali essa si rivolge all'una e all'altro; il *waǧh muḥammadī* è relativo alla conoscenza profetica (*'ilmī ǧibrā'īlī*) e alla rivelazione (*tanzīl*), mentre il *waǧh aḥmadī* è relativo alla conoscenza intuitiva (*īmānī rūḥī ummī*) e alla teofania (*taǧallī*) (cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 349 [s.v. «*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*»] e 1190 [s.v. «*waḥy*»]; cfr. anche *supra*, 167, nota 13). In questo senso, seguendo un uso corrente, Nābulusī mette in rapporto i due aggettivi *muḥammadī* e *aḥmadī* rispettivamente con la *šarī'a* e con la *ḥaqīqa* (cfr. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, 257: «*Al-šarī'a al-muḥammadiyya [...] wa al-ḥaqīqa al-aḥmadiyya*»; *Ḥāmil*, 2b). Questo duplice «volto» della *ḥaqīqa muḥammadiyya* è presente anche nell'Uomo Perfetto, che ha la stessa funzione mediatrice (cfr. Qāšānī, comm. a Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 98: «*Inna al-insān al-kāmil ḏū waǧhayn: waǧh ilā al-ḥaqq wa huwa huwiyyatuhu al-bāṭina allatī huwa bihā ḥaqq, wa waǧh ilā al-'ālam wa huwa anāniyyatuhu al-ẓāhira allatī huwa bihā ḫalq*»).

e) «*Per questa ragione è stato riferito che nelle rivelazioni precedenti, mille anni dopo la morte di ciascuno dei "Messaggeri dotati di costanza"*[89] *veniva inviato un nuovo messaggero*»: egli intende dire che le cose stavano così nelle nazioni passate, mentre nella nostra comunità gli «esseri singolari» che rinnovano questa religione hanno preso il posto dei profeti (*ṣārat al-afrād al-muǧaddidūn li-hāḏā al-dīn qā'imīn maqām al-anbiyā'*), in quanto loro eredi, e Dio ha provveduto a questa comunità in modo tale che il rinnovamento (*taǧdīd*) vi si produce ogni cento anni, come si dice nel *ḥadīṯ* citato sopra[90].

Dodicesima questione: «I profeti e i messaggeri fuggivano dalla sofferenza, mentre io sono in salvo nel cuore stesso della sofferenza» (*al-anbiyā' wa al-mursalūn kānū yafirrūn min al-balā' wa anā fī 'ayn al-balā' fī 'āfiya*)

Makt. 3:19 (= *Mu'arrab*, III, 27); Ūzbakī, *ǧawāb* 14 (76-77).

Testo dell'*istiftā'*: «*Kānat al-anbiyā' wa al-mursalūn yafirrūn min al-balā' wa anā fī 'ayn al-balā' fī 'āfiya*».

Trad. di Ūzbakī, più fedele al testo originale (cfr. *Mu'arrab, l.c*): «Fate tutto quel che potete per evitare la sofferenza, poiché rifuggire da ciò che non si può sopportare è una *sunna* stabilita dai messaggeri; noi però siamo in salvo nel cuore stesso della sofferenza» (*wa iǧtanibū 'an al-balā' mā istaṭa'tum fa-inna al-firār minnnā lā yuṭāq min sunan al-mursalīn wa naḥnu fī 'ayn al-balā' ma'a 'āfiya fa-li-l-Lāh al-ḥamd*). È la frase finale di una breve lettera nella quale Sirhindī esorta alla pazienza nella sventura e a evitare il peccato.

«*I profeti e i messaggeri fuggivano dalla sofferenza*» perché la loro perfezione consiste nel dare a ogni realtà (*ḥaqīqa*) ciò che le è appropriato (*mā yunāsibuhā*), e nel manifestare ogni aspetto della teofania nel modo ad essa adeguato (*wa al-ẓuhūr li-kull taǧallī bi-mā yunāsibuhu*)[91].

[16a] «*Mentre io sono in salvo nel cuore stesso della sofferenza*», perché la mia realtà (*ḥaqīqa*) non comporta né sofferenza né fuga dalla sofferenza. La mia realtà infatti è la «singolarità muḥammadica» (*al-fardiyya al-muḥammadiyya*), vale a dire la luce originaria (*al-nūr al-aṣlī*) a partire dalla quale ogni cosa è stata creata, e la mia forma (*ṣūra*) non è

Secondo Friedmann (98), Barzanǧī era stato il primo critico di Sirhindī che aveva considerato la sua teoria sul passaggio dalla *ḥaqīqat muḥammadiyya* alla *ḥaqīqa aḥmadiyya* come una allusione alla sua stessa persona. Nābulusī, da parte sua, dicendo che Aḥmad è lo stesso Sirhindī, non ha alcun intento polemico. Tuttavia, il suo commento lascia in secondo piano il valore cosmico delle trasformazioni della *ḥaqīqa muḥammadiyya* e il ruolo epocale di Sirhindī, che per Nābulusī sembra essere "semplicemente" il santo che nel suo luogo ed epoca ha manifestato il *nūr muḥammadī*.

[89] Cfr. Cor. 46:35; l'espressione indica qui i profeti legislatori, instauratori di un nuovo ciclo profetico.

[90] Sirhindī stabilisce lo stesso rapporto di continuità tra la successione millenaria dei cicli profetici precedenti e il *taǧdīd* centenario dell'Islam, insistendo però particolarmente sul ruolo eccezionale del rinnovatore del secondo millennio (cfr. ter Haar, 145-146; Friedmann, 17; *Makt.* 1:234 = *Mu'arrab* I, 215).

[91] La subordinazione ai condizionamenti terreni fa parte della perfezione del profeta, che «corrisponde» con il livello del cosmo in cui è inviato (cfr. *supra* quest. 11a); per questa ragione Muḥammad, il più perfetto dei profeti, è anche quello che possiede in modo più completo il senso della realtà (vede le cose «come sono»)
(cfr. *infra*, quest. 15 e 17).

che un velo su quella luce. Ora, quella luce originaria non comporta né sofferenza né fuga dalla sofferenza, a differenza di quanto accade alle persone dei profeti creati a partire da essa, i quali, come dice il *ḥadīṯ*, sono gli uomini più duramente provati dalla sofferenza (*ašadd al-nās balā'*[an])[92]. Per quanto riguarda la sua realtà corporea (*ǧismāniyya*), l'autore della frase commentata condivide la sorte dei profeti, come chiarisce il seguito di questo stesso *ḥadīṯ*: «Gli uomini più duramente provati dalla sofferenza sono i profeti, e poi nell'ordine quelli che sono più simili a loro» (*ašadd al-nās balā'*[an] *al-anbiyā' ṯumma al-amṯal fa-l-amṯal*) - vale a dire che gli altri uomini soffrono tanto più quanto più stretta è la loro somiglianza con i profeti. Chi dice questo non nega quindi di essere esposto alla sofferenza con la sua realtà corporea (*ǧismāniyya*), ma afferma di esserne immune per quanto riguarda la sua realtà spirituale (*rūḥāniyya*) sussistente in virtù della luce muḥammadica a partire dalla quale è stata creata nel cuore stesso della sventura del corpo (*fī 'ayn al-balā' al-ǧismānī*)[93].

Tredicesima questione: «Tutto ciò che Muḥammad attesta dev'essere negato, e ciò che va affermato si trova al di là di questo» (*inna kulla mā huwa mašhūd Muḥammad fa-huwa wāǧib al-nafy wa al-muṯbat warā'a ḏālika*)

Makt. 1:173 (= *Mu'arrab* I, 152-153); Ūzbakī, *ǧawāb* 8 (60-67).

Testo dell'*istiftā'*: «*Kull mā yaṣiḥḥu an yurā wa yu'lama nafy ḏālika bi-kalimat "lā" ḍarūrī fa-l-maṭlūb al-muṯbat mā warā'a ḏālika wa yalzamu minhu anna kull mā huwa mašhūd Muḥammad mustaḥiqq li-l-nafy* [...]».

Una affermazione molto simile è attribuita da Sirhindī a Bahā' al-Dīn Naqšband in un'altra lettera: cfr. ter Haar, 131; sulla interpretazione della *šahāda* in Sirhindī cfr. anche *ibid.*, 142 e Ventura, 57-60.

«*Tutto ciò che Muḥammad attesta dev'essere negato, e ciò che va affermato si trova al di là di questo*». L'autore si riferisce alla sintesi dei due contrari, la negazione e l'affermazio-

[92] Cfr. Wensinck, *Concordances*, I, 220.

[93] Sirhindī commenta il *ḥadīṯ* citato qui da Nābulusī in una sezione di *Makt.* 2:99 (= *Muntaḫabāt*, 182-191). Dio mette alla prova i suoi santi «affinché provino diletto nel cuore stesso della sventura» (*li-yakūna awliyā'uhu mutalaḏḏiḏīn fī 'ayn al-balā'*) (*ibid.* 187 l.11); «hai fatto del disonore e dello scandalo, che per gli altri sono difetti, la bellezza e la perfezione di questo gruppo sublime, e hai posto il loro desiderio nello stesso mancato ottenimento del desiderio» (*wa ǧa'alta al-'ār wa al-faḍīḥa allaḏayn min 'uyūb al-āḫarīn ǧamāl hāḏihi al-ṭā'ifa al-'aliyya wa kamālahā wa awda'ta murādahum fī 'ayn 'adam ḥuṣūl al-murād*) (187 l.2); se i santi (e il Profeta stesso) a volte sembrano sconvolti dalle loro sofferenze, quello sconvolgimento è «apparente», cioè dovuto al loro elemento corporeo (*inna ḏālika al-iḍṭirāb ṣūrī yaṣduru 'anhum aḥyān*[an] *bi-muqtaḍā al-ṭīna al-bašariyya*) (189 l. 7), è un residuo della loro lotta contro la *nafs* (*ibid.*, l. 10), la quale tende per natura a sottrarsi al dolore (*fa-inna al-nafs murīda lahā* [cioè la felicità, *na'mā*'] *wa hāriba min al-balāyā*) (186 l. 17).

Lo stato spirituale qui descritto è quello della «soddisfazione» (*maqām al-riḍā'*), al di là del quale si trova solo l'«amore essenziale» (*maḥabba ḏātiyya*) riservato al sigillo dei profeti: cfr. *Makt.* 2:33 (= *Muntaḫabāt*, 124): «Allorché, grazie al conseguimento di questa "buona opinione", ogni avversione nei confronti dell'agire dell'Amato scompare dalla vista dell'amante, questi è insignito dell'"amore essenziale", il quale è riservato all'Amato del Signore dei mondi [scil. Muḥammad]. Allora [l'amante] trova maggior piacere e gioia nel dolore che lo colpisce di quanto non ne trovi nel beneficio che riceve» (*fa-iḏā irtafa'at karāhat fī'l al-maḥbūb 'an naẓar al-muḥibb bi-ḥuṣūl hāḏā al-ẓann al-ḥasan taṣarrafa bi-dawlat al-maḥabba al-ḏātiyya allatī hiya [...] maḫṣūṣa bi-ḥabīb rabb al-'ālamīn 'm. wa waǧada al-iltiḏāḏ wa al-faraḥ fī al-ālām akṯar minhumā fī al-in'ām*).

ne, cioè alla formula «Non c'è altro dio che Dio»[94], come Dio dice rivolgendosi al Profeta: «E sappi che non c'è altro dio che Dio» (Cor. 47:19). Questo significa che non c'è altro esistente reale (*mawǧūd bi-ḥaqq*) che Dio, ed è un fatto stabilito dalle parole di Dio e del Profeta. Per esempio i due versetti: «Tutte le cose periscono salvo il Suo volto» (28:88), e «ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio» (2:115) (dove il «volto» indica l'Essenza)[95], che il Profeta illustra con i due detti seguenti: «La parola più vera che sia stata detta da un poeta è il verso di Labīd: "Invero, ogni cosa è vana (*bāṭil*) tranne Dio"»[96] - e il vano è il contrario del vero -, e «Dio esisteva, e nulla esisteva insieme a Lui; ed Egli è ora così com'era allora»[97]. Che le cose siano vane significa che nulla esiste «con il Vero» (*ma'a al-ḥaqq*), poiché le cose esistono «per mezzo del Vero» (*bi-l-ḥaqq*), ma non con Lui. Perciò, colui che contempla il Vero non vede nient'altro insieme a Lui. Ogni cosa deriva dalla «volontà» (*mašī'a*)[98]: se non fosse per la volontà divina, nulla esisterebbe. E il significato etimologico della parola «cosa» (*šay'*) è «oggetto della volontà» (*mašī'*): essa infatti deriva dalla stessa radice del verbo volere, e ha in origine la forma di un aggettivo e il significato di un participio passivo. Nella visione propria di Muḥammad (*al-šuhūd al-muḥammadī*) tutte le cose sono negate, come indica il *ḥadīṯ* citato: «Dio esisteva, e nulla esisteva insieme a Lui», e questo è un fatto che solo chi possiede la percezione particolare di cui si è parlato è degno di comprendere. Ma «*ciò che va affermato si trova al di là (warā'a) di questo*», in virtù del versetto: «Dio li circonda da dietro (*min warā'ihim*)» (85:20): questo «star dietro» di Dio non si scioglie mai dalle cose, e in questo senso Egli dice di circondarle: «Egli abbraccia ampio le cose tutte» (41:54), «Tutto che è in loro Egli abbraccia, ed ogni cosa conta, ad una ad una» (72:28). Perciò, le cose appaiono come esistenti e positivamente stabilite (*ṯābita*) a causa del fatto che l'Essere vero e stabile (*al-wuǧūd al-ḥaqq al-ṯābit*) le abbraccia, come fa il conoscente con il conosciuto, il decretante con il decretato, il creatore con la creatura. La ragione e i sensi degli uomini, però, considerano tutte le cose come esistenti e positivamente stabilite senza riuscire a distinguere tra l'Essere vero ed eterno, che circonda da ogni lato in un unico abbraccio l'insieme delle cose effimere e periture, e le cose tutte, che sono in se stesse negative, periture e inesistenti per il loro originario non essere. Per questo essi non sanno cosa realmente siano le cose (*al-ašyā' mā hiya*), né come Dio le abbia create, secondo il versetto: «Ma non guardano dunque gli uomini il cammello, come fu creato, - e il cielo, come fu innalzato?» (88:17-18). [*16b*] Occorre dunque conoscere in che modo Dio abbia creato tali cose, ma tale modalità sfugge loro perché la loro conoscenza è relativa alle cose esistenti po-

[94] Ūzbakī (61) sottolinea che l'interpretazione sufi della professione di fede come sintesi di *nafy* e *iṯbāt* è stata considerata da teologi autorevoli come una formulazione ineccepibile della concezione ortodossa del *tawḥīd* come equilibrio tra *tanzīh* e *taśbīh*.

[95] *Supra*, 169.

[96] *Supra*, n.20.

[97] *Supra*, n.18.

[98] Sulla nozione di *mašī'a* in Ibn 'Arabī, cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 633-639.

sitivamente stabilite, mentre ciò che esiste positivamente è soltanto l'Essere vero, e non le cose. Fra tutti gli uomini, i soli che sappiano questo sono i possessori della percezione particolare di cui abbiamo già parlato e i profeti, soprattutto il nostro Profeta Muḥammad, che in questo circo è il primo cavaliere (*wa huwa al-fāris fī hāḏā al-mīdān*), perché solo con la sua guida il resto degli uomini arriva a realizzare questa conoscenza. «E a Dio si chiede aiuto!» (Cor. 12:18)

Qualcuno ha rimproverato all'*imām* Sirhindī, dopo avere riportato la frase qui commentata, che egli avrebbe inoltre «avanzato, per se stesso e per i suoi due figli, la pretesa (*da'wā*) di avere raggiunto la contemplazione dell'Essenza (*šuhūd al-ḏāt*)»[99]. Ma la contemplazione dell'Essenza secondo lui è identica a ciò che ha detto a proposito dell'attestazione di Muḥammad (*mašhūd Muḥammad*) come sintesi fra la necessaria negazione di tutte le cose e l'affermazione del Vero che si trova dietro di esse. E questo è appunto, come abbiamo detto, il significato autentico (*ḥaqīqī*) di «Non c'è altro Dio che Dio». «Ma solo riflettono gli uomini dal sano intelletto».

Quattordicesima questione:

a) «La realtà della Ka'ba è superiore a Muḥammad» (*inna ḥaqīqat al-Ka'ba afḍal min Muḥammad*)

b) «Essa infatti, pur appartenendo al mondo della creazione, non consiste nella pietra, nell'argilla, nel tetto e nei muri, ma, al contrario, non ha forma» (*wa innahā ma'a kawnihā min 'ālam al-ḫalq fa-laysat hiya al-ḥaǧar wa al-ṭīn wa al-saqaf wa al-ǧudrān bal lā ṣūra lahā*)

c) «E la sua realtà è il significato che è diventato il principio del Modo del Nome il Sapiente» (*wa ḥaqīqatuhā huwa al-ma'nā allaḏī ṣāra mabda' li-šā'n al-ism al-'alīm*)

a) *al-Mabda' wa al-ma'ād* (= trad. Manzilawī, 139-141);
b) *Makt.* 3:100 (= *Mu'arrab* III, 144);
c) *Makt.* 1: 209 (= *Mu'arrab* I, 178 e 180);
Ūzbakī *ǧawāb* 1 (6-32; cfr. anche *ibid.* 72); ter Haar, 147-148.
Testo dell'*istiftā'*: «*Qāla [...] bi-taḫṣīl ḥaqīqat al-Ka'ba 'alā Muḥammad [...] wa qāla inna al-Ka'ba al-masǧūd ilayhā li-l-ḫalq laysat hiya al-ḥaǧar wa al-ṭīn wa lā al-saqaf wa al-ǧudrān [...] wa innamā al-Ka'ba lahā ẓuhūr wa lā ṣūra lahā wa hāḏā min a'ǧab al-'aǧā'ib [...] wa inna Muḥammad^an ṣ. murakkab min 'ālam al-ḫalq wa al-amr wa al-ism al-ilāhī allaḏī huwa rabbuhu šā'n al-'alīm wa allaḏī yurabbī 'ālam amrihi huwa al-ma'nā allaḏī ṣāra mabda'^an li-ḏālika al-šā'n wa ḥaqīqat al-Ka'ba ayḍan ḏālika al-ma'nā wa iḏā kānat ḥaqā'iq al-ašyā' al-asmā' al-ilāhiyya wa ḥaqīqat al-Ka'ba fawqa tilka al-asmā' kānat matbū'at^an li-ḥaqā'iq al-ašyā' fa-lazima an takūna masǧūdat^an li-l-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*».

a) «*La realtà della Ka'ba è superiore a Muḥammad*»: ciò è noto in questi stessi termini a coloro che sono dotati della percezione particolare di cui si è parlato. Infatti il significato proprio (*ḥaqīqa*) della Ka'ba è la «casa» di Dio che comprende tutti i Nomi e gli Attributi. Il Profeta vi allude nei detti in cui comunica che «La pietra nera è la mano destra

[99] Questa accusa è menzionata da Ūzbakī (64), che la considera una pura calunnia (*iftirā'*). Sull'inclusione dei due figli di Sirhindī nella sua ascensione spirituale cfr. anche *infra*, quest. 25, testo dell'*istiftā'*.

di Dio sulla terra»[100] e «la casa di Dio sulla terra»[101]. Ora questa «casa» di Dio onnicomprensiva è l'Essenza divina, ed è la realtà (*ḥaqīqa*) di Muḥammad nell'al di là del mistero (*ġayb al-ġayb*)[102]. Parlando di «realtà» (*ḥaqīqa*) si intende Colui che crea, instaura e dà forma (*al-ḫāliq al-bāri' al-muṣawwir*)[103] tanto alla Ka'ba quanto a Muḥammad. Non c'è dubbio infatti che la «realtà» di una cosa significa ciò per cui essa è (*ma'nā ḥaqīqat al-šay' mā bihi al-šay' huwa huwa*) - intendendo queste espressioni nel senso ammesso da coloro che sono dotati della percezione particolare, non nel senso corrente presso chi si occupa solo delle apparenze esteriori (*ahl al-rusūm al-ẓāhira*). Ora, ogni cosa è tale in virtù di Colui che la crea, la instaura e le dà forma, dato che nessuna cosa esiste di per sé, ma solo per il Creatore che la instaura e le dà forma. Così, una data cosa esiste come tale solo fintanto che quel Creatore, Instauratore e Datore di forma la fa permanere (*qā'im 'alā*) creandola, instaurandola e dandole forma. Il Vero è dunque la realtà della Ka'ba, agli occhi di chi è provvisto della percezione particolare. E senza dubbio la «realtà del Vero» (*ḥaqīqat al-ḥaqq*) è superiore a Muḥammad in quanto creatura, non in quanto *ḥaqīqa muḥammadiyya*. L'autore infatti dice che la realtà della Ka'ba è superiore a Muḥammad, non alla sua *ḥaqīqa*.

Ma tu, sprovveduto, non conosci il Vivente che sostiene (*al-qayyūm 'alā*) ogni cosa, mentre ogni cosa perisce e passa tranne il Suo volto, la Sua Essenza, la Sua Realtà, esaltato e santo al di sopra di qualsiasi somiglianza con le cose che da Lui procedono[104].

[100] Su questo *ḥadīṯ* cfr. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, 200-202.

[101] Cfr. Cor. 2:125; 22:26; 106:3.

[102] Il *ġayb al-ġayb* è infatti il luogo della *ḥaqīqa aṣliyya* del Profeta o del *nūr muḥammadī*: cfr. *supra*, quest. 9-10.

[103] Cfr. Cor. 59:24.

[104] Con questa spiegazione Nābulusī semplifica il discorso di Sirhindī riducendolo alla distinzione tra la *ḥaqīqa muḥammadiyya* e la persona storica di Muḥammad. La questione della superiorità della Ka'ba è discussa però nel contesto originale a proposito dei diversi livelli che costituiscono la *ḥaqīqa muḥammadiyya*. Le difficoltà di interpretazione derivano in parte dalle oscillazioni terminologiche dell'autore e della tradizione intellettuale che egli rielabora. Infatti in Ibn 'Arabī e nei suoi commentatori la *ḥaqīqa muḥammadiyya* può designare sia la prima determinazione dell'Essenza non manifestata (detta propriamente *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), sia la prima manifestazione dell'Essenza (detta propriamente *ḥaqīqa muḥammadiyya*). La prima è il «principio» della seconda, ovvero sta in rapporto ad essa come il *ma'nā* rispetto alla *ṣūra*. Inoltre, dato che questa realtà onnicomprensiva è stata manifestata nel modo più perfetto nella persona storica del Profeta dell'Islam, Ibn 'Arabī parla spesso di Muḥammad per riferirsi alla *ḥaqīqa muḥammadiyya* (cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 346 n.1 e 350 n.1 e 9; sulla *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq* come equivalente della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, cfr. anche Landolt, «Briefwechsel», 42-43; sulla distinzione tra *ḥaqīqa kulliyya* e *ḥaqīqa muḥammadiyya* cfr. Andrae, *Die Person Muḥammeds*, 342s.).

La stessa incertezza terminologica si ritrova in Sirhindī, che chiarisce la questione (fonte di confusione anche per i discepoli) in *Makt.* 3:121 (= *Mu'arrab* III, 176-177): nessuna realtà è superiore alla *ḥaqīqa muḥammadiyya* se con questo termine si intende la *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*; perciò, quando egli ha affermato la possibilità di una elevazione (*taraqqī*) al di sopra della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, si riferiva in effetti a una determinazione inferiore (*ẓill*) di questa realtà.

La «superiorità» della realtà della Ka'ba significa quindi che essa costituisce l'*aṣl*, o il livello ontologico più prossimo all'Essenza, della stessa *ḥaqīqa muḥammadiyya*. E in questo senso la *ḥaqīqat al-Ka'ba* è sinonimo della *ḥaqīqa aḥmadiyya*, il punto di arrivo della ascesa di Muḥammad alla fine del millennio (cfr. ter Haar, 147 e n.55; *Makt.* 1:209 = *Mu'arrab* I, 179s.; cfr. Ūzbakī, 7).

Il *taraqqī* verso la *ḥaqīqa aḥmadiyya* / Ka'ba descrive il «ritorno» di Muḥammad allo stesso tempo sul piano della sua esistenza possibile (*ta'ayyun imkānī*: cfr. *Makt.* 1:209 = *Mu'arrab*, III, 178) e su quello della sua esistenza necessaria (*ta'ayyun wuǧūbī*: cfr. Ūzbakī, 12 e 19). Il primo punto di vista riguarda il passaggio di

b) «*Essa infatti, pur appartenendo al mondo della creazione, non consiste nella pietra, nell'argilla, nel tetto e nei muri*»: vale a dire che la Ka'ba non si riduce a questo, così come l'uomo non si riduce al suo corpo apparente, ma la sua realtà è anche l'aspetto interiore di questo (*bāṭin ḏālika ayḍan*). L'autore intende riferirsi al Regno celeste (*'ālam al-malakūt al-a'lā*) e al grado ontologico dello spirito (*ḥaḍra rūḥāniyya*). «*Ma, al contrario, non ha forma*», perché la Ka'ba, nel Regno celeste, è lo spirito supremo (*al-rūḥ al-a'ẓam*) creato[105], che proviene dal comando divino e intorno al quale tutti gli spiriti che hanno origine da esso compiono la circumambulazione[106].

c) «*E la sua realtà è il significato che è diventato il principio del Modo del Nome il Sapiente*»[107]: [17a] ciò che è diventato «il principio del Modo del Nome il Sapiente» è l'Essenza divina. Il fatto che la realtà della Ka'ba sia identica all'Essenza altissima è oggetto di una indicazione speciale anche se, come abbiamo detto, l'Essenza è allo stesso modo anche la realtà di ogni altra cosa. Ciò si deve al fatto che le religioni rivelate (*šarā'i'*), prescrivendo di pregare nella sua direzione e di corrervi attorno, hanno riservato alla Ka'ba un culto di cui non gode nessun'altra cosa[108] - anche se Dio dice: «Ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio, ché Dio è ampio sapiente» (Cor. 2:115).

La Ka'ba è dunque considerata sotto tre aspetti (*i'tibārāt*): 1) Il tempio fatto di pietra e argilla, con tetto e muri, che è l'aspetto di cui si occupano i dottori delle scienze esteriori (*ahl al-rusūm*); il suo statuto legale è l'obbligo di pregare verso di essa e di com-

Muḥammad alla sua «determinazione spirituale» (*ta'ayyun rūḥī*), che appartiene comunque all'ambito del cosmo (cfr. Ūzbakī, 14: sia il nome Aḥmad che il nome Muḥammad si riferiscono alle «dimensioni naturali» [*aḥwāz ṭabī'iyya*] del Profeta). Il secondo punto di vista riguarda il passaggio dall'aspetto del Nome divino rivolto verso l'universo creato al suo aspetto rivolto verso l'Essenza: e in questo caso la Ka'ba designa il «principio» del Nome divino manifestato da Muḥammad (v. *inḫra*, il seguito della questione) (sul «ritorno» come ascesa attraverso i Nomi divini cfr. R. Arnaldez, *EI2*, art. «*Ma'ād*»; sull'identità del *ta'ayyun wuǧūbī* con il Nome divino cfr. *Makt.* 1:209 = *Mu'arrab*, III 177).

[105] Ǧurǧānī (*Ta'rīfāt*, 118) definisce *al-rūḥ al-a'ẓam* «il primo esistente creato da Dio secondo la Sua forma» e «lo spirito umano luogo di manifestazione dell'essenza divina sotto l'aspetto della Sua signoria (*rubūbiyya*)», e lo considera come sinonimo della *ḥaqīqa muḥammadiyya*.

[106] Allusione alle tradizioni relative al *bayt ma'mūr* (Cor. 52:4), archetipo celeste della Ka'ba intorno al quale gli angeli compiono eternamente il *ṭawāf*, cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 227; Ibn 'Arabī, *Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarat al-aḫyār*, Beirut, s.d., I, 400-402.

[107] Questa proposizione rinvia alla complessa teoria della manifestazione dei nomi divini che Sirhindī definisce rielaborando la tradizione precedente: «significato» (*ma'nā*), «modo» (*ṣa'n*) e «nome» (*ism*) indicano altrettante modalità del rapporto degli Attributi con l'Essenza divina (cfr. Ventura, 70; Id., «L'invocazione del cuore», 481s.). Mentre il «nome» (e l'«attributo») ha un'esistenza distinta dall'Essenza, il «modo» è distinto da essa solo da un punto di vista logico (*i'tibārī*), e il «significato» lo è ancora più prossimo: quest'ultimo, essendo un principio superiore al «modo», è anche «il principio della sua esistenza logica» (*mabda' li-wuǧūdihi al-i'tibārī*) (cfr. *Makt.* 1:209 = *Mu'arrab*, III, 177). Poiché Muḥammad tipifica il «modo» della Scienza (cfr. Ventura, art. cit., 482; ter Haar, 152), la realtà della Ka'ba, che è il principio trascendente della realtà muḥammadica (o il suo volto in rapporto diretto con l'essenza divina), è il «principio» (*aṣl*), o *ma'nā*, di questo «modo» (*ṣa'n*).

[108] La posizione eccezionale della Ka'ba è messa in rilievo anche dal simbolismo sufi. Sulla Ka'ba come «cuore» del credente (l'unica cosa che possa «contenere» Dio), cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 223-227; Nwyia, *Exégèse*, 325-332; Corbin, *Imagination créatrice*, 207-210. Sulla corrispondenza simbolica tra il pellegrinaggio e il ritorno a Dio, e sulla identificazione della Ka'ba con il «luogo di ritorno» (*ma'ād*) del Profeta (Cor. 28:85), cfr. *EI2*, s.v. «*Ma'ād*» (R. Arnaldez).

pierne la circumambulazione durante il pellegrinaggio e la visita ai luoghi santi, e questa è la parte riservata ai corpi. 2) L'entità (*amr*) spirituale sussistente per il comando divino, priva di forma sensibile (*ṣūra*), che è l'aspetto di cui si occupano gli gnostici che cercano di penetrare le luci divine e ricevere il sostegno celeste, e questa è la parte riservata agli spiriti. 3) La sua realtà originaria (*ḥaqīqa aṣliyya*) da cui derivano i due significati precedenti: questa è la Realtà divina (*al-ḥaqīqa al-ilāhiyya*) e l'Essenza del Signore (*al-ḏāt al-rabbāniyya*) manifestata nella teofania del Nome *al-'Alīm* in tutte le cose. È a quest'ultimo aspetto che si riferisce la superiorità qui discussa.

Quindicesima questione: «Il Profeta non ha una relazione di affinità con la santità di Abramo e le sue perfezioni, e raggiungerla gli è difficile perché essa è in contrasto con le esigenze della sua natura propria» (*innahu - ay al-nabiyy - lam takun lahu munāsaba li-l-walāya al-ibrāhīmiyya wa kamālātihā wa inna wuṣūlahu ilayhā muta'aḏḏir li-annahu ḫilāf muqtaḍā ṭab'ihi*)

Makt. 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 126-127); Ūzbakī, *ǧawāb* 21 (84-128). Nābulusī commenta separatamente in tre diverse questioni (la presente, la 19 e la 20) tre brani tratti da un singolo punto dell'*istiftā'*, relativo al rapporto fra la santità di Abramo e quella di Muḥammad e alla funzione mediatrice esercitata dal *fard* per far raggiungere a Muḥammad, dopo la sua morte, le perfezioni della santità di Abramo. Riportiamo di seguito l'intero paragrafo da cui Nābulusī estrae la frase commentata in questa questione (in tondo nella trascrizione). Nella parte omessa dal commentatore, il rapporto fra la santità di Abramo e quella di Muḥammad è descritto attraverso il simbolismo geometrico del centro e della circonferenza, per il quale si veda l'Appendice alla traduzione[109].

Testo dell'*istiftā'*: «*Inna al-ta'ayyun al-awwal wa huwa al-ta'ayyun al-wuǧūdī [cfr. 3:88; 3:93] manša' al-walāya al-ibrāhīmiyya wa fawqa ḏālika martabat al-ḏāt al-aqdas allatī lā yasa'uhā šay' min al-ta'ayyunāt lākinna sirrahā wudi'at fī markaz dā'irat al-ta'ayyun al-awwal wa huwa manša' al-walāya al-muḥammadiyya [...] wa mā lam yatayassar al-wuṣūl ilā ǧamī' al-maqāmāt al-ibrāhīmiyya lā yumkin al-wuṣūl ilā al-ḏurwat al-'ulyā allatī hiya al-walāya al-muḥammadiyya wa lā yatayassaru wa min ḥunā umira al-nabiyy ṣ. bi-mutāba'at millat Ibrāhīm [...]* wa lammā lam yakun li-l-nabiyy ṣ. munāsaba bi-l-walāya al-ibrāhīmiyya *li-kawn makānihi al-ṭabī'ī muqṭat markaz dā'irat al-walāya al-ḫalīliyya wa sayruhu maqṣūr 'alā ra's markaz tilka al-dā'ira* fa-bi-l-ḍarūra wuṣūluhu ilā muḥīṭ al-dā'ira wa iktisāb kamālāt ḏālika al-muḥīṭ ta'assara 'alayhi li-annahu ḫilāf muqtaḍā ṭab'ihi, *fa-lā budda min mutawassiṭ min afrād ummatihi yakūn lahu bi-taba'iyyatihi munāsaba fī 'ayn al-markaz wa lahu min ṭarīq āḫar*[110] *munāsaba bi-muḥīṭ al-dā'ira [...]*».

«*Il Profeta non ha una relazione di affinità con la santità di Abramo e le sue perfezioni, e raggiungerla gli è difficile perché essa è in contrasto con le esigenze della sua natura propria*». Questo si deve al fatto che la santità di Muḥammad è più generale e comprensiva (*a'amm*

[109] Sulle questioni 15-20 si veda inoltre in generale ter Haar, 150-151, 156 n.97; Friedmann, 18-19. Sulla distinzione fra le tipologie profetiche qui discusse cfr. anche *Fuṣūṣ*, comm. Qāšānī, 87 (Muḥammad riassume *ẓāhir* e *bāṭin*, in Abramo prevale il *bāṭin* e in Mosè lo *ẓāhir*).

[110] Cioè attraverso l'imitazione di un altro profeta: cfr. Ūzbakī, 94.

wa ašmal) di quella di Abramo. La santità di Abramo è infatti specifica (*ḫāṣṣa bi-*) del mondo degli spiriti[111], perché deriva dalla stazione della «amicizia intima» (*maqām al-ḫulla*), in quanto l'amore penetra intimamente nella persona umana di Abramo e si diffonde in essa (*li-taḫallul al-maḥabba wa sirāyatihā fī bašariyyat Ibrāhīm*)[112], e in tutti i suoi stati (*aḥwāl*), trasmettendosi anche agli stati di tutti i «mondi» (*'awālim*) [con i quali Abramo è in contatto]. Infatti nella attitudine propria (*mašrab*) di Abramo, dipendente dalla stazione della «amicizia intima» che caratterizza specificamente la sua santità, tutti i «mondi» diventano spirituali (*rūḥāniyyūn*), anche se hanno l'apparenza di anime, corpi, minerali o altro. Le cose stanno diversamente nella santità propria di Muḥammad, che occupa la stazione dell'amore (*maḥabba*) e dell'«essere amato» (*maḥbūbiyya*), la quale esige che i «mondi» conservino le proprietà che possiedono dal punto di vista dei sensi e della ragione (*baqā' al-'awālim 'alā mā hum 'alayhi fī naẓar al-'aql wa al-ḥiss*). In tal modo, ciò che è sottile resta sottile e ciò che è denso resta denso, senza che lo sguardo ne alteri o ne trasformi le qualità.

[*17b*] Infatti la *walāya* di Muḥammad è generale e inclusiva di ogni grado [dell'essere] nel luogo che gli è appropriato (*fī maḥallihā*), malgrado la perfezione della sua contemplazione divina (*šuhūd rabbānī*) e della sua realizzazione spirituale (*taḥaqquq 'irfānī*). Perciò, quando colui che possiede questa santità (generale), dopo avere ottenuto una conoscenza certa di tutte le cose così come sono (*ba'da taḥqīqihi bi-kull šay' 'alā mā huwa 'alayhi*)[113], vuole restringere il suo sguardo a una visione particolare in cui tutto appaia in forma spirituale e sottile, si trova in grande difficoltà, perché quel modo di vedere gli

[111] Questa definizione della santità di Abramo è in rapporto con il principio della psicologia spirituale del sufismo secondo il quale l'aspetto della divinità rappresentato da questo profeta è quello che domina il «centro sottile» denominato spirito (*rūḥ*), corrispondente sul piano microcosmico all'elemento aria; cfr. Ventura, «L'invocazione del cuore», 481 e 483, per quanto riguarda in particolare Sirhindī e la sua scuola.

[112] Sulla corrispondente definizione della *ḫulla* di Abramo in Ibn 'Arabī, cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 33 n.10 e 409-411; Corbin, *Imagination*, 231 n.70. La spiegazione etimologica della *ḫulla* come sinonimo di *taḫallul* è quella classica delle trattazioni teoriche sull'amore sacro e profano; questa definizione della *ḫulla* come l'amore esclusivo, o l'estremo grado di intimità che deriva dalla «compenetrazione» delle qualità dell'amante e dell'amato, o dalla «penetrazione» dell'amore in tutto l'essere dell'amante, sembra ispirarsi direttamente all'idea della «penetrazione» (*tadāḫul*) dello spirito, inteso come «corpo sottile», nella materia (cfr. per es. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 342). La storia del termine e del suo esatto significato in relazione alla *maḥabba* è di grande interesse sia dal punto di vista religioso, sia per quanto riguarda il problema del rapporto tra amore sacro e profano: cfr. J.N. Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, Albany 1979, 156-163; Massignon, *Passion*, I, 389 n.1. In ambito teologico la *ḫulla* sembra avere avuto destini molto diversi: amore divino che libera dalla Legge, secondo una tesi caratteristica attribuita dagli eresiografi ad alcuni autori condannati come *ibāḥiyya* (cfr. Massignon, *Essai*, 76, 114, 217; *Passion*, III, 219; cfr. anche *ibid.*, I, 224, sulla *ḫulla* come prefigurazione della *šafā'a* universale), la *ḫulla* rappresenta al contrario per il celebre ḥanbalita Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, in polemica con Ibn 'Arabī, il grado supremo dell'amore sacro inteso come servitù (Bell, *l.c.*). Altrove, trattando dei gradi dell'amore umano, Nābulusī definisce la *ḫulla* come il punto in cui si passa la misura che deve governare i rapporti umani e si entra nel dominio dell'amore sacro (cfr. *Ġāyat al-maṭlūb*, 9, 18-21; Nābulusī riprende qui a suo modo una concezione diffusa, su cui v. Bell, *op. cit.*, 161).

[113] Secondo una tradizione citata spesso nella letteratura sufi, il Profeta avrebbe pregato Dio di mostrargli «le cose come realmente sono» (cfr. Morris, «Lesser and Greater Resurrections», 538, n.51). Questo modo di conoscenza rappresenta per Ibn 'Arabī il termine ultimo della visione ottenuta dall'Uomo Perfetto dopo il suo ritorno alle creature (cfr. *ibid.*, 168 e 540, n.60).

è tanto incompatibile quanto lo è una rappresentazione illusoria agli occhi di chi conosce in modo certo una data cosa (*imtana'a 'anhu imtinā' al-amr al-mutawahham 'alā ṣāḥib al-taḥqīq fī ḏālika al-amr*). «E sopra ogni sapiente v'è un Sapiente Supremo» (Cor. 12:76). L'affermazione discussa illustra dunque perfettamente quanto sia elevato il rango di Muḥammad e la sua superiorità su Abramo e sugli altri profeti, almeno per coloro che sono dotati della percezione particolare, non per chi è trascurante e velato dalle illusioni grossolane dei profani[114].

Sedicesima questione: «Il nostro Profeta possiede originariamente la pura qualità di "essere amato", e la mescolanza fra le qualità di "essere amato" e "essere amante" non gli appartiene originariamente» (*inna li-nabiyyinā bi-l-aṣāla al-maḥbūbiyya al-ṣirfa wa inna mazaǧ maḥbūbiyyat nabiyyinā bi-l-muḥibbiyya lam yakun lahu bi-l-aṣāla*)

Makt. 3:96 (= *Mu'arrab*, III, 130); Ūzbakī, *ǧawāb* 22 (128-132).

Testo dell'*istiftā'*: «Anche se la santità di Muḥammad ha origine dall'"essere amato", essa non è dominata da questa qualità allo stato puro, ma vi si trova anche un influsso dell'"essere amante". Tale mescolanza, pur non appartenendo originariamente a Muḥammad, gli impedisce di realizzare la pura qualità di "essere amato". La santità di Aḥmad ha invece origine dal puro "essere amato" e in essa non c'è alcuna traccia dell'"essere amante". E tale santità precede la prima e le è anteriore» (*Inna al-walāya al-muḥammadiyya wa in kānat nāši'at*[m] *min maqām al-maḥbūbiyya illā annahu laysa hunāka maḥbūbiyya ṣirfa bal fīhā naš'a min al-muḥibbiyya ayḍan wa hāḏā al-mazaǧ wa in lam yakun lahu bi-l-aṣāla lākinnahu yamna'u min al-maḥbūbiyya al-ṣirfa; wa inna al-walāya al-aḥmadiyya nāši'a min ṣirf al-maḥbūbiyya wa laysat fīhā šā'ibat al-muḥibbiyya aṣl*[m] *wa hāḏihi al-walāya asbaq min al-ūlā wa aqdam bi-marḥala*).

Ūzbakī non commenta questo punto (discute in questo capitolo solo la risposta al quesito 23 = quest. 9-10, *supra*).

Nābulusī non analizza il significato specifico di questi termini tecnici nel discorso di Sirhindī, ma li illustra isolatamente senza tenere troppo conto del contesto originale.

«*Il nostro Profeta possiede originariamente la qualità di "essere amato" allo stato puro*»: cioè senza mescolanza. E così è. Infatti, senza dubbio o ambiguità, quando un qualunque altro individuo, sia egli profeta oppure no, possiede la qualità di «essere amato», essa gli viene da Muḥammad: non si trova [cioè] in quell'altro individuo in virtù della sua disposizione originaria (*bi-l-aṣāla*), ma solo in virtù dell'influsso (*imdād*) di Muḥammad. Il poeta della *Hamziyya* in lode del Profeta[115] accenna a questo nel verso: «Tu ricevi le scienze

[114] La superiorità di Muḥammad su Abramo, consistente nella maggiore concretezza, e "bassezza", della sua visione, è un aspetto della superiorità della profezia sulla santità, appunto perché Muḥammad rappresenta la sintesi delle perfezioni profetiche: cfr. *supra*, quest. 6a, n.52. Cfr. anche *Makt.* 3:121 (= *Mu'arrab* III, 176): Muḥammad ha bisogno della mediazione di Ibrāhīm per ricongiungersi con la *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*, in base al principio secondo il quale ciò che è più «alto» quanto alla *ḥaqīqa* è più «basso» quanto allo *ẓuhūr*. Questa differenza tra visione di Abramo e visione di Muḥammad («vedere le cose così come sono») aiuta a far comprendere come la preferenza accordata da Sirhindī alle formulazioni degli *'ulamā'* su quelle dei sufi possa essere determinata da una prospettiva mistica: cfr. al riguardo ter Haar, 131.

[115] Un altro verso del poema di Būṣīrī (m. 694-6/1294-7) è citato sotto nella quest. 28.

tali quali sono da Colui che conosce l'Invisibile - e da queste Adamo ha ricevuto i Nomi» (*la-ka ḏāt al-'ulūm min 'ālim al-ġayb - wa minhā li-Ādam al-asmā'*).

L'autore non precisa qui che anche la qualità di «essere amante» (*muḥibbiyya*), appartiene ugualmente a Muḥammad. Essa infatti è un concomitante necessario dell'«essere amato», e non c'è dunque bisogno di dirlo. Del resto egli ne parla esplicitamente subito dopo, dicendo: «*la mescolanza fra le qualità di "essere amato" e "essere amante" non gli appartiene originariamente*»: al contrario, essa appartiene in primo luogo originariamente a Dio, poiché Egli, come ha rivelato: «Li amerà come essi ameranno Lui (*yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahu*)» (Cor. 5:54). Egli è dunque l'amante e l'amato (*fa-huwa t. lahu al-muḥibbiyya lahum wa al-maḥbūbiyya minhum lahu*): queste due qualità sono pertanto mescolate in primo luogo e originariamente in Dio, e quindi secondariamente e derivatamente in Muḥammad.

Diciassettesima questione: «Mosè possiede la qualità di amante allo stato puro. La condizione di "essere amato" allo stato puro si può rappresentare come un cerchio che ha per centro la santità di Muḥammad e per circonferenza la santità di Abramo, mentre il cerchio della condizione di "essere amante" allo stato puro appartiene a Mosè» (*inna li-Mūsā 'm. al-muḥibbiyya al-ṣirfa; al-maḥbūbiyya al-ṣirfa tutaṣawwaru bi-ṣūrat dā'ira markazuhā walāyat Muḥammad wa muḥīṭuhā walāyat Ibrāhīm, wa dā'irat al-muḥibbiyya al-ṣirfa li-Mūsā 'm.*)

Questa questione non corrisponde a un particolare punto dell'*istiftā'*, ma è stata composta da Nābulusī mettendo insieme gli accenni sparsi in diversi capitoli dell'*istiftā'*. Sul rapporto fra le santità di Abramo, Mosè e Muḥammad si veda in particolare *supra*, quest. 7 e 15, e *infra*, quest. 18.

«*Mosè possiede la qualità di amante allo stato puro*»: Mosè [*18a*] è senza dubbio il puro amante di Dio (*muḥibb Allāh ṣirf*[m])[116], almeno in rapporto alla modalità della sua manifestazione (*bi-i'tibār al-ẓuhūr lahu*), dato che in assoluto ogni amante di Dio è allo stesso tempo il Suo amato, come dice il versetto: «Egli li amerà come essi ameranno Lui» (Cor. 5:54). Tuttavia a volte si manifesta soltanto la qualità di amato (*maḥbūbiyya*), come nel caso di Muḥammad, nel quale la condizione di amato è apparente e la condizione di amante è nascosta, e a volte al contrario è la condizione di amato a restare nascosta, come nel caso di Mosè, nel quale soltanto la condizione di amante è apparente.

L'autore dice in più luoghi qualcosa che si può riassumere come segue: «*La condizione di "essere amato" allo stato puro*» - cioè quella insieme alla quale la condizione di «essere amante» non si manifesta - «*si può rappresentare come un cerchio*[117] *che ha per centro la santità di Muḥammad*» - dato che tale qualità gli appartiene originariamente (*lahu al-aṣāla fīhā*) - «*e per circonferenza la santità di Abramo*» - cioè la «amicizia intima» (*ḫulla*), la quale comporta la penetrazione dell'amore (*taḫallul al-maḥabba*) in tutti i «regni» per il preva-

[116] Su Mosè come archetipo del *muḥibb* cfr. anche Nwyia, *Exégèse*, 328.

[117] Per un quadro riassuntivo del complesso simbolismo dei «cerchi» della santità elaborato da Sirhindī si veda l'Appendice alla traduzione.

lere della visione della natura spirituale in ogni cosa (*šuhūd al-rūḥāniyya fī al-kull*); tale natura rappresenta la condizione originaria (*aṣl*) dei mondi creati, poiché il tutto è costituito da forme spirituali dense o sottili. La visione propria della «amicizia intima» (*ḫulla*) abbraccia e ingloba (*muḥīṭ bi-*) dunque quella dell'«amore» (*maḥabba*). E tuttavia quest'ultima considera la realtà più perfettamente (*akmal naẓar*[an]) e la verifica in modo più comprensivo (*ašmal taḥqīq*[an]) perché vede le cose esattamente in quel grado di densità o di sottigliezza in cui Dio le ha create, benché esse siano tutte spirituali nel tipo di visione (*mašhad*) della «amicizia intima» di Abramo.

«*Mentre il cerchio della condizione di "essere amante" allo stato puro appartiene a Mosè*»: cioè in quanto la condizione di «essere amato» non vi si manifesta, perché altrimenti, come si è detto, in se stessi questi due aspetti sono concomitanti necessari (*mutalāzimatān*).

Diciottesima questione: «E il cerchio in cui l'"essere amato" è mescolato (con l'"essere amante") appartiene a un "essere singolare" di questa comunità, e questo cerchio è più comprensivo dei cerchi precedenti e più prossimo all'Essenza divina» (*wa dā'irat al-maḥbūbiyya al-mumtaziğa naṣīb fard min afrād al-umma wa dā'iratuhu ağma' min dawā'irihim wa aqrab ilā al-ḏāt al-ilāhiyya*)

Makt. 3:93 (= *Mu'arrab*, III, 125, l. 13); Ūzbakī, *ğawāb* 12 e 13 (75-76).

Testo dell'*istiftā'*: «*Wa hāḏā al-markaz ayḍan yatarašawwar bi-ṣūrat dā'ira markazuhā al-maḥbūbiyya al-ṣirfa wa muḥīṭuhā al-maḥbūbiyya al-mumtaziğa ma'a al-muḥibbiyya, wa hiya naṣīb fard min afrād ummatihi; wa li-yu'lam anna muḥīṭ hāḏihi al-dā'ira lahu taqaddum kaṯīr 'alā al-dā'iratayn wa hiya aqrab ilā Allāh bi-kaṯīr*».

Nella lettera da cui è estratto questo brano, Sirhindī descrive la santità del *fard* come la sintesi fra le tipologie spirituali di Mosè e di Muḥammad (*muḥibbiyya* e *maḥbūbiyya*). Ricorrendo al simbolismo geometrico del cerchio, egli rappresenta qui la santità del *fard* come la circonferenza che ha per centro l' «essere amato allo stato puro». Nello schema grafico che abbiamo ricostruito nell'Appendice, essa corrisponde al terzo cerchio.

In questa questione e nella successiva, semplificando il discorso di Sirhindī, Nābulusī riconduce la santità specifica del *fard* a una manifestazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya* e quindi della santità propria di Muḥammad. Ciò non esclude però un dinamismo nelle diverse manifestazioni di tale santità che si producono nel corso del tempo (cfr. *infra*, quest. 20).

«*E il cerchio in cui l'"essere amato" è mescolato*» - con l'«essere amante» - «*appartiene a un "essere singolare" di questa comunità*»: questo «essere singolare» è l'erede di Muḥammad (*al-wāriṯ al-muḥammadī*), il quale è la forma sensibile (*ṣūra*) creata a partire dalla luce muḥammadica. La *ḥaqīqa muḥammadiyya* si manifesta dunque in lui, perché egli ha origine da essa (*al-nāši' minhā*) e ne è il luogo di manifestazione. E nessuna epoca è mai priva di questo «essere singolare», dato che egli è il santo che si conforma al cuore (*'alā qalb*)[118] di Muḥammad, così come i santi sostituti (*abdāl*) sono quelli che si conformano

[118] Cfr. *supra*, quest. 7, n.58.

al cuore (*'alā qalb*) di Abramo, come dice il *ḥadīṯ* riportato da Aḥmad b. Ḥanbal nel suo *Musnad*: «(da 'Ubāda b. al-Ṣāmiṭ) [*18b*] Gli *abdāl* di questa comunità sono trenta uomini i cui cuori sono conformi al cuore di Abramo, l'amico del Misericordioso; ogni volta che uno di loro muore, Dio lo sostituisce con un altro»[119].

«*E questo cerchio è più comprensivo dei cerchi precedenti*» - vale a dire di quelli dei profeti menzionati prima, e questo perché il cerchio dell'«essere singolare» è quello della realtà muḥammadica comprensiva di tutti i cerchi, in cui si mescolano, come si è detto, «essere amato» ed «essere amante». «*E più prossimo all'Essenza divina*»: in quanto il cerchio della sua *walāya* è identico al cerchio della *walāya* di Muḥammad, la quale si manifesta in lui perché egli ne deriva (*al-nāši' 'anhā*), essendone il luogo di manifestazione (*maẓhar*).

Diciannovesima questione: «E poi è giunto questo "essere singolare", il quale, [oltre ad essere] collegato con il centro, ha conseguito le perfezioni proprie di Abramo; egli ha raggiunto questo rango passando attraverso la santità di Mosè, e ha ottenuto in tal modo la santità suprema che totalizza tutte le perfezioni» (*fa-ğā'a hāḏā al-fard al-maḏkūr wa lahu munāsaba bi-l-markaz fa-ḥaṣṣala al-kamālāt al-ibrāhīmiyya wa innamā ḥaṣalat lahu hāḏihi al-martaba min al-walāya al-mūsawiyya fa-ḥaṣṣala hāḏā al-fard al-walāya al-'uẓmā al-ğāmi'a li-l-kamālāt*)

Makt. 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 127); Ūzbakī, *ğawāb* 21.

Testo dell'*istiftā'*: «*Ṯumma bi-tawassuṭihi yaḥṣulu li-l-nabiyy ṣ. tilka al-kamālāt wa yataḥaqqaqu bihā fa-yataḥaqqaqu ba'da ḏālika bi-kamālāt nafsihi ṣ. bi-muqtaḍā "man sanna sunnat*[an] *ḥasanat*[an]*[...]"*. Fa-ğā'a hāḏā al-fard wa nāsaba muḥīṭ al-dā'ira wa ḥaṣṣala al-kamālāt al-ibrāhīmiyya wa innamā ḥaṣalat hāḏihi al-martaba al-ṯāniya min al-walāya al-mūsawiyya fa-ḥaṣṣala hāḏā al-fard al-walāya al-'uẓma al-ğāmi'a li-kamālāt al-markaz wa al-muḥīṭ. *Fa-ḥaṣalat li-l-nabiyy bi-tawassuṭ hāḏā al-fard kamālāt muḥīṭ al-dā'ira wa tayassarat lahu walāyat al-ḫulla wa ḥaṣalat lahu walāyat al-maḥbūbiyya walāyatuhu ṣ. wa qubila du'ā'uhu ṣ. bi-qawlihi "Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad wa 'alā āl Muḥammad kamā ṣallayta 'alā Ibrāhīm" ba'da alf sana*».

Nelle questioni 19 e 20, Nābulusī ritorna sul punto dell'*istiftā'* la cui prima parte è commentata nella quest. 15. La presente questione corrisponde alla frase centrale del paragrafo (in tondo nella trascrizione), dove viene completata la descrizione della santità del *fard*. Nella questione 20 sono invece commentate la frase iniziale e quella finale (in corsivo nella trascrizione).

«*E poi è giunto questo "essere singolare", il quale, [oltre ad essere] collegato con il centro*», - il centro (*markaz*) è il punto dell'Essenza inconoscibile (*nuqṭat al-ḏāt al-ġaybiyya*)[120]; la relazione dell'«essere singolare» con il centro si realizza attraverso la completa estinzione (*fanā'*) dal piano materiale e umano della sua esistenza (*naš'atuhu al-'unṣuriyya al-insāniyya*), - «*ha conseguito le perfezioni proprie di Abramo*» - cioè quelle derivate dalla stazione della «amici-

[119] Cfr. Wensinck, *Concordances*, I, 153.

[120] Cfr. *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 126): il centro del *ta'ayyun wuğūdī* (cioè il *ta'ayyun* della *ḫulla ibrāhīmiyya*) è il «segreto dell'Essenza priva di determinazione» (*sirr al-ḏāt al-lā-muta'ayyin*); questo centro corrisponde al *markaz* 3 dello schema dell'Appendice.

zia intima» (*ḫulla*), proprie della santità di Abramo, caratterizzata dal predominio della visione della natura spirituale (*šuhūd al-rūḥāniyya*) [diffusa] in tutti i mondi.

E l'«essere singolare» «*ha raggiunto questo rango*» - cioè quello del cerchio in cui l'«essere amato» si mescola con l'«essere amante», e in cui sono sintetizzati tutti i cerchi - «*passando attraverso la santità di Mosè*» - cioè il cerchio del puro «essere amante» - «*e ha ottenuto in tal modo la santità suprema che totalizza tutte le perfezioni*»: si tratta ancora della santità di Muḥammad, in quanto l'«essere singolare» che è originato da essa e per essa è il suo luogo di manifestazione (*li-annahu maẓharuhā al-nāši' minhā*).

Ventesima questione: «Attraverso la mediazione di questo "essere singolare" il Profeta ha conseguito la santità della "amicizia intima" propria di Abramo, e quindi ha raggiunto la santità che propriamente gli appartiene. In seguito a ciò il Profeta ha realizzato le perfezioni proprie alla sua persona in virtù del fatto che egli ha ottenuto la santità di Abramo. E ciò è avvenuto dopo che sono trascorsi mille anni dalla sua morte e che il suo corpo si è estinto» (*fa-ḥaṣala li-l-nabiyy ṣ. bi-tawassuṭ hāḏā al-fard walāyat al-ḫulla al-ibrāhīmiyya ṯumma ḥaṣalat lahu ṣ. walāyat nafsihi fa-taḫaqqaqa al-nabiyy ṣ. ba'da ḏālika bi-kamālāt nafsihi bi-sabab ḥuṣūl al-walāya al-ibrāhīmiyya lahu ṣ. wa ḏālika ba'da muḍiyy alf sana min wafātihi ṣ. wa qad faniya ǧasaduhu*)

Makt. 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 127); Ūzbakī, *ǧawāb* 21.
Testo dell'*istiftā'*: *v. supra*, quest. 19.
Nella lettera da cui è estratto questo brano, Sirhindī descrive il ruolo di mediatore svolto dal *fard* ricorrendo ancora una volta al simbolismo geometrico del cerchio: poiché la *walāya* di Muḥammad occupa il «centro del cerchio» essa può raggiungere la «circonferenza» rappresentata dalla *walāya* di Abramo solo attraverso la mediazione del *fard*, che è collegato sia col centro che con la periferia: cfr. Friedmann, 19, ter Haar, 151. Sul ruolo mediatore del *fard* v. anche *supra*, quest. 9.

«*Attraverso la mediazione di questo "essere singolare"*», che è il luogo di manifestazione della sua santità suprema, «*il Profeta ha conseguito la santità della "amicizia intima" propria di Abramo*», consistente nella visione (*šuhūd*) di tutti i mondi come un'unica sostanza spirituale separata (*rūḥ*^{an} *muǧarradat*^{an}) contrassegnata da forme dotate di diversi gradi di densità e sottigliezza (*marsūm*^{an} *bi-rusūm muḫtalifa min al-laṭā'if wa al-kaṯā'if*).

Nulla impedisce di ritenere (*lā māni'*) che la realtà del Profeta consegua [*19a*] una più perfetta elevazione (*kamāl taraqqī*) in seguito alla sua manifestazione in un santo della comunità da lei derivato, dato che il Profeta ascende continuamente nei suoi luoghi di manifestazione (*li-annahu ṣ. dā'im al-taraqqī fī maẓāhirihi*).

(«*Vale a dire che la "qualità di amato" propria di Muḥammad è stata mescolata con la pura "qualità di amante" propria di Mosè*», - dato che il Profeta possiede il cerchio in cui si mescolano il puro «essere amante» e il puro «essere amato»)[121].

[121] L'inserimento della frase tra parentesi a questo punto del discorso, dovuto al commentatore, sembra fuori luogo in questo contesto.

«*E quindi il Profeta ha raggiunto la santità che propriamente gli appartiene* (*walāyat nafsihi*)»: si intende che questo è avvenuto dopo che il Profeta è morto lasciando (*māta 'an*) la sua condizione umana e corporea e si è manifestato in questo «essere singolare» che ha in lui la sua origine (*al-nāši' 'anhu*).

«*In seguito a ciò*» - vale a dire in seguito alla sua apparizione in quel luogo di manifestazione che è l'«essere singolare» derivato da lui (*al-nāši' 'anhu*) - «*il Profeta ha così realizzato le perfezioni proprie alla sua persona*» - vale a dire le sue nobili qualità (*šarā'if ṣifātihi*) e le sue virtù spirituali (*aḫlāq rūḥāniyya*) - «*in virtù del fatto che egli ha ottenuto la santità di Abramo*» sul piano ontologico in cui egli appare manifestandosi nella persona dell'«essere singolare» che ha origine da lui (*fī 'ālam ẓuhūrihi fī maẓhar ḏālika al-fard al-nāši' 'anhu*)[122]. Capire questo ti sarà ben difficile, e ancor più conoscerlo con certezza e farne l'esperienza, ma «può darsi che Dio produca, in seguito, qualcosa di nuovo (*amr*^{m})» (Cor. 65:1).

«*E ciò è avvenuto dopo che sono trascorsi mille anni dalla sua morte e che il suo corpo si è estinto*»: questo significa che mille anni dopo la sua morte il suo nobile corpo è passato sotto il dominio del livello spirituale della sua esistenza (*intaqala ilā ḥukm 'ālam rūḥāniyyatihi*), così che la sua natura spirituale ha preso in lui il sopravvento (*fa-ġalabat 'alayhi rūḥāniyyatuhu*); d'altra parte, poiché l'«essere singolare» promesso (*al-fard al-mav'ūd bi-hi*) si manifesta all'inizio di ogni secolo, nella fattispecie il secolo XI, il «dominio» (*dawla*) del Profeta viene allora rinnovato e viene rinnovata la religione vera (*al-dīn al-ḥaqq*), come riferisce il *ḥadīṯ* già citato[123]. E invero quando sorge il sole le stelle svaniscono, e la fiamma dell'umanità si spegne nell'epifania del Vivente che di Sé vive (*fa-innahu iḏā ṭala'at al-šams baṭalat al-nuǧūm wa taḫmudu bašariyyat al-aġyār bi-taǧallī al-ḥayy al-qayyūm*). «Ma solo riflettono gli uomini dal sano intelletto» (Cor. 39:9).

Ventunesima questione: «La mia via è "Gloria a me"; ma questo mio "Gloria a me" non è come il "Gloria a me" di Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Queste parole infatti sono venute da me in uno stato di sobrietà, e da lui in uno stato di ebbrezza. Il suo dire è montato dal cerchio dell'anima, mentre noi abbiamo parlato dall'al di là "degli orizzonti e delle anime"» (*inna ṭarīqī subḥānī wa subḥānī minnī laysat ka-subḥānī min Abī Yazīd al-Bisṭāmī fa-innahā minnī ṣadarat fī ḥālat al-ṣaḥw wa minhu fī ḥālat al-sukr wa qawluhu ḫaraǧa min dā'irat al-nafs wa qulnā naḥnu min warā'a al-āfāq wa al-anfus*)

Makt. 3:87 (= *Mu'arrab* III, 111); Ūzbakī, *ǧawāb* 6 (51-55); tr. in Friedmann, 28; ter Haar, 158.
Testo dell'*istiftā'*: «*Inna ṭarīqī subḥānī fa-inna ṭarīqī al-tanzīh minhu daḫaltu 'alā al-ḏāt al-aqdas lam altafit [ilā] ismihi wa ṣifātihi wa lākinna qawl "subḥānī" minnī laysa ka-qawl min Abī Yazīd al-Bisṭāmī fa-innahu lā misās li-qawlihi bi-qawlinā fa-inna qawlahu ḫaraǧa min dā'irat al-anfus wa qawlunā warā'a al-āfāq wa al-anfus wa qawluhu kasā libās al-tanzīh wa qawlunā tanzīh lam yamusshu ġubār al-tašbīh wa qawluhu ṣadara 'an sukr wa qawlunā ṣadara 'an 'ayn al-ṣaḥw*».

[122] Vale a dire in questo mondo.
[123] Cfr. supra, quest. 8 e 11.

La risposta di Ūzbakī alla questione è basata su una forzata interpretazione grammaticale, secondo la quale, nella frase *inna ṭarīqī subḥānī*, la *yā* di *subḥānī* è la *yā* dell'aggettivo relativo e non quella del pronome suffisso di prima persona. La traduzione araba corretta sarebbe quindi a suo avviso: *ṭarīqī al-ṭarīq*[a] *al-subḥāniyy*[a], cioè: «la via di coloro che dicono "Gloria a Dio"»[124]. Il commento di Nābulusī mostra invece chiaramente che egli ha inteso *subḥānī* come «Gloria a me» e non come un aggettivo.

La critica di Sirhindī al *subḥānī* di Abū Yazīd si ricollega a un motivo importante all'interno della tradizione della Naqšbandiyya. Bisṭāmī è uno dei maestri del sufismo classico che sono stati inseriti nell'*isnād* della *ṭarīqa*, e ha costituito, in questa tradizione spirituale, un punto di riferimento ma anche un termine da superare[125]. Sirhindī, in particolare, commenta in una lettera precedente (*Makt.* 1:272: tr. Ansari, 185-186) un detto celebre di Bahā' al-Dīn Naqšband (il fondatore della *ṭarīqa* Naqšbandiyya, m. 791/1389), secondo il quale il suo cammino verso la *ma'rifa* era iniziato da dove era finito quello di Abū Yazīd. È notevole che Sirhindī spieghi in tale lettera il superamento dell'esperienza di Abū Yazīd (sintetizzata nel grido *subḥānī*) da parte del fondatore della Naqšbandiyya in termini molto simili a quelli con cui descrive più tardi nella lettera 3:87 il suo stesso superamento di quella esperienza estatica (i.e. ciò che per Abū Yazīd costituiva il punto estremo del *tanzīh*, era solo *tašbīh* agli occhi di Bahā' al-Dīn). Il superamento della fase unitiva, estatica, ebbra è del resto in generale un tratto essenziale della «santità profetica», ed è una condizione indispensabile per assumersi la funzione insegnante di uno *šayḫ*[126].

«*La mia via è "Gloria a me" (subḥānī)*[127]». Questa frase significa: la via che ho percorso per giungere alla conoscenza del mio Signore è stata quella di affermare la trascendenza (*tanzīh*) del Signore che si manifesta in me (*al-ẓāhir fī*) attraverso la Sua potenza, la Sua volontà e la Sua scienza[128]. Io sono infatti la Sua creatura e la Sua opera (*maṣnū'*), e l'Artefice (*ṣāni'*) si manifesta soltanto attraverso l'opera derivata da Lui [*19b*] e sussistente per Lui, la quale, come si è visto, possiede l'essere (*wuǧūd*) e la stabilità (*ṯubūt*) solo in virtù dell'essere e della stabilità divini. Ho dunque affermato per mezzo del mio Signore la trascendenza del mio Signore dalla mia anima, dal mio spirito e dal mio corpo (*fakuntu unazzihu rabbī bi-rabbī 'an nafsī wa 'an rūḥī wa 'an ǧasadī*), così che ho detto: «Gloria a me»; o piuttosto, è stato Lui stesso a dire per mezzo mio: «Gloria a me», dichiarando-

[124] Cfr. anche Friedmann, 100. Va però notato che Manzilawī ha seguito nella traduzione araba l'interpretazione di Ūzbakī: «*ṭarīqatī ṭarīqa subḥāniyya [...] wa hāḏā al-subḥānī laysa huwa ḏāka al-subḥānī allaḏī qāla bihi al-Bisṭāmī [...]*» (*Mu'arrab* III, 111).

[125] Cfr. Molé, «Autour du Daré Mansour», 58-60; ter Haar, 112.

[126] Sull'attitudine di Sirhindī nei riguardi dello *šaṭḥ*, si veda ter Haar, 100-105; Friedmann, 59-62; Ansari, 49-51, 92-94, 192-200; Massignon, *Passion*, II, 293s.; cfr. anche Ventura, 35 n.71.

[127] Su questo celebre «paradosso estatico» (*šaṭḥ*) pronunciato da Bisṭāmī, e le critiche del sufismo posteriore al riguardo, cfr. Massignon, *Essai*, 279-281; *Passion*, III, 314 n.6; Badawī, *Šaṭaḥāt*, 30; Anawati e Gardet, *Mystique Musulmane*, 113-114; Ernst, *Words of Ecstasy*, 10-11.

[128] Nābulusī parafrasa qui la frase esplicativa di Sirhindī omessa nel suo commento: «La mia via è quella della trascendenza. Attraverso di essa ho avuto accesso all'Essenza santissima senza badare ai Nomi e agli Attributi»: cfr. il testo dell'*istiftā'* citato nella nota introduttiva a questa questione.

si al di sopra di ogni somiglianza con me e con ogni altra cosa (*bal kāna rabbī yaqūl bī subḥānī 'an mušābahatī wa mušābahat kull šay'*)[129].

«*Ma questo mio "Gloria a me" non è come il "Gloria a me" di Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Queste parole infatti sono venute da me in uno stato di sobrietà*»: io infatti ho attualizzato la realtà dell'ordine divino per mezzo del quale sussisto (*li-taḥaqquqī bi-ḥaqīqat al-amr al-ilāhī allaḏī anā qā'im bihi*), ed è Lui stesso che in me dice «Gloria a me» dichiarando la Sua trascendenza da me (*wa huwa qā'il fiyya munazzih*[an] *nafsahu 'annī: subḥānī*). «*Mentre nel caso di Abū Yazīd tali parole sono state dette in uno stato di ebbrezza*», ovvero di «assenza» (*ġayba*) da se stesso. Perciò, mentre io (Sirhindī) ho parlato secondo una completa certezza (*'alā kull taḥqīq*)[130], Abū Yazīd ha parlato secondo l'incoscienza dell'estasi (*'alā al-ġayba*)[131]. Nel caso di Abū Yazīd, Dio parla attraverso la sua lingua (*'alā lisān A.Y.*)[132]. Nel mio caso invece, Dio parla sì attraverso la mia lingua, ma la mia lingua è la Sua, secondo il *ḥadīṯ qudsī*: «[Quando amo il mio servo (...)] divento la lingua con cui parla»[133]. Il *ḥadīṯ* pertinente al caso di Abū Yazīd è invece: «Dio ha detto, attraverso la lingua del Suo servo (*'alā lisān 'abdihi*): "Dio ascolta colui che Lo loda"»[134]: qui infatti il

[129] Cfr. Landolt, «Briefwechsel», 44: proprio perché l'Essenza di Dio è l'essere assoluto, essa non può apparire altrimenti che «nella forma di colui al quale si manifesta», ma queste manifestazioni non devono essere identificate con l'essenza nella sua assoluta unità (*aḥadiyya*). Cfr. anche *infra*, quest. 23 e 25.

[130] Nābulusī concepisce l'esperienza unitiva, conformemente alla tradizione *wuǧūdī*, come un passaggio dalla attestazione estatica della *aḥadiyya* trascendente alla attualizzazione (*taḥqīq*) «sobria» della realtà ontologica dell'io: si veda in proposito il confronto fra lo *šaṭḥ* del sufismo classico e l'unione mistica quale è descritta da Ibn al-Fārid in Anawati e Gardet, *Mystique Musulmane*, 115-120. Lo studio citato fornisce una valida descrizione della distanza che separa il linguaggio "teopatico" dalle formulazioni *wuǧūdī* dell'unione mistica, anche se subordina l'interpretazione dei dati al punto di vista della teologia cristiana. Sull'interpretazione della unione mistica in Ibn 'Arabī cfr. anche Corbin, *Imagination créatrice*, n. 76.

[131] Nel suo trattato in difesa di Niyāzī al-Miṣrī, Nābulusī si sofferma sulle conseguenze che gli stati di sobrietà ed ebbrezza hanno sullo statuto legale delle affermazioni dei mistici (cfr. Nābulusī, *Ḥāmiḍ*, 5a-b).

[132] Questo tipo di locuzione, in cui il parlante è Dio e la lingua appartiene al servo, è per definizione uno *šaṭḥ*, in cui il ruolo del mistico è paragonato a quello del roveto ardente del Sinai (cfr. Anawati e Gardet, *Mystique Musulmane*, 266; Nwyia, *Exégèse*, 181s.). Sirhindī adotta con decisione questa concezione dello *šaṭḥ* contro la definizione alternativa, sostenuta da 'Umar Suhrawardī, secondo la quale nello *šaṭḥ* il parlante è l'uomo, che si limita a «citare» la parola di Dio: «Il locutore in realtà è il Signore, e la lingua del servo è come il roveto ardente (*al-šaǧara al-mūsawiyya*)» (*Makt.* 3:118 = *Mu'arrab*, III, 167; tr. in Massignon, *Passion*, II, 294).

[133] Su questo *ḥadīṯ* cfr. Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, 47-48, tr. Veccia Vaglieri e Rubinacci, 585; Graham, *Divine Word*, 173-174; Massignon, *Passion*, III, 45 e n.2; Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 938-940, 1268. Esso è citato frequentemente dagli autori sufi come archetipo dello *šaṭḥ*: cfr. Ernst, *Words of Ecstasy*, 10, 13, 14. Ibn al-Fāriḍ vi fa riferimento nella sua descrizione *wuǧūdī* dell'unione mistica (cfr. Anawati e Gardet, *op. cit.*, 118-119). Ispirandosi a questo stesso *ḥadīṯ* (dove si dice: «Il servo continua ad avvicinarsi a me attraverso le opere supererogatorie [*bi-l-nawāfil*] fino a che lo amo, e quando lo amo divento l'udito con il quale ascolta ecc.»), Ibn 'Arabī chiama *maqām qurb al-nawāfil* il penultimo grado della prossimità divina, ulteriormente superato dal *maqām qurb al-farā'iḍ* (la pura ubbidienza ai precetti) (cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 938-940; Chodkiewicz, *Sceau*, 137; Chittick, *Path*, 325-331). La distinzione tra questi due tipi di prossimità ha molta importanza in Sirhindī, per il quale l'ubbidienza ai precetti è il *qurb al-aṣl* (la «prossimità originaria», ovvero la «santità profetica») e l'adempimento delle opere supererogatorie è il *qurb ẓill min al-ẓilāl* («prossimità derivata», cioè la santità "comune", mediata, ascendente): cfr. *Makt.* 1:260 (= *Mu'arrab*, I, 250); Ventura, 53.

[134] «Dio ascolta colui che Lo loda» è una formula della preghiera canonica (v. per es. Muslim, *ṣalāt*; ed. Cairo 1290/1874, I, 115). Questa tradizione è stata trasmessa sia come *ḥadīṯ qudsī*, come nella versione citata da Nābulusī, sia come detto profetico (cfr. Graham, *Divine Word*, 185). Il suo significato spirituale è stato

parlante è Dio e la lingua appartiene al servo. Questo è appropriato allo stato di Abū Yazīd: l'ebbrezza permanente nell'Essere sussistente di per sé (*al-sukr al-dā'im fī al-wuǧūd al-qā'im*), mentre lo stato dello gnostico Sirhindī è la sobrietà permanente nell'Essere sussistente di per sé (*al-ṣaḥw al-dā'im fī al-wuǧūd al-qā'im*). Nel suo caso dunque sia il parlante sia la lingua sono Dio (*kāna al-qā'il huwa al-ḥaqq wa al-lisān huwa al-ḥaqq*). «E Dio guarda attento ai Suoi servi» (Cor. 3:15, ecc.).

«*Il dire di Abū Yazīd è montato dal cerchio dell'anima*», perché Dio ha parlato attraverso la sua lingua, ma la lingua appartiene ad Abū Yazīd, «*mentre noi abbiamo parlato dall'al di là "degli orizzonti e delle anime"*»[135], - dalla Sua parola: «Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e nelle anime loro, finché non sia chiaro per loro che esso è la Verità» (Cor. 41:53). Il dire e la lingua, dunque, appartengono entrambi a Dio (*fa-l-qawl li-l-ḥaqq wa al-lisān li-l-ḥaqq*)[136].

Ventiduesima questione: «Dio esiste in virtù della Sua Essenza: questo non significa che l'essere si identifichi con Lui né che l'essere sia qualcosa che si aggiunge alla Sua Essenza» (*inna Allāh mawǧūd bi-ḏātihi lā 'alā anna al-wuǧūd 'aynuhu wa lā 'alā annahu zā'id*)

approfondito da Ibn 'Arabī, che vi fa spesso riferimento (cfr. Gril, «Le personnage coranique de Pharaon», 41; Corbin, *Imagination*, 194; Chittick, *Cosmology*, 435). Nābulusī cita questo *ḥadīṯ* e il precedente per distinguere le diverse modalità di comunicazione della parola divina che essi descrivono, suggerendo al tempo stesso che il *ḥadīṯ qudsī* e la parola ispirata del mistico appartengono a un genere comune. E' inoltre degno di nota che Ibn 'Arabī, alludendo al primo *ḥadīṯ qudsī*, specifichi che la «lingua del Messaggero» (*lisān al-tarǧumān*) che lo ha trasmesso è il *lisān al-ḥaqq*, cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ* (comm. Qāšānī), 156.

[135] Vale a dire dall'essenza trascendente il mondo dell'estensione e della psiche. Sul significato dei termini *ṣayr-i anfusī* e *ṣayr-i āfāqī* in Sirhindī cfr. ter Haar, 94-95 e 108-109; Ventura, 27.

[136] Sirhindī esprime il suo superamento della esperienza estatica di Bisṭāmī pronunciando la stessa parola in un senso trasformato, correlativamente all'evoluzione della sua coscienza mistica: la progressione dal *tanzīh* (*sukr*) al *tanzīh al-tanzīh* (*ṣaḥw*). Nel suo commento, Nābulusī descrive questa progressione della coscienza mistica come una trasformazione del soggetto parlante: il passaggio dal *lisān al-'abd* (*ġayba*) al *lisān al-ḥaqq* (*ṣaḥw*). Concentrandosi sull'aspetto linguistico della unione mistica, Nābulusī offre in queste poche righe un contributo interessante al problema dello *šaṭḥ*.

La tradizione sufi, così come Sirhindī nel testo e Nābulusī nel commento, associa lo *šaṭḥ* (qui il primo *subḥānī*, quello di Abū Yazīd) all'estasi (*ġayba, sukr*), la quale è a sua volta circoscritta al dominio dell'io (*dā'irat al-nafs*): questa delimitazione dell'esperienza estatica all'ambito psicologico è un punto di grande importanza: la *passione* estatica (*waǧd*) è una esperienza dell'anima: suppone la presenza di un soggetto che fa da ostacolo alla presenza (*ḥuḍūr*) di Dio (cfr. Anawati e Gardet, *op. cit.*, 175ss.): è appunto questo «resto» (*baqiyya*) di egoità ad esprimersi teo-*paticamente* (cfr. *Passion* II, 443); al di là di essa e dell'estasi, il linguaggio mistico cessa di essere *šaṭḥ* per diventare parola divina (cfr. la critica di Anṣārī Harawī a Ḥallāǧ in *Passion*, II, 232, e anche la critica dello stesso Ḥallāǧ al *subḥānī* di Abū Yazīd, *ibid.* III, 314).

È appunto questo passaggio dalla «locuzione teopatica» alla «parola divina» che Nābulusī descrive con il doppio passaggio dall'ebbrezza alla sobrietà e dalla «lingua del servo» alla «lingua di Dio».

Dunque il secondo *subḥānī* è formalmente lo stesso, ma non appartiene più propriamente al genere dello *šaṭḥ*: non è la forma della parola, ma il *ḥāl*/identità del parlante a determinare il suo statuto, e quindi anche il suo nome.

Del resto è possibile che questa «parola divina» corrisponda ancora a uno stato inferiore a quello del *bayān*, il discorso del santo «ritornato» (cfr. *infra*, quest. 24). In effetti in *Makt.* 3:120 (= *Mu'arrab*, III, 172-173), dove risponde alle obiezioni mosse al passo della lettera 3:87 qui commentato, Sirhindī rileva che questa sua frase era comunque ancora uno *šaṭḥ*, benché «sobrio».

Makt. 2:2 (= *Mu'arrab*, II, 8); Ūzbakī, *ǧawāb* 16-17 (79-81).

Testo dell'*istiftā'*: «*[...] wa ḥall hāḏā al-iškāl 'alā mā ẓahara li-hāḏā al-faqīr huwa anna Allāh mawǧūd bi-ḏātihi lā bi-l-wuǧūd lā 'alā anna al-wuǧūd 'aynuhu wa lā 'alā annahu zā'id, wa ṣifāt al-wāǧib t. mawǧūda bi-ḏātihi lā maǧāl li-l-wuǧūd fī ḏālika al-mawṭin [...]*».

Nella breve lettera da cui è estratta la questione, Sirhindī affronta il problema dello statuto ontologico degli Attributi divini prendendo le distanze da quei sufi "moderni" (*muta'aḫḫirūn*) (vale a dire in particolare Ibn 'Arabī e la sua scuola) che hanno teso a identificare gli Attributi con l'Essenza. Per risolvere il problema, Sirhindī afferma che gli Attributi esistono realmente in virtù dell'Essenza divina, ma si trovano allo stesso tempo, come quest'ultima, al di là dell'essere. Questo argomento è legato a un aspetto fondamentale della dottrina di Sirhindī, consistente nel considerare il *wuǧūd* come «prima determinazione», distinguendolo in tal modo dall'Essenza indeterminata (cfr. per es. *Makt.* 3:88 [= *Mu'arrab*, III, 113, 115]; 3:93 [= *Mu'arrab*, III, 124]; Ūzbakī, 11). Il principio secondo il quale l'Essenza divina non si identifica con l'essere è il punto principale della critica di Sirhindī alla *waḥdat al-wuǧūd*. Una posizione analoga era stata sostenuta in precedenza da 'Alā' al-Dawla Simnānī, per il quale l'essere non è né identico all'Essenza né distinto da essa, cfr. Landolt, «Briefwechsel», 58. Una frase di Simnānī, sul fatto che Dio è oltre il *wuǧūd*, e dunque oltre necessità e possibilità, è riportata nel seguito del brano citato nell' *istiftā'*.

Nābulusī lascia deliberatamente da parte l'aspetto critico della questione? Apparentemente no: non solo perché di questa polemica non si fa cenno né nell'*istiftā'* né nel commento di Ūzbakī, ma perché probabilmente il commentatore non riteneva che vi fosse una divergenza dottrinale sostanziale fra la sua posizione e quella di Sirhindī. Per risolvere il problema sarebbe necessario uno studio approfondito del *Kitāb al-Wuǧūd al-ḥaqq* di Nābulusī, ma già dal suo commento a questa questione risulta chiaramente che egli non sostiene l'identità di *ḏāt* e *wuǧūd* in senso monista: come egli spiega, il *wuǧūd al-ḥaqq* è al di là dell'essere sensibile e intelligibile e anche al di là della "assolutezza". Tale posizione non sembra quindi corrispondere a quella che Sirhindī rimprovera ai sufi "moderni": cfr. in tal senso *Makt.* 3:93 (= *Mu'arrab*, III, 124: «*Al-akṯarūn min mašāyḫ hāḏihi al-ṭā'ifa qālū inna [al-wuǧūd] 'ayn al-ḏāt wa mana'ū kawnahu zā'id*[an] *'alā al-ḏāt [...] wa hāḏā al-tamyīz, a'nī tamyīz al-Ḥaqq 'ammā dūna al-Ḥaqq kāna dawlat*[an] *muddaḫirat*[an] *li-hāḏā al-miskīn al-'āǧiz al-muta'aḫḫir*»); cfr. anche *Makt.* 3:114 (= *Mu'arrab* III, 158): la grande maggioranza dei sufi afferma che l'essere è identico all'Essenza (*al-wuǧūd 'ayn al-ḏāt*), per mancato svelamento della distinzione tra il piano dell'Essenza e quello dell'essere, che essi considerano come *lā ta'ayyun*.

Lo stesso si potrebbe forse dire per quanto riguarda l'identità di Essenza e Attributi, che Sirhindī rimprovera ugualmente ai "moderni" in varie occasioni. Per esempio, egli dice di conformarsi, sulla base del proprio *kašf*, alla posizione teologica sunnita secondo la quale gli Attributi non sono né identici all'Essenza né distinti da essa (*lā huwa wa lā ġayruhu*), sottolineando che in questo egli si distingue dalla maggior parte dei sufi, che sostengono l'identità (*'ayniyya*) degli Attributi e dell'Essenza (*Makt.* 3:114 = *Mu'arrab*, III, 156). Sull'esistenza reale degli Attributi, contro Ibn 'Arabi, cfr. anche *Makt.* 3:100 (= *Mu'arrab*, III, 134, 144-145). In effetti, nell'accenno alla questione che Nābulusī fa nel suo commento (v. *infra*, quest. 23), egli afferma, rifacendosi a Ibn 'Arabī, che gli Attributi esistono in un certo senso e in un certo senso no.

«*Dio esiste in virtù della Sua Essenza: questo non significa che l'essere si identifichi con Lui né che l'essere sia qualcosa che si aggiunge alla Sua Essenza*[137]»: L'autore intende dire che Dio non può essere in alcun modo percepito (*lā yudrak*) dalle Sue creature quanto alla Sua sublime Essenza (*min ḥayṯu ḏātuhu al-'aliyya*). L'essere (*wuǧūd*) invece è percepito dalla ragione e dai sensi, e la ragione e i sensi giudicano categoricamente (*ḥākimān qaṭ'an*) che Dio esiste (*mawǧūd*).

[*20a*] Ora, se l'autore sostenesse che l'essere è identico a Dio (*inna al-wuǧūd 'aynuhu*), ne conseguirebbe necessariamente che Dio è percepibile, anche se solo limitatamente all'essere (*wa law min ḥayṯu al-wuǧūd*), [ma questo è inammissibile], perché Dio dice: «Non L'afferrano gli sguardi (*lā tudrikuhu al-abṣār*)» (Cor. 6:103), e perché l'essere che la ragione e i sensi percepiscono non è altro che la manifestazione dell'Essere Vero così come appare nelle cose (*ẓuhūr al-wuǧūd al-ḥaqq 'alā al-ašyā'*), ma non è l'Essere Vero così come Egli è in Se stesso (*lā annahu huwa al-wuǧūd al-ḥaqq 'alā mā huwa 'alayhi*). Perciò l'essere manifesto (*al-wuǧūd al-ẓāhir*) non è identico a Lui.

D'altra parte, l'essere non è neppure qualcosa che si aggiunge a Lui, nel senso che Egli avrebbe una quiddità (*māhiyya*) distinta dal Suo essere (*ġayr al-wuǧūd*), perché in tal caso Egli sarebbe composto (*murakkab*) da un universale (*'āmm*) - vale a dire l'essere - e da un particolare - vale a dire la quiddità che si aggiunge all'essere. Ma allora Dio somiglierebbe alle cose, dato che ogni cosa è composta da un universale - l'essere - e da un particolare - la quiddità particolare -, e sarebbe bisognoso (*muftaqir ilā*) anche Lui, come le cose, [di ricevere] l'essere [da altro]. E questo è ugualmente impossibile, perché Dio non somiglia ad alcuna cosa, e nessuna cosa Gli somiglia: «Non v'ha simile a Lui cosa alcuna, ed Egli è ascoltante veggente» (Cor. 42:11).

Bisogna dunque dire che Dio è l'Essere Vero, ma non l'essere inteso come essere intelligibile o essere sensibile (*al-wuǧūd bi-l-ma'nā al-mudrak bi-l-'aql wa al-ḥiss*), perché questo è soltanto una manifestazione fenomenica del Vero (*ẓāhiriyyat al-ḥaqq*).

È appunto questo che intende il nostro autore - che Dio sia soddisfatto di lui! - dicendo che «*Dio esiste in virtù della Sua essenza* (*mawǧūd bi-ḏātihi*)», il che significa: l'esistenza di Dio dev'essere considerata come qualcosa di diverso dall'esistenza che è oggetto della ragione e dei sensi. La ragione e i sensi infatti concepiscono l'esistente in due soli modi, e cioè come esistente o in virtù di un essere identico a lui (*bi-wuǧūd huwa 'aynuhu*) o in virtù di un essere aggiunto a lui (*bi-wuǧūd zā'id 'alayhi*). Ma entrambe le alternative sono impossibili nel caso di Dio, perché Egli non rientra tra gli oggetti della ragione e dei sensi. Dio è dunque detto esistente (*yuṭlaq 'alayhi t. bi-annahu mawǧūd*) solo in considerazione della Sua «discesa» (*tanazzul*)[138] e della Sua manifestazione (*ẓuhūr*)

[137] Come negli esseri possibili, nei quali essenza ed esistenza sono distinte perché la loro essenza non implica necessariamente l'esistenza.

[138] Il termine «discesa» è applicato a Dio in riferimento al *ḥadīṯ* in cui si dice che Egli discende ogni notte verso il cielo inferiore per ascoltare le preghiere degli uomini (cfr. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, 90-102; Graham, *Divine Word*, 177). In Ibn 'Arabī il termine assume un significato più specifico in rapporto con la sua concezione della manifestazione di Dio attraverso le forme: cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 1054ss; Chittick, *Cosmology*, 114; Chodkiewicz, *Sceau*, 189-190.

all'intelletto e ai sensi, ma l'Essere (*wuǧūd*) di Dio è propriamente assoluto (*muṭlaq bi-l-iṭlāq al-ḥaqīqī*), a tal punto che Egli è libero persino dal condizionamento dell'assolutezza (*ḥattā innahu muṭlaq 'an qayd al-iṭlāq*), dato che il fatto stesso di definirLo assoluto costituisce un condizionamento (*fa-inna al-iṭlāq qayd*)[139]. Ma Dio trascende ogni condizionamento, Lui che è mistero assoluto (*al-ġayb al-muṭlaq*), come suggerisce la Sua parola: «[I timorati...] i quali credono nel mistero (*ġayb*)»[140] (Cor. 2:3). Secondo alcuni commentatori, il «mistero» in cui essi credono è Dio.

Nel nostro libro *al-Wuǧūd al-ḥaqq wa al-ḫiṭāb al-ṣidq* abbiamo trattato questi argomenti in modo così esauriente che non si può aggiungere altro.

Ventitreesima questione: «Sono entrato presso l'Essenza santissima, e non ho badato ai Nomi e agli Attributi» (*daḫaltu 'alā al-ḏāt al-aqdas wa lam altafit ilā al-asmā' wa al-ṣifāt*)

> Sembrerebbe trattarsi di una frase di *Makt.* 3:87, menzionata incidentalmente nell'*istiftā'* senza fare oggetto di una questione autonoma (cfr. *supra*, quest. 21: «*Inna ṭarīqī al-tanzīh minhu daḫaltu 'alā al-ḏāt al-aqdas lam altafit [ilā] ismihi wa ṣifātihi*» = Ūzbakī, *ǧawāb* 6, p. 51; tr. *Mu'arrab* III, 111: «*Ḏahabtu min ṭarīq al-tanzīh wa lam urid min al-ism wa al-ṣifa ġayr al-ḏāt al-aqdas*»).

«*Sono entrato presso l'Essenza santissima, e non ho badato ai Nomi e agli Attributi*»[141]. Il significato [*20b*] di questa frase è che la coscienza di sé dell'autore si è risvegliata (*annahu tanabbaha fī nafsihi*), così che egli ha scoperto (*waǧada*) che la sua anima è un insieme (*maǧmū'*) di forme intelligibili (*ṣuwar ma'nawiyya*) e di forme sensibili emanate tutte da un unico Datore di forme (*muṣawwir*)[142] che fa sussistere la sua anima con ogni suo atto (*qā'im 'alā nafsihi bi-mā kasabat*), secondo il versetto: «Colui che fa sussistere ogni anima con ogni suo atto (*man huwa qā'im 'alā kull nafs*[in] *bi-mā kasabat*)» (Cor. 13:33)[143]. Egli ha allora appreso di essere sussistente per mezzo di Dio (*qiyāmuhu bihi t.*) solo in quanto Dio è nominato dai Nomi e qualificato dagli Attributi, ma non quanto alla Sua Essenza.

[139] Cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, IV, 28: «La Sua assolutezza è un condizionamento perché il condizionamento è una distinzione» (*fa-kawnuhu muṭlaq*[an] *taqyīd li-anna al-taqyīd tamyīz*), tr. Gril, «Le terme du voyage», 143. Sulla critica della definizione di Dio come «essere assoluto» in Simnānī, cfr. Landolt, «Briefwechsel», 60; Corbin, *En Islam iranien*, III, 319; cfr. anche *ibid.*, IV, 266, 268, 272 (a proposito della scuola Šayḫita).

[140] Bausani: «l'Invisibile».

[141] Cfr. anche *infra*, quest. 25. Sul superamento del livello di Nomi e Attributi nell'ascensione di Sirhindī verso Dio, cfr. ter Haar, 147 e 154; sulla relazione della manifestazione dell'Essenza con la santità di Muḥammad e quindi dei suoi seguaci più perfetti, e sull'importanza di questa esperienza mistica nella Naqšbandiyya, cfr. *ibid.*, 97s. e 109s.; Ventura, 28, 50s. Cfr. anche Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 85s., 129s. (sulla presenza della stessa idea in 'A.-K. Ǧīlī, che designa fra l'altro colui che ha realizzato la teofania dell'Essenza come *al-fard al-kāmil*); Chodkiewicz, *Sceau*, 209 (sul *Mi'rāǧ* di Ibn 'Arabī come passaggio dal livello dei Nomi a quello dell'Essenza).

[142] Sul termine *muṣawwir* cfr. Cor. 59:24; Goichon, *Lexique*, 193; Chittick, *Cosmology*, 92.

[143] Adatto la traduzione di questo versetto al contesto del discorso. L'interpretazione più comune di *qā'im 'alā* è «osservatore, guardiano» (*raqīb*). Bausani traduce: «Colui che sta sopra ogni anima a sorvegliare ogni suo atto».

Infatti egli ha visto che la sua anima raccoglie (*muštamila 'alā*) forme diverse di varie specie, intelligibili, sensibili, immaginarie, ecc., e ha scoperto che tutto questo è di per sé inconsistente e assolutamente inesistente, e che esiste solo in funzione della teofania (*tağallī*) e della manifestazione dell'Essere Vero per mezzo di esso. E ha appreso che tutto questo esiste veramente solo in virtù dell'Essenza Vera. Perciò, egli si è tenuto saldamente (*tamassaka bi-*) all'Essenza e si è accontentato di essa, senza fermarsi all'aspetto della divinità da cui emana quella varietà di determinazioni (*ta'ayyunāt*). Tale aspetto è la Presenza dei Nomi e degli Attributi, i quali sono identici all'Essenza quando vengano considerati in rapporto all'Essenza stessa, e distinti da essa quando vengano considerati in rapporto all'insieme degli esseri esistenti (*'ayn al-ḏāt bi-l-naẓar ilā al-ḏāt wa ġayr al-ḏāt bi-l-naẓar ilā ğamī' al-kā'ināt*)[144].

In conclusione, quando l'autore ha lasciato tutto ciò che è altro da Dio, ha anche smesso di considerare le «relazioni dell'Essenza» (*al-i'tibārāt al-ḏātiyya*)[145], vale a dire i Nomi e gli Attributi da cui emanano quelle diverse specie di esistenti chiamate «altro da Dio». E' appunto questo il significato della sua frase: «*Non ho badato ai Nomi e agli Attributi*». Infatti bada ai Nomi e agli Attributi soltanto chi fa caso alle tracce (*āṯār*) di questi, e cioè ai diversi mondi, mentre chi smette di rivolgere la propria attenzione ai mondi non si interessa più neppure a colui che vi imprime (*al-mu'aṯṯir*) quelle diverse tracce. Egli allora si accontenta unicamente di quell'Essere che è inaccessibile (*ġā'ib*) alla ragione e ai sensi eppure manifesto (*ẓāhir*) ad essi nei diversi mondi, sapendo che Egli è mistero assoluto, libero da ogni condizionamento, e persino da quello di essere mistero assoluto (*ġayb muṭlaq ḥattā 'an kawnihi ġayb^an muṭlaq^an*). Perciò egli Lo conosce, ne afferra la realtà, e [al tempo stesso] confessa di non conoscerLo e di non afferrarne la realtà così come è in Se stesso. «E Dio osserva i Suoi servi».

Quanto alle sue parole: «*Sono entrato presso l'Essenza santissima*», non c'è motivo di biasimarle (*lā mu'āḫaḏa*), dato che se ne trova l'equivalente nel racconto dell'Ascensione

[144] Ibn 'Arabī definisce in termini molto simili il rapporto tra Essenza e Attributi, cfr. Ḥakīm, *Mu'ğam*, 1213: «*Inna al-ṣifāt 'ayn al-ḏāt iḏā nuẓira ilayhā min al-waǧh allaḏī yalī al-ḏāt, wa hiya ġayr al-ḏāt iḏā nuẓira ilayhā min al-waǧh allaḏī yalī inqisām al-wuǧūd ilā al-aqsām al-muta'addida*» (da *Šuǧūn al-masǧūn*). Egli sembra così riprendere, interpretandola a suo modo, la posizione dei *kalām* aš'arita, che aveva cercato una via di mezzo fra la concezione razionalista e tradizionalista degli Attributi divini. Del resto già gli autori dei manuali classici del sufismo avevano fatto propria questa posizione conciliatrice (cfr. Kalābāḏī, *Ta'arruf*, 36: «*Wa aǧma'ū annahā* [= *al-ṣifāt*] *laysat hiya huwa wa lā ġayruhu*»). Cfr. anche Takeshita, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man*, 66-72, a proposito dell'affinità fra Ḥallāǧ, Ġazālī e Ibn 'Arabī su questo punto. Secondo 'A-Q. A. 'Aṭā' (*al-Taṣawwuf al-islāmī*, 371), Nābulusī sarebbe, sulla questione degli Attributi, più propenso (*amyal*) alla soluzione dei teologi ortodossi che a quella di Ibn 'Arabī.

[145] Gli Attributi sono così definiti per indicare che essi possiedono solo un'esistenza logica, rappresentando la «relazione» tra Dio e mondo (per es. la Scienza è la «relazione» tra conoscente e conosciuto); cfr. Ḥakīm, *Mu'ğam*, 1221 n.11. Cfr. anche *infra*, quest. 25, il testo completo dell'*istiftā'*, sulla base del quale sembra che anche per Sirhindī, al di sopra della prima determinazione dell'Essenza (cioè il *ta'ayyun ḥubbī*), gli Attributi divini, che al livello di quella determinazione avevano un'esistenza distinta (*wuǧūd zā'id*), diventano «pure relazioni» (*i'tibārāt maḥḍa*): cfr. anche *supra*, quest. 14, n.107 (dist. tra *ṣifa* = *wuǧūd zā'id* e *ša'n* = *wuǧūd i'tibārī*).

notturna del Profeta, al quale venne detto: «Fermati, ché il tuo Signore prega!» quando volle entrare presso di Lui[146].

[*21a*] Inoltre, le parole «*Non ho badato*» sono un'espressione autentica del suo stato spirituale nella teofania dell'Essenza suprema.

Ventiquattresima questione: «Nessun miracolo è superiore alle realtà e alle conoscenze spirituali che io espongo. Nessun miracolo è superiore a questo chiaro discorso. Cosa è mai il miracolo di Muḥammad, se non un discorso inimitabile?» (*innahu lā karāma aǧall mimmā ubayyinuhu min al-ḥaqā'iq wa al-ma'ārif. Innahu lā karāma aǧall min ḏālika al-bayān. Wa hal karāmat Muḥammad ṣ. illā kalām mu'ǧiz?*)

Ūzbakī, *ǧawāb* 15 (77-78).

Testo dell'*istiftā'*: «*Lā karāma aǧall mimmā bayyantuhu min al-ḥaqā'iq wa al-ma'ārif allatī ta'ǧazu al-nās min bayānihā wa hal kānat mu'ǧiza li-rasūl Allāh illā kalām^m mu'ǧiz^m?*».

Questa frase, che gli estensori dell'*istiftā'* affermano di citare da *Makt.* 3:19, è effettivamente assente, come rileva Ūzbakī, da quella lettera, ma Sirhindī si esprime spesso altrove in termini simili; cfr. in particolare *Makt.* 1:107 (= *Muntaḫabāt*, 45): «I prodigi non si riducono a dare la vita e la morte. Infatti le scienze e le conoscenze ispirate sono tra i segni più grandi e i prodigi più elevati; e per questo il miracolo dell'inimitabilità del Corano è più potente e durevole di tutti gli altri miracoli del Profeta (*inna al-ḫawāriq ġayr munḥaṣira fī al-iḥyā' wa al-imāta fa-inna al-'ulūm wa al-ma'ārif al-ilhāmiyya min a'ẓam al-āyāt wa arfa' al-ḫawāriq wa li-hāḏā kāna mu'ǧiz al-Qur'ān al-'aẓīm abqā wa aqwā min sā'ir al-mu'ǧizāt*)»[147].

[146] Su questo momento del *Mi'rāǧ* cfr. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 69. Ibn 'Arabī lo riassume come segue: «Muḥammad chiese che gli fosse data la visione con l'autorizzazione a entrare presso Dio. Sentì allora una voce somigliante a quella di Abū Bakr che gli disse: "Fermati, Muḥammad, il tuo Signore prega!" [...] Poi gli fu ordinato di entrare e vide esattamente ciò che già sapeva [...]» (*Fut.* III, 342, *ap.* Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 573). Per una interpretazione di questo episodio in Sirhindī cfr. ter Haar, 149, n.61 (*Makt.* 3:77).

[147] Per facilitare il confronto con il commento di Nābulusī, riassumo qui di seguito gli aspetti principali della concezione del miracolo esposta da Sirhindī in *Makt.* 1:107 (= *Muntaḫabāt*, 45); 1:216 (= *Muntaḫabāt*, 57-58); 3:86 (= *Mu'arrab* III, 109-110). I prodigi (*karāmāt*) degli *awliyā'* costituiscono la perfezione della santità «comune», o «ascendente», e corrispondono ai miracoli (*ḫarq al-'awā'id*) compiuti dal Profeta. Invece, le conoscenze ispirate (*'ulūm ilhāmiyya*) degli *awliyā'*-eredi costituiscono la perfezione della santità profetica, o «discendente», e corrispondono alla comunicazione del Corano da parte del Profeta.

La sobrietà della «santità profetica» (il fatto di vedere le cose «così come sono») consente al santo-profeta di comunicare con le persone ordinarie sul loro stesso piano (cfr. la *munāsaba* del Profeta con questo mondo, *supra*, questioni 11*a*, 12, 15); il santo-profeta assume allora una funzione insegnante (*iršād* e *taknīl*) che è in continuità con la predicazione (*da'wa*) profetica; il discorso esplicativo sulle scienze ispirate è nella prima ciò che il Corano è nella seconda. Ma a differenza dei prodigi dei santi, che sono spettacolari e visibili a tutti, il miracolo del discorso ispirato è interiore e nascosto ai più, perché il messaggio dell'erede, a differenza di quello del Profeta, non deve imporsi necessariamente, e perciò non è accompagnato da segni soprannaturali evidenti.

Le idee qui riassunte presentano notevoli analogie con quelle di Ibn 'Arabī: cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 93s., e il passo cit. *ap.* Ġurāb, *al-Fiqh 'inda al-Šayḫ al-Akbar*, 38-40 (la scienza ispirata degli eredi dei profeti è il miracolo supremo; questa scienza rende possibile la *da'wa ilā Allāh 'alā baṣīra*; il rango dell'«erede e seguace» non è manifestato da prodigi esteriori; egli si differenzia in questo dal Profeta, che è in certo modo obbligato a dare una prova evidente e inconfutabile della sua missione a causa della dimensione pubblica e legale di questa).

Sulla concezione del miracolo in Sirhindī v. anche Friedmann, 92, n.26; ter Haar, 88 e 124; Ansari, 90, 127, 244-245.

«*Nessun miracolo*[148] *è superiore alle realtà e alle conoscenze spirituali che io espongo*»: la chiara esposizione (*bayān*)[149] è infatti la prova (*dalīl*) che egli ha ricevuto lo svelamento e la conoscenza certa (*taḥaqquq*) di quelle cose, perché colui che è privo di un sapere svelato e verificato intimamente per mezzo del suo Signore (*man lā kašf lahu wa lā taḥaqquq fī nafsihi bi-rabbihi*) non può esporre con chiarezza alcuna realtà spirituale (*lā bayān lahu 'an šay' min al-ḥaqā'iq aṣlan*), a meno che non riferisca parole altrui come nelle citazioni (*illā bi-ṭarīq al-ḥikāya 'an al-ġayr min qabīl naql al-'ibāra*). Ma i «velati» rivolgono da sempre questa accusa contro gli gnostici: le scienze e i segreti comunicati da questi ultimi sarebbero un cumulo di falsità (*bāṭil*), o idee prese di peso da discorsi altrui (*maḥfūẓ lahum min kalām ġayrihim*)[150]. Allo stesso modo, i miscredenti avevano rinnegato le scienze divine e le leggi profetiche portate dai profeti passati, fino a tacciarli di follia e menzogna e altro: «E dicono ancora: "Sono favole antiche, che si è scritto sotto dettatura"» (Cor. 25:5); «E dicono: plagiario pazzo» (44:14); «E lo dissero pazzo, e fu scacciato» (54:9); «E dissero: costui è un incantatore bugiardo» (38:4). E dissero anche più di questo, ma «Dio distingue chi agisce male da chi agisce bene» (2:220).

In breve, quello che hanno comunicato i profeti è vero e autentico (*ḥaqq wa ṣidq*) e viene da Dio attraverso la rivelazione (*waḥy*) di Gabriele e di altri angeli; e ugualmente vere e autentiche sono le scienze relative all'unicità di Dio (*'ulūm tawḥīdiyya*), le conoscenze divine (*ma'ārif ilāhiyya*) e le realtà spirituali (*ḥaqā'iq 'irfāniyya*) comunicate dai santi, che vengono da Dio attraverso l'ispirazione (*ilhām*) e l'effusione (*fayḍ*) sui loro cuori [e] attraverso l'ispirazione degli angeli dell'ispirazione (*bi-ṭarīq al-ilhām min malā'ikat al-ilhām*)[151].

[148] Traduco *karāma* con «miracolo», in senso generale, senza riguardo per la distinzione teologica tra *mu'ǧiza* (miracolo specifico dei profeti) e *karāma* (carisma, prodigio onorifico accordato ai santi), perché il termine è applicato qui ugualmente al «miracolo» dell'autore ispirato e a quello del Profeta.

[149] Il termine *bayān* ricorre nel Corano in diverse accezioni: «interpretazione», «traduzione in parole di un messaggio estatico» (cfr. Bausani, comm. a Cor. 75:16-19), «chiara espressione» (Cor. 55:4), «dichiarazione» (3:138). Esso indica quindi nella retorica classica l'«eloquenza», e può essere utile riportare la definizione del *bayān* citata da G. von Grunebaum nell'articolo relativo in *EI2*: «La parola che ricopre il vostro pensiero completamente e rende [pienamente] la vostra intenzione, strappandola a ogni ambiguità (*širka*), tanto che non avete nessun bisogno di riflettere [per capire cosa vuol dire]; [il *bayān*] dev'essere libero da ogni ricercatezza (*takalluf*), lontano da ogni artificio, senza oscurità, e si deve poterlo comprendere senza interpretazione (*ta'wīl*)». Nella traduzione sottolineo l'aspetto della «chiarezza» perché in questo capitolo Nābulusī mette in rapporto il *bayān* del santo-erede con la trasmissione (*iblāġ*) del messaggio del profeta-inviato: in continuità con la missione profetica, il discorso dell'erede partecipa della chiarezza del Libro rivelato (*kitāb mubīn*). Questo discorso chiarificatore è una interpretazione autorizzata della rivelazione e rappresenta perciò un aspetto centrale della continuità della profezia. L'importanza della nozione di *bayān* nella dottrina sufi della santità si presta a interessanti confronti con le parallele dottrine di altre correnti dell'esoterismo islamico; cfr. per es. Baffioni, *Opinioni e religioni*, 18, 85, 87 (a proposito del rapporto fra *bayān* e *ḫilāfa* negli Iḫwān al-Ṣafā'); P. Lory, «Eschatologie alchimique chez Jābir ibn Ḥayyān», in *Mahdisme et millénarisme en Islam*, 73-92 (analisi di un *Kitāb al-bayān* ermetico). Cfr. anche *infra*, quest. 27 e n.181, sulla *ḫuṭbat al-bayān* attribuita a 'Alī.

[150] Un esempio caratteristico è quello di Ibn Ḫaldūn, secondo il quale la scuola sufi «moderna» (cioè quella di Ibn 'Arabī), che pretende di fondarsi sull'esperienza intima (*wiǧdān*) e lo svelamento (*kašf*), desume in realtà le sue nozioni dai *falāsifa* e dai bāṭiniti: cfr. *Šifā' al-sā'il*, tr. Perez, 178, 182-183; 193. Già Ibn 'Arabī aveva risposto più volte a questo tipo di obiezioni: cfr. Ghorab, «Muḥyiddin Ibn al-'Arabī Amidst Religions (*adyān*) and Schools of Thought (*maḏāhib*)», 207 e 213.

[151] Vale a dire che l'ispirazione dei santi può essere sia immediata, sia mediata (attraverso gli «angeli dell'ispirazione»), conformemente all'opinione di Ibn 'Arabī e contrariamente a quella più diffusa tra i teo-

Tra i santi poi, ce ne sono alcuni cui è concesso esprimere verbalmente l'ispirazione ricevuta (*wa ba'ḍuhum yu'ṭā al-'ibāra 'an ḏālika*), e ai quali Dio dà la facoltà di esporla chiaramente (*wa yuqdiruhu Allāh 'alā bayānihi*), come nel caso del profeta [inviato], che ha ricevuto la rivelazione per dare la Legge e ha avuto ordine di trasmetterla alla comunità (*naẓīr al-nabiyy allaḏī ūḥiya ilayhi li-yušarri'a wa umira bi-iblāġihi li-l-umma*). Ad altri santi, invece, l'espressione verbale non è concessa (*wa ba'ḍuhum lā yu'ṭā al-'ibāra 'an ḏālika*) e non è data la facoltà di una chiara esposizione (*lā yuqdar 'alā bayānihi*), come nel caso del profeta [non inviato], al quale è stata rivelata una legge ma al quale non è stato ordinato di trasmetterla (*allaḏī ūḥiya ilayhi bi-šar' wa lam yu'mar bi-iblāġihi*). Se quest'ultimo la trasmettesse, contravverrebbe all'ordine, e il suo messaggio non sarebbe accettato (*fa-law ballaġahu ḫālafa al-amr fa-lam yuqbal minhu*); e allo stesso modo, il santo cui non è stata concessa l'espressione verbale, non è autorizzato a esporre [i segreti divini] e, se lo facesse, le sue parole non sarebbero accettate (*kamā anna al-walī allaḏī lam yu'ṭa al-'ibāra lam yu'ḏan lahu fī al-bayān fa-law bayyana ḏālika lam yuqbal minhu*) - e quante volte questi santi hanno patito per le loro chiare parole (*bayān*), e sono stati perseguitati, scacciati e odiati, e quante volte uccisi![152]

[21*b*] Al contrario, la chiara esposizione (*bayān*) del santo cui è stato dato di esprimersi verbalmente (*man u'ṭiya al-'ibāra*) viene accettata, le sue parole sono approvate (*ustuḥsina kalāmuhu*), e riescono utili agli altri. Se costui tacesse là dove è opportuno parlare (*iḏā sakata fī maḥall al-kalām*), commetterebbe una colpa e sarebbe punito da Dio o dagli uomini[153]. «Ma Dio è il miglior custode, Dio il più misericordioso dei misericordiosi» (Cor. 12:64)[154].

logi, che riserva la mediazione degli angeli alla rivelazione profetica: cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, 569 l. 9-12 e III, 316. Nābulusī riporta e commenta brevemente nella sua apologia di Niyāzī al-Miṣrī un passo delle *Futūḥāt* (I, 150-151) sulla contemplazione dell'angelo della rivelazione da parte dell'erede di Muḥammad (cfr. Nābulusī, *Ḥāmil*, 10a-b e nota alla traduzione). È possibile che l'ispirazione «mediata» vada considerata come una forma «letterale» di ispirazione: cfr. il passo di Ǧāmī citato sopra, II.1.d., n. 53.

[152] Sulla nozione di *iḏn ilāhī* cfr. sopra, II.1.c. Nābulusī sembra qui fare propria la formulazione della tradizione agiografica šāḏilita, dove il santo «autorizzato» (*ma'ḏūn*) è definito come colui al quale è stato dato di «esprimersi verbalmente» (*u'ṭiya al-'ibāra*): costui e il «non autorizzato» (*allaḏī lam yu'ḏan lahu*) «dicono una stessa verità, che quando viene dal primo è accettata, mentre è rifiutata quando viene dal secondo» (*yatakallamān bi-l-ḥaqīqa al-wāḥida fa-tuqbal min aḥadihimā wa turadd 'alā al-āḫar*): cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, 98. La distinzione fra *nabī* e *rasūl* e la sua applicazione alla gerarchia dei santi va ricondotta del resto direttamente alla teoria ibnarabiana della «santità profetica», che Nābulusī commenta estesamente altrove (cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, I, 150-151; Nābulusī, *Ḥāmil* 9b-10a). Il caso del santo la cui parola «non è accettata», e che per questo è legittimamente condannato malgrado l'autenticità della sua ispirazione, è esemplificato da Ḥallāǧ (cfr. l'analisi che Ibn 'Arabī fa del suo martirio in *Fut.*, II, 546; v. anche Nābulusī, *Ḥāmil* 5b e note alla traduzione). L'autorizzazione divina dovrebbe in teoria preservare il santo dalle persecuzioni: cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam, faṣṣ* Dāwūd, 250: il *ḫalīfa ẓāhir* non può uccidere il *ḫalīfa bāṭin* perché quest'ultimo, se dice qualcosa che contraddice il *ḥadīṯ* ricevuto, lo fa per un ordine divino. Sul fatto che gli *afrād* sono esenti da *inkār*, salvo che accidentalmente, cfr. anche Ibn 'Arabī, *K. al-Qurba*, 90. Questo ovviamente non impedisce che il santo accettato da Dio possa essere respinto dagli uomini, come lo sono stati i profeti e la stessa parola di Dio (cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, III, 130), ma la fase del rifiuto, conformemente al paradigma profetico, è seguita da quella del trionfo (v. nota *infra*). Sul caso controverso di 'Alī v. *infra*, quest. 27.

[153] Cfr. anche Sirhindī, *Makt.* 1:272 (tr. Ansari, 241): come il Profeta, il santo che ha completato anche la fase discendente del percorso mistico e si dedica alla «predicazione» (di fatto l'attività insegnante), ubbidisce in questo servizio a un *ordine* di Dio («colui che torna al mondo non fa questo di propria volontà; al contrario, egli ridiscende nel mondo dall'alto, e sceglie la separazione al posto dell'unione *per ordine* di Dio»).

[154] Con queste parole Giacobbe si rivolge ai suoi figli affidando loro Beniamino dopo che già aveva affidato loro Giuseppe (Cor. 12:11-13). Con questa citazione coranica, Nābulusī vuole forse suggerire un

«*Nessun miracolo è superiore a quel chiaro discorso* (*bayān*)»: questa cosa è ben nota presso chi è in grado di capirla. Infatti, i miracoli ammirati dalla gente comune (*al-karāmāt allatī ta'tabiruhā al-'awāmm*) non hanno alcuna utilità per il santo, perché, anche se è a causa di tali miracoli che il popolo ha fede (*i'tiqād*) in lui, è soltanto il popolo, e non il santo, a trarne vantaggio. Tali miracoli derivano infatti dalla provvidenza di Dio, che li manifesta per mano del santo affinché il popolo se ne giovi. Invece, la chiara esposizione (*bayān*) delle scienze divine e delle realtà spirituali reca vantaggio agli iniziati (*sālikūn*) e all'*élite* dei credenti (*ḫawāṣṣ al-mu'minīn*), che grazie a quelle scienze ascendono i gradi della realizzazione spirituale (*taḥqīq*) e comprendendole arrivano a distinguere le difficoltà della Via. E tali scienze risultano dannose solo per chi si oppone ai santi rinnegandoli (*al-mu'tadī 'alā al-awliyā' bi-l-inkār*), e agisce così perché Dio non lo assiste e non è sottomesso, per la sua presunzione e la sua ambizione di innalzarsi al di sopra dei suoi simili[155].

«*Cosa è mai il miracolo di Muḥammad, se non un discorso inimitabile* (*kalām mu'ǧiz*)?»: vale a dire il glorioso Corano, parola (*kalām*) di Dio, che rende impotenti i più valenti oratori a produrre qualcosa di simile. Il Corano comprende i significati dell'unicità (*ma'ānī tawḥīdiyya*), le conoscenze divine (*ma'ārif rabbāniyya*), le realtà spirituali (*ḥaqā'iq 'irfāniyya*), e possiede in più, rispetto alla parola recata dai santi (*kalām al-awliyā' allaḏī ya'tūna bihi*), gli statuti legali (*aḥkām šar'iyya*) e le leggi profetiche (*šarā'i' nabawiyya*). Entrambi provengono comunque da Dio, perché la parola recata dai santi consiste nei significati della parola eterna portata dal Profeta: il santo non fa che portare un senso nuovo nella parola antica (*wa al-kull min 'inda Allāh li-anna kalām al-awliyā' allaḏī ya'tūna*

accostamento tra i diversi rapporti del mistico «rifiutato» («non autorizzato») e del mistico «accettato» («autorizzato») con la comunità e quelli di Giuseppe e Beniamino con i «fratelli» cui sono affidati.

Nel racconto coranico, l'affidamento di Giuseppe prelude all'insidia dei fratelli (preannunciata dall'interdizione di raccontare il suo sogno: 12:5) e all'esilio di Giuseppe in Egitto, mentre l'affidamento di Beniamino prelude al trionfo di Giuseppe nella «terra di emigrazione», in cui gli altri fratelli riconoscono la sua autorità profetica (12:91) e infine si prostrano a lui (12:100) avverando il sogno iniziale (12:4).

In queste due fasi della storia di Giuseppe, l'esegesi coranica vede una figura delle due fasi della predicazione di Muḥammad, prima e dopo l'Egira: «Colui che ha fatto questo con Giuseppe e i suoi fratelli è capace di fare lo stesso con Muḥammad: Egli lo farà *uscire* di tra voi, poi lo farà *trionfare* su di voi (*yuẓhiruhu 'alaykum*) e lo investirà di potere sul paese» (Ṭabarī, *ap.* A.-L. de Prémare, *Joseph et Muhammad: le chapitre 12 du Coran (Étude textuelle)*, Aix-en-Provence, 1989, 152).

Un paradigma analogo si ritrova in molte biografie di sufi, come lo stesso Nābulusī, che hanno trovato una piena affermazione (*ẓuhūr*) solo dopo avere subito il rifiuto dei loro contemporanei (cfr. Murādī, *Silk al-durar*, III, 32).

Il «trionfo» (*ẓuhūr*) del Profeta/erede dopo la sua persecuzione è anche una trasformazione della comunità che riconosce il suo messaggio: la comunità che è stata fondata con l'accettazione dell'*iblāġ* profetico è rifondata con la sua accettazione del *bayān* mistico. Si veda per esempio Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, 90-91: «E' necessario che, quando Dio vuole che uno dei Suoi santi chiami gli uomini a Lui, Egli lo faccia trionfare fra di loro, perché l'azione di chiamare a Dio non può avvenire che in questo modo» (*man arāda Allāh bihi an yakūna dā'iy*[m] *ilayhi min awliyā'ihi fa-lā budda min izhārihi li-l-'ibād iḏ lā yakūn al-du'ā' ilā Allāh illā kaḏālika*). Il «successo» (non il martirio) del santo ha un valore redentivo per la comunità, in continuità con la concezione coranica dell'adempimento escatologico (la «venuta dell'Ora») come la vittoria del nuovo Profeta in questo mondo (cfr. Bausani, «Postille», 42ss.). Cfr. anche Gril, «Le terme du voyage», 141, 143, sul perdono concesso da Giuseppe ai suoi fratelli come prefigurazione della *šafā'a* universale.

bihi huwa ma'ānī al-kalām al-qadīm allaḏī ǧā'a bihi al-nabiyy ṣ. wa innamā ǧā'a al-walī bi-l-falm al-ǧadīd fī al-kalām al-qadīm)[156]. In conclusione, la parola dei santi è un miracolo (*karāma*) con cui Dio li onora, e la parola di Dio portata dal Profeta è un miracolo inimitabile (*mu'ǧiza*) con cui Dio lo onora. «E Dio guida chi vuole al retto sentiero» (Cor. 2:213; 24:46).

Venticinquesima questione: «Il banditore dell'unione non ha smesso di gridare nell'intimo segreto del mio cuore: "Rispondi al Sultano, ché Lui ti chiama"; così l'uccello della mia volontà è volato fino alla porta del Tempio Santo e sono arrivato fino a un'alta cortina e mi è stato detto: "Il Sultano non è in casa"» (*lam yazal dā'ī al-wiṣāl yunādī fī sirrī: aǧib al-sulṭān fa-innahu yad'ūka; fa-ṭāra ṭayr himmatī ilā bāb al-quds fa-waṣaltu ilā surādiq 'āl*[m] *fa-qīla lī: "al-sulṭān laysa fī al-bayt"*)

Kanz al-hidāyāt, hidāya 19; Ūzbakī, *ǧawāb* 10 (71-72).

La frase riportata da Nābulusī è identica a quella dell'*istiftā'*, in cui si precisa che Sirhindī l'aveva pronunciata rivolgendosi ai suoi due figli (*muḫāṭib*[m] *li-waladayhi*), associandoli alla propria esperienza spirituale[157]. Nābulusī ha omesso invece il seguito del testo, in cui Sirhindī spiega che la «casa del Sultano» è la stazione della realtà della Ka'ba, a partire dalla quale egli ha continuato ad ascendere, attraverso gli Attributi (*ṣifāt*) e i Modi (*šu'ūn*)[158], fino alla pura Essenza (*fa-'alimtu anna ḏālika maqām ḥaqīqat al-Ka'ba al-rabbāniyya fa-asra'tu ilā mā warā'a ḏālika wa 'araǧtu ilā maqāmāt al-ṣifāt al-ḥaqīqiyya al-mawǧūda bi-wuǧūd zā'id wa hiya warā'a al-ṣuwar al-'ilmiyya li-l-ṣifāt fī martaba al-ta'ayyun al-ḥubbī fa-'araǧtu 'anhu ilā uṣūl al-ṣifāt wa hiya al-šu'ūn al-ḏātiyya wa al-i'tibārāt al-maḥḍa fī ḏātihi t. ṯumma ilā al-ḏāt al-baḥt al-muǧarrada 'an al-nisab wa al-i'tibārāt, wa antumā ayyuhā al-iḫwān - ya'nī waladayhi - kuntumā ma'ī fī kull maqām min tilka al-maqāmāt*).

Il *Kanz al-hidāyāt*, secondo Ūzbakī, non è un'opera di Sirhindī.

«*Il banditore dell'unione non ha smesso di gridare nell'intimo segreto del mio cuore: "Rispondi al Sultano, ché Lui ti chiama"*».

L'autore usa il termine «Sultano» per designare la Presenza divina nella Sua tremenda maestà (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya al-'aẓīmat al-šā'n*). «Sultano» designa dunque il Vero in quanto si manifesta attraverso il rigore (*ǧalāl*) e la reverenza (*hayba*)[159].

[155] Analogamente, è per «il desiderio di comandare i propri simili» (*ṭalab al-riyāsa 'alā abnā' ǧinsihi*) che i negatori rifiutano i profeti (cfr. Ibn 'Arabī, *Fut.*, I, 325 l.4).

[156] Come suggerisce la scelta lessicale di Nābulusī (*atā bi-kalām*, che riecheggia il coranico *fa-'tū bi-kitāb*, cfr. Cor. 28:49 e 37:157), l'esegesi spirituale è la risposta alla «sfida» dell'inimitabilità del Corano, nel senso che la rivelazione può continuare a manifestarsi nella forma di un'ermeneutica.

[157] Sui due figli di Sirhindī v. anche *supra*, quest. 13 e n.99.

[158] Su questi termini v. *supra*, quest. 14c., n.107.

[159] Questa frase viene nel testo dopo il paragrafo successivo, f. 22a. *Ǧalāl* (maestà, rigore) è l'opposto di *Ǧamāl* (bellezza, bontà), mentre *hayba* (reverenza) è l'opposto di *uns* (intimità). La prima coppia di nomi designa due qualità divine, e la seconda le attitudini umane corrispondenti. Maestà-reverenza e Bellezza-intimità sono collegate rispettivamente all'esperienza della trascendenza (*tanzīh*) e della immanenza (*tašbīh*) di Dio. Cfr. Murata, *Gender relationships*, 56, 69, 74-78.

Egli vuole dire di non avere intrapreso il cammino sulla Via di Dio (*mā salaka fī ṭarīq Allāh*) se non dopo averne avuto l'invito (*ṭalab*) da parte di Dio, attraverso cenni di richiamo (*išārāt*) che ha trovato in se stesso[160]. Uno gnostico ha detto nello stesso senso in una *qaṣīda*: «Per Dio, non hanno chiesto di fermarsi presso la Sua porta - che già sono stati chiamati e hanno avuto la chiave» (*wa Allāhi mā ṭalabū al-wuqūf bi-bābihi - ḥattā du'ū wa atāhum al-miftāḥ*)[161].

[22a] «*Così l'uccello della mia volontà* (*himma*)[162] *è volato fino alla porta del Tempio Santo* (*bāb al-quds*)[163] *e sono arrivato fino a un'alta cortina* (*surādiq*)[164] *e mi è stato detto: "Il Sultano non è in casa"*». L'autore racconta qui in che modo si è svolto il suo cammino sulla via della gnosi divina. Che il Sultano «non sia in casa» significa che Dio non è in nessuno degli esseri creati (*akwān*). L'insieme (*ǧumla*) degli esseri creati è dunque vuoto (*ḫāliya*) di Lui, ma l'insieme di tali esseri è la Sua casa, ed è il regno nel quale si esercitano il Suo ordine e il Suo divieto. Un *ḥadīṯ* dice appunto che la Ka'ba è la casa di Dio[165]. E' dunque permesso dire che Dio ha una casa considerando la Sua manifestazione negli esseri creati, i quali sono vuoti di Lui, sussistenti per Lui, dipendenti da Lui, che è necessario per loro come Colui che sostiene ogni cosa (*li-qayyūmiyyatihi*), mentre loro non sono necessari per Lui, che di nulla ha bisogno.

Ventiseiesima questione: «Mi apparve poi, di fronte alla stazione del Veridico, un'altra stazione ancor più magnifica e luminosa, tale che il mio sguardo non era mai caduto su nulla di simile; essa superava in altezza quella del Veridico quanto un banco per sedersi si alza dal suolo. Seppi allora che quella è la stazione degli amati, e vidi me stesso

[160] La priorità dell'«invito» divino può essere riferita al principio secondo il quale l'«attrazione» (*ǧaḏba*) esercitata da Dio, ovvero l'esperienza estatica, precede nel metodo *naqšbandī* la volontaria disciplina spirituale (*sulūk*) (cfr. ter Haar, 159 e indice; Ventura, 50); cfr. anche la distinzione tra *iǧtibā'* e *ināba* in Sirhindī, *supra*, quest. 3, n.36.

[161] È un verso di Šihāb al-Dīn Suhrawardī, da una *qaṣīda* su cui Nābulusī ha composto un *taḫmīs*: cfr. Nābulusī, *Dīwān al-ḥaqā'iq*, I, 123. L'immagine sembra ispirarsi al momento del *Mi'rāǧ* in cui Muḥammad, mentre si avvicina all'ultima cortina che lo separa da Dio, è anticipato da una voce dall'interno che lo invita ad avvicinarsi (cfr. *Il Libro della Scala*, cap. 20, ed. in E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949, p. 83).

[162] Ǧurǧānī (*Ta'rīfāt*, 278) definisce la *himma* come: «L'orientarsi (*tawaǧǧuh*) del cuore e il suo tendere (*qaṣduhu*) con tutte le sue forze spirituali verso Dio, per ottenere la perfezione per se stesso o per altri». Sul termine *himma* in rapporto alla facoltà immaginativa cfr. Corbin, *Imagination*, 164-170. La traduzione privilegiata da Corbin è «potenza creatrice del cuore»; cfr. anche *ibid.*, 197 («energia spirituale concentrata nel cuore»).

[163] Probabilmente da intendere come Gerusalemme (il «Tempio ultimo» di Cor. 17:1), punto di partenza del *Mi'rāǧ* vero e proprio.

[164] Sorta di paravento teso ad emiciclo intorno all'ingresso della tenda di un principe (Kazimirski). Per altre occorrenze del termine *surādiqāt* in Sirhindī nello stesso contesto, cfr. ter Haar, 148 e 150.

[165] Nel testo dell'*istiftā'* omesso da Nābulusī, Sirhindī dice appunto che il livello (*maqām*) della «casa vuota» è quello della *ḥaqīqat al-Ka'ba*, al di là della quale comincia la sua ascensione nell'Essenza stessa. Sulla Ka'ba come ultimo *barzaḫ* tra il livello della manifestazione (o le *ḥaqā'iq kawniyya*) e il livello dell'Essenza (o le *ḥaqā'iq ilāhiyya*), oltrepassabile in un'esperienza mistica simile al *Mi'rāǧ*, v. ter Haar, 148-149; cfr. anche *supra*, quest. 14 (sulla Ka'ba e la sua corrispondenza con la *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*) e quest. 23 (sull'ascensione di Sirhindī).

in quella stazione» (*fa-ẓahara lī fī muḥāḏāt maqām al-ṣiddīq maqām āḫar a'ẓam minhu wa anwar lam yaqa' naẓarī 'alā miṯlihi qaṭṭu wa kāna arfa' min maqām al-ṣiddīq irtifā' al-ṣuffa 'an waǧh al-arḍ; wa 'alimtu anna ḏālika maqām al-maḥbūbīn; wa ra'aytu nafsī fī ḏālika al-maqām*)[166]

Makt. 1:11 (*Mu'arrab*, I, 17); Ūzbakī, *ǧawāb* 30 (152-158).

Testo dell'*istiftā'*: «[...] Wa ẓahara lī fī muḥāḏāt maqām al-ṣiddīq maqām āḫar a'ẓam minhu wa anwār (sic) lam yaqa' naẓarī 'alā miṯlihi qaṭṭu wa kāna arfa' min maqām al-ṣiddīq irtifā' al-ṣuffa 'an waǧh al-arḍ; wa 'alimtu annahu maqām al-maḥbūbīn *wa ḏālika al-maqām mulawwan wa munaqqaš wa ra'aytu nafsī mulawwan*[an] *wa munaqqaš*[an] *min in'ikās ḏālika al-makān fiyya wa waǧadtu nafsī laṭīf*[un] *fī lawn al-hawā' aw qiṭ'at ġaym muntašira fī al-āfāq wa ra'aytu ḥaḍrat al-šayḫ al-kabīr ya'nī al-ḫwāǧa al-Naqšband fī maqām al-ṣiddīq* wa ra'aytu nafsī fī ḏālika al-maqām al-muḥāḏī lahu al-maḏkūr».

Tr. del *Mu'arrab*: «Wa ẓahara fī muḥāḏāt maqām al-Ṣiddīq al-Akbar rḍh maqām āḫar nūrānī 'al[an] ǧidd[an] lam ara miṯlahu qaṭṭu wa kāna lahu irtifā' yasīr min ḏālika al-maqām, kamā iḏā rafa'ū al-lawḥ min al-arḍ, wa tabayyana lī annahu maqām al-maḥbūbiyya *wa kāna ḏālika al-maqām muzayyan*[an] *wa munaqqaš*[an] *fa-waǧadtu nafsī ayḍan muzayyan*[an] *wa munaqqaš*[an] *min in'ikāsihi ṯumma waǧadtu nafsī ba'da ḏālika laṭīf*[un] *fī tilka al-kayfiyya wa ra'aytunī muntašir*[un] *fī al-āfāq miṯl al-hawā' wa qiṭ'at al-saḥāb ḥattā istaw'abtu ba'ḍ al-aṭrāf wa ḥaḍrat al-ḫwāǧah [Bahā' al-Dīn] al-Naqšband fī maqām al-Ṣiddīq* wa aǧidunī fī al-maqām al-muḥāḏī lahu bi-kayfiyya ma'rūḍa».

[166] Nella lettera da cui è estratto questo brano, Sirhindī si rivolge al suo maestro, M. Bāqī Bi-illāh, sottoponendogli il racconto di una sua visione. Si tratta di una ascensione attraverso tutti gli stadi (*maqāmāt*) della *walāya*, al vertice dei quali si trova la «stazione della *ṣiddīqiyya*», tipificata da Abū Bakr al-Ṣiddīq, che il sufismo sunnita considera il migliore dei santi in quanto il migliore dei Compagni. Il passo qui discusso descrive il superamento, da parte di Sirhindī, anche di quest'ultimo grado della santità, e il suo raggiungimento di quella che definisce qui «stazione degli amati» (cfr. ter Haar, 39 e n.55 e 104 e n.91; Ansari, 95).

I manuali del sufismo classico, ispirandosi a Cor. 4:69, dove i *ṣiddīqūn* sono menzionati subito dopo i profeti, collocano il grado della *ṣiddīqiyya* subito sotto quello della *nubuwwa*: cfr. Kalābāḏī, *Ta'arruf*, cap. 24: «La più bassa dimora spirituale dei messaggeri è il grado più elevato dei profeti, e la più bassa dimora spirituale dei profeti è il grado più elevato dei veridici», seguiti da martiri, *ṣāliḥūn* e credenti; cfr. anche Qušayrī, *Risāla*, (*bāb al-ṣidq*), 210: «*Al-ṣidq tālī daraǧat al-nubuwwa*». Sirhindī ricorda questa nozione comune subito prima di raccontare questo momento della sua visione: «*Wa lā yurā ʿawqahu maqām aṣl*[an] *illā maqām ḫātam al-nabiyyīn wa al-mursalīn*».

Individuare una stazione intermedia tra *ṣiddīqiyya* e *nubuwwa* equivale dunque ad affermare la possibilità di concepire una via di mezzo tra la santità propriamente detta e la profezia. L'affermazione di questa possibilità è il tratto fondamentale della teoria della santità di Ibn 'Arabī, per il quale la «santità profetica» (o profezia «generale» o «assoluta»), riservata agli *afrād*, è appunto quella stazione intermedia tra *ṣiddīqiyya* e profezia legiferante (o *risāla*) che egli chiama «stazione della prossimità» (*maqām al-qurba*) (Cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 75, 77-78, 142, 175-176; Gril, «Le terme du voyage», 147-164; cfr. anche Chittick, *Religious Diversity*, 44, 49, 57-59, 92).

Questo punto della lettera di Sirhindī ha alimentato inesauribili polemiche, fornendo alcuni anni dopo il pretesto per la sua denuncia all'imperatore Ǧahāngīr e per il suo arresto per ordine di questi (cfr. Friedmann, 83, 93; Ansari, 28). Le precisazioni al riguardo che si trovano nei suoi scritti successivi (alcune lettere pertinenti sono segnalate da ter Haar, 104 nn.90 e 92; Ansari, 96, nn.128-130) non sono però dovute soltanto a ragioni di ordine apologetico, ma anche allo sviluppo della sua stessa dottrina della santità (cfr. Ventura, 44, n.91, in riferimento a *Makt.* 1:18).

Nābulusī da parte sua, senza preoccuparsi dei risvolti polemici della questione, vi riconosce una idea familiare che trova coerente con il resto della esposizione, dato che egli considera Sirhindī come un *fard* nel senso ibnarabiano del termine e che il *maqām al-qurba* è per Ibn 'Arabī lo stadio equivalente ai «gradi della singolarità» (*al-marātib al-fardāniyya*) (cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Qurba*, 92; cfr. anche *Fut.* II, 19 l. 18, cit. *supra*, 167, n.13).

Il brano in corsivo nella trascrizione, con la descrizione più dettagliata dell'esperienza di Sirhindī, è omesso da Nābulusī. (Tr.: «Quella stazione era tutta variopinta e istoriata, e vidi che ero anch'io tutto dipinto e istoriato per il riflesso di quella. Poi sentii di essere diventato sottile com'era quella, e vidi che mi espandevo verso gli orizzonti come l'aria o un brandello di nuvola fino ad abbracciare le parti più remote [di quella stazione], e vidi che il maestro Bahā' al-Dīn al-Naqšband era [rimasto sotto di me] nella stazione della *ṣiddīqiyya*»).

«Mi apparve poi, di fronte alla stazione del Veridico, un'altra stazione ancor più magnifica e luminosa, tale che il mio sguardo non era mai caduto su nulla di simile; essa superava in altezza quella del Veridico quanto un banco per sedersi si alza dal suolo».

La «stazione del Veridico» (*maqām al-ṣiddīq*) di cui si parla qui è senza dubbio la stazione della «sincerità» (*ṣiddīqiyya*), la quale non è riservata esclusivamente all'*imām* Abū Bakr, come indica il versetto: «[Coloro che obbediscono a Dio e al Suo messaggero,] saranno insieme con quei Profeti, quei Veridici (*ṣiddīqīn*)[167], quei Martiri, quei Santi [cui Dio elargì i Suoi favori]» (Cor.: 4:69), dove il termine *ṣiddīq*, usato al plurale, si riferisce a chiunque occupi questa particolare stazione[168]. Alcuni di loro (*ba'ḍuhum*) [*scil.* i sufi] hanno dato varie definizioni della «sincerità», come, ad esempio: «la corrispondenza fra la coscienza intima e ciò che si professa in pubblico» (*istiwā' al-sarīra wa al-'alāniyya*)[169].

Ma al di sopra della stazione della sincerità ce n'è un'altra, chiamata «stazione della prossimità» (*maqām al-qurba*). Lo *Šayḫ al-Akbar* l'ha illustrata in un trattato indipendente (*risāla mustaqilla*)[170], nel quale dichiara apertamente che tale stazione sta al di sopra di quella della sincerità ed è più elevata (*a'lā*) di essa, e in cui ricorda che vi si trova un gran numero di persone (*ǧamā'a*).

Quanto a Abū Bakr al-Ṣiddīq, egli si trovava nella stazione della sincerità durante la vita del Messaggero di Dio, e quindi, dopo la morte di questi, è passato ad occupare (*intaqala*) quella della prossimità[171]. La stazione della prossimità è infatti quella della

[167] Bausani: «Giusti».

[168] In altre parole, secondo il commentatore, il termine *ṣiddīqiyya* va messo in rapporto con il nome comune menzionato nel Corano invece che con il soprannome di Abū Bakr. Anche Ibn 'Arabī sottolinea che questa stazione spirituale non è una prerogativa esclusiva di Abū Bakr rinviando allo stesso versetto: cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Qurba*, 92.

[169] Cfr. Qušayrī. *Risāla*, 211 (*wa aqall al-ṣidq istiwā' al-sirr wa al-'alāniyya*); tr. Gramlich, 300. In un'altra lettera (*Makt.* 1:41 = *Muntaḫabāt*, 10), Sirhindī definisce a sua volta la *ṣiddīqiyya* come il perfetto accordo fra la conoscenza spirituale interiore e la scienza legale esteriore. Le definizioni citate giustificano la traduzione di *ṣiddīqiyya* con «sincerità». Gril d'altra parte rende i termini *ṣiddīq* e *ṣiddīqiyya* con «confirmateur» e «confirmation de la Vérité», sulla base di un altro significato («credere nella veridicità di qn») che corrisponde più esattamente sia al senso del soprannome di Abū Bakr (così chiamato per avere creduto al racconto del *Mi'rāǧ*), sia alla definizione che Ibn 'Arabī dà del termine: il *ṣiddīq* è innanzitutto il seguace (*tābi'*) di un profeta, e non fa altro che confermare il suo messaggio («Le terme du voyage», 148, 152, 164).

[170] Il *Kitāb al-Qurba*. Su questo testo, stampato recentemente in una nuova edizione (v. bibliografia), cfr. Chodkiewicz, *Sceau*, 77 n.3.

[171] Nābulusī riprende anche qui le argomentazioni di Ibn 'Arabī, secondo il quale il fatto che lo stesso Abū Bakr superi la stazione della sincerità per accedere a quella della prossimità dimostra che, contrariamente a quanto gli era stato rimproverato, l'individuazione di una stazione superiore a quella della sincerità non mette in questione la preminenza personale del primo califfo: cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Qurba*, 92; Gril,

«successione al Messaggero di Dio» (*al-ḫilāfa 'an rasūl Allāh*), [22*b*] che è più elevata della stazione della sincerità.

È inoltre giusto paragonare la distanza che separa la stazione della prossimità da quella della sincerità con la distanza da terra del banco per sedersi (*ṣuffa*)[172]. Infatti, così come il sedile costruito di fango (*turāb*) o di pietra si solleva da terra pur continuando a farne parte, allo stesso modo la stazione della prossimità sta sopra quella della sincerità, ma ne fa parte (*lākinnahu minhu*)[173]. Quasi che l'autore abbia conosciuto tale stazione per svelamento (*ka'annahu kušifa fihi 'anhu*), l'abbia verificata sperimentalmente, e vi abbia appreso quale sia la sua condizione (*ḥāl*) presso Dio. Poi egli la esplicita (*bayyanahu*) dicendo: «*Seppi allora che quella è la stazione degli amati* (*maḥbūbīn*)»[174], cioè coloro che Dio ama come essi Lo amano (cfr. Cor. 5:54). Egli dunque, apprendendo di essere «amato», si è innalzato al di sopra della sua consapevolezza di essere «amante», senza uscire in alcun modo dall'ambito dell'amore (*maḥabba*).

«*E vidi me stesso in quella stazione*»: vale a dire nella stazione della prossimità che, come si è detto, sta al di sopra della sincerità. «Né questo è difficile a Dio!» (Cor. 14:20; 35:17)[175].

Come dice il poeta: «Se non hai visto apparire la luna nuova, affidati a quelli che l'hanno vista con i loro occhi».

Ventisettesima questione: «Il califfato di 'Uṯmān ha avuto una posizione intermedia tra la autentica funzione di guida (*imāma*) e la successione profetica (*ḫilāfa*). 'Alī non è stato accettato quanto alla successione profetica. La *walāya* di 'Alī ha segnato l'inizio dell'imamato come funzione di guida separata [dal califfato]» (*wa kānat ḫilāfat 'Uṯmān rāḍ barzaḫ*[m] *bayna ḥaqīqat al-imāma wa al-ḫilāfa; wa 'Alī lam yakun maqbūl*[m] *fī bāb al-ḫilāfa; wa walāyat 'Alī awwal al-šurū' fī al-imāma al-muǧarrada*)

Ūzbakī, *Ǧawāb* 31 (158-161).

L'*istiftā'* indica genericamente che il passo discusso si trova nella «prima sezione del terzo volume» (*al-faṣl al-awwal min al-ǧald al-ṯālit*). Ūzbakī dice di non averlo trovato in tale volume; osservazioni molto simili sul rango spirituale dei califfi ortodossi si trovano in *Makt.* 1:251 (= *Muntaḫabāt*, 60-63), cfr. anche ter Haar, 144-145.

«Le terme du voyage», 148, 163-164; Chodkiewicz, *Sceau*, 142 n.2. Già Tirmiḏī si era sforzato di spiegare in che modo i santi del tempo presente possano eguagliare o superare il rango spirituale di Abū Bakr e 'Umar: cfr. al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, *Kitāb ḫatm al-awliyā'*, ed. 'Uṯmān Yaḥyā, Beirut 1965, 436-445.

[172] *Lawḥ* («asse, tavola») nella traduzione del *Mu'arrab*, che precisa che la stazione descritta «si solleva *di poco*» (*irtifā' yasīr*) sul *maqām al-ṣiddīqiyya*.

[173] La «santità profetica», al di là della *walāya* ma al di qua della profezia, si pone sul limite estremo della condizione di seguace (quella propria del *ṣiddīq*); cfr. la figura dell'«ospite inatteso» (*ṭufaylī*), *supra*, quest. 7, n.59.

[174] L'identificazione del precedente letterario (il *K. al-Qurba* di Ibn 'Arabī) non diminuisce agli occhi di Nābulusī l'originalità dell'esperienza: Sirhindī ha *prima* visto la cosa, in modo molto concreto (ed è interessante che Nābulusī si soffermi sul dettaglio del «banco di pietra e terra», omettendo le altre più sublimi sensazioni descritte da Sirhindī), e *poi* le ha dato un nome (*maqām al-maḥbūbīn*). In modo analogo, nel *K. al-Qurba*, Ibn 'Arabī descrive questa stazione come frutto della sua esclusiva esperienza, e solo nell'ultima frase dell'epistola le dà un nome, che prende da un libro di Sulamī (412/1021), scoprendo a posteriori un precedente scritto (*K. al-Qurba*, 95; cfr. anche Gril, «Le terme du voyage», 151, 157, 309; Chodkiewicz, *Sceau*, 78). In un'altra lettera Sirhindī chiama questa stazione *maqām al-qurb* utilizzando la stessa denominazione di Ibn 'Arabī (cfr. Ventura, 44, n.91).

Testo dell'*istiftā'*(le frasi riprese nel commento sono in corsivo nella traduzione e in tondo nella trascrizione): «La posizione del Polo della gerarchia iniziatica (*ġawṯiyya*) è il termine ultimo della perfezione della "santità particolare dei santi"; la *imāma* è il termine ultimo della perfezione di quei santi della comunità che possiedono la "santità dei profeti"; la *ḫilāfa* è il termine ultimo delle perfezioni della profezia presenti in persone diverse dal Profeta. E già mi è apparso il segreto di questo significato: in realtà, la *ḫilāfa* di Abū Bakr e 'Umar è stata salda e ordinata, e ha goduto in sommo grado di forza e giustizia, perché l'aspetto delle perfezioni della profezia era nei primi due califfi più perfetto dell'aspetto delle perfezioni della santità, e prevaleva su di esso; le sedizioni hanno avuto inizio sotto *il califfato di 'Uṯmān perché egli era in una posizione intermedia tra la santità e la profezia del Profeta;* e il disordine è giunto all'estremo sotto il califfato di 'Alī perché in lui prevaleva l'aspetto della santità; tuttavia 'Alī, detenendo in modo esclusivo il rango della autentica funzione di guida (*imāma ḥaqīqiyya*), non venne ucciso a causa del califfato, al contrario di 'Uṯmān, che fu ucciso a causa di esso perché non possedeva in proprio nessuno dei due ranghi; *e a mio avviso la walāya di 'Alī ha segnato l'inizio dell'imamato separato [dal califfato]* (*inna nihāyat kamāl walāyat awliyā' al-umma al-ḫāṣṣa al-ġawṯiyyat*", *wa nihāyat kamāl walāyat ahl walāyat al-anbiyā' fī awliyā' al-umma al-imāmat*", *wa nihāyat kamāl kamālāt al-nubuwwa fī ġayr al-nabiyy al-ḫilāfat*"; *wa ṣad ẓahara lī sirr hāḏā al-ma'nā fa-fī al-ḥaqīqa ḫilāfat al-šayḫayn istaqāmat wa kānat fī ġāyat al-quwwa wa al-'adl li-anna ġānib kamālāt al-nubuwwa fīhimā kāna akmal wa aġlab min ġānib kamālāt al-walāya; wa šara'at al-fitan fī ḫilāfat Ḏī al-nūrayn* li-kawnihi barzaḫ^{an} bayna walāyat al-nabiyy wa nubuwwatihi *'m. wa kamala al-ḫalal ilā al-ġāya fī ḫilāfat amīr al-mu'minīn 'Alī li-ġalabat ġānib al-walāya fīhi - karrama Allāh wağhahu - lākinnahu lammā kāna ṣāḥib martabat al-imāma al-ḥaqīqiyya waḥdahā mustaqill^{an} bihā lam yuqtal fī amr al-ḫilāfa wa qutila Ḏū al-nūrayn fīhi li-'adam iḫtiṣāṣihi bi-aḥad al-martabatayn;* wa fī naẓarī anna walāyat 'Alī rḍh awwal al-šurū' fī al-imāma al-muğarrada)»[176].

«Il califfato di 'Uṯmān ha avuto una posizione intermedia tra la autentica funzione di guida (ḥaqīqat al-imāma)[177] *e la successione profetica (ḫilāfa)*»: vale a dire che essa le riassumeva

[175] Entrambi i versetti si riferiscono alla «creazione nuova» (*ḫalq ğadīd*). Ibn 'Arabī ricorre alla stessa citazione dopo avere affermato di essere «forse» il sigillo dei santi (cfr. Chodkewicz, *Sceau*, 160), e lo stesso fa Suyūṭī dopo avere espresso la «speranza» di essere il *muğaddid* del IX sec. (Cfr. Suyūṭī, *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, ed. Sartain, 227; cfr. anche Landau-Tasseron, «The "Cyclical reform"», 87).

[176] Nābulusī parafrasa liberamente l'*istiftā'*, abbandonando la terminologia dell'originale o utilizzandola in un senso diverso. Mentre infatti il testo di Sirhindī propone una sottile distinzione fra i diversi gradi di santità tipificati dai califfi ortodossi, Nābulusī si concentra sul tema del rapporto fra autorità spirituale e potere politico nel periodo post-profetico. In particolare, il commentatore parla di *imāma* in un senso del tutto diverso da quello indicato da Sirhindī all'inizio del testo citato nell'*istiftā'* («santità profetica», a metà fra *walāya* e *ḫilāfa*), definendola da parte sua come funzione di guida giuridico-politica. Così, mentre nel testo di base la *imāma muğarrada* designa la guida «spirituale», nel commento essa designa la funzione di guida «spogliata» dell'autorità spirituale, che dopo 'Alī si riduce al *mulk*. D'altra parte, Nābulusī fa proprio il giudizio di Sirhindī sulla superiorità spirituale dei primi due califfi rispetto a 'Alī, corrispondente alla superiorità del perfetto erede e seguace (il vero *ḫalīfa*) sul *walī*. Sirhindī, pur considerando 'Alī come il legittimo erede della scienza esoterica del Profeta, conferma per *kašf* la preminenza dei primi due califfi, prendendo le distanze dalle posizioni più apertamente filo-'alidi del sufismo sunnita (cfr. *Makt*. 1:251 e ter Haar, 144-145).

[177] Nel testo citato nell'*istiftā'* Sirhindī parla di *imāma ḥaqīqiyya* riferendosi in particolare alla funzione spirituale detenuta da 'Alī. Dalla spiegazione che segue risulta invece che Nābulusī dà qui al termine *imāma* il significato di guida giuridico-politica.

entrambe (*kānat ğāmi'at*^{an} *baynahumā*). Infatti 'Uṯmān fu allo stesso tempo una guida autorevole (*imām yaqtadūn bihi*) nelle questioni legali per l'insieme della comunità, e un successore (*ḫalīfa*) del Messaggero di Dio nella ricezione (*talaqqī*) del flusso (*fayḍ*), dell'ispirazione e delle scienze divine dal mondo invisibile[178].

Il senso generale del discorso è il seguente: la *ḫilāfa* di Abū Bakr e 'Umar comprendeva anche l'*imāma*, ma nel loro caso l'aspetto predominante era la successione (*istiḫlāf*) al Messaggero di Dio nella ricezione [dell'ispirazione] da parte di Dio (*fī al-talaqqī 'an al-ḥaqq*), mentre la funzione di guida (*imāma*) era subordinata alla successione profetica, di modo che i primi due califfi si assumevano con una certa difficoltà le incombenze connesse alla funzione di guida. Fu per questo motivo che alcune tribù yemenite apostatarono (*irtadda man irtadda min ahl al-Yaman*) durante il califfato di Abū Bakr[179], che si trovò quindi nella necessità di muovere guerra contro di esse e di combatterle, e, per la stessa ragione, 'Umar ricorse alla forza delle armi nelle sue conquiste territoriali e dovette reprimere gli oppositori (*ahl al-'inād*). 'Uṯmān, al contrario, non fece niente del genere, e si limitò a raccogliere il Corano e a organizzare (*mahhada*) le leggi religiose della comunità, perché in lui i due aspetti erano presenti in eguale misura (*li-tasāwī al-ğihatayn fīhi*).

«'Alī non è stato accettato quanto alla successione profetica» (*fī bāb al-ḫilāfa*)[180]: e per questa ragione, quando tenne il «Sermone dell'esplicitazione» (*ḫuṭbat al-bayān*)[181], [23*a*] i Compagni gli si opposero (*iḫtalafat 'alayhi*) e lo combatterono, e si venne a battaglia tra loro con molti caduti dalle due parti, tutti ugualmente musulmani[182]; come riferisce la tradi-

[178] La *ḫilāfa* rappresenta quindi per Nābulusī, come per Sirhindī, la condizione spirituale più prossima a quella della profezia; cfr. anche *supra*, quest. 26 (22a-b), dove Nābulusī definisce la «prossimità» (*qurba*) - cioè la stazione intermedia tra santità e profezia - come *ḫilāfa 'an rasūl Allāh*.

[179] La rivolta delle tribù arabe sotto Abū Bakr (*ridda*) costituisce il precedente per la definizione dello statuto giuridico dell'apostata (*murtadd*) che deve essere combattuto con le armi: sulla base di una lettura a posteriori di questi fatti, i giuristi sunniti hanno incluso in questa categoria sia l'apostata vero e proprio (colui che nega la profezia di Muḥammad) sia il ribelle musulmano (in questo caso, coloro che non riconoscevano l'autorità politica di Abū Bakr e rifiutavano di pagare la *zakāt*) (cfr. E. Shoufani, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, 99-106, Toronto 1973). Nābulusī definisce altrove la *ridda* nella seconda accezione, qualificandola come *kufr* (cfr. *Ġāyat al-maṭlūb*, 112-113, 116, dove Nābulusī individua il movente religioso riposto di questa ribellione nel risentimento di alcuni Compagni contro Usāma b. Zayd, simbolo dell'amore mistico come «adozione spirituale»; sulla opposizione contro Usāma cfr. Shoufani, *op. cit.*, 46, 52, 109).

[180] Nell'autografo, queste parole sono seguite da una frase depennata: «Vale a dire che egli non era autorizzato a rendere pubblici i segreti e a svelare le realtà delle luci» (*lam yakun ma'ḏūn*^{an} *fī bayān al-asrār wa kašf ḥaqā'iq al-anwār*). Il copista del manoscritto S introduce a questo punto una lunga glossa per spiegare che la mancata accettazione di 'Alī non comporta in alcun modo un dubbio sulla legittimità del suo califfato, ma che la sua divulgazione dei segreti spirituali della successione profetica aveva causato il conflitto, portando alcuni erranti a condannarlo, e altri erranti a divinizzarlo (v. la n. 245 al testo arabo).

[181] In questo discorso apocalittico a lui attribuito, ma assente dal *Nahğ al-balāġa*, 'Alī avrebbe rivelato ai fedeli raccolti nella moschea di Kūfa la sua vera natura di manifestazione divina: cfr. Massignon, «L'homme parfait», 122-125; Corbin, *Histoire*, 83; Id., *En Islam iranien*, III, 184n.; IV, 166. Cfr. anche Šaybī, *Ṣila*, II, 112 n.1, 115, secondo il quale la *ḫuṭbat al-bayān*, anche se utilizzata da teologi imāmiti influenzati dal sufismo, è stata considerata come un testo religioso fondamentale soltanto dagli estremisti sciiti, e in special modo dai Nuṣayrī. Sull'importanza religiosa di questo testo presso i Bektāšī cfr. *ibid.*, 342, e sopr. Birge, *The Bektashi Order*, 140-145.

[182] Dato che i teologi sunniti, come lo stesso Sirhindī, giudicano l'opposizione contro 'Alī come una divergenza di opinioni (*iḫtilāf*) basata sull'*iğtihād*, e di conseguenza la giustificano pur considerandola un errore (cfr. Nābulusī, *Ḥāmil*, intr.).

zione (*aṯar*), gli uni e gli altri, uccisori e uccisi, sono in paradiso (*qātiluhum wa maqtūluhum fī al-ğanna*). Quanto al detto del Profeta: «Io sono la città della scienza e 'Alī è la sua porta»[183], esso è una dichiarazione del fatto che tale scienza è manifestata da 'Alī, ma non del fatto che egli sia stato autorizzato a renderla pubblica (*huwa bayān anna ḏālika al-'ilm innamā yaẓhar min 'Alī rḍh lā anna*[184] *fī ḏālika iḏn*[an] *lahu rḍh fī bayāniha*).

«*La* walāya *di 'Alī ha segnato l'inizio dell'imamato come funzione di guida separata [dal califfato]*»: vale a dire: 'Alī, nella sua *walāya*, che è il segreto (*sirr*) della sua *ḫilāfa* dal Messaggero di Dio, è stato sopraffatto dal rifiuto (*inkār*)[185] degli uomini a causa della sua esplicitazione e divulgazione dei segreti (*bi-sabab taṣrīḥihi bi-l-asrār wa iḏā'ihi lahā*). Egli fu quindi costretto alla guerra, combatté i musulmani, e inaugurò l'epoca della funzione di guida separata dal califfato (*al-imāma al-muğarrada min ğayr ḫilāfa*), così che dopo di lui Mu'āwiya b. Abī Sufyān diede inizio alla serie dei principi detentori di una funzione di guida politica (*al-mulūk al-a'imma*). La funzione di guida resterà separata dal califfato (*istamarrat al-imāma al-muğarrada bi-lā ḫilāfa*) fino all'apparizione vittoriosa (*ẓuhūr*) dell'*imām* al-Mahdī alla fine dei tempi, perché egli deterrà sia l'imamato sia il califfato.

Queste affermazioni sono confermate dal *ḥadīṯ* che Sa'īd b. Ğumhān ha riportato da Safīna, quale si legge nelle *Sunan* di Abū Dāwūd al-Siğistānī: «"La successione (*ḫilāfa*) alla profezia durerà trent'anni, poi Dio darà il regno a chi vuole". Poi, continuò Sa'īd, Safīna mi disse: "Somma i due anni del califfato di Abū Bakr, i dieci di 'Umar, i dodici di 'Uṯmān, più quelli di 'Alī [e otterrai il totale]". Allora, disse Sa'īd, replicai: "Quella

[183] Cfr. Wensinck, *Concordances*, I, 230.

[184] Seguo qui la lezione dell'autografo. Nel manoscritto A si legge *li-anna* al posto di *lā anna*, mentre tutta questa frase è omessa in S (v. le nn. 246 e 247 al testo arabo). La lezione *li-anna* cambia completamente il senso della frase: la scienza esoterica è manifestata da 'Alī *perché* egli è autorizzato a renderla pubblica. La lezione dell'autografo è comunque coerente con la frase depennata all'inizio del paragrafo (v. *supra*, n.150). Si veda anche la nota seguente.

[185] La parola è applicata nel Corano alla negazione dei profeti e del loro messaggio (per es. Cor. 13:36; 16:22 e 83; 21:50; 23:69; 40:81), e comunemente contrapposta all'*i'tiqād* nei santi: cfr. per es. *supra*, quest. 24, 218 (*al-mu'tadī 'alā al-awliyā' bi-l-inkār*). L'*inkār* dell'autorità spirituale di 'Alī è certamente più riprovevole del legittimo *iḫtilāf* sulla sua autorità politica, ma è legalmente meno grave della *ridda* contro i primi due califfi. Inoltre, la «divulgazione dei segreti» (*iḏā' al-asrār*) evocata subito sotto può avere una connotazione negativa, che si avvicina al senso di «profanazione» e si contrappone al *bayān* «autorizzato» (cfr. *supra*, quest. 24). Nābulusī si era espresso ancora più chiaramente in questo senso nel suo commento al trattato di Tāğ al-Dīn al-'Uṯmānī sui metodi spirituali della Naqšbandiyya, dove aveva fornito una conferma "spirituale" dell'opinione, comune fra gli *'ulamā'* sunniti, per cui 'Alī occuperebbe un rango inferiore a quello dei suoi tre predecessori: i meriti rispettivi dei califfi ortodossi seguono un ordine decrescente corrispondente a quello della loro successione, perché diversa è stata la loro capacità di mantenere il segreto; 'Alī è quello che lo ha mantenuto di meno, e ha causato con il suo *bayān* lo sconvolgimento (*iḍṭirāb*) della comunità (cfr. *Miṣbāḥ al-ma'iyya*, 13b-14a). D'altra parte, se nei suoi commenti ai testi *naqšbandī* Nābulusī fa proprie le tendenze sunnite della *ṭarīqa*, accentuate da Sirhindī, le sue prese di posizione a questo riguardo sono soggette a notevoli variazioni a seconda del contesto polemico. Non solo infatti egli sottolinea altrove che 'Alī è il tramite attraverso il quale la *ḫilāfa* esoterica si è trasmessa agli *awliyā'* (cfr. *Ḥāmil*, 3a-b), ma a volte demonizza i suoi oppositori facendone il simbolo dei persecutori dei sufi (cfr. *Ġāyat al-maṭlūb*), e allontanandosi in tal modo dalla moderazione raccomandata da Sirhindī (cfr. in partic. *Makt.* 1:251 [= *Muntaḫabāt*, 64], dove Sirhindī rimprovera a 'A-R. Ğāmī, prestigioso rappresentante della Naqšbandiyya, di avere qualificato l'errore [*ḫaṭa'*] di Mu'āwiya come condannabile [*munkar*]: «Qualificare la posizione [di Mu'āwiya] come qualcosa di più grave che un errore è a sua volta un errore [*wa kullamā zāda 'alā lafẓ al-ḫaṭa' fa-huwa ḫaṭa'*]»).

gente (*hā'ulā'i*; i.e. gli Omayyadi) sostiene che 'Alī non fu califfo". Rispose: "È una menzogna dell'immonda genía della femmina dagli occhi azzurri[186] (*kaḏabat astāh banī al-Zarqā'*)"» - vale a dire dei Marwānidi.

Tirmiḏī[187] riporta, sempre da Sa'īd b. Ğumhān, questa variante: «Safīna mi ha riferito queste parole del Messagero di Dio: "Il califfato nella mia comunità durerà trent'anni, e a questo succederà il regno". Poi Safīna mi disse: [23*b*] "Conta il califfato di Abū Bakr, quello di 'Umar e quello di 'Uṯmān, e aggiungici il califfato di 'Alī: arriviamo così a un totale di trent'anni". Io però, disse Sa'īd, obiettai: "I figli di Umayya affermano che il Califfato appartiene a loro", e Safīna rispose: "I figli della femmina dagli occhi azzurri mentono. Essi non sono altro che re, e dei peggiori»[188].

A questo proposito si riporta anche una tradizione attendibile (*ḥadīṯ ḥasan*) secondo la quale 'Umar e 'Alī hanno detto: «Il Profeta non ha designato alcun successore (*lam ya'had al-nabī fī al-ḫilāfa šay'*[an])».

Ventottesima questione: «Sostenere che i profeti non hanno bisogno di essere aiutati e possiedono in atto le loro perfezioni è pura e semplice insolenza» (*wa mā yuqālu min anna al-anbiyā' lā yaḥtāğūna ilā al-istimdād wa anna al-kamālāt ḥāṣila lahum bi-l-fi'l ṣarīḥ al-mukābara*)[189]

Makt. 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128); Ūzbakī, *ğawāb* 19 (83).

Testo dell'*istiftā'*: identico a quello citato da Nābulusī.

Tr. del *Mu'arrab*: «*Wa mā yaqūlūn: inna hā'ulā'i al-akābir laysū muḥtāğīn ilā imdād aṣl*[an] *wa ğamī' marātib al-kamāl ḥāṣil lahum bi-l-fi'l mukābara ṣarīḥa*»[190].

«*Sostenere che i profeti non hanno bisogno di essere aiutati e possiedono in atto le loro perfezioni è pura e semplice insolenza*». Le perfezioni dei profeti sono infinite (*inna kamālāt al-anbiyā' lā tatanāhā*), come indica il detto del Profeta: «Il mio cuore si offusca, e ne chiedo perdono a Dio, ogni giorno e ogni notte, più di cento volte» (*innahu la-yuğānu 'alā qalbī wa innī la-astaġfiru Allāh fī al-yawm wa al-layla akṯar min mi'at marra*)[191]. E questo è un of-

[186] Questo epiteto ingiurioso fa allusione alla nonna materna, di origine armena, di Marwān b. al-Ḥakam. Cfr. *The History of al-Ṭabarī*, New York 1990 e ss., vol. XIX, p. 5 e n. 19.

[187] *Fitan* 48 (*Sunan*, Cairo 1382/1962, vol. IV, p. 503, ḥ. n. 2226).

[188] Altre varianti sono citate in Nābulusī, *Ḥāmil*, 7b-8a.

[189] La possibilità che il Profeta benefici dell'«aiuto» dei suoi seguaci si riferisce nel contesto al ruolo di mediatore esercitato dal *fard* nella evoluzione della *ḥaqīqa muḥammadiyya* (*supra*, quest. 20; cfr. ter Haar, 151-152). Sirhindī osserva alla fine della lettera che negare questo «aiuto» significa perdere di vista la condizione creaturale ('*ubūdiyya*) dei profeti, che ricevono le grazie del Signore anche attraverso altre creature (*Mu'arrab*, III, 128, l. 2 dal b.); cfr. anche *Makt.*, 3:121 (= *Mu'arrab*, III, 179-181).

[190] Ūzbakī nega che questa frase si trovi nella lettera menzionata. Ammesso e non concesso, essa significa che profeti e messaggeri hanno tutti bisogno della misericordia (*raḥma*) e del favore (*faḍl*) di Dio, secondo il *ḥadīṯ*: «Dio ha cento misericordie, una l'ha diffusa nel mondo, e le altre novantanove le tiene in serbo per l'aldilà», e «*salū lī al-wasīla*» (cfr. *supra*, quest. 1).

[191] Cfr. Buḫārī, *da'awāt* 3 (tr. Houdas, IV, 240). Il *Lisān al-'Arab* mette in rapporto questo *ḥadīṯ* con la natura umana del Profeta, spiegando che l'«offuscamento» indica qui i fugaci momenti di distrazione (*sahw*) da

fuscamento causato dalle luci, non da ciò che non è Dio (*hāḏā ġayn anwār lā ġayn aġyār*). Poiché infatti il Profeta ascende ininterrottamente (*wa huwa ṣ. dā'im al-taraqqī*)[192], ogni volta che giunge a una stazione superiore si accorge della relativa inferiorità della precedente e ne chiede perdono a Dio.

Dice Būṣīrī nella sua *Hamziyya* in lode del Profeta:

«Le epoche a gara si gloriano di te, e grazie si innalzano una dopo l'altra» (*tatabāhā bi-ka al-'uṣūr wa tasmū - bika 'alyā' ba'dahā 'alyā'*).

Vale a dire: ogni volta che viene una nuova epoca, questa vanta la propria superiorità su quella che la precede in nome del Profeta, perché egli è presente nel tempo che viene con una perfezione che non possedeva nel tempo passato, e così un'epoca dopo l'altra si gloria di lui elevandosi a un'altezza sempre maggiore (*ya'nī annahu ṣ. kullamā atā 'aṣr tabāhā bihi 'alā al-'aṣr allaḏī maḍā li-wuǧūdihi ṣ. fī al-'aṣr al-mustaqbal bi-kamāl lam yakun 'alayhi fī al-'aṣr al-māḍī wa ka-ḏālika taftaḫiru bihi martaba 'alyā' ba'da martaba 'alyā'*)[193]. Infatti Muḥammad e gli altri profeti progrediscono continuamente nelle loro perfezioni (*dā'imū al-taraqqī fī al-kamālāt*), sia in questo mondo (*dunyā*), sia in quello intermedio (*barzaḫ*), sia nell'Oltre (*āḫira*), e le loro perfezioni sono infinite in ognuno di questi tre mondi. E, come è noto, ciò che è infinito non fa il suo ingresso nell'essere tutto in una volta (*mā lā yatanāhā lā yadḫulu fī al-wuǧūd kullulu duf'atᵐ wāḥidatᵐ*)[194].

Dio e dalla sua missione inevitabili in un essere umano (cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 859). Secondo l'interpretazione sufi, l'«offuscamento» cui allude il Profeta è quello dei «veli di luce» costituiti dalle teofanie e dalle stazioni spirituali (cfr. Corbin, *En Islam iranien*, III, 30-44). Cfr. nello stesso senso Nābulusī, *al-Fatḥ al-rabbānī*, 73s. Ūzbakī (65-66) fa riferimento a questo *ḥadīṯ* illustrando l'infinito progresso (*taraqqī*) della conoscenza spirituale del Profeta con argomenti simili a quelli usati da Nābulusī nel suo commento. Altrove, Nābulusī si serve di questo *ḥadīṯ* per confermare che il perfetto erede di Muḥammad, come il suo modello, «torna» continuamente dallo stato di rapimento agli attributi umani (*Miftāḥ al-ma'iyya*, 43b). Sul significato superiore che Sirhindī attribuisce alla «distrazione» del Profeta, considerata come conseguenza della perfezione della sua presenza nel mondo, cfr. Ventura, 48.

[192] Cfr. *Makt.* 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128): «Invero anche quei grandi [i.e. i Profeti] sono servi di Dio che sperano sempre nell'effusione del Suo favore e nella benedizione della Sua misericordia, e desiderano elevarsi costantemente» (*fa-inna hā'ulā'i al-akābir ayḍan 'ibād Allāh subḥānahu yarǧūna dā'iman min fuyūḍ faḍliḥi wa barakāt raḥmatihi wa yurīdūn al-taraqqī 'alā al-dawām*).

[193] Una spiegazione molto simile si trova nel commento di Ibn Ḥaǧar al-Haytamī allo stesso testo (cfr. Brockelmann, *GAL*, I, 266, e S, I, 471), che Nābulusī aveva citato altrove: «Ogni epoca vanta la propria superiorità sulla precedente in virtù del fatto che il Profeta è presente in essa con una perfezione più elevata che in quella passata» (*inna kull 'aṣr yafḫar 'alā al-'aṣr allaḏī qabliḥu bi-wuǧūdihi ṣ. fīhi bi-kamāl a'lā mimmā qablahu*) (Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, *Šarḥ al-Hamziyya*, *ap.* Nābulusī, *Ġāyat al-maṭlūb*, 90). Šāh Walī Allāh cita a sua volta nelle *Taflīmāt* un verso della *Burda* di Būṣīrī («in verità la grandezza del Profeta non ha limite») per confutare l'opinione secondo la quale la benedizione dei fedeli è inutile perché non può aggiungere nulla alla perfezione del Profeta (cfr. Schimmel, *Messenger*, 94). Per un ulteriore esempio dell'uso di Būṣīrī, questa volta nel contesto della difesa della devozione tradizionale per il Profeta contro i movimenti riformisti dell'India moderna, cfr. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, 178 (a proposito di Aḥmad Riḍā Ḫān Barēlwī, m. 1340/1921).

[194] L'«evoluzione ascendente» (*taraqqī*), che si effettua attraverso la sempre più perfetta conoscenza di Dio, è collegata al continuo rinnovamento della manifestazione-creazione divina, che avviene allo stesso tempo in ciascuno dei tre mondi: cfr. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, comm. Qāšānī, 185; Nābulusī, *al-Fatḥ al-rabbānī*, 73s. Anche l'idea del graduale «ingresso nell'essere» di ciò che è infinito deriva da questa concezione. Si veda in particolare *Fut.*, II, 552 (cap. 251): la preghiera che Dio comanda al Profeta di pronunciare, «Signore, accrescimi scienza» (Cor. 20:114), si riferisce in generale alla condizione umana in questo mondo e nell'aldilà, e le cono-

È dunque vero ciò che dice lo gnostico Sirhindī - che sia santificato il suo segreto! -: «*sostenere che i profeti non hanno bisogno di essere aiutati*» - cioè di attingere la perfezione da Colui che possiede Rigore e Bellezza - «*e possiedono in atto le loro perfezioni è pura e semplice insolenza*». Si tratta senza dubbio di pura e semplice insolenza perché ciò comporta una manchevolezza (*nuqṣān*) [24a] nella dignità dei profeti, implicando che le loro perfezioni sono limitate (*inḥiṣār*) e che Dio ha cessato di fornire loro il Suo aiuto (*imdād*), in contraddizione con la parola di Dio, di portata generale: «Tutti Noi aiutiamo (*numiddu*), e questi e quelli, col Dono del tuo Signore, e il Dono del tuo Signore non ha confini» (Cor. 17:20) - non è cioè mai negato a nessuno. E tutto ciò non è altro che pura ignoranza agli occhi di chi valuta equamente le cose con l'assistenza di Dio.

Conclusione

Lo gnostico [Sirhindī] si è trovato nella necessità di parlare di questi argomenti (*abḥāṯ*), la cui comprensione risulta difficile a molti detentori del sapere esteriore (*'ulamā' al-rusūm*), perché il suo uditorio era costituito dal gruppo dei suoi discepoli e compagni, i quali, egli sapeva, se ne sarebbero giovati nel loro cammino sulla Via di Dio, ed erano persone dotate di quella percezione particolare che abbiamo illustrato[195]. Egli non si rivolgeva quindi ai detentori del sapere esteriore, i quali sono maestri in un altro tipo di percezione particolare, fatta di rigidezza mentale (*ǧumūd al-aflām*) e pregiudizi confusi (*iltibās al-awhām*)[196], nella qual cosa sono pari a tutti i profani (*'awāmm*), siano essi

scenze che conducono a Dio si accrescono in effetti infinitamente perché Egli continua a crearle in noi senza interruzione; tali conoscenze appartengono dunque all'ordine del possibile (*mumkin*) e di ciò che viene all'essere dopo non essere stato (*muḥdaṯ*), «e le cose possibili sono infinite perché non fanno il loro ingresso nell'essere tutto in una volta, ma sono fatte esistere un istante dopo l'altro» (*wa al-mumkināt lā tatanāhā li-annahā ġayr dāḫila fī al-wuǧūd duf'atᵐ wāḥidatᵐ bal tūǧad ma'a al-ānāt*). Cfr. anche *Fut.*, II, 686 (cap. 297): gli oggetti della conoscenza sono infiniti per l'uomo come lo sono per Dio, ma nel caso dell'uomo questi «gli sono svelati un istante dopo l'altro (*ma'a al-ānāt*), e non è ammissibile che lo svelamento avvenga tutto in una volta (*duf'atᵐ wāḥidatᵐ*) perché ciò implicherebbe la [loro] finitezza (*ḥaṣr*); [l'uomo] può conoscere dunque soltanto una cosa dopo l'altra, senza fine». Cfr. anche 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī, *al-Insān al-kāmil*, Cairo, s.d., I, 84 (cap. 20): «Ogni cosa possibile è una delle parole del Vero, e per questo il possibile è inesauribile, secondo la parola di Dio: "Se il mare fosse inchiostro per scriver le parole del Signore, s'esaurirebbe il mare prima che s'esaurissero le parole del Signore" (Cor. 18:109)».

[195] Sirhindī menziona a sua volta la necessità di guidare i discepoli tra le ragioni che giustificano l'esposizione di verità che possono causare divisione (*fitna*): cfr. *Makt.* 2:99 (= *Muntaḫabāt*, 185); cfr. anche ter Haar, 105.

[196] L'opposto della rigidezza (*ǧumūd*, lett. «solidità») che caratterizza il modo di intendere dei dottori «essoterici» è la fluidità e la «mutevolezza» (*taqallub*) della conoscenza del «cuore» (*qalb*). Nel linguaggio di Nābulusī, e in quello di Ibn 'Arabī cui egli si ispira, queste immagini, più che semplici metafore, sono espressioni precise della visione metafisica ricordata da Nābulusī nel corso del suo commento, e in particolare nella premessa. In questo senso la «mutevolezza» del cuore corrisponde concretamente alla percezione dell'incessante rinnovarsi della creazione al ritmo dei «respiri» di Dio. Nābulusī contrappone così altrove all'«anima estimativa "rigida"» (*al-nafs al-wahmiyya al-ǧāmida*) il «cuore reale che "scorre" insieme ai respiri [divini] e cambia e gira insieme agli "istanti"» (*al-qalb al-ḥaqīqī al-sā'il ma'a al-anfās wa al-mutaġayyir al-mutaqallib ma'a al-awqāt*) (Nābulusī, *Miftāḥ al-ma'iyya*, *ap.* 'Aṭā', *al-Taṣawwuf al-islāmī*, 246). Sulla definizione del «cuore» in Ibn 'Arabī come l'organo di conoscenza della continua trasformazione (*taqallub*) delle forme in cui Dio si manifesta, cfr. Ḥakīm, *Mu'ǧam*, 917; Izutsu, *Unicità*, 76-79. Cfr. anche *supra*, n.12, e II.5.a., n.7. Sulle tradizioni relative a Dio come «colui che fa girare i cuori (*muqallib al-qulūb*)» cfr. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, 220ss.

musulmani o non musulmani. Ma costoro si intromettono in cose che non li riguardano, mentre potrebbero evitare di biasimare e disprezzare, rimettendo tali cose alla scienza dell'Unico Soggiogatore (*al-wāḥid al-qahhār*), e rendendo onore ad essi [*scil.* i santi] pubblicamente, col dichiarare in mezzo al popolo che il rango più elevato spetta a loro. Ma solo chi ne è degno comprende il discorso, e solo il principio rivela la virtù di ciò che ne deriva.

Dio è Colui che accorda il successo, non c'è altro Dio che Lui e non c'è bene che non sia il Suo bene, che benedica il nostro signore Muḥammad, la sua Famiglia e i suoi Compagni tutti.

APPENDICE ALLE QUESTIONI 15-20

Diamo qui lo schema dei cerchi descritti dalle diverse tipologie di santità profetiche definite come *ḫulla* (Abramo), *muḥibbiyya* (Mosè) e *maḥbūbiyya* (Muḥammad) basandoci soprattutto sulle indicazioni che Sirhindī dà in proposito in *Makt.* 3:93, 3:94 e 3:96 (cfr. anche ter Haar, 150; Ūzbakī, 76). Questo schema grafico può aiutare a chiarire le affermazioni un po' troppo condensate delle quest. 17-19.

Il cerchio esterno simboleggia il primo *ta'ayyun* (cfr. quest. 11*b*, n.82), determinazione, o manifestazione della Essenza indeterminata che è il punto centrale di tale cerchio (cfr. 3:94 = *Mu'arrab* III, 126: il centro del *ta'ayyun wuǧūdī* è il *sirr al-ḏāt al-lā-muta'ayyan*).

S. definisce la prima determinazione dell'Essenza *ta'ayyun wuǧūdī*, cioè relativo all'essere: l'Essenza indeterminata si trova infatti al di là del *wuǧūd* e non si identifica con esso (cfr. per es. *Makt.* 3:88 = *Mu'arrab*, III, 115; v. *supra* quest. 22). Questa prima determinazione individua allo stesso tempo un livello ontologico e la tipologia profetica di Abramo (la *ḫulla*).

Il dispiegarsi della manifestazione è un processo dinamico, continuo passaggio da uno stato di indeterminazione (*lā-ta'ayyun, iǧmāl*) a uno stato di determinazione (*ta'ayyun, tafṣīl*). Se la creazione procede nel senso del *tafṣīl*, il cui punto estremo è l'uomo (per eccellenza Muḥammad), in cui sono riunite tutte le realtà del Principio, a partire da questo punto più basso (*asfal*) della manifestazione comincia un processo inverso di reintegrazione nel Principio. Questo processo avviene allo stesso tempo nel cosmo e nello spirito umano: così come la creazione coincide con l'auto-rivelazione di Dio, allo stesso modo la reintegrazione nel Principio coincide con un processo di conoscenza. In effetti, le principali determinazioni dell'Essenza, tipificate dai profeti maggiori, corrispondono ad altrettanti «centri sottili» che costituiscono il microcosmo spirituale dell'uomo[197].

Per questa ragione, quando S. descrive i cerchi delle diverse santità profetiche, il cui avvicinamento verso il centro definisce le tappe dell'ascesa della *ḥaqīqa muḥammadiyya* (cfr. 3:96 = *Mu'arrab* III, 131 l.3 dal b.: la progressione verso il centro è il *'urūǧ muḥammadī*;

[197] Cfr. Ventura, «L'invocazione del cuore».

3:94 = *Mu'arrab* III, 126 l.8 dal b.: l'Essenza pura è il *ma'ād* della *walāya muḥammadiyya*), egli descrive allo stesso tempo un processo cosmico (la sua visione escatologica) e un processo microcosmico (la sua stessa realizzazione spirituale). L'evento escatologico (reintegrazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya* nella Essenza) è quindi simultaneamente evento interiore (realizzazione di questa intuizione nel centro sottile di S.): è per questo che il *fard* esercita un ruolo attivo (la sua funzione mediatrice) nel *taraqqī* di Muḥammad. L'aspetto cosmico non è una semplice allegoria dell'evento interiore: quest'ultimo è effettivamente inserito in un senso ciclico della storia intesa come storia della rivelazione, della quale i santi sono protagonisti dopo i profeti.

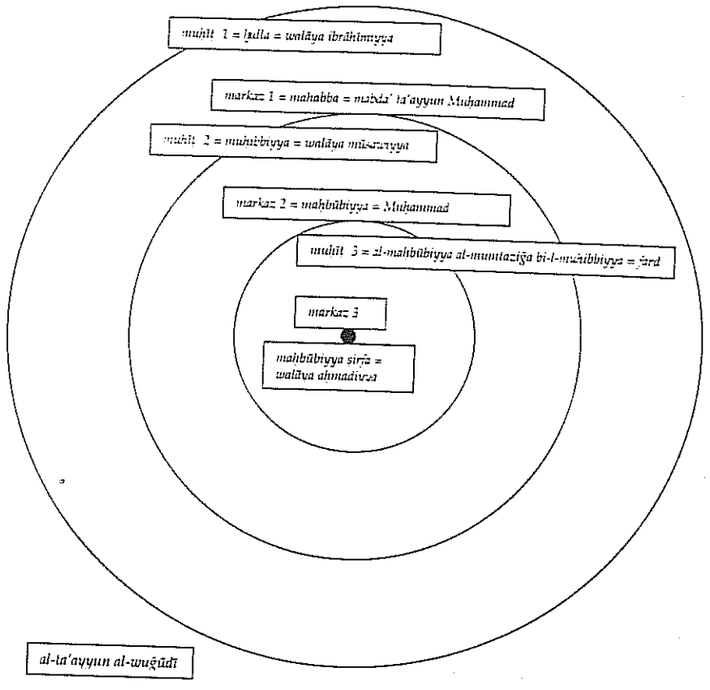
Perciò lo schema di questi cerchi non serve soltanto a facilitare l'esposizione a scopo didattico. S. sottolinea che l'individuazione del cerchio più prossimo all'Essenza costituisce una «scoperta» resa possibile solo al compiersi del millennio (come la stessa identificazione del *ta'ayyun wuǧūdī*: cfr. 3:88= *Mu'arrab* III, 115); questa scoperta è descritta visivamente come l'«ampliamento» (*wus'a*) del *markaz* 2 del nostro schema in *muḥīṭ* 3 ÷ *markaz* 3: la rappresentazione grafica è quindi un «disegno animato», che cambia di pari passo con l'approfondirsi della meditazione.

Nello schema si parte così dalla prima determinazione dell'Essenza, il *ta'ayyun wuǧūdī*, per procedere dalla periferia verso il centro che è l'Essenza. Il *ta'ayyun* è costituito da una circonferenza (*muḥīṭ*) e da un centro (*markaz*): il centro è l'*aṣl*, di cui la circonferenza è il *far'*, o *ẓill* (3:93 = *Mu'arrab* III 124 e 125 l. 10 dal b.). Ogni centro è quindi per la circonferenza l'*iǧmāl* rispetto al *tafṣīl* (3:94 = *Mu'arrab*, III 126-127). Il punto di partenza di questo schema è dunque il cerchio del *ta'ayyun wuǧūdī*, la cui circonferenza è la *ḫulla* o *walāya ibrāhīmiyya*, e il cui centro è la *maḥabba* o «principio della determinazione» (*mabda' al-ta'ayyun*) di Muḥammad. La meditazione personale porta quindi S. a individuare a partire da questo primo centro ulteriori cerchi concentrici, che costituiscono altrettante tappe del riavvicinamento della *ḥaqīqa muḥammadiyya* all'Essenza divina che è il suo principio. Questa individuazione di nuovi cerchi a partire dal centro è il risultato di una specie di «ingrandimento», o «espansione» (*wus'a*) verso un nucleo sempre più piccolo e concentrato[198]: «Il punto centrale del cerchio della *ḫulla*... cioè il punto caratterizzato come *maḥabba*, pur essendo semplice (*basīṭa*), include tuttavia la duplice relazione dell'"essere amante" e dell'"essere amato" (*kānat mutaḍammina li-i'tibār al-muḥibbiyya wa al-maḥbūbiyya*), e per questa ragione si mostra a partire da esso (*ẓaharat minhā*) la figura di un altro cerchio, la cui circonferenza è l'aspetto dell'"essere amante" e il cui centro è l'aspetto dell'"essere amato": il primo aspetto (la circonferenza) è l'origine (*manša'*) del-

[198] Cfr. 3:94 (= *Mu'arrab*, III, 128; cfr. anche Ūzbakī 130), dove S. spiega che la «circonferenza del centro del terzo cerchio» (cioè la santità del *fard*) è più piccola della circonferenza del *ta'ayyun awwal*, ma al tempo stesso più comprensiva, - così come il microcosmo è più comprensivo del macrocosmo -, dato che la comprensività è direttamente proporzionale alla prossimità all'Essenza: «*yanbaǧī an yu'lam anna muḥīṭ al-markaz al-ṯāliṯ wa in kāna yurā aṣġar bi-l-nisba ilā muḥīṭ markaz al-ta'ayyun al-awwal, wa lākinnahu aǧma', fa-innamā kullamā huwa aqrab ilā ḥaḍrat al-ḏāt yakūn aǧma', yanbaǧī an yu'lam ṣiġaruhu ka-ṣiġar al-insān, fa-innahu ma'a wuǧūd al-ṣiġar fihi aǧma' ǧamī' aṣnāf al-'ālam*».

la santità di Mosè, e il secondo aspetto (il centro) è l'origine della santità di Muḥammad... ma dopo che sono trascorsi mille anni si è prodotto un ulteriore ampliamento del centro di questo secondo cerchio (*'araḍat li-markaz hāḏihi al-dā'ira al-ṯāniya... wus'a ayḍan*)... e vi si sono manifestate due relazioni (*i'tibārān*), così che tale centro si è mostrato a sua volta nella figura di un (terzo) cerchio il cui centro è il puro "essere amato" (*al-maḥbūbiyya al-ṣirfa*), e la cui circonferenza è l'"essere amato" mescolato con l'"essere amante": il centro di questo (terzo) cerchio è l'origine (*manša'*) della *walāya aḥmadiyya*..., e la sua circonferenza è l'origine della santità del *fard*» (3:94 = *Mu'arrab* III, 127).

Il «centro» rappresentato dalla *walāya aḥmadiyya* è dunque la realtà più prossima all'Essenza divina attualmente concepibile, ma ciò non significa che il percorso sia giunto al termine. Tra Aḥmad e Aḥad (cfr. quest. 11*d*, n.88), ulteriori «espansioni» dell'epifania divina possono far apparire «forme di manifestazione sempre più perfette per i Nomi divini rimasti ancora nascosti»[199].



[199] Cfr. Corbin, *En Islam iranien*, IV, 120. Corbin sottolinea in questo passo che per Mullā Ṣadrā la Grande Resurrezione non è che l'inizio di un nuovo sviluppo. Una volta compiuta la crescita dell'anima nel *barzaḫ*, l'epifania divina continua a espandersi nel mondo dello spirito.

TAVOLA DI CONCORDANZA*

Natīǧa	*Maktūbāt*	*Aṭiyyat al-wahhāb*
quest. 1	3:88	*ǧawāb* 2 (= *ǧawāb* 25)
quest. 2	3:88	*ǧawāb* 3 (= *ǧawāb* 25)
quest. 3	3:87	*ǧawāb* 4
quest. 4	3:87	*ǧawāb* 5
quest. 5	3:87	*ǧawāb* 5
quest. 6	3:100	*ǧawāb* 7
quest. 7	3:95	*ǧawāb* 11
quest. 8	1:260	*ǧawāb* 32
quest. 9-10	3:94	*ǧawāb* 22-23
quest. 11	1:209; 3:96	*ǧawāb* 26-29
quest. 12	3:19	*ǧawāb* 14
quest. 13	1:173	*ǧawāb* 8
quest. 14	1:209; 3:100; *al-Mabda' wa al-ma'ād*	*ǧawāb* 1
quest. 15	3:94; 3:88	*ǧawāb* 20-21
quest. 16	3:96	*ǧawāb* 22-23
quest. 17	cfr. 3:93-95	cfr. *ǧawāb* 11, 12, 21, 22-23
quest. 18	3:93	*ǧawāb* 12 e 13
quest. 19	3:94	*ǧawāb* 21
quest. 20	3:94	*ǧawāb* 21
quest. 21	3:87	*ǧawāb* 6
quest. 22	2:2	*ǧawāb* 16-17
quest. 23	3:87	cfr. *ǧawāb* 6
quest. 24	?	*ǧawāb* 15
quest. 25	*Kanz al-hidāyāt* (?)	*ǧawāb* 10
quest. 26	1:11	*ǧawāb* 30
quest. 27	?	*ǧawāb* 31
quest. 28	3:94	*ǧawāb* 19

* Tre soli punti dell'*istiftā'* discussi nel trattato di Ūzbakī sono assenti nel commento di Nābulusī: *Aṭiyyat al-wahhāb*, *ǧawāb* 9, pp. 67-70 (= *Maktūbāt* 3:49); *ǧawāb* 18, p. 82 (= *Maktūbāt* 1:216); *ǧawāb* 24, pp. 132-135 (= *Maktūbāt* 1:11).

INDICE DEL LIBRO

Argomento del libro 163

Premessa: sul linguaggio dei mistici e la loro percezione dell'essere 164

Commento alle tesi di Sirhindī 170

Prima questione

[I credenti di ogni comunità religiosa giungono a Dio attraverso la mediazione del loro profeta, che fa da schermo fra loro e Dio,] «tranne uno degli "esseri singolari" di questa comunità, che riceve la sua parte direttamente da Dio» 174

Seconda questione

«Quell'"essere singolare" non è [oggetto della grazia divina] in virtù della sua qualità di seguace del Profeta, ma per pura grazia di Dio» 175

Terza questione

«Dio non ha permesso per quanto mi riguarda che l'azione di ciò che non è Lui avesse parte nella mia educazione o che io mi rivolgessi in ciò ad altri che a Lui. Io sono stato educato da Lui e sono l'eletto della Sua grazia infinita» 177

Quarta questione

«La mia relazione iniziatica è collegata con Dio senza la mediazione di Muḥammad» 178

Quinta questione

«Io sono l'aspirante di Muḥammad, ma anche il suo condiscepolo: lui ed io abbiamo ricevuto la nostra istruzione da uno stesso maestro, e questi è Dio» 179

Sesta questione

«Benché il Profeta non abbia alcun associato in questo dominio muḥammadico riservato a lui, tuttavia, dopo che il suo corpo è stato formato, e dopo il suo perfezionamento, è rimasto un avanzo della sua argilla. Questo resto di argilla è stato dato quindi a un membro della comunità. [Gli angeli] hanno fatto di questo avanzo il lievito della sua argilla, formata e informe. E hanno fatto di lui l'associato del Profeta nel suo dominio particolare» 184

Settima questione

«Sebbene la mia santità sia stata educata dalla santità muḥammadica e da quella di Mosè, e sebbene sia "parassitaria", tuttavia essa è la somma del-

l'una e dell'altra, e perciò è diventata un altro essere e un'altra realtà essenziale, ha dato un altro frutto, e ha prodotto un altro risultato; c'è in essa qualcosa di diverso, e la mia "relazione" è stata stabilita in modo indipendente»

Ottava questione 187

«La funzione della profezia ha avuto un termine definitivo con il sigillo dei messaggeri; ma spero che dopo che saranno trascorsi mille anni quella dignità sarà rinnovata e riappariranno le perfezioni originarie»

Nona e decima questione 189

«Il Profeta si è ritirato nella cella dell'al di là del mistero e ha rimandato nel mondo questo "essere singolare" mediatore perché vigili sulla sua comunità e la protegga»

Undicesima questione 190

«(a) La profezia di Muḥammad è relativa al piano fisico della sua esistenza perché grazie ad esso si stabilisce la corrispondenza tra lui e la comunità cui è inviato (...). (b) E dopo che sono trascorsi mille anni dalla sua dipartita, la sua dimensione umana è venuta meno, non è rimasta più traccia della sua determinazione corporea, e si sono prodotti la sua estinzione e il suo annientamento. (c) Così che la *alif* della divinità ha preso il suo posto. (d) E Muḥammad è diventato Aḥmad. (e) Per questa ragione è stato riferito che nelle rivelazioni precedenti, mille anni dopo la morte di ciascuno dei "Messaggeri dotati di costanza" veniva inviato un nuovo messaggero»

Dodicesima questione 194

«I profeti e i messaggeri fuggivano dalla sofferenza, mentre io sono in salvo nel cuore stesso della sofferenza»

Tredicesima questione 195

«Tutto ciò che Muḥammad attesta dev'essere negato, e ciò che va affermato si trova al di là di questo»

Quattordicesima questione 197

«(a) La realtà della Ka'ba è superiore a Muḥammad. (b) Essa infatti, pur appartenendo al mondo della creazione, non consiste nella pietra, nell'argilla, nel tetto e nei muri, ma, al contrario, non ha forma. (c) E la sua realtà è il significato che è diventato il principio del Modo del Nome il Sapiente»

Quindicesima questione 200

«Il Profeta non ha una relazione di affinità con la santità di Abramo e le sue perfezioni, e raggiungerla gli è difficile perché essa è in contrasto con le esigenze della sua natura propria»

Sedicesima questione 202

«Il nostro Profeta possiede originariamente la pura qualità di "essere amato", e la mescolanza fra le qualità di "essere amato" e "essere amante" non gli appartiene originariamente»

Diciassettesima questione 203

«Mosè possiede la qualità di amante allo stato puro». La condizione di "essere amato" allo stato puro si può rappresentare come un cerchio che ha per centro la santità di Muḥammad e per circonferenza la santità di Abramo, mentre il cerchio della condizione di "essere amante" allo stato puro appartiene a Mosè»

Diciottesima questione 204

«E il cerchio in cui l'"essere amato" è mescolato (con l'"essere amante") appartiene a un "essere singolare" di questa comunità, e questo cerchio è più comprensivo dei cerchi precedenti e più prossimo all'Essenza divina»

Diciannovesima questione 205

«E poi è giunto questo "essere singolare", il quale, [oltre ad essere] collegato con il centro, ha conseguito le perfezioni proprie di Abramo; egli ha raggiunto questo rango passando attraverso la santità di Mosè, e ha ottenuto in tal modo la santità suprema che totalizza tutte le perfezioni»

Ventesima questione 206

«Attraverso la mediazione di questo "essere singolare" il Profeta ha conseguito la santità della "amicizia intima" propria di Abramo, e quindi ha raggiunto la santità che propriamente gli appartiene. In seguito a ciò il Profeta ha realizzato le perfezioni proprie alla sua persona in virtù del fatto che egli ha ottenuto la santità di Abramo. E ciò è avvenuto dopo che sono trascorsi mille anni dalla sua morte e che il suo corpo si è estinto»

Ventunesima questione 207

«La mia via è "Gloria a me"; ma questo mio "Gloria a me" non è come il "Gloria a me" di Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Queste parole infatti sono venute da me in uno stato di sobrietà, e da lui in uno stato di ebbrezza. Il suo dire è montato dal cerchio dell'anima, mentre noi abbiamo parlato dall'al di là "degli orizzonti e delle anime"»

Ventiduesima questione 210

«Dio esiste in virtù della Sua Essenza: questo non significa che l'essere si identifichi con Lui né che l'essere sia qualcosa che si aggiunge alla Sua Essenza»

Ventitreesima questione 213

«Sono entrato presso l'Essenza santissima, e non ho badato ai Nomi e agli Attributi»

Ventiquattresima questione 215

«Nessun miracolo è superiore alle realtà e alle conoscenze spirituali che io espongo. Nessun miracolo è superiore a questo chiaro discorso. Cosa è mai il miracolo di Muḥammad, se non un discorso inimitabile?»

Venticinquesima questione 219

«Il banditore dell'unione non ha smesso di gridare nell'intimo segreto del mio cuore: "Rispondi al Sultano, ché Lui ti chiama"; così l'uccello della mia

volontà è volato fino alla porta del Tempio Santo e sono arrivato fino a un'alta cortina e mi è stato detto: "Il Sultano non è in casa"»

Ventiseiesima questione 220

«Mi apparve poi, di fronte alla stazione del Veridico, un'altra stazione ancor più magnifica e luminosa, tale che il mio sguardo non era mai caduto su nulla di simile; essa superava in altezza quella del Veridico quanto un banco per sedersi si alza dal suolo. Seppi allora che quella è la stazione degli amati, e vidi me stesso in quella stazione»

Ventisettesima questione 223

«Il califfato di 'Uṯmān ha avuto una posizione intermedia tra la autentica funzione di guida (*imāma*) e la successione profetica (*ḫilāfa*). 'Alī non è stato accettato quanto alla successione profetica. La *walāya* di 'Alī ha segnato l'inizio dell'imamato come funzione di guida separata [dal califfato]»

Ventottesima questione 227

«Sostenere che i profeti non hanno bisogno di essere aiutati e possiedono in atto le loro perfezioni è pura e semplice insolenza»

Conclusione 229

عبد الغني النابلسي

نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا هادي عبادك المكلّفين * إلى سبيل المؤمنين * ويا موفّق عبادك الصالحين * إلى طريق[2] الأبرار المتّقين * ويا موقظ أحبابك الصابرين الشاكرين * لمنهاج المقرّبين العارفين الكاملين * صلِّ وسلّم على نبيك ورسولك أفضل الأنبياء وأشرف المرسلين * سيدنا محمد الذي هو أفضل الأوّلين والآخرين * وعلى آله وأصحابه أجمعين * والتابعين لهم بالخير إلى يوم الدين.

أما بعد فقد وقفت في أثناء سنة اثنتي عشرة ومائة وألف[3] على مسائل في العقائد الكشفية الوجدانية منسوبة إلى الشيخ الإمام[4] العارف بالله تعالى والكامل في القرب[5] إليه سبحانه على منهج الاتّباع[6] * من غير ابتداع * أحمد الفاروقي المعروف بالسرهندي النقشبندي قدّس الله روحه * ونوّر ضريحه * فأردت إيضاح معانيها * وكشف ما أشكل من تراكيب مبانيها * وسمّيت ما أكتبه على ذلك نتيجة / [٩أ] العلوم * ونصيحة علماء الرسوم * والله ولي الهداية * وعليه الاتّكال في البداية والنهاية.

---

[1] فاتحة الكتاب في آ: "بسم الله الرحمن الرحيم، والله الموفق للصواب. الحمد لله الملهم للصواب، في السؤال والجواب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وجميع الأصحاب. أما بعد فيقول مولانا وسيدنا العارف الكامل والعالم العامل العلامة، المحقق المدقق الفهّامة، مركز إحاطة العلوم، ونقطة علم المنطوق والمفهوم، العارف بالله تعالى إمام المحققين، ومرشد السالكين، الوارث المحمدي، والخاتم الجامع الأحمدي، القطب الأعظم، والإمام الأفخم، صاحب المشرب القدسي، والمقام الأنسي، سيدنا وأستاذنا وشيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى شيخ الإسلام، وبركة الأنام، سيدي وأستاذي، الشيخ عبد الغني، بن العلامة الشيخ إسماعيل، الشهير نسبه الكريم، بابن النابلسي، الحنفي المذهب، القادري المشرب، وملامتي الطريقة، ومحبوبي الحقيقة، ونقشبندي السر، أطال الله لجنابه البقاء، في معاريج الكمال والارتقاء".

فاتحة الكتاب في س: "بسم الله الرحمن الرحيم وهو غياثي. قال الشيخ الإمام العالم العامل المحقق المدقق مركز إحاطة العلوم، نقطة دائرة المنطوق والمفهوم، مربي الكاملين، وأستاذ العارفين، صاحب القرب الأنسي، والمقام القدسي، الشيخ عبد الغني بن الشيخ إسماعيل النابلسي، الحنفي الدمشقي نفعنا الله ببركاته، وأمدنا بصالح دعواته".

[2] طريقة: ب.

[3] "في أثناء سنة... وألف": ناقص في س.

[4] "الإمام": ناقص في آ.

[5] بالقرب: ب.

[6] الطريقة: آ.

مقدمة في حكم كلام العارفين وإدراكهم الخاص للوجود

إعلموا يا إخواني أولا أن كلام[٧] أهل هذه الطريقة الإلهية، والسيرة المحمدية المرضية، لا تأويل له عندهم أصلا ولا تحريف له عن معاني مفرداته ومركّباته، بل كلامهم كله محمول على مقتضى معانيه في اللغة التي تكلموا بها إن كان كلامهم عربيا أو أعجميا، بل لا يجوز عندهم تأويل كلامهم إلى غير معانيه أصلا، فلا يحتاج الأمر أن يقال في كلامهم إنه مؤوّل أو محمول على المحامل الحسنة أو لا يؤوّل كلام غير المعصوم أو غير ذلك. ومن قال[٨] إن كلامهم مبني على اصطلاحهم[٩] وأراد أن لهم اصطلاحا مثل اصطلاح غيرهم من علماء الرسوم في الكلمات والألفاظ[١٠] كاصطلاح النحاة في الاسم والفعل والحرف مثلا يريدون به معانيَ غير المعاني اللغوية لهذه الألفاظ وكاصطلاح البيّانيّين في المسند والمسند إليه مثلا يريدون بذلك غير المعنى اللغوي، فهو مخطئ في معرفة كلامهم. وإنما كلامهم كله مبني عندهم على إدراك لهم مخصوص بهم في معرفة الأشياء المحسوسة والأشياء المعقولة، لا يشاركهم في ذلك الإدراك المخصوص بهم غيرهم من جميع علماء الإسلام أو غير الإسلام من بقية الأديان والمذاهب كلها. وهذا الإدراك المخصوص بهم الذي لهم يسمى عندهم الفتح[١١] الإلهي في الرحمة الإلهية الوجودية الوجدانية[١٢]، المشار إليه[١٣] بقوله تعالى: ﴿ما يَفْتَحِ اللهُ للنَّاسِ مِن رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَها وما يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ﴾[١٤]. ولا يصلون إلى هذا الإدراك المخصوص إلا بالتقوى في القلوب المنتجة للتقوى في الظواهر؛ وهذا أمر ظاهر محسوس، فإن جميع أهل الأديان من المسلمين وغيرهم لهم تقوى على زعمهم في أديانهم المختلفة[١٥] / [٩ب] للخواص منهم لكن تلك التقوى ليست هي تقوى القلوب المنتجة لتقوى الظواهر فلا تنتج ذلك الإدراك المخصوص بأهل هذه الطريقة المذكورة أصلا. أما غير أهل الإسلام فإنما في قلوبهم الشرك والكفر[١٦] فجميع تقواهم الظاهرة على زعمهم باطلة، كالزهد والصبر والتوكل والصدقة ونحو ذلك. وأما أهل الإسلام فإن الإيمان في قلوبهم لكن لم يكمل

[٧] الإسلام: ب.

[٨] "ومن قال": "من المؤول"، ب.

[٩] اصطلاحاتهم: ب.

[١٠] "في الكلمات والألفاظ": ناقص في م وب.

[١١] بالفتح: س.

[١٢] الوحدانية: ب وس.

[١٣] إليها: س.

[١٤] فاطر ٢.

[١٥] ناقص في آ، س وب.

[١٦] " أما غير أهل الإسلام فإنما في قلوبهم الشرك والكفر": غير مقروء في م.

باستيفاء شعبه وشغلهم حب الدنيا فاستولت الغفلة عليهم والغرور. وجميع أهل الأديان المذكورة كلهم المسلمون وغيرهم[١٧] متفقون على إدراك واحد للمحسوسات والمعقولات لا يختلفون فيه أصلا، غير الإدراك الذي عند أهل هذه الطريقة المذكورة. فترى أهل الأديان كلهم يردّون على بعضهم بعضًا ويكفّرون بعضهم بعضًا باعتبار اشتراكهم في الإدراك الواحد للمحسوسات والمعقولات بسبب اعتبارات مختلفة في وجوه[١٨] تلك المحسوسات والمعقولات، وأهل هذه الطريقة المذكورة ينظرون إليهم ويعرفون ما هم فيه من الخطأ والوهم والغفلة عن معرفة الأشياء المحسوسات والمعقولات ولا يرون فيهم الاستعداد لزوال[١٩] ذلك الوهم وتلك الغفلة عنهم إلا بمعونة الله تعالى والفتح المذكور. ولا شك أن معرفة المحسوسات والمعقولات جميعها هي الأصل في معرفة الله تعالى المعرفة الصحيحة الواردة في الشريعة المحمدية، فإن الله تعالى إنما يعرفه العارفون بمعرفة مخلوقاته وهي جميع المحسوسات والمعقولات فإذا[٢٠] لم تعرف مخلوقاته[٢١] لا يعرف هو[٢٢] أصلا. ولهذا صدر علماء الكلام مباحثهم بمسائل الجسم والعرض وتركيب الجسم من الجزء الذي لا يتجزأ وذكر الفلاسفة الهيولى والصورة ونحو ذلك، وكل هذا بعيد عن المقصود[٢٣] في معرفة الأشياء. فإنه ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم اقترن بنبوّته إسرافيل أوّلا يعلّمه الكلمة والشيء ثلاث سنين بعد بلوغه أربعين سنة من عمره /[١٠أ] ثم نزل عليه جبريل بالقرآن عشرين سنة عشر سنين بمكة وعشر سنين في المدينة، وتعليم إسرافيل له الشيء لم يكن تعليما بأنه ينقسم إلى جسم وعرض أو إلى هيولى وصورة ونحو ذلك من مباحث علم الكلام، ولو كان لَورد[٢٤] عنه صلى الله عليه وسلم ذكرُه[٢٥] ذلك وبيانه إرشادا للأمة[٢٦].

فإذا قلت لي بيِّن لنا هذا الإدراك المخصوص الذي اختص به أهل هذه الطريقة وكيف معرفتهم بمخلوقات الله تعالى المحسوسات والمعقولات التي عرفوا بها ربهم سبحانه وتعالى؛ أقول لك قد كلّفتني بما لا أقدر عليه إلا بالكلام لا بإيصال ذلك إليك بحيث ترى أنت ذلك كما أني أراه إلا بمعونة الله تعالى لك، فإن أردت بيانه بالعبارة فافهم

[١٧] "للخواص منهم لكن تلك التقوى... وغيرهم": ناقص في ب.

[١٨] وجود: آ.

[١٩] "لزوال": "لذلك ولا يزول": س.

[٢٠] فإن: س.

[٢١] "وهي جميع... مخلوقاته" ناقص في ب.

[٢٢] "يعرف هو": "تعرفه": س.

[٢٣] "ولهذا صدر... المقصود": ناقص في ب.

[٢٤] أورده: س.

[٢٥] وذكر: آ.

[٢٦] "ونحو ذلك من مباحث... للأمة": غير مقروء في م. "ذكره... للأمة": ناقص في س.

مني هذه الإشارة: وهي أن الجميع معتقدون أن الله تعالى موجود وحده قبل وجود العوالم كلها المحسوسات منها والمعقولات، ووجوده هو الحق القديم الأزلي الأبدي المنزَّه عن مشابهة كل محسوس وكل معقول أزلا وأبدا، ثم إنه تعالى موصوف بالصفات العلية[٢٧] ومسمى بالأسماء الحسنى فاقتضت صفاته وأسماؤه في الأزل أن تظهر عنه المخلوقات التي هي مفصّلة في علمه القديم. والمخلوقات[٢٨] كلها المحسوسات والمعقولات مخترعات له على غير مثال سابق ولا وجود لها في أنفسها أصلا بل هي معلومات في علمه القديم مفصّلة في العلم على حسب هذا الترتيب الظاهر، وهو تعالى متوجّه بها عليها وهو كلامه القديم الذي ليس بحرف ولا صوت فتسمى ذاته بهذا الاعتبار وجهًا، من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ﴾[٢٩]، أي إلا ذاته كما قالوا، وقوله سبحانه: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[٣٠]: أي ذاته، وقوله سبحانه: ﴿كُلُّ مَن عَلَيْها فانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإِكْرامِ﴾[٣١]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولا شيء[٣٢] معه وهو الآن على ما عليه كان". /[١٠ب] فجميع العوالم المحسوسات والمعقولات معلومات الله تعالى أولا في علمه القديم متوجّه بها لإظهارها بكلامه القديم، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّما قَوْلُنا[٣٣] لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣٤] فقوله سبحانه هو القول الحق وأمره هو الأمر الحق[٣٥]. والعوالم كلها المحسوسات والمعقولات في أنفسها باطلة، من قوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم العارف به المدرك هذا الإدراك المخصوص بهذه الطائفة لأنه إمامهم ومتبوعهم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَقُلْ جاءَ الحَقُّ﴾: أي ظهر لي وتبين عندي، ﴿وَزَهَقَ الباطِلُ﴾، أي انكشف لي بطلان الباطل الذي هو كل محسوس وكل معقول، ﴿إِنَّ الباطِلَ﴾ المذكور ﴿كانَ زَهُوقًا﴾[٣٦] من قبل أن ينكشف لي أنه زاهق. وقال صلى الله عليه وسلم فيما ورد عنه في الحديث الصحيح: "أصدقُ كلمةٍ قالها الشاعرُ كلمةُ لَبيدٍ: ألا كُلُّ شيء ما خَلا الله باطِلُ".

[٢٧] ناقص في م.

[٢٨] "التي هي... المخلوقات": ناقص في ب.

[٢٩] القصص ٨٨.

[٣٠] البقرة ١١٥.

[٣١] الرحمن ٢٦-٢٧.

[٣٢] ثاني: ب.

[٣٣] أمْرُنا: المخصوصات.

[٣٤] النحل ٤٠.

[٣٥] "فقوله سبحانه هو القول الحق وأمره هو الأمر الحق": ناقص في آ.

[٣٦] الإسراء ٨١.

إذا تقرر لك هذا[٣٧] الكلام وتيقنت بأنه حق بقي عليك: هل تقدر أن تجده كما تقرر لك وتدركه على طبق ما أدركه نبيك صلى الله عليه وسلم وأدركته هذه الطائفة المذكورة ببركة متابعتهم له صلى الله عليه وسلم في تقوى القلوب المنتجة لتقوى الظواهر، كما ذكرنا؟ لا أظن أنك تقدر على إدراك ذلك أصلا، فكيف تحدّثك نفسك أنك[٣٨] تقدر أن تفهم كلام أهل هذا الإدراك المخصوص؟ بل كيف تحدّثك نفسك أنك تعترض عليهم بفهمك في معاني كلامهم ما لم يريدوه من كلامهم على مقتضى إدراكك الوهمي وغفلتك التي هي حجابك عن ربك؟ ما هذا إلا اعتداء منك وافتراء وجرأة على خاصة عباد الله المكرمين، كما خاطب صلى الله عليه وسلم عامة الصحابة بقوله كما أخرجه السيوطي في **الجامع الصغير**[٣٩]: "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا"، /[١١أ] يعني على أنفسكم في عدم إدراككم هذا الإدراك المخصوص لجميع المحسوسات والمعقولات. وليس ذلك الإدراك المخصوص[٤٠] له صلى الله عليه وسلم وحده بل للخواص من كبار الصحابة أيضا كأبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وغيرهما وذلك باق إلى يوم القيامة في أهل القرب من الأولياء والصديقين. وقال تعالى في حق من لم يدرك هذا الإدراك المخصوص مع التكذيب: ﴿وَتَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ﴾[٤١]، فقال تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾[٤٢]، وقال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَلَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها﴾[٤٣]: مع أنهم يدركون مثل إدراك غيرهم من الناس، لكن المؤمن الغافل ليس كالكافر من الغافلين[٤٤]. والحاصل أني أشرت لك في كلامي هذا إلى الإدراك المخصوص بأهل هذه الطريقة المذكورة الذي انفردوا به في جميع المحسوسات والمعقولات دون غيرهم من جميع أهل الأديان والمذاهب، فإن أدركته ووجدته وذقته فهمت معاني كلامهم المبنية عليه عندهم من غير تأويل ولا تحريف وأيقنت بأنه حق لا شبهة فيه، وإن لم تقدر على هذا[٤٥] الإدراك فالذي أنصحك به أنك تترك كلامهم لهم ولأمثالهم ولا تدخل في تحريفه ولا تبديله، كما قال القائل:

إذا لم تستطع شيئًا فدَعْه وجاوِزْه إلى ما تستطيع.

[٣٧] "إذا تقرر لك هذا": "والحاصل أني أشرت لك بهذا": س.

[٣٨] أن: آ وس.

[٣٩] "كما أخرجه السيوطي في الجامع الصغير": غير مقروء في م؛ "في الجامع الصغير": "إلى الألسنة"، ب.

[٤٠] "لجميع... المخصوص": ناقص في ب وس.

[٤١] الأعراف ١٩٨.

[٤٢] البقرة ١٧١.

[٤٣] الأعراف ١٧٩.

[٤٤] "وقال تعالى في حق من لم يدرك... الغافلين": ناقص في ب.

[٤٥] ذلك: ب.

وإياك أن تعتمد على إدراكك الوهمي وغفلتك المستولية[46] عليك، وليس في وسعك إلا إنكار[47] كلامي واعتمادك على ما أنت فيه من الإدراك، فتعيش حيوانا وتموت حيوانا ولا حظ لك من النور المحمدي سوى القال والقيل. والله على ما نقول وكيل.

شرح مقالات العارف السرهندي

إذا تقرر هذا فنقول في شرح مقالات العارف المذكور رحم الله تعالى روحه وشرف فتوحه[48]:

المسألة الأولى

"إلا فردا من أفراد هذه الأمة فإن نصيبه من الله تعالى بالأصالة".[49]

أما قوله (إلا فردا[50] من أفراد هذه الأمة فإن نصيبه من الله تعالى بالأصالة)، أقول: هذا كلام متعلق[51] بكلام آخر قبله، /[١١ب] وتقديره أن جميع المخلوقات مستمدّون من الحق تعالى بواسطة محمد صلى الله عليه وسلم، ونحو ذلك من الكلام قبله، إلا فردا واحدا من أفراد هذه الأمة. وكذلك[52] الفرد الواحد هو مظهر الاسم الإلهي الفرد وهو[53] الحقيقة المحمدية التي خلق الله تعالى منها كل مخلوق، كما ورد في الحديث الطويل على ما صرح به العلماء، فإن نصيبه، أي ذلك الفرد، من الله تعالى بالأصالة لا بواسطة أحد، كما قال صلى الله عليه وسلم: "لي وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل"، أي لا يسعني في ذلك الوقت الذي لي[54] مع الله تعالى جبريل ولا أنا من حيث أنني نبي مرسل، كما أشار إلى هذا المعنى ابن كمال باشه في **رسالته في الروح**. فهو صلى

---

[46] المتولية: آ.

[47] "إنكار": "الإنكار على"، س.

[48] "وشرف فتوحه": ناقص في ب.

[49] **مكتوبات** ٣:٨٨ (= **معرب** ٣، ١١٤)؛ **أوزبكي**، جواب ٢ (صـ. ٣٨-٤٤) وجواب ٢٥ (صـ. ١٣٥-١٣٦).
الاستفتاء (**أوزبكي**، صـ. ٣٨): "لأن أمة كل نبي إنما يصلون إلى الله بوسيلته ووساطته ونبيُّها حائل بينها وبين الله تعالى إلا فردا من أفراد هذه الأمة – يعني نفسه – فإن نصيبه من الله تعالى بالأصالة من الذات الغنية".

[50] "إلا فردا": "الأفراد": مصحح في س، وعلى هامشه الحاشية التالية: "هذا مبني على فرض "إلا فردًا" وليس الأمر كذلك بل الكلمة "الأفراد" وهو مبتدأ فإن "نصيبه" بضمير المفرد باعتبار الجنس".

[51] يتعلق: آ.

[52] "وكذلك": "بيانه أن ذلك"، آ وس.

[53] هي: آ.

[54] ناقص في آ وب.

الله عليه وسلم من حيث أنه نبي مرسل له رتبة ومن حيث أنه في[55] مقام الفردية من تجلي الاسم الفرد له رتبة أخرى أعلى من الرتبة الأولى، ثم إنه صلى الله عليه وسلم من حيث رتبة الفردية المذكورة يظهر في كل وقت إلى يوم القيامة في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه صلى الله عليه وسلم، أي من نوره الأصلي الذي هو أول ما خلقه الله تعالى من غير واسطة، كما ورد: "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر ثم خلق منه" كذا وكذا إلى آخره. ولا يظهر صلى الله عليه وسلم في كل وقت من حيث أنه نبي مرسل، أعني في هذه الرتبة، فإذا ظهر في صورة إنسان[56] وعرف الإنسان نفسه وانكشف له أنه مخلوق من ذلك النور المحمدي، كان هو ذلك الفرد المحمدي، كما أن تلك الصورة الإنسانية التي كان ظاهرا بها صلى الله عليه وسلم في مكة وهاجر بها إلى المدينة هي صورة رتبة النبي المرسل لا يكون مثلها صورة أخرى يظهر بها بعد ذلك إلا أنها يقال لها بأنها في مقام الفردية وهو الفرد المستمدّ من الله تعالى بلا واسطة. ولا بد من إدراك معنى هذا الكلام، ولا أظن أنك تجد[57] معنى ذلك أبدا ولا تقدر أن تدركه كشفا إلا بمعونة الله تعالى. فإن جميع المحسوسات والمعقولات مراتب /[١٢أ] علمية لا غير في حضرة الوجود الواحد الحق، والوجود الواحد الحق ظاهر بها كلها على السواء، ولكن من ظهر بها على التمام في مرتبة العلم الإلهي ليس كمن لم يظهر بها، كذلك قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[58]، والمنتسب إلى السلطان مثلا من حيث ما هو عليه في نفسه مثل المنتسب إلى الكنّاس أو الوقّاد[59] لا تختلف الصورة ولا الهيئة ولكن من حيث ما في نفس كل واحد منهما من قوة الحال باعتبار شرف ما[60] انتسب إليه ليسا سواء، وكذلك من عرف أن نفسه وصورته منتسبة إلى الحقيقة المحمدية الفردية الناشئ هو عنها وليس له استقلال دونها[61] ليس مثل غيره الذي لا يعرف إلا نفسه وهو مستقلّ[62] بنفسه في الظهور، ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾.

ويشير إلى مقام الفردية العام في جميع الأمة الخاص به صلى الله عليه وسلم كما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام: "إذا سمعتم المؤذّن فقولوا مثل ما يقول ثم صلّوا عليّ فإنه من صلّى عليّ صلاةً صلّى الله عليه

---

[55] "رسالته... انه في": ناقص في ب.

[56] "من غير واسطة... إنسان": ناقص في ب.

[57] تفهم: س.

[58] الزمر ٩.

[59] "أو الوقّاد": ناقص في س.

[60] قد: زائد في س.

[61] بدونها: س.

[62] مشتغل: آ.

عشرا، ثم سَلُوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلّت له الشفاعة". فإن تلك المنزلة التي في الجنة المسماة بالوسيلة هي رتبة الفردية التي أشار إليها العارف السرهندي رضي الله عنه وقدس سره، وهي حاصلة لرتبة النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم في حياته. وهو[٦٣] يعلم أنها تنتقل بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى أفراد أمته الذين هم رتب لظهور رتبته[٦٤] إلى يوم القيامة، فقال صلى الله عليه وسلم: "وأرجو أن أكون أنا هو"، أي يرجو صاحب رتبة النبوة والرسالة، وهو العبد النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم، أن يكون ذلك العبد، لعلمه صلى الله عليه وسلم أنها من مراتب العباد الذين تغلب عليهم صفة العبودية[٦٥] في الكمال العرفاني والتحقيق الربّاني، دون / [١٢ب] غيرهم ممن غلبت عليهم حيوانيتهم وضعفت فيهم الإنسانية من الغافلين الجاهلين بأنفسهم وبكيفية خلق الله تعالى الأشياء من جميع الأمة، ما عدا أهل هذه الطريقة، والله أعلم بحقائق الأحوال.

المسألة الثانية

"إن ذلك الفرد ليس بتَبَعِيّته بل بمحض كرم الله".[٦٦]

وقوله (إن ذلك الفرد ليس بتَبَعِيّته)، أي ما هو بتابع لرتبة النبي[٦٧] المرسل الذي هو محمد صلى الله عليه وسلم من حيث رتبة نبوته ورسالته التي لا تسعه في ذلك الوقت الذي له مع الله تعالى كما ورد في الحديث السابق، فإن رتبة الفردية لا يكون معها شيء غيرها أصلا (بل) هي قائمة (بمحض كرم الله تعالى)، وليس ذلك الفرد غير الحقيقة المحمدية الظاهرة في تلك الصورة الكونية المخلوقة منها. ولا بد لك من معونة إلهية[٦٨] حتى تعرف هذا الكلام وتكشف عن معناه الذي عند أهله، وذلك إذا تحول إدراكك الأول[٦٩] للمحسوسات والمعقولات فلم تشهدها مغايرة لنور الأصلي إلا بمجرد الرتبة الإمكانية، والله على كل شيء قدير، ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ

---

[٦٣] "في حياته وهو": ناقص في آ.

[٦٤] "لظهور رتبته": س، "ظهوراته": سائر المخطوطات.

[٦٥] الوجود: آ.

[٦٦] **مكتوبات** ٣:٨٨ (= **معرب** ٣، ١١٤)؛ قارن **أوزبكي**، جواب ٣ (ص. ٤٥-٤٨، وكذلك الجواب ٢٥، ص. ١٣٥-١٣٦).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص. ٤٥): "إن المطلوب من الدعوة هو المحبوب – يعني النبي عليه الصلاة والسلام – والباقون مطلوبون بتبعيته وبطفيليته إلا فردا من أفراد أمته فإنه ليس بتبعيته بل بمحض كرم الله تعالى".

[٦٧] النبي: ناقص في آ.

[٦٨] "معونة الله تعالى": ب؛ "المعونة الإلهية": آ.

[٦٩] الأول: ناقص في آ.

لِنَفْسِهِ﴾، أي لمعرفة نفسه وانتفاعها: ﴿إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٧٠]، فهو غني عن كل رتبة ظهر بها من كل من يسمى شيئا[٧١] لأن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ أي فانٍ مضمحلّ ﴿إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٧٢] أي إلا ذاته كما مر.

المسألة الثالثة

"إن الله تعالى لم يجوّز في حقّي أن يكون لفعل الغير مدخل في تربيتي أو أن أتوجّه فيه إلى غيره سبحانه إني مربّاه ومجتبى كرمه الذي لا يتناهى".[٧٣]

وقوله (إن الله تعالى لم يجوّز في حقّي أن يكون لفعل[٧٤] الغير مدخل في تربيتي أو أن أتوجّه فيه)، أي في معرفته تعالى، (إلى غيره سبحانه، إني مربّاه)، بصيغة اسم المفعول، أي هو الذي ربّاني وحده جلّ شأنه، (ومجتبى كرمه)، أي المختار الذي اختارني بمحض كرمه، (الذي لا يتناهى).

وهذا الكلام كله مثل الكلام الذي قبله يشير به إلى رتبة الفردية التي ظهرت به بعد النبي[٧٥] صلى الله عليه وسلم. فإن هذه الرتبة كان[٧٦] صلى الله عليه وسلم لا يسعه فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل، كما سبق. فالملك المقرب مقام روحانيته الشريفة، والنبي المرسل مقام جسمانيته. وأخبر صلى الله عليه وسلم أنها تسمى /[١٣أ] الوسيلة وهي منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، قال صلى الله عليه وسلم: "وأرجو أن أكون أنا هو"، كما في الحديث السابق، أي أرجو أنا من حيث رتبتي[٧٧] أني نبي مرسل أن أكون ذلك العبد القائم في رتبة الفردية المذكورة، وهذا الرجاء منه صلى الله عليه وسلم محقق. فإن هذه الرتبة تكون بطريق غلبة حكمها على العبد وهو صلى الله عليه وسلم في وقت حياته الدنيوية غلبت عليه رتبة نبوته ورسالته لا هذه الرتبة الفردية، وهذه الرتبة الفردية لا تفارق جميع مراتب الأكوان الإنسانية وغيرها ولكن غلبة الحضور والشهود غير غيبة الغفلة والغين، من

---

[٧٠] العنكبوت ٦.

[٧١] "يسمى شيئا": "يستغني": س.

[٧٢] القصص ٨٨.

[٧٣] **مكتوبات** ٣:٨٧ (= **معرب** ٣: ١١١)، قارن **أوزبكي**، جواب ٤ (ص. ٤٨-٤٩).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص. ٤٨-٤٩): "إن الله لم يجعل في حقي من أسباب التربية غير المعدّات ولم يجعل العلة الفاعلية في تربيتي غير فضله ومن كمال كرمه وغيرته عليّ لم يجوّز في حقي أن يكون لفعل الغير مدخل في تربيتي وأن أتوجه فيه إلى غيره تعالى إني مرباه تعالى ومجتبى كرمه الذي لا يتناهى".

[٧٤] الفعل: آ.

[٧٥] "ظهرت به بعد النبي": "ظهر بها النبي": س.

[٧٦] كان: ناقص في ب وس.

[٧٧] رتبته: آ؛ رتبة: م وب.

قوله صلى الله عليه وسلم: "إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة"، وفي رواية: "سبعين مرة". وهذا الأمر محقق عند العارفين دون غيرهم ممن غلبت عليهم الأوهام وقصرت منهم الأفهام، ﴿والله بصير بالعباد﴾[٧٨].

المسألة الرابعة

"إن إرادتي متّصلة بالله من غير واسطة محمد صلى الله عليه وسلم".[٧٩]

وقوله (إن إرادتي متّصلة بالله من غير واسطة محمد صلى الله عليه وسلم)، يعني أن إرادته من تجلّي الاسم الفرد في مقام الفردية الذي هو ظاهر به. فإنه لا يغاير فيه الحقيقة المحمدية وإن غايرها باعتبار رتبة نبوّتها ورسالتها، فليس هو[٨٠] بنبي ولا رسول، ولكنه نور محمدي في[٨١] فرد ظاهر في رتبة كونية، والنور المحمدي إرادته متصلة بالله من غير واسطة المرتبة الأخرى المحمدية التي هي رتبة النبي المرسل.

المسألة الخامسة

"أنا مريد لمحمد ورفيقه فإننا أخذنا عن شيخ واحد".[٨٢]

وقوله (أنا مريد لمحمد) أي أنا تابع له كمتابعة المريد الصادق لشيخه المربّي له، يعني من حيث ظاهر الشرع ومن حيث ما يظهر من بشريتي وصورتي العنصرية، ثم **قال**: (ورفيقه)، أي السالك معه بطريق المرافقة[٨٣] له والمصاحبة في سبيل الله تعالى من غير أن يكون له تأثير في هدايتي ولا في إرشادي، كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "بعثت داعيا ومبلغا وليس إليّ من الهداية شيء وخلق إبليس مزيّنا وليس إليه من الضلالة شيء"،

---

[٧٨] آل عمران ١٥ و٢٠.

[٧٩] **مكتوبات** ٣:٨٧ (= **معرب** ٣، ١١٠)؛ **أوزبكي**، جواب ٥ (صـ. ٤٩-٥١).

الاستفتاء (**أوزبكي**، صـ. ٤٩-٥٠): "إني مريد الله ومراده وسلسلة إرادتي متصلة بالله من غير توسط أحد وبيدي نائب يد الله وإن سلسلة إرادتي وإن اتصلت بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بوسائط كثيرة في الطريقة النقشبندية والجشتية والقادرية إلا أن إرادتي بالله متصلة من غير واسطة محمد فإني مريد لمحمد ورفيقه فإنما أخذنا عن شيخ واحد".

[٨٠] هو: لها، آ.

[٨١] في: ناقص في آ ورس.

[٨٢] **مكتوبات** ٣:٨٧ (= **معرب** ٣، ١١٠، ونصه: "أنا مريد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجتمع معه في مرشد واحد أيضا")، **أوزبكي**، جواب ٥ (صـ. ٤٩-٥١).

الاستفتاء: قد مضى في حاشية المسألة السابقة.

[٨٣] المرافقة: آ.

أخرجه الأسيوطي في **جامعه الصغير**. ثم **قال**: (فإننا)، أي أنا ومحمد صلى الله عليه وسلم، (أخذنا عن شيخ واحد) وهو الله تعالى، وإطلاق الشيخ عليه تعالى بمعنى المعلّم على القول بعدم اشتراط التوقيف، حيث قال سبحانه ﴿الرَّحْمنُ * عَلَّمَ القُرْآنَ * خَلَقَ الإنْسانَ * عَلَّمَهُ البَيانَ﴾[٨٤] وقال تعالى ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإنْسانَ / [١٣ب] مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾[٨٥]، هذا في مطلق الإنسان، وقال في حق النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[٨٦]. فأشرك تعالى بينه وبين غيره في التعليم[٨٧]. فالتعليم كله من الله تعالى وحده والأخذ كله عن الله تعالى وحده عند من يعرف ومن لا يعرف والعبد الشاكر هو الذي يرى التعليم منه تعالى وحده وكافر النعمة هو الغافل عن ذلك. قال أبو يزيد البسطامي قدس الله سره: "أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت".

المسألة السادسة

"هذه الدولة المحمدية الخاصة به صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن أحد يشركه فيها إلا أنه بعد تخليق بدنه وتكميله بقيت بقية من طينته فأعطيت تلك البقية لواحد من أمته وجعلوها خميرة طينته مخلّقة وغير مخلّقة وجعلوه شريك دولته الخاصة به صلى الله عليه وسلم.

وإن كان محمد صلى الله عليه وسلم ليس له شريك في الدولة الخاصة به لكن ينبغي أن يعلم أنه بعد تخليقه وتكميله صلى الله عليه وسلم بقيت من طينته بقية جُعلت خميرة طينتي مخلّقة وغير مخلّقة فجعلوني بتبعيته شريك دولته الخاصة".[٨٨]

وقوله (هذه الدولة المحمدية الخاصة به صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن له أحد يشركه فيها إلا أنه بعد تخليق بدنه)، أي تصويره بالصورة الإنسانية في أحسن تقويم، (وتكميله)، بالأخلاق الفاضلة الكريمة، (بقيت بقية من طينته)، وهي بَضْعته صلى الله عليه وسلم فاطمة الزهراء، (فأعطيت تلك البقية لواحد من أمته)، وذلك الواحد هو ولد فاطمة الحسن بن علي رضي الله عنهما، انتقلت إليه تلك البضعة وهي بقية الطينة المحمدية، فكان الإمام الحسن رضي الله عنه أشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم، كما ورد في الأحاديث، (وجعلوها)، أي تلك البقية،

---

[٨٤] الرحمن ١-٤.

[٨٥] العلق ١-٥.

[٨٦] النساء ١١٣.

[٨٧] "هذا في مطلق الإنسان... التعليم": ناقص في ب.

[٨٨] **مكتوبات** ٣:١٠٠ (= **معرب** ٣، ١٤٤)، **أوزبكي**، جواب ٧ (صـ. ٥٥-٥٩).

الاستفتاء (**أوزبكي**، صـ. ٥٥): " وإن كان محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد يشاركه في الدولة الخاصة به إلا أنه بعد تخليقه وتكميله صلى الله عليه وسلم بقيت من طينته بقية جُعلت خميرة طينتي فجعلوني بتبعيته ووراثته شريك دولته الخاصة".

=

(خميرة طينته)، أي طينة ذلك الواحد من أمته، والضمير في جعلوها للملائكة الموكّلين بالأرحام، فالطينة من علي رضي الله عنه وهي نطفته، وخميرتها من فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهي نطفتها. فعملت[٨٩] الخميرة في بقية النطف من أولاده وأولاد أخيه الحسين رضي الله عنه إلى يوم القيامة، وسرت تلك الخميرة في أولاد الصلب وأولاد العهد بمسّ اليدين في عقد بيعة المشايخ النقشبندية وغيرهم من أصحاب العهود في صدق الوفاء وتمكين الحب والصفاء. والمس المذكور من قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[٩٠]، وقوله (مخلّقة وغير مخلّقة)، وذلك في المريدين الآخذين عن المشايخ[٩١]. (وجعلوه)، أي ذلك الواحد، (شريك دولته الخاصة به صلى الله عليه وسلم)، وسبب ذلك ظهور رتبة فردانيته من تجلي الاسم الفرد في مظاهر ورثة مقامه الذي هو مقام الفردية: فيظهر من الفرد في كل زمان ما كان منه صلى الله عليه وسلم من حيث باطن ولايته الخاصة لا من حيث رتبة نبوته ورتبة رسالته، فإن تلك الرتبة اختصت بموته صلى الله عليه وسلم، وذلك قوله عليه السلام: "العلماء ورثة الأنبياء يحبهم أهل السماء وتستغفر[٩٢] لهم الحيتان في البحر إذا ماتوا إلى يوم القيامة"، وقوله عليه السلام: "العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتي وورثة الأنبياء"، وقوله عليه السلام: "العلم ميراثي وميراث الأنبياء /[١٤أ] قبلي"، الأحاديث الثلاث أخرجها الأسيوطي في **جامعه الصغير**. فالعلماء هنا هم ورثة النبي صلى الله عليه وسلم وورثة بقية الأنبياء عليهم السلام في مقام فرديته صلى الله عليه وسلم، وهي العلم الباطن والمعرفة الإلهية، وهي ولاية الأنبياء دون مقام نبوتهم ورسالتهم، فإن ذلك لا يورث لأنه موهبة من الله تعالى دون كسب، والولاية كسبية كما هو محرر في محله. وكون ولاية النبي أفضل من نبوته ورسالته[٩٣] لأن ولايته سر بينه وبين الله تعالى، ونبوته سر بينه وبين جبريل وغيره من[٩٤] الملائكة عليهم السلام، ورسالته سر بينه وبين أمته، ولا شك أن السر الذي بينه وبين الله تعالى أفضل من السر الذي بينه وبين الملائكة والسر الذي بينه وبين الأمة. ولا يقتضي ذلك أن تكون الولاية الموروثة وحدها[٩٥] لبعض الأمة، وإن كانت أفضل من النبوة والرسالة، جاعلة للولي من الأمة أفضل من النبي ومن الرسول؛ لأن الشيء لا يفضل على نفسه؛ خصوصا إذا انضم إلى ذلك[٩٦] الشيء غيره من النبوة والرسالة في النبي

[٨٩] فعركت: ب؛ فكملت: س.

[٩٠] البقرة ٢٣٧ والأحزاب ٤٩.

[٩١] "والمس المذكور... المشايخ": ناقص في ب.

[٩٢] تشفق: آ.

[٩٣] "كما هو محرر... من نبوته ورسالته": ناقص في آ.

[٩٤] "غيره من": ناقص في آ.

[٩٥] وحدها: ناقص في ب.

[٩٦] "انضم إلى ذلك": "انضم الحاوي وذلك"، ب.

الرسول[٩٧] أو النبوة فقط في النبي، ولا يتوهم ذلك إلا الأجنبي عن هذه الطريقة بالكلية. فالولاية الموروثة عن الأنبياء عليهم السلام أفضل من النبوة والرسالة الغير موروثتين[٩٨] وكل نبي وكل نبي رسول[٩٩] أفضل من جميع الأولياء الوارثين لتلك الولاية الموروثة. والحاصل أن النبي في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته وكذلك النبي الرسول في مقام ولايته أفضل منه[١٠٠] في مقام نبوته ومقام رسالته، ولهذا قال عليه السلام: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل"، كما قدمنا، إشارته بأن مقام الفردية الذي له صلى الله عليه وسلم، وهو مقام ولايته الخاصة به، إذا كان فيه اتسع عليه مجال العرفان في حضرات ذي الجلال والإكرام، فيضيق عنه نطاق النبوة والرسالة لأن فيهما ملاحظة الأغيار من الملائكة والأمة. وإطلاق المشاركة بين ذلك الواحد من أمته وبينه عليه السلام في دولته الخاصة به إنما كان[١٠١] بشيء موروث عنه وهو مقام ولايته الخاصة به صلى الله عليه وسلم. وإنما ذلك في نفس الأمر ظهوره صلى الله عليه وسلم بمقام[١٠٢] ولايته الخاصة به في صورة الواحد من أمته المخلوق من نوره الذي هو كالثوب على حقيقته النورية المحمدية. فالمشاركة إنما تضر لو كانت في زمان واحد، وأما إذا كانت بطريق تجديد الدولة، أي عودها بعينها في صورة اختارها الله لذلك المقام فخلقها من ذلك النور لذلك النور، فلا ضرر ولا ضرار، ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[١٠٣].

ثم إن الشيخ أحمد السرهندي العارف الكامل قدس الله سره أعاد الكلام[١٠٤] ليخبر عن نفسه بحصول ذلك المقام فقال: (وإن كان محمد صلى الله عليه وسلم ليس له شريك في الدولة الخاصة به لكن ينبغي أن يعلم أنه بعد تخليقه وتكميله[١٠٥] صلى الله عليه وسلم بقيت من طينته بقية جُعلت خميرة طينتي)، أي وصلت تلك البقية التي ذكرناها إلى طينته[١٠٦]، أي نطفته من أبيه أو أمه قبل الولادة إن كان له نسب من قريش، أو بعد الولادة بمصافحة ذي النسب أو صدق العهد من المشايخ وهو المس، (مخلّقة وغير مخلّقة) كما ذكره، فإن المصافحة تلقيح /[١٤ب] في أهل الاستعداد فتسري الخميرة في عجين الطينة فتجعل العجين كله خميرا. ثم بيّن ذلك بقوله بعده: (فجعلوني

[٩٧] "نبي رسول": "نبي ورسول": آ وب.

[٩٨] موروثتين: آ وب؛ موروثين: س.

[٩٩] "وكل نبي وكل نبي رسول": "وكل نبي ورسول": آ وب.

[١٠٠] "في مقام نبوته وكذلك النبي الرسول في مقام ولايته أفضل من": ناقص في آ.

[١٠١] كانت: المخطوطات.

[١٠٢] لمقام: آ.

[١٠٣] الزمر ٩.

[١٠٤] "أعاد الكلام": ناقص في آ.

[١٠٥] "تكميله": "تعهد له"، ب.

[١٠٦] "بقية جعلت... طينته": ناقص في ب.

بتبعيته) – أي بسبب متابعتي له صلى الله عليه وسلم[107] في ظاهر شريعته وباطنها وبسبب وراثته أي كوني وارثا له صلى الله عليه وسلم في مقام ولايته الخاصة كما قدمنا – (شريك دولته الخاصة)، أي تجدد بي ظهور رتبة فردانيته صلى الله عليه وسلم كما ورد في الحديث: "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"؛ أخرجه الأسيوطي في **جامعه الصغير**. وسيأتي في كلامه رضي الله عنه قريبا ما يدل على أن مراده بالمشاركة التجديد، فكلامه يفسر بعضه بعضا، خصوصا وقد قال تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[108]، فأشرك سبحانه بينه وبين من اتّبعه في الدعوة إليه جل شأنه على بصيرة، وما ذلك إلا مراد العارف في كلامه ذلك، ﴿والله بصير بالعباد﴾[109].

المسألة السابعة

"ولايتي وإن كانت مربّاة للولاية المحمدية والموسوية ومتطفّلة لكنها جامعة لهما فصارت وجودا آخر وحقيقة أخرى وأثمرت ثمرة أخرى وأنتجت نتيجة أخرى وفيها أمر آخر ومعاملتي على حدتها مربوطة".[110]

وقوله (ولايتي وإن كانت مربّاة للولاية المحمدية)، أي ربّتها الولاية المحمدية ونقلتني في أطوارها من السير من نفسي إلى حضرة ربي ومن حضرة ربي إلى حضرة ربي ثانيا[111] ومن حضرة ربي إلى نفسي بمعاريج التحقيق في العرفان، وهو معنى التبعية في الظاهر والباطن على وجه الكمال، (والموسوية)، أي مربّاة أيضا للولاية الموسوية بالسير[112] الباطني في مشربها المخصوص على مقتضى قلب موسى عليه السلام في العرفان الإلهي، (ومتطفّلة)، يعني ولايتي تلك على ولايتهما، أي تابعة لولايتهما بطريق التطفل في المقام، لأن ولاية النبي أصل وولاية الولي فرع لأن حصولها بسبب الإرث، فالورثة لما استعدّوا بالمتابعة للمورثين في الأعمال والأحوال كان لهم مناسبة بهم وقرب

[107] "لهما... وسلم": ناقص في ب.

[108] يوسف ١٠٨.

[109] آل عمران ١٥ و٢٠.

[110] **مكتوبات** ٣:٩٥ (= **معرب** ٣، ١٢٩)؛ **أوزبكي**، جواب ١١ (ص. ٧٣-٧٥).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص. ٧٣-٧٤): "ولايتي وإن كانت مربّاة الولاية المحمدية والموسوية ومتطفلة على ولايتهما لكنها جامعة لهما ومركبة من نسبتي المحبية والمحبوبية فإن محمدا صلى الله عليه وسلم رئيس المحبين وموسى رئيس المحبين لكن في ولايتي أمر آخر ومعاملة على حدة بذلك الأمر مربوطة بحيث أن أصلها من الولاية الناشئة بالأصالة عن المحبوبية الصرفة وانضمّت إليها ولاية موسى الناشئة عن المحبية الصرفة وانصبغت بلونها أيضا وصارت وجودا آخر وحقيقة أخرى وأثمرت ثمرة أخرى وأنتجت نتيجة أخرى".

[111] ثانيا: آ؛ "ومن حضرة ربي إلى حضرة ربي ثانيا": ناقص في س.

[112] بالسر: آ.

معنوي فورثوهم عند موتهم. والأنبياء عليهم السلام لا يورثون إلا العلم[113] لا غير، وهي الولاية. (لكنها) أي ولايتي (جامعة لهما) أي هي من المشربين، المشرب المحمدي والمشرب الموسوي. فلولايتي مقام الرؤية المحمدية البصرية في التجلي بالصور بعد فناء الصور على حد ما يعرفه أهل المعرفة من الإدراك الخاص بأهل هذه الطريقة كما قدمناه، ولها أيضا مقام المناجاة والمكالمة الموسوية السمعية بعد فناء الحرف والصوت على حد معرفة[114] أهل الإدراك الخاص المذكور. ولا أظن أنك تقدر أن تفهم شيئا من ذلك بعقلك فضلا عن التحقق به وعن ذوقه ووجدانه إلا بمعونة الله تعالى لك، والله على كل شيء قدير. (فصارت) أي ولايتي المذكورة (وجودا آخر)، وإن كان الوجود واحدا لا يتعدد أصلا لكن خصوص الرتبة المعنوية التي تظهر عنه تقتضي مغايرته كما اقتضت تعدده، (وحقيقةً أخرى)، يعني باعتبار تلك الرتبة المذكورة، (وأثمرت ثمرة أخرى)، باعتبار ما يناسب المكان والزمان كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[115] وإن كان الشرع والمنهاج واحدا لكن اختلاف الأشخاص بحسب الأحوال والأزمان / [١٥أ] يقتضي اختلاف الأحكام، (وأنتجت نتيجة أخرى)، كما أن ثمرة الشجرة تكون حلوة أو حامضة والشجرة نفسها الحاملة[116] لتلك الثمرة تكون مرة وقد تخالفها في طبعها ومزاجها[117] وهي منها متفرعة عنها وللشجرة الفضل التام على الثمرة ولا يصل الإمداد للثمرة إلا من الشجرة. قال تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[118]، وهم أصحاب الإدراك الخاص الذي قدمناه. (وفيها) أي في ولايتي المذكورة (أمر آخر)، ومعلوم أن ذلك الأمر الآخر إنما استفيد من الأصل فإن الفرع لا يأتيه الإمداد إلا من أصله، (ومعاملتي) – يعني التي بيني وبين الله تعالى وبيني وبين غيري – (على حدتها) أي منفردة الآن عن المتابعة، وذلك لظهور النور المحمدي نفسه في صورتي المخلوقة[119] منه له بذلك الأمر المذكور المستقل[120] لأنه أمر جديد لم يظهر بعد في الأكوان لعدم تكرار التجلي وهو خصوص النشئ البشري، (مربوطة)، أي دائرة معاملتي كلها على حكم ذلك الأمر الخاص بي الذي ظهر بظهوري لذلك النور المحمدي الذي أنا متحقق به في نفسي على حسب ذلك الإدراك الخاص الذي قدمناه.

[113] "يورثون العلم"، آ.

[114] "حد معرفة": "حد ما يعرفه"، آ؛ "معرفة": س.

[115] المائدة ٤٨.

[116] الحاملة: ب.

[117] ومزاجها: ناقص في آ.

[118] العنكبوت ٤٣.

[119] "صورتي المخلوقة": "صورة مخلوقة": س.

[120] المستقبل: س.

المسألة الثامنة

"إن منصب النبوة ختم بخاتم الرسل وأرجو أن بعد مضي ألف سنة تتجدد تلك الدولة وتظهر الكمالات الأصلية".[١٢١]

وقوله (إن منصب النبوة ختم بخاتم الرسل) – يعني بمحمد صلى الله عليه وسلم – (وأرجو أن بعد مضي ألف سنة تتجدد تلك الدولة وتظهر الكمالات الأصلية)، ومراده التجدد للدين المحمدي الوارد في الحديث المذكور: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، وكان هو قدس الله سره قبل الألف التي من الهجرة فقال: (وأرجو أن بعد مضي ألف سنة)، أي على رأس المائة الحادية عشرة، يكون التجديد المذكور. والتعبير بالرجاء إشارة إلى أن ذلك غير واجب على الله تعالى بل هو بمحض فضله على الأمة والفضل مرجوّ ولأن الخبر في ذلك غير متواتر بل هو مظنون والمظنون مرجوّ على كل حال.

المسألتان التاسعة والعاشرة

"إن النبي قد اختفى في خلوة غيب الغيب وردّ هذا الفرد المتوسط لحراسة الأمة ومحافظتها".[١٢٢]

وقوله (إن النبي صلى الله عليه وسلم قد اختفى في خلوة[١٢٣] غيب الغيب)، وهو رجوعه صلى الله عليه وسلم إلى حقيقته الأصلية التي هي النور المخلوق أي المقدَّر من نور الحق تعالى؛ فهو صلى الله عليه وسلم روح الأرواح لأن الأرواح غيب الأجسام وهو صلى الله عليه وسلم غيب الأرواح؛ فهو في غيب الغيب لأن نوره صلى الله عليه وسلم أول مخلوق خلقه الله تعالى. ولا يلزم من كونه صلى الله عليه وسلم في غيب الغيب أن لا يكون حيا في قبره فإن حياته وقبره كل ذلك تعيُّنات في حقيقته الأصلية التي خلق[١٢٤] منها كل شيء. وقوله (وردّ هذا الفرد المتوسط)، أي الذي هو بين الحقيقة المحمدية التي هي في غيب الأرواح وبين البشرية الظاهرة بالجسم في عالم

---

[١٢١] مكتوبات ١:٢٦٠ (= معرب ١: ٢٥١)، أوزبكي، جواب ٣٢ (صـ. ١٦٢-١٦٥).

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ١٦٢): "ليعلم أن منصب النبوة ختم بخاتم الرسل لكن من كمالات ذلك المنصب بطريق التبعية لأتباعه نصيب كامل، وكانت هذه الكمالات في طبقة الصحابة أكثر وفي التابعين قبلا ثم استترت وغلبت ولاية الكمالات الظلية؛ لكن أرجو أنه بعدما مضت ألف سنة تتجدد تلك الدولة وتظهر الكمالات الأصلية وتستتر الظلية".

[١٢٢] مكتوبات ٣:٩٤ (= معرب ٣، ١٢٨، ونصه: "وأرجع ذلك الفرد من ذلك المقام إلى العالم لحراسة أمته واختفى بنفسه الكريمة مع المحبوب في حجرة غيب الغيب")، أوزبكي، جواب ٢٢-٢٣ (صـ. ١٢٨-١٣٢).

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ١٢٩): "إن النبي صلى الله عليه وسلم اختفى في خلوة غيب الغيب وردّ هذا الفرد المتوسط من أمته لحراسة الأمة ومحافظتها".

[١٢٣] أمر: ب.

[١٢٤] الله: زائد في ب.

الأجسام، وهذا الفرد هو الوارث المحمدي الذي يكون في كل عصر على قدم محمد صلى الله عليه وسلم. قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه: "الأولياء على عدد الأنبياء فلا بد أن يكون في كل عصر مائة ألف ولي وأربعة وعشرون ألفا لا يزيدون ولا ينقصون لكل نبي ولي" انتهى، فالفرد منهم هو الوارث المحمدي. قوله (لحراسة الأمة)، أي هو ظاهر لذلك[١٢٥] بالحال والقال، (ومحافظتها)، أي المحافظة عليها والمحاماة /[١٥ب] عنها، وقد يكون ظاهرا وقد يكون مخفيا. قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه يشير إلى ذلك من جملة أبياته **المعشَّرات**:

لله دَرُّ رجال ما لهم دول وهم يقيمون ما في الدهر من دول
لهم عَنَتْ أوجه الأملاك ساجدة وما لهم رب في علّة العلل.

المسألة الحادية عشرة

(ا) "إن نبوته صلى الله عليه وسلم تتعلق بنشأته العنصرية لتحصيل المناسبة بينه وبين الأمة كما قال تعالى ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ﴾ وتأتي الإفادة والاستفادة.[١٢٦]

(ب) ولما مضى من رحلته ألف سنة عدمت البشرية ولم يبق أثر لتعيّنه الجسدي وطرأ عليه الزوال والفناء،

(ج) فقام ألف الألوهية مقامه، (د) فصار محمدٌ أحمدَ.[١٢٧]

---

[١٢٥] "لذلك": ناقص في ب.

[١٢٦] مكتوبات ١:٢٠٩ (= معرب ١:١٧٨، سطر ١٤)، أوزبكي، جواب ٢٦-٢٩ (صـ. ١٣٧-١٤١).

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ١٣٨-١٣٩): "وقال في المكتوب ١، ٢٠٩: إن نبوته صلى الله عليه وسلم تتعلق بالنشأة العنصرية باعتبار الحقيقة المحمدية بل باعتبار الحقيقتين المحمدية والأحمدية لكن غلبت نشأته العنصرية المحمدية على الملكية الأحمدية لتحصيل المناسبة بينه وبين الأمة فتأتي الإفادة والاستفادة ولهذا أمر بقوله ﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾ فأكد البشرية بمماثلتهم".

[١٢٧] مكتوبات ٣:٩٦ (= معرب ٣، ١٣١، سطر ١٣ و٢١) و١:٢٠٩ (= معرب ١، ١٧٨، سطر ٢٦)، أوزبكي، جواب ٢٦-٢٩ (صـ. ١٣٧-١٣٩).

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ١٣٧-١٣٩): "وقال في المكتوب ٣:٩٦: إن محمد صلى الله عليه وسلم توفي عبودية يعني حلقتي الميم وهما إشارتان إلى تعيّنيه: الأول تعيّنه الجسدي وهو بشريته، والثاني تعيّنه الروحي وهو مَلَكيته. ولما فاز تعيّنه الجسدي بالموت قوي تعيّنه الروحي ولكن كان لتعيّنه الجسدي بقية. فلما مضى ألف سنة زالت تلك البقية ولم يبق لتعيّنه الجسدي أثر فانقطع طوق عبودية جسده وطرأ عليه الزوال والفناء، فقام ألف الألوهية مقامه، فصار محمد أحمد، وانتقل الولاية المحمدية إلى الولاية الأحمدية اه. وقال في المكتوب ١:٢٠٩: (...) وبعد ارتحاله عن النشأة العنصرية غلب جانب الروحانية ونقص جانب البشرية ونقص نورانية الدعوة وغلب الظلمة ولما مضى من رحلته ألف سنة غلب جانب الروحانية وعدمت البشرية وانصبغت بصبغ عالم الأمر فبالضرورة رجع عالم خلقه إلى عالم الأمر واتحدت المحمدية بالأحمدية اه".

(ه) ومن هنا أنهم نقلوا عن الشرائع المتقدمة أن بعد كل ألف سنة من رحلة كل واحد من أولي العزم من الرسل العظام يبعث رسول آخر".[١٢٨]

(ا) وقوله (إن نبوته صلى الله عليه وسلم تتعلق بنشأته العنصرية لتحصيل المناسبة بينه وبين الأمة كما قال تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾[١٢٩] وتتأتى[١٣٠] الإفادة والاستفادة)، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[١٣١]. وتقدير الكلام: وأما مقام ولايته الخاصة به صلى الله عليه وسلم وهي مقام فردانيته فهي متعلق روحه الشريفة التي هي روح الأرواح كلها.

(ب) وقوله (ولما مضى من رحلته)، يعني من دار الدنيا إلى دار الآخرة، (ألف سنة، عدمت البشرية)، فلم تكن ظاهرة بين الأمة كما كانت من قبل في زمان حياته صلى الله عليه وسلم، (ولم يبقَ أثر لتعيُّنه الجسدي)، يعني في أمته الآن وهو أي ذلك الأثر[١٣٢] بشريته، (وطرأ عليه الزوال والفناء) من عالم الدنيا بالكلية، بحيث لو أراد أحد أن يراه صلى الله عليه وسلم لا يراه ما لم يكشف له عنه في عالم حضرته النورية الأصلية على صورته وهيئته التي كان عليها صلى الله عليه وسلم في حياته الدنيوية، وهذا سر لا يدركه إلا العارفون الكاملون.

(ج) وقوله (فقام ألف الألوهية مقامه)، ومراده بألف الألوهية الألف التي هي أصل جميع الحروف، فإنها لا تسمى حروفا بعدم انحرافها لأنها مستقيمة، فإذا انحرفت فهي جميع الحروف، وجميع الحروف انحرافات حقيقتها الألف وهذه الانحرافات كلها في آن واحد ووقت واحد، ولهذا سميت ألفا لتألُّف الحروف كلها[١٣٣] منها وسميت حروفا لانحرافها إلى جهات مختلفة، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[١٣٤]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

[١٢٨] **مكتوبات** ٢٠٩:١ (= **معرب** ١، ١٧٩، سطر ٢)، وقارن أيضا **مكتوبات** ٢٣٤:١ (= **معرب** ١، ٢١٥، سطر ١٤)، **أوزبكي**، جواب ٢٦-٢٩ (ص. ١٤٠).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص.١٣٩-١٤٠): "وقال في موضع آخر: إن الحقيقة المحمدية تبقى شاغرة حتى يأتي عيسى عليه السلام فيعرج إليها فينزل. فكأنه يقول إنه حينئذ تغلب بشريته فتوجد المناسبة بينه وبين الأمة فتأتي الإفادة والاستفادة حينئذ وأما قبل ذلك فلا يصح الإشارة لغلبة روحانيته، فوجب أن يكون ذلك الفرد هو بزعمه اه. وقال في المكتوب ٢٠٩:١: ومن هنا يعني من أجل أن بعد مضي ألف سنة لا يبقى من التعيّن الجسدي أثر نقلوا عن الشرائع المتقدمة أن بعد مضي ألف سنة من رحلة كل واحد من أولي العزم من الرسل العظام يبعث رسول آخر اه".

[١٢٩] الكهف ١١٠ وفصلت ٦.

[١٣٠] تتأثر: آ؛ تتأسى: ب.

[١٣١] إبراهيم ٤.

[١٣٢] الجسد: آ.

[١٣٣] "لتألُّف الحروف كلها": "لتأليف الحروف فكل الحروف": س.

[١٣٤] البقرة ١١٥.

إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١٣٥]. ولا أظن أنك تفهم شيئا من هذه المعاني فضلا عن وجدانه وذوقه، فإياك أن تكون ممن قال تعالى لهم: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾[١٣٦].

(د) وقوله (فصار محمدٌ) صلى الله عليه وسلم، وهو الحقيقة النورية، (أحمدَ)، وهو العارف الكامل السرهندي قدس سره: أي ظهرت حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم النورية الأصلية التي خلق منها كل شيء في هذه الصورة المخلوقة منها التي هي حقيقة الشيخ أحمد السرهندي قدس سره.

(ه) وقوله (ومن هنا)[١٣٧]، أي ويناسب ما ذكرناه هنا: (أنهم نقلوا عن الشرائع المتقدمة أن بعد كل ألف سنة من رحلة كل واحد من أولي العزم من الرسل العظام يُبعث رسول آخر)، ومراده أن هذا الأمر كان في الأمم الماضية، وفي هذه الأمة صارت الأفراد المجددون لهذا الدين قائمين مقام الأنبياء لأنهم ورثة الأنبياء[١٣٨] واعتنى الله تعالى بهذه الأمة فصار في كل مائة سنة يكون ذلك التجديد كما ورد في الحديث السابق.

المسألة الثانية عشرة

"الأنبياء والمرسلون كانوا يفرّون من البلاء وأنا في عين البلاء في عافية".[١٣٩]

قوله (الأنبياء والمرسلون كانوا يفرّون من البلاء)، وذلك منهم لكمالهم في إعطاء كل حقيقة ما يناسبها والظهور لكل تجلٍّ بما يناسبه، /[١٦آ] وقوله (وأنا في عين البلاء في عافية[١٤٠])، أي حقيقتي لا تقتضي البلاء ولا الفرار منه لأن حقيقتي هي الفردية المحمدية التي هي النور الأصلي المخلوق منه كل شيء، وإنما صورتي حجاب على ذلك النور، والنور المحمدي الأصلي لا يقتضي البلاء ولا الفرار منه، بخلاف الأنبياء المخلوقين منه فإنهم أشد الناس بلاءً، كما جاء في الحديث. وجسمانية القائل ذلك مشاركة لجسمانية الأنبياء عليهم السلام وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل". أي الأقرب مماثلةً للأنبياء فالأقرب مماثلةً. وقائل ذلك

[١٣٥] القصص ٨٨.

[١٣٦] الواقعة ٨٢.

[١٣٧] "فصار محمد... أحمد... ومن هنا": ناقص في س.

[١٣٨] "ورثة الأنبياء": "ورثتهم": س.

[١٣٩] **مكتوبات** ١٩:٣ (= **معرب** ٣، ٢٧، ونصه: "... واسئلوا العفو والعافية من الله فإنه تحب العفو واجتنبوا عن البلاء ما استطعتم فإن الفرار مما لا يطاق من سنن المرسلين ونحن في عين البلاء مع العافية")، **أوزبكي**، جواب ١٤ (ص. ٧٦-٧٧).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص. ٧٦-٧٧): "كانت الأنبياء والمرسلون يفرون من البلاء وأنا في عين البلاء في عافية".

[١٤٠] شافية: ب.

لم ينف البلاء عنه باعتبار جسمانيته بل أثبت له العافية باعتبار روحانيته القائمة بالنور المحمدي المخلوقة منه في عين البلاء الجسماني.

المسألة الثالثة عشرة

"إن كل ما هو مشهود محمد فهو واجب النفي والمثبت وراء ذلك".[141]

وقوله (إن كل ما هو مشهود محمد صلى الله عليه وسلم فهو واجب النفي والمثبت وراء ذلك)، أقول: مراده مجموع الشيئين المنفي والمثبت وهو لا إله إلا الله كما قال له تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ﴾[142]، أي لا موجود بحق إلا الله، وهذا أمر منصوص عليه في الأخبار الإلهية والنبوية كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[143]، أي إلا ذاته كما قدمناه، وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[144]، أي ذاته، يفسره قوله صلى الله عليه وسلم: "أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل"، والباطل خلاف الحق، وقوله عليه السلام: "كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان". فالباطل معناه لا شيء مع الحق إذ الأشياء كلها بالحق تعالى لا مع الحق تعالى؛ فالذي يكون مشهوده الحق تعالى لا يكون مشهوده شيئا معه. فإن الشيء من المشيئة فلولا المشيئة الإلهية لما كان شيء أصلا. وأصل الشيء المَشِيءُ فهو شَيِءٌ يائين، فعيل بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى مقتول وجريح بمعنى مجروح. فالأشياء كلها منفية في الشهود المحمدي بدليل: "كان الله ولا شيء معه"؛ الحديث المذكور، وهذا أمر لا يعرفه إلا أهله من أصحاب الإدراك الخاص الذي قدمناه. (والمثبت وراء ذلك) من قوله تعالى: ﴿وَاللهُ مِنْ وَرَائِهِم مُحِيطٌ﴾[145]، ولا ينفكّ هذا الوراء[146] الذي لله تعالى عن الأشياء أصلا، وهو معنى الإحاطة من قوله

[141] مكتوبات ١:١٧٣ (= **معرب** ١، ١٥٢-١٥٣)، ونصه: "والكمال في الاعتبار الأول في الابتداء هو أن يكون كل ما هو معلوم ومشهود داخلا تحت كلمة لا ومنفيا بها وأن لا يكون شيء ما ملحوظ في جانب الإثبات غير المتكلم بالمستثنى يعني لفظة الجلالة"، أوزبكي، جواب ٨ (ص. ٦٠-٦٧).

الاستفتاء (أوزبكي، ص. ٦٠): "كل ما يصح أن يرى ويعلم، نفيُ ذلك بكلمة لا ضروري، فالمطلوب المثبت ما وراء ذلك ويلزم منه أن كل ما هو مشهود محمد صلى الله عليه وسلم مستحق للنفي فإن محمدا صلى الله عليه وسلم مع علو شأنه كان بشرا والبشر متسم بسمة الحدوث والإمكان وماذا يدرك البشر من خالق البشر والممكن من الواجب والحادث من القديم".

[142] محمد ١٩.

[143] القصص ٨٨.

[144] البقرة ١١٥.

[145] البروج ٢٠.

[146] الوارد: ب.

تعالى: ﴿أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[147]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[148]. ولأجل هذا لا تظهر الأشياء إلا موجودة ثابتة بسبب إحاطة الوجود الحق الثابت بها إحاطة عالم بمعلوم ومقدر بمقدور وخالق بمخلوق. فعقول الناس وحواسهم يرون الأشياء كلها موجودة ثابتة، ولا يقدرون أن يفرقوا بين الوجود الحق الثابت المحيط بكل الأشياء الهالكة الفانية إحاطةً واحدة من جميع وجوه الأشياء وبين جميع الأشياء المنفية في نفسها الفانية المعدومة بعدمها الأصلي، ولهذا لا يعرفون الأشياء ما هي ولا يعرفون كيف خلقها الله تعالى من قوله سبحانه: ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[149] الآية. والمطلوب /[١٦ب] معرفة كيفية خلق الله تعالى[150] لذلك، والكيفية غائبة عنهم لتعلق معرفتهم بالأشياء موجودة ثابتة، وإنما الوجود الحق هو الموجود الثابت دون الأشياء. وأهل الإدراك الخاص الذي قدمناه يعرفون ذلك وحدهم دون غيرهم من جميع الناس والأنبياء خصوصا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هو الفارس في هذا الميدان لأنه إمام الجميع في تحقيق معرفة هذا الشأن[151]، و﴿الله المستعان﴾.

وأما قول من قال بعد هذا المقال: "مع دعواه" - أي دعوى الإمام السرهندي قدس الله سره - "لنفسه ولولديه[152] الوصول إلى شهود الذات"، فإن شهود الذات عنده هو ما ذكره من مشهود محمد صلى الله عليه وسلم من حيث مجموع النفي الواجب في كل شيء والمثبت الحق الذي وراء ذلك وهو معنى لا إله إلا الله على المعنى الحقيقي كما ذكرنا[153]، و﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾.

[147] فصلت ٥٤.

[148] الجن ٢٨.

[149] الغاشية ١٧-١٨.

[150] الأشياء: زائد في آ.

[151] السالك: ب.

[152] لوالديه: ب وص.

[153] "فإن شهود الذات عنده... كما ذكرنا": قبل هذه الجملة في م جملة أخرى مشطوب عليها، وهي: "فإن دعواه ذلك حق لأنه ادعى شهود الذات لنفسه ولولديه وشهودهم ذلك موجود وثابت بوجود الحق تعالى وثبوته الذي لا ينفك للإحاطة الثبوتية الإلهية بكل شيء لا دون الإحاطة المذكورة وكلامه أولا عن الأشياء بدون الإحاطة المذكورة فهو عارف بالأشياء وكاشف عنها في نفسها وعارف بها وكاشف عنها عند إحاطة الحق الوجود الثابت بها".

المسألة الرابعة عشرة

(ا) "إن حقيقة الكعبة أفضل من محمد؛ (ب) وإنها مع كونها من عالم الخلق فليست هي الحجر والطين والسقف والجدران بل لا صورة لها؛ (ج) وحقيقتها هو المعنى الذي صار مبدأ لشأن الاسم العليم".[154]

(ا) وقوله (إن حقيقة الكعبة أفضل من محمد) صلى الله عليه وسلم، وهذا معلوم من حيث هذا اللفظ المذكور عند أهل الإدراك الخاص الذي قدمناه، فإن حقيقة الكعبة بيت الله الجامع لجميع الأسماء والصفات. ويشير إليه إخباره صلى الله عليه وسلم بأن "الحجر الأسود يمين الله في الأرض وبيت الله في الأرض[155]"، وبيت الله الجامع المذكور[156] هو الذات الإلهية وهو حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم[157] في غيب الغيب. والمراد بالحقيقة الخالق البارئ المصوّر للكعبة ولمحمد صلى الله عليه وسلم؛ ولا شك أن معنى حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو؛ على المعنى الذي عند أهل الإدراك الخاص المذكور لا عند غيرهم من أهل الرسوم الظاهرة، والخالق البارئ المصوّر هو الذي به كل شيء هو ذلك الشيء فإن الشيء ليس شيئا بنفسه بل بخالقه البارئ له المصوّر، فما دام الخالق البارئ

---

[154] أوزبكي، جواب ١ (ص. ٦-٣٢؛ وقارن أيضا ص. ٧٢).

(ا) المبدأ والمعاد (قارن ترجمة منزلوي، ص. ١٣٩-١٤١: "إن الحقيقة القرآنية وحقيقة الكعبة الربانية فوق الحقيقة المحمدية... ولهذا صارت... حقيقة الكعبة الربانية مسجودة للحقيقة المحمدية").

(ب) مكتوبات ٣:١٠٠ (= معرب ٣، ١٤٤).

(ج) مكتوبات ١:٢٠٩ (= معرب ١، ١٧٨ و١٨٠، ونصه: "إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم مركب من عالم الخلق وعالم الأمر كتركب كافة الأنام منهما والاسم الإلهي الذي هو رب عالم خلقه شأن العليم والذي يربي عالم أمره المعنى الذي هو مبدأ وجود ذلك الشأن الاعتباري كما مر والحقيقة المحمدية عبارة عن شأن العليم والحقيقة الأحمدية كناية عن ذلك المعنى الذي هو مبدأ ذلك الشأن وحقيقة الكعبة السبحانية هي أيضا عبارة عن ذلك المعنى (...) فإنه قد علم من المقدمات السابقة أن حقائق الأشياء عبارات عن الأسماء الإلهية (...) وحقيقة الكعبة فوق تلك الأسماء فلا جرم تكون حقيقة الكعبة متبوعة لحقائق الأشياء").

الاستفتاء (أوزبكي، ص. ٦-٩): "فما يقول العلماء (...) في حق أحمد السرهندي الكابلي الذي قال (أي في رسالة المبدأ والمعاد) بتفضيل حقيقة الكعبة على محمد مستدلا بأن صورة الكعبة مسجود إليها للصورة المحمدية فكذلك حقيقة الكعبة مسجود إليها للحقيقة المحمدية (...). وقال في المكتوب ٣:١٠٠: الكعبة المسجود إليها للخلق ليست هي الحجر والطين ولا السقف والجدران (...) وإنما الكعبة لها ظهور ولا صورة لها وهذا من أعجب العجائب. (...) وقال في المكتوب ١:٢٠٩: (...) إن محمدا صلى الله عليه وسلم مركب من عالم الخلق والأمر والاسم الإلهي الذي هو ربه شأن العليم والذي يربي عالم أمره هو المعنى الذي صار مبدأ لذلك الشأن وحقيقة الكعبة أيضا ذلك المعنى. وإذا كانت حقائق الأشياء الأسماء الإلهية وحقيقة الكعبة فوق تلك الأسماء كانت متبوعة لحقائق الأشياء، فلزم أن تكون مسجودة للحقيقة المحمدية".

[155] "وبيت الله في الأرض": ناقص في م.

[156] "ويشير... المذكور": ناقص في ب.

[157] "بأن الحجر الأسود... وسلم": ناقص في س.

المصوّر قائما على الشيء خالقا له بارئا له مصوّرا له فذلك الشيء[158] هو ذلك الشيء. فالحق تعالى هو حقيقة الكعبة عند أهل الإدراك المخصوص وحقيقة الحق تعالى لا شك أنها أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم مخلوق، لا أنها[159] أفضل من حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم؛ وهو لم يقل أفضل من حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم[160]. وأما أنت يا مسكين فلا تعرف الحي تعالى القيوم على كل شيء الذي كل شيء هالك فانٍ إلا وجهه إلا ذاته إلا حقيقته جل وعلا وتنزه وتقدس عن مشابهة كل ما صدر عنه من الأشياء.

(ب) وقوله (وإنها) أي الكعبة (مع كونها من عالم الخلق فليست هي الحجر والطين والسقف والجدران)، يعني ليست هي ذلك فقط كما أن الإنسان ليس هو الجسم الظاهر فقط بل حقيقة الإنسان باطن ذلك أيضا، ومراده باعتبار عالم الملكوت الأعلى والحضرة الروحانية، وقوله (بل لا صورة لها) أي للكعبة، يعني في عالم الملكوت[161] لأنها الروح الأعظم المخلوق الذي هو من أمر الله تعالى تطوف به الأرواح كلها الناشئة عنها.

(ج) وقوله (وحقيقتها) أي الكعبة (هو المعنى) أي المقصود (الذي صار مبدأ لشأن[162] الاسم العليم)، والذي صار /[١٧أ] مبدأ لشأن[163] الاسم العليم هو الذات الإلهية. وإنما اختصت الكعبة بالإشارة إليها بأن حقيقتها هي الذات العلية، مع أن حقيقة كل شيء كذلك كما ذكرنا، لما ورد في الشرائع من الاهتمام بشأنها في استقبالها في الصلوات والطواف بها دون غيرها من جميع الأشياء، وإن قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[164]. فللكعبة حينئذ ثلاث اعتبارات: الأول من حيث كونها هي الحجر والطين والسقف والجدران، وهذا محل نظر أهل الرسوم وحكمها وجوب الاستقبال في الصلوات ووجوب الطواف بها في الحج والعمرة؛ وهذا حظ الأجسام؛ الثاني كونها أمرا روحانيا شريفا قائما بأمر الله تعالى لا صورة له، وهذا محل نظر العارفين في استجلاء الأنوار الإلهية والاستمداد الرباني؛ وهذا حظ الأرواح؛ الثالث حقيقتها الأصلية التي نشأ عنها كلا المعنيين المذكورين وهي الحقيقة الإلهية والذات الربانية من تجلي الاسم العليم[165] بكل شيء، وهو مراد هنا في الأفضلية[166] المذكورة.

---

[158] الشيء: ناقص في آ.

[159] لانها: آ وس.

[160] "وهو لم يقل أفضل... وسلم": ناقص في س.

[161] "الأعلى والحضرة... الملكوت": ناقص في ب.

[162] الشأن: ناقص في س.

[163] الشأن: النشأة: س.

[164] البقرة ١١٥

[165] "المذكورين... العليم": ناقص في آ.

[166] بالأفضلية: آ.

المسألة الخامسة عشرة

"إنه لم تكن له مناسبة للولاية الإبراهيمية وكمالاتها وإن وصوله إليها متعذر لأنه خلاف مقتضى طبعه".[١٦٧]

وقوله (إنه) أي النبي صلى الله عليه وسلم (لم تكن له مناسبة للولاية الإبراهيمية وكمالاتها وإن وصوله إليها متعذر لأنه خلاف مقتضى طبعه)، وذلك أن الولاية المحمدية أعمّ وأشمل[١٦٨] من الولاية الإبراهيمية[١٦٩]، والولاية الإبراهيمية خاصة بعالم الأرواح لأنها من مقام الخلة لتخلل المحبة وسرايتها في بشرية إبراهيم عليه السلام وجميع أحواله وأحوال العوالم كلها. فالعوالم كلها في مشرب إبراهيم عليه السلام من مقام خلته الخاصة بولايته روحانيون وإن كان رسمهم نفوسا وأجساما وجمادات وغير ذلك، بخلاف الولاية المحمدية فإنها من مقام المحبة والمحبوبية المقتضية لبقاء العوالم على ما هم عليه في نظر العقل والحس، فاللطيف لطيف والكثيف كثيف من غير تبديل ولا /[١٧ب] انحراف في النظر، وهي الولاية العامة الشاملة لكل رتبة في محلها مع كمال الشهود الرباني والتحقق العرفاني. وصاحب هذه الولاية إذا أراد أن يخصص نظره برؤية الكل روحانيا لطيفا بعد تحقيقه بكل شيء على ما هو عليه تعذر عليه ذلك وامتنع عنه كامتناع الأمر المتوهم على صاحب التحقيق في ذلك الأمر: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[١٧٠]. وفي هذا الكلام كمال الرفعة لشأن نبينا محمد صلى الله عليه سلم وبيان أفضليته على إبراهيم الخليل وغيره لمن أدرك الإدراك الخاص الذي ذكرناه لا للغافلين المحجوبين بحجاب الأوهام من كثائف العوام.

---

[١٦٧] مكتوبات ٩٤:٣ (= معرب ٣، ١٢٦-١٢٧)، أوزبكي، جواب ٢١ (صـ. ٨٤-١٢٨).

الاستثناء (أوزبكي، صـ. ٨٤-٨٦): "إن التعين الأول وهو التعين الوجودي منشأ الولاية الإبراهيمية وفوق ذلك مرتبة الذات الأقدس التي لا يسعها شيء من التعينات لكن سرها ودع في مركز دائرة التعين الأول وهو منشأ الولاية المحمدية (...) وما لم يتيسر الوصول إلى جميع المقامات الإبراهيمية لا يمكن الوصول إلى الذروة العليا التي هي الولاية المحمدية ولا يتيسر ومن هنا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعة ملة إبراهيم (...) *ولما لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم مناسبة بالولاية الإبراهيمية* لكون مكانه الطبيعي نقطة مركز دائرة الولاية الخليلية وسيره مقصور على رأس مركز تلك الدائرة *فبالضرورة وصوله إلى محيط الدائرة واكتساب كمالات ذلك المحيط تعسر عليه لأنه خلاف مقتضى طبعه*، فلا بد من متوسط من أفراد أمته يكون له بتبعيته مناسبة في عين المركز وله من طريق آخر مناسبة بمحيط الدائرة".

[١٦٨] أكمل: س.

[١٦٩] "وكمالاتها وإن وصوله... الإبراهيمية": ناقص في ب.

[١٧٠] يوسف ٧٦.

المسألة السادسة عشرة

"إن لنبينا بالأصالة المحبوبية الصرفة وإنّ مزج محبوبية نبينا بالمحبية لم يكن له بالأصالة".[١٧١]

وقوله (إن لنبينا صلى الله عليه وسلم بالأصالة المحبوبية الصرفة) أي الخالصة، والأمر كذلك فإن المحبوبية لغيره صلى الله عليه وسلم ناشئة منه صلى الله عليه وسلم لذلك الغير ليست بالأصالة في ذلك الغير بل هي بالإمداد منه عليه السلام سواء كان الغير نبيا أو غير نبي من غير شك ولا شبهة، كما أشار إلى ذلك صاحب همزية المديح بقوله:

لك ذات العلوم من عالم الغيـ ـب ومنها لآدم الأسماء.

ولم يتعرض القائل للمحبية أنها له صلى الله عليه وسلم فإنها لازمة من المحبوبية فلا يحتاج الأمر إلى ذلك، وقد صرح بها بعده بقوله (وإنّ مزج محبوبية نبينا صلى الله عليه وسلم بالمحبية[١٧٢] لم يكن[١٧٣] له بالأصالة)، بل هي لله تعالى أولا بالأصالة فهو تعالى كما قال ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[١٧٤] فهو تعالى له المحبية[١٧٥] لهم ومحبوبية منهم له، فالمحبية والمحبوبية ممزوجتان[١٧٦] له تعالى بالأصالة أولا ثم ذلك لمحمد صلى الله عليه وسلم ثانيا ليس بالأصالة.

---

[١٧١] مكتوبات ٩٦:٣ (= معرب ٣، ١٣٠)، أوزبكي، جواب ٢٢ (صـ. ١٢٨-١٣٢).

الاستثناء (أوزبكي، صـ. ١٢٨): "إن الولاية المحمدية وإن كانت ناشئة من مقام المحبوبية إلا أنه ليس هناك محبوبية صرفة بل فيها نشأة من المحبية أيضا وهذا المزج وإن لم يكن له بالأصالة لكنه يمنع من المحبوبية الصرفة، وإن الولاية الأحمدية ناشئة من صرف المحبوبية وليس فيها شائبة المحبية أصلا وهذه الولاية أسبق من الأولى وأقدم بمرحلة".

[١٧٢] بالمحبة: المخطوطات.

[١٧٣] تكن: المخطوطات.

[١٧٤] المائدة ٥٤.

[١٧٥] المحبة: المخطوطات.

[١٧٦] ممزوجة: المخطوطات.

المسألة السابعة عشرة

"إن لموسى عليه السلام المحبة الصرفة، المحبوبية الصرفة تتصور بصورة دائرة مركزها ولاية محمد ومحيطها ولاية إبراهيم، ودائرة المحبة الصرفة لموسى عليه السلام".[١٧٧]

(ا) وقوله (إن لموسى عليه السلام المحبة الصرفة): فموسى عليه السلام محب الله تعالى صرفا بلا شك /[١٨أ] ولا شبهة باعتبار الظهور له، وإلا فكل محب لله تعالى محبوب لله تعالى لقوله سبحانه ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، ولكن تارة تظهر المحبوبية فقط كظهورها في محمد صلى الله عليه وسلم وبطون محبته وتارة تبطن المحبوبية كبطونها في موسى عليه السلام وظهور محبته[١٧٨] فقط.

(ب) وقوله في مواضع متفرقة مجموعها هو أن (المحبوبية الصرفة) - يعني التي لا ظهور للمحبة معها - (تتصور بصورة دائرة مركزها ولاية محمد صلى الله عليه وسلم)، لأن له الأصالة فيها كما تقدم ذكره. قوله (ومحيطها)، أي محيط دائرة المحبوبية المذكورة، (ولاية إبراهيم عليه السلام)، وهي الخلة التي تقتضي تخلل المحبة في جميع العوالم بطريق غلبة شهود الروحانية في الكل، وهو الأصل في خلق العوالم فإن الكل صور روحانية كثيفة وغير كثيفة فالشهود في مقام الخلة محيط بالشهود في مقام المحبة لكن الشهود في مقام المحبة أكمل نظرا وأشمل تحقيقا لرؤية الأشياء على ما خلقها الله تعالى من كثيف على كثافته ولطيف على لطافته وإن كانت كلها روحانية في مشهد الخلة الإبراهيمية.

(ج) وقوله (ودائرة المحبة الصرفة لموسى عليه السلام)، يعني من غير ظهور[١٧٩] المحبوبية وإلا فهما متلازمتان كما ذكرنا.

---

[١٧٧] قارن المسائل ٧، ١٥ و١٨.

[١٧٨] محبته: المخطوطات.

[١٧٩] طور: ب.

المسألة الثامنة عشرة

"ودائرة المحبوبية الممتزجة نصيب فرد من أفراد الأمة ودائرته أجمع من دوائرهم وأقرب إلى الذات الإلهية".[١٨٠]

قوله (ودائرة المحبوبية الممتزجة)، يعني بدائرة المحبة، (نصيب فرد من أفراد الأمة)، وهو الوارث المحمدي الذي هو الصورة المخلوقة من[١٨١] النور المحمدي فالحقيقة المحمدية ظاهرة به لأنه الناشئ منها وهو مظهرها. وهذا الفرد المذكور لا يخلو عنه زمن من الأزمان لأنه على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، كما أن الأبدال على قلب إبراهيم عليه السلام كما أخرج الإمام أحمد في مسنده عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: /[١٨ب] "الأبدال في هذه الأمة ثلاثون رجلا قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا". قوله (ودائرته أجمع من دوائرهم)، أي الأنبياء المذكورين لأن دائرته هي دائرة حقيقته المحمدية الجامعة لجميع الدوائر وهي الدائرة الممتزجة من المحبة والمحبوبية كما ذكر، قوله (وأقرب إلى الذات الإلهية)، من حيث دائرة ولايته التي هي دائرة ولاية نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ظهرت به لأنه الناشئ عنها لكونه مظهرها.

المسألة التاسعة عشرة

"فجاء هذا الفرد المذكور وله مناسبة بالمركز فحصل الكمالات الإبراهيمية وإنما حصلت له هذه المرتبة من الولاية الموسوية فحصل هذا الفرد الولاية العظمى الجامعة للكمالات".[١٨٢]

قوله (فجاء هذا الفرد المذكور وله مناسبة بالمركز)، والمركز هو نقطة الذات الغيبية ومناسبته متحققة بالفناء عن نشأته[١٨٣] الإنسانية بالكلية، قوله (فحصّل الكمالات الإبراهيمية)، من مقام الخلة في الولاية الإبراهيمية من غلبة

---

[١٨٠] مكتوبات ٣:٩٣ (= معرب ٣، ١٢٥ سطر ١٣)، أوزبكي، جواب ١٢ و١٣ (صـ. ٧٥-٧٦).

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ٧٥-٧٦): "(...) وهذا المركز أيضا يتصور بصورة دائرة مركزها المحبوبية الصرفة ومحيطها المحبوبية الممتزجة مع المحبة، وهي نصيب فرد من أفراد أمته، يعني نفسه اه (...) ويعلم أن محيط هذه الدائرة له تندمج كثير على الدائرتين وهي أقرب إلى الله بكثير".

[١٨١] "نصيب فرد... من": ناقص في ب.

[١٨٢] مكتوبات ٣:٩٤ (= معرب ٣، ١٢٧ سطر ٢٧-٣٠)، أوزبكي: جواب ٢١.

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ٨٦-٨٧): "ثم بتوسطه يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم تلك الكمالات ويتحقق بها فيتحقق بعد ذلك بكمالات نفسه صلى الله عليه وسلم بمقتضى: 'من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها'. *فجاء هذا الفرد وناسب محيط الدائرة وحصل الكمالات الإبراهيمية وإنما حصلت هذه المرتبة الثانية من الولاية الموسوية فحصل هذا الفرد الولاية العظمى الجامعة لكمالات المركز والمحيط*. فحصلت للنبي بتوسط هذا الفرد كمالات محيط الدائرة وتيسرت له ولاية الخلة وحصلت له ولاية المحبوبية وهي ولايته صلى الله عليه وسلم وقُبل دعاؤه صلى الله عليه وسلم بقوله: 'اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم' بعد ألف سنة".

شهود الروحانية عليه في جميع العوالم، **قوله** (وإنما حصلت له)، أي لهذا الفرد المذكور، (هذه المرتبة)، وهي مرتبة دائرة المحبوبية الممتزجة مع دائرة المحبية وجمعية ذلك لجميع الدوائر، **قوله** (من الولاية الموسوية) – أعني التي هي دائرة المحبية الصرفة كما تقدم –، **قوله** (فحصّل هذا الفرد الولاية العظمى الجامعة للكمالات)، وهذه الولاية المذكورة هي ولاية محمد صلى الله عليه وسلم الظاهرة به لأنه مظهرها الناشئ عنها لها.

المسألة العشرون

"فحصل للنبي صلى الله عليه وسلم بتوسط هذا الفرد ولاية الخلة الإبراهيمية، ثم حصلت له صلى الله عليه وسلم ولاية نفسه فتحقق النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بكمالات نفسه بسبب حصول الولاية الإبراهيمية له صلى الله عليه وسلم، وذلك بعد مضي ألف سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم وقد فني جسده".[184]

قوله (فحصل للنبي صلى الله عليه وسلم بتوسط هذا الفرد)، الذي هو مظهر ولايته عليه السلام العظمى، **قوله** (ولاية الخلة الإبراهيمية)، التي هي شهود جميع العوالم روحا مجردة مرسومة برسوم مختلفة من اللطائف والكثائف. ولا مانع أن يكون لحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم /[١٩أ] بعد ظهورها في مظهر ولي من أمته ناشئ عنه كمال ترقٍّ لأنه صلى الله عليه وسلم دائم الترقّي في مظاهره. **قوله** (أي وصار لمحبوبيته صلى الله عليه وسلم مزج من المحبية التي هي دائرة موسى عليه السلام الصرفة)، فهو صلى الله عليه وسلم صاحب الدائرة الممتزجة من المحبية الصرفة والمحبوبية الصرفة، **قوله** (ثم حصلت له صلى الله عليه وسلم ولاية نفسه)، يعني وذلك كان بعد موته صلى الله عليه وسلم عن بشريته وجسمانيته وظهوره بهذا الفرد الناشئ عنه، **قوله** (فتحقق النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك)، أي بعد ظهوره صلى الله عليه وسلم[185] في مظهر الفرد الناشئ عنه، (بكمالات نفسه) أي بشرائف صفاته وأخلاقه الروحانية (بسبب حصول الولاية الإبراهيمية له صلى الله عليه وسلم) في عالم ظهوره في مظهر ذلك الفرد الناشئ عنه. وهذا أمر يصعب عليك فهمه فضلا عن معرفته ووجدانه والذوق له، و﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾[186]. **قوله** (وذلك) أي الحصول المذكور (بعد مضي ألف سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم)، **قوله** (وقد فني جسده)، يعني أنه صلى الله عليه وسلم[187] يكون جسده الشريف بعد الألف سنة من وفاته

---

[183] العنصرية: زائد في آ.

[184] **مكتوبات** ٣:٩٤ (= **معرب** ٣، ١٢٧ سطر ٩-١٣ و٣١-٣٣)، **أوزبكي**: جواب ٢١.

الاستفتاء: يراجع نصه في حاشية المسألة السابقة.

[185] "بعد ذلك أي بعد ظهوره صلى الله عليه وسلم": ناقص في آ.

[186] الطلاق ١.

[187] "قوله وقد فني جسده يعني أنه صلى الله عليه وسلم": ناقص في آ.

قد انتقل إلى حكم عالم روحانيته فغلبت عليه روحانيته. وإنما يظهر الفرد الموعود[188] به على رأس كل مائة سنة، فهي المائة الحادية عشرة، فتتجدد دولته صلى الله عليه وسلم ويتجدد الدين الحق كما ورد في الحديث السابق، فإنه إذا طلعت الشمس بطلت النجوم وتخمد بشرية الأغيار بتجلي الحي القيوم ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

المسألة الحادية والعشرون

"إن طريقي سبحاني وسبحاني مني ليست كسبحاني من أبي يزيد البسطامي فإنها مني صدرت في حالة الصحو ومنه في حالة السكر وقوله خرج من دائرة النفس وقلنا نحن من وراء الآفاق والأنفس".[189]

قوله (إن طريقي سبحاني)، معناه إن طريقي الذي سلكت فيه إلى معرفة ربي إنما هو تنزيه ربي الظاهر بي بقدرته وإرادته وعلمه، حيث أني مخلوقه ومصنوعه والصانع إنما يظهر بمصنوعه الناشئ /[١٩ب] عنه القائم به الذي[190] لا وجود ولا ثبوت له إلا بوجوده وثبوته كما قدمناه، فكنت أنزّه ربي بربي عن نفسي وعن روحي وعن جسدي فكنت أقول: سبحاني، بل كان ربي يقول بي: سبحاني عن مشابهتي وعن مشابهة كل شيء، **وقوله** (وسبحاني مني ليست كسبحاني من أبي يزيد البسطامي) رضي الله عنهما، **قوله** (فإنها مني صدرت في حالة الصحو)، لتحققي بحقيقة الأمر الإلهي الذي أنا قائم به، وهو قائل فيّ منزّهًا نفسه عني: سبحاني، **قوله** (ومنه)، أي أبي يزيد: (في حالة السكر)، أي الغيبة عن نفسه. فقولي على أكمل تحقيق مني وقول أبي يزيد على الغيبة، فالقائل منه هو الحق على لسان أبي يزيد والقائل مني[191] هو الحق على لساني الذي هو لسان الحق، من قوله عليه السلام في الحديث القدسي: "كنت لسانه الذي ينطق به"، والأول من قبيل قوله عليه السلام: "قال الله على لسان عبده: سمع الله لمن حمده"، فالقائل هو الحق واللسان للعبد، وهو حال أبي يزيد رضي الله عنه السكر الدائم في الوجود القائم؛ وحال هذا العارف السرهندي رضي الله عنه الصحو الدائم في الوجود القائم[192]؛ فكان القائل هو الحق

---

[188] المدعو: ص.

[189] **مكتوبات** ٣:٨٧ (= **معرب** ٣، ١١١)، **أوزبكي**، جواب ٦ (ص. ٥١-٥٥).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص. ٥١): " إن طريقي سبحاني فإن طريقي التنزيه، منه دخلت على الذات الأقدس لم ألتفت [إلى] اسمه وصفاته، ولكن قول سبحاني مني ليس كقول من أبي يزيد البسطامي فإنه لا مساس لقوله بقولنا فإن قوله خرج من دائرة الأنفس وقولنا وراء الآفاق والأنفس وقوله كسى لباس التنزيه وقولنا تنزيه لم يمسه غبار التشبيه وقوله صدر عن السكر وقولنا صدر عن عين الصحو".

[190] إذ: آ.

[191] "أبي يزيد على الغيبة... مني": ناقص في ب.

[192] "وحال هذا العارف السرهندي... القائم": ناقص في ب.

واللسان هو الحق، ﴿والله بصير بالعباد﴾[١٩٣]. **قوله** (وقوله)، أي أبي يزيد رضي الله عنه، (خرج من دائرة النفس)، لأن الحق تعالى قال على لسانه واللسان له، (وقلنا نحن من وراء الآفاق والأنفس)، من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[١٩٤]، فالقول للحق واللسان للحق.

المسألة الثانية والعشرون

"إن الله موجود بذاته لا على أن الوجود عينه ولا على أنه زائد".[١٩٥]

قوله (إن الله تعالى موجود بذاته لا على أن الوجود عينه ولا على أنه زائد)، ومراده أن الله تعالى لا يدرك عند مخلوقاته أصلا من حيث ذاته العلية، وأما الوجود فإنه مدرك بالعقل والحس، والعقل والحس حاكمان[١٩٦] قطعا بأن الله تعالى موجود. فلو قال /[٢٠أ] إن الوجود عينه لزم أن يكون تعالى مدركا ولو من حيث الوجود[١٩٧]، وقد قال سبحانه: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[١٩٨]، ولأن الوجود الذي يدركه العقل والحس إنما هو ظهور الوجود الحق على الأشياء لا أنه[١٩٩] هو الوجود الحق على ما هو عليه، فليس الوجود الظاهر عينه. ولا الوجود أيضا زائد عليه تعالى بمعنى أن له ماهية غير الوجود، فيكون تعالى مركّبا من عام وهو الوجود وخاص وهو الماهية الزائدة على الوجود، فيشابه سبحانه الأشياء، فإن كل شيء مركب من عام وهو الوجود وخاص وهو الماهية[٢٠٠] المخصوصة ويكون تعالى مفتقرا إلى الوجود كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود[٢٠١]، وهذا كله محال عليه تعالى لأنه تعالى لا يشابه شيئا

---

[١٩٣] آل عمران ١٥ و٢٠.

[١٩٤] فصلت ٥٣.

[١٩٥] **مكتوبات** ٢:٢ (= **معرب** ٢، ٨)، ونصه: "وحل هذا الإشكال على ما ظهر لهذا الفقير أن حضرة الحق سبحانه موجود بذاته لا بوجود يكون عينا لها أو زائدا عليها وصفاته تعالى موجودة بذاته لا بوجود فإنه لا مجال للوجود في ذلك الموطن"؛ **أوزبكي**، جواب ١٦-١٧ (ص. ٧٩-٨١).

الاستفتاء (**أوزبكي**، ص. ٧٩): "وحل هذا الإشكال على ما أظهروه لهذا الفقير وهو أن الله تعالى موجود بذاته لا بالوجود لا على أن الوجود عينه ولا على أنه زائد، وصفات الواجب تعالى موجودة بذاته لا مجال للوجود في ذلك الموطن".

[١٩٦] حاكم: م وآ وب.

[١٩٧] "ولو من حيث الوجود": ناقص في م.

[١٩٨] الأنعام ١٠٣.

[١٩٩] "لا أنه": "لأنه"، آ وس.

[٢٠٠] "فإن كل شيء مركب... وهو الماهية": ناقص في آ وس.

[٢٠١] "كما ان الأشياء مفتقرة إلى الوجود": ناقص في آ.

ولا يشابهه شيء: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٢٠٢]. وإنما يقال إنه تعالى هو الوجود الحق لا الوجود بالمعنى المُدرَك للعقل والحس فإنه ظاهرية الحق، وهو معنى قوله رضي الله عنه (إنه موجود بذاته)، أي لا أنه موجود باعتبار ما يشهده[٢٠٣] العقل والحس أنه موجود إما بوجود هو عينه أو زائد عليه، لأن العقل والحس لا يدرك الموجود إلا أنه موجود[٢٠٤] بوجود هو عينه أو بوجود زائد عليه وكلاهما ممتنع عليه تعالى لأنه تعالى ليس مما يدرك بالعقل والحس، وإنما يطلق عليه تعالى بأنه موجود باعتبار تنزّله وظهوره للعقل والحس. فإن وجوده تعالى مطلق بالإطلاق الحقيقي حتى أنه مطلق عن قيد الإطلاق فإن الإطلاق قيدٌ والله تعالى منزّه عن كل قيد فهو الغيب المطلق. وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[٢٠٥]، قال بعض المفسرين: الغيب الذي يؤمنون به هو الله تعالى. وقد استوفينا الكلام على هذا المقام في كتابنا **الوجود الحق والخطاب الصدق** بما لا مزيد عليه.

المسألة الثالثة والعشرون

"دخلت على الذات الأقدس ولم ألتفت إلى الأسماء والصفات".[٢٠٦]

وقوله (دخلت على الذات الأقدس ولم ألتفت إلى الأسماء والصفات)، ومعنى ذلك /[٢٠ب] أنه تنبّه في نفسه فوجد نفسه بمجموع صور معنوية وصور حسية صادرة كلها عن مصوّر واحد قائم على نفسه[٢٠٧] بما كسبت، من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[٢٠٨]. وعلم أن قيامه به تعالى إنما هو من حيث أنه تعالى مسمى بالأسماء وموصوف بالصفات، لا من حيث ذاته تعالى، لأنه رأى نفسه مشتملة على الصور المختلفة المتنوعة إلى المعنوية والحسية والخيالية وغير ذلك، ووجد كل ذلك مضمحلاً في نفسه، عدما صرفا باعتبار نفسه، وإنما ذلك موجود بتجلي الوجود الحق عليه وظهوره به. وعلم أن ما به ذلك كله موجود محقق هو الذات الحق سبحانه فتمسك بالذات الحق سبحانه وقنع به، ولم يقف عند من صدر عنه ذلك التنوع من التعيّنات: وهو حضرة الأسماء والصفات التي هي عين الذات بالنظر إلى الذات وغير الذات بالنظر إلى جميع الكائنات. والحاصل أنه لما ترك كل ما

---

[٢٠٢] الشورى ١١.

[٢٠٣] يجده: س.

[٢٠٤] "إما بوجود هو عينه أو زائد عليه... موجود": ناقص في س.

[٢٠٥] البقرة ٣.

[٢٠٦] **مكتوبات** ٨٧:٣ (= **معرب** ٣: ١١١)، ونصه: "ذهبت من طريق التنزيه ولم أرد من الاسم والصفة غير الذات الأقدس".

الاستفتاء: "فإن طريقي التنزيه منه دخلت على الذات الأقدس لم ألتفت [لم] اسمه وصفاته" (وقد مضى في حاشية المسألة ٢١).

[٢٠٧] كل نفس: س.

[٢٠٨] الرعد ٣٣.

هو سوى الله تعالى، ترك أيضا ملاحظة الاعتبارات الذاتية وهي الأسماء والصفات التي صدر[209] عنها تلك الأنواع المختلفة من المكونات التي تسمى سوى الله تعالى. وهو معنى قوله (ولم ألتفت إلى الأسماء والصفات)، فإنه لا يلتفت إليها إلا من يلتفت إلى آثارها وهي العوالم المختلفة، ومن ترك الالتفات إلى العوالم المختلفة ترك الالتفات إلى المؤثر فيها تلك الآثار المختلفة، فيبقى قانعا بمجرد الوجود الغائب عن العقل والحس الظاهر على العوالم المختلفة للعقل والحس، عالما بأنه سبحانه غيب مطلق حتى عن كونه غيبا مطلقا، فهو عالم به متحقق به معترف بأنه غير عالم به ولا متحقق به من حيث ما هو عليه في نفسه جل وعلا، ﴿والله بصير بالعباد﴾[210]. ولا مؤاخذة في قوله (دخلت على الذات الأقدس)، فإنه نظير قوله عليه السلام ليلة المعراج: "قف فإن ربك يصلي"، وإنه قيل له ذلك لما أراد الدخول عليه /[٢١أ] تعالى، ونحو ذلك. وقوله أيضا (ولم ألتفت) فإنها حكاية حاله الصادقة في تجلي الذات العلية.

المسألة الرابعة والعشرون

"إنه لا كرامة أجلّ مما أبيّنه من الحقائق والمعارف. إنه لا كرامة أجلّ من ذلك البيان. وهل كرامة محمد صلى الله عليه وسلم إلا كلام معجز؟"[211]

وقوله (إنه لا كرامة أجلّ مما أبيّنه من الحقائق والمعارف): فإن البيان دليل الكشف عن ذلك والتحقق به، فإن من لا كشف له ولا تحقق[212] في نفسه بربّه لا بيان له عن شيء من الحقائق أصلا، إلا بطريق الحكاية عن الغير من قبيل نقل العبارة. والتهمة حاصلة من المحجوبين دائما للعارفين في أن ما يأتون به من العلوم والأسرار إن ذلك كله باطل أو إنه محفوظ لهم من كلام غيرهم: نظير ما جحده الكافرون على الأنبياء الماضين من العلوم الإلهية والشرائع النبوية، حتى نسبوهم إلى الجنون والكذب وغير ذلك: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ﴾[213] الآية، ﴿وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ﴾[214]، ﴿وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾[215]، ﴿فَقَالُوا سَاحِرٌ[216] كَذَّابٌ﴾[217]، وقالوا غير ذلك،

[209] تصدر: آ.

[210] آل عمران ١٥ و٢٠.

[211] أوزبكي: جواب ١٥ (ص. ٧٧-٧٨).
الاستفتاء (أوزبكي، ص. ٧٧-٧٨): "لا كرامة أجل مما بينته من الحقائق والمعارف التي تعجز الناس عن بيانها وهل كانت معجزة لرسول الله إلا كلاما معجزا؟"

[212] تحقيق: آ.

[213] الفرقان ٥.

[214] الدخان ١٤.

[215] القمر ٩.

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾[218]. وحاصله أن الذي جاءت به الأنبياء عليهم السلام حق وصدق وهو من عند الله تعالى بطريق الوحي من جبريل عليه السلام وغيره من الملائكة، والذي جاءت به الأولياء أيضا من العلوم التوحيدية والمعارف الإلهية والحقائق العرفانية كله حق وصدق أيضا وهو من عند الله تعالى بطريق الإلهام والفيض على قلوبهم بطريق الإلهام من ملائكة الإلهام. وبعضهم يعطى العبارة عن ذلك ويقدره الله تعالى على بيانه، نظير النبي الذي أوحي إليه بشرع[219] وأمر بإبلاغه للأمة؛ وبعضهم لا يعطى العبارة عن ذلك ولا يقدر على بيانه، نظير النبي الذي أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بإبلاغه[220]، فلو بلّغه خالف الأمر فلم يقبل منه، كما أن الولي الذي لم يعط العبارة لم يؤذن له في البيان، فلو بيّن ذلك لم يقبل منه، وربما أوذي[221] على بيانه وطرد وأبعد وأبغض وربما قتل. ومن /[٢١ب] أعطي العبارة قُبل منه البيان واستحسن كلامه وانتفع به غيره، فإذا سكت في محل الكلام أثم وعوقب من طرف الله تعالى أو من طرف الخلق، ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[222].

وقوله (إنه لا كرامة أجلّ من ذلك البيان)، فهو أمر معلوم عند أهله: فإن الكرامات التي تعتبرها العوام لا فائدة بها[223] للولي، وإن اقتضت حسن اعتقاد للعوام بالولي فالنفع فيها للعوام لا للولي، وذلك إذا اعتنى الله تعالى بالعوام فأظهرها[224] على يد الولي لينتفع بها العوام. وأما بيان العلوم الإلهية والحقائق الربانية فإنها النافعة للسالكين والخواص المؤمنين، يرتقون بها في معارج التحقيق ويتبينون بفهمها عقبات الطريق؛ وإنما يتضرر بها المعتدي على الأولياء بالإنكار لعدم توفيقه وقلة إذعانه لتكبره[225] في نفسه وإرادته أن يكون له ارتفاع مزية على[226] أبناء جنسه.

قوله (وهل كرامة محمد صلى الله عليه وسلم إلا كلام معجز؟) يعني القرآن العظيم الذي هو كلام الله تعالى الذي أعجز الفصحاء والبلغاء أن يأتوا بمثله، وهو متضمن للمعاني التوحيدية والمعارف الربانية والحقائق العرفانية،

[216] شاعر: المخطوطات.

[217] غافر ٢٤.

[218] البقرة ٢٢٠.

[219] ليشرع: آ؛ بشروع: ب.

[220] "للأمة وبعضهم... بإبلاغه": ناقص في ب.

[221] يؤذى: ب.

[222] يوسف ٦٤.

[223] فيها: ب؛ لها: س.

[224] إذ أظهرها: ب.

[225] وتكبره: س.

[226] "ارتفاع مزية على": "مرتبة عند": س.

ويزيد على كلام الأولياء الذي يأتون به[٢٢٧] بالأحكام الشرعية والشرائع النبوية. والكل من عند الله تعالى لأن كلام الأولياء الذي يأتون به هو معاني الكلام القديم الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما جاء الولي بالفهم الجديد في الكلام القديم. فكلام الأولياء كرامة لهم أكرمهم بها الله تعالى، وكلام الله تعالى الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم معجزة له أكرمه الله تعالى[٢٢٨] بها، ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٢٢٩].

المسألة الخامسة والعشرون

"لم يزل داعي الوصال ينادي في سري: أجب السلطان فإنه يدعوك. فطار طير همّتي إلى باب القدس فوصلت إلى سرادق عال فقيل لي: السلطان ليس في البيت".[٢٣٠]

وقوله (لم يزل داعي الوصال ينادي[٢٣١] في سرّي: أجب السلطان فإنه يدعوك): كنى بالسلطان عن الحضرة الإلهية العظيمة الشأن[٢٣٢]، ومراده أنه ما سلك في طريق الله تعالى إلا بعد حصول الطلب له من جهة الله تعالى بإشارات كان يجدها في نفسه. وهذا نظير قول بعض العارفين من قصيدة له حيث يقول:

والله ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دعوا وأتاهم المفتاح.

/[٢٢أ] قوله (فطار طير همّتي إلى باب القدس فوصلت إلى سرادق[٢٣٣] عالٍ فقيل لي: السلطان ليس في البيت)، مراده حكاية حاله في كيفية سلوكه في طريق المعرفة الإلهية؛ والسلطان يكني به عن الحق تعالى من حيث ظهوره بالجلال والهيبة كما ذكرنا[٢٣٤]. وقوله (السلطان ليس في البيت)، أي ليس هو في شيء من الأكوان أصلا،

[٢٢٧] "الذي يأتون به": "الذين يأتون"، آ.

[٢٢٨] "الذي جاء به محمد... أكرمه الله تعالى": ناقص في آ.

[٢٢٩] البقرة ٢١٣ والنور ٤٦.

[٢٣٠] كنز الهدايات، هداية ١٩، أوزبكي، جواب ١٠ (صـ. ٧١-٧٢).

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ٧١): "قال (أي المؤلف) مخاطبا لولديه: لم يزل داعي الوصال ينادي في سري: أجبْ السلطان فإنه يدعوك. فطار طير همتي إلى باب القدس فوصلت إلى سرادق عال فقيل لي: السلطان ليس في البيت، فعلمت أن ذلك مقام حقيقة الكعبة الربانية فأسرعت إلى ما وراء ذلك وعرجت إلى مقامات الصفات الحقيقية للوجودة بوجود زائد وهي وراء الصور العلمية للصفات في مرتبة التعيّن الخُبّي فعرجت عنه إلى أصول الصفات وهي الشؤون الذاتية والاعتبارات المحضة في ذاته تعالى ثم إلى الذات البحت المجردة عن النسب والاعتبارات، وأنتما أيها الأخوان – يعني ولديه – كنتما معي في كل مقام من تلك المقامات".

[٢٣١] منادي: آ.

[٢٣٢] "كنى بالسلطان... الشأن": ناقص في م وب.

[٢٣٣] "قوله فطار... سرادق": ناقص في ب.

[٢٣٤] "كما ذكرنا": ناقص في م.

فجملة الأكوان خالية منه وجملة الأكوان بيته وهي مملكته النافذ فيها أمره ونهيه[٢٣٥]. وقد ورد في الكعبة أنها بيت الله، فيجوز في حقه إطلاق البيت[٢٣٦] باعتبار ظهوره بها في الأكوان[٢٣٧]، وهي خالية عنه قائمة به متعلقة به، وهو لازم لها لقيوميته وهي ليست لازمة له لاستغنائه عنها.

المسألة السادسة والعشرون

"فظهر لي في محاذاة مقام الصديق مقام آخر أعظم منه وأنور لم يقع نظري على مثله قط وكان أرفع من مقام الصديق ارتفاع الصفّة عن وجه الأرض، وعلمت أن ذلك مقام المحبوبين، ورأيت نفسي في ذلك المقام".[٢٣٨]

قوله (فظهر لي في محاذاة مقام الصديق مقام آخر أعظم منه وأنور لم يقع نظري على مثله قطّ، وكان أرفع من مقام الصديق ارتفاع الصفّة عن وجه الأرض): لا شك أن مقام الصديق هو مقام الصِّدِّيقِيَّة وهي ليست مخصوصة بالإمام أبي بكر رضي الله عنه، بدليل قوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾[٢٣٩] الآية، فالصِّدِّيقون جمع صِدّيق وهو صاحب هذا المقام المخصوص. وعرّف بعضهم الصديقية بأنها استواء السريرة والعلانية، ونحو ذلك. وفوق مقام الصديقية مقام آخر يسمى مقام القربة[٢٤٠]، وللشيخ الأكبر رضي الله عنه رسالة مستقلة في بيان مقام القربة المذكور، وصرح فيها بأنه فوق مقام الصديقية وأعلى منه وذكر أن فيه جماعة. وأما أبو بكر الصديق رضي الله عنه فإنه في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

[٢٣٥] "أمره ونهيه": ناقص في آ.

[٢٣٦] "وهي مملكته النافذ... البيت": ناقص في ب.

[٢٣٧] "بها في الأكوان": "بالأكوان"، ب؛ "في الأكوان"، آ.

[٢٣٨] مكتوبات ١:١ (= معرب ١، ١٧)؛ أوزبكي، جواب ٣٠ (صـ. ١٥٢-١٥٨).

ترجمة المعرب: "وظهر في محاذاة مقام الصديق الأكبر رضي الله عنه مقام آخر نوراني عال جدا لم أر مثله قطّ وكان له ارتفاع يسير من ذلك المقام، كمّا إذا رفعوا اللوح من الأرض، وتبين لي أنه مقام المحبوبية؛ وكان ذلك المقام مزيّنا ومنقّشا فوجدت نفسي أيضا مزيّنا ومنقّشا من انعكاسه، ثم وجدت نفسي بعد ذلك لطيفا في تلك الكيفية ورأيتني منتشرا في الآفاق مثل الهواء وقطعة السحاب حتى استوعبت بعض الأطراف، وحضرة الخواجه النقشبند في مقام الصديق وأجدني في المقام المحاذي له بكيفية معروضة".

الاستفتاء (أوزبكي، صـ. ١٥٤-١٥٥): "(...) وظهر لي في محاذاة مقام الصديق مقام آخر أعظم منه وأنوار [كذا، ولعله أنور] لم يقع نظري على مثله قط وكان أرفع من مقام الصديق ارتفاع الصفّة عن وجه الأرض، وعلمت أنه مقام المحبوبين، وذلك المقام ملوّن ومنقّش ورأيت نفسي ملونا ومنقشا من انعكاس ذلك المكان فيّ ووجدت نفسي لطيفا في لون الهواء أو قطعة غيم منتشرة في الآفاق ورأيت حضرة الشيخ الكبير يعني الخواجه النقشبند في مقام الصديق، ورأيت نفسي في ذلك المقام المحاذي له المذكور."

[٢٣٩] النساء ٦٩.

[٢٤٠] وفي س الزيادة التالية: "فهو فوق مقام الصديقية ودون مقام النبوة".

كان في مقام الصديقية، ثم بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢٤١] انتقل إلى مقام القربة المذكور، وهو مقام الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم /[٢٢ب] أعلى من مقام الصديقية. وتشبيه ارتفاعه عن مقام الصديقية بارتفاع الصفّة عن وجه الأرض تشبيه صحيح لأن الصفة المبنية من التراب أو الحجر مرتفعة على وجه الأرض ولكنها من جملة الأرض، وكذلك هذا[٢٤٢] المقام مرتفع عن مقام الصديقية ولكنه منه. فكأنه كشف فيه عنه وتحقق به وعلم بحاله عند الله تعالى فيه ثم بيّنه **بقوله** (وعلمت أن ذلك مقام المحبوبين)، أي الذين يحبهم الله تعالى كما أنهم يحبونه. وإذا علم أنه محبوب ارتفع عن علم كونه محبا، وهو لا يخرج عن المحبة أصلا. **قوله** (ورأيت نفسي في ذلك المقام)، أي مقام القربة المذكور الذي هو فوق مقام الصديقية، ﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾[٢٤٣]. قال الشاعر:

وإذا لم تر الهلال فسلّم لأناس رأوه بالأبصار.

المسألة السابعة والعشرون

"وكانت خلافة عثمان رضي الله عنه برزخا بين حقيقة الإمامة والخلافة؛ وعلي رضي الله عنه لم يكن مقبولا في باب الخلافة؛ وولاية علي أول الشروع في الإمامة المجردة".[٢٤٤]

قوله (وكانت خلافة عثمان رضي الله عنه برزخا بين حقيقة الإمامة والخلافة) يعني كانت جامعة بينهما. فكان عثمان رضي الله عنه إمامًا لجميع الأمة يقتدون به في شرائعهم الإسلامية وخليفةً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلقّي الفيض والإلهام والعلوم الإلهية عن حضرة الغيب. وتقدير الكلام أن الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانت خلافتهما مشتملة على الإمامة، لكن الغالب عليها جهة الاستخلاف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في التلقّي عن الحق تعالى؛ والإمامة فيهما مغلوبة بالخلافة. فكانا يتكلفان مقتضيات الإمامة؛ ولهذا ارتدّ من ارتدّ من أهل اليمن في خلافة أبي بكر رضي الله عنه فاحتاج إلى المقاتلة والمحاربة، وقام عمر رضي الله

[٢٤١] "كان في مقام الصديقية، ثم بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم": ناقص في س.

[٢٤٢] "مرتفعة على وجه الأرض ولكنها من جملة الأرض، وكذلك هذا": ناقص في س.

[٢٤٣] إبراهيم ٢٠ وفاطر ١٧.

[٢٤٤] أوزبكي: جواب ٣١ (ص. ١٥٨-١٦١).

الاستثناء (أوزبكي، ص. ١٥٨): "(...) وشرعت الفتن في خلافة ذي النورين لكونه برزخا بين ولاية النبي ونبوته عليه السلام وكمل الخلل إلى الغاية في خلافة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لغلبة جانب الولاية فيه كرم الله وجهه (...) وفي نظري أن ولاية علي رضي الله عنه أول الشروع في الإمامة المجردة".

عنه بالسيف في فتح البلاد وقمع أهل العناد. ولم يصدر مثل ذلك من عثمان رضي الله عنه وإنما جمع القرآن ومهّد للناس شرائع أديانهم لتساوي الجهتين فيه.

قوله (وعلي رضي الله عنه لم يكن مقبولا في باب الخلافة)،[٢٤٥] ولهذا لما خطب خطبة /[٢٣أ] البيان اختلفت عليه الصحابة وحاربوه ووقعت المقاتلة بينه وبينهم، فقُتل من الفريقين جمع كثير وكلهم مسلمون، قاتلهم ومقتولهم في الجنة كما ورد به الأثر. وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "أنا مدينة العلم وعلي بابها"، فهو بيان منه صلى الله عليه وسلم أن ذلك العلم إنما يظهر من علي رضي الله عنه لا أن[٢٤٦] في ذلك إذنا له رضي الله عنه[٢٤٧] في بيانه.

قوله (وولاية علي أول الشروع في الإمامة المجردة)، يعني ولايته رضي الله عنه التي هي سر خلافته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب تصريحه بالأسرار وإفشائه لها[٢٤٨] غلب عليه فيها إنكار الناس فاحتاج إلى المقاتلة فحارب المسلمين وفتح باب الإمامة المجردة من غير خلافة. فكان بعده أول الملوك الأئمة معاوية بن أبي سفيان، واستمرت الإمامة المجردة بلا خلافة إلى ظهور الإمام المهدي في آخر الزمان فتكون له الخلافة والإمامة.

ويؤيد ما ذكر هنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه سعيد بن جمهان عن سفينة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء. قال سعيد: قال لي سفينة: أمسك عليك أبا بكر سنتين وعمر عشرا وعثمان اثنتي عشرة وعلي كذا. قال سعيد: قلت لسفينة: إن هؤلاء يزعمون أن عليا لم يكن بخليفة. قال: كذبت استاه بني الزرقاء"، يعني بني مروان. أخرجه أبو داود السجستاني في **سننه**. وروى الترمذي عن سعيد بن جمهان أيضا قال: حدثني سفينة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك. ثم قال لي سفينة: /[٢٣ب] أمسك خلافة أبي بكر، ثم قال: وخلافة عمر، ثم قال: وخلافة عثمان، ثم قال: أمسك خلافة علي. فوجدناها ثلاثين سنة. قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم. قال: كذبوا بنو الزرقاء بل هم ملوك من شر الملوك".

[٢٤٥] وفي س الزيادة التالية: "لم يقل لم يكن خليفة لأنه خليفة بلا شك ولا شبهة ولكن خلافته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهرت منه أسرارها وأشرقت على لسانه وقلبه أنوارها فكان باب مدينة العلم النبوي والسر المصطفوي فخرج العلم من بابه وانكشف سر الغيب بإيضاح خطابه وكان ذلك عند قوم اعتادوا ظهور مقتضيات الإمامة من سياسة الأمة والنظر في الوقائع المُدْلَهِمّة فأنكر عليه الجم الغفير من الأصحاب وخرج عن طاعته جماعة من أولي الألباب وادعت فيه أمة ضالة خلاف الصواب حتى أنكر بعضهم خلافته وحصل الاضطراب وبالغ بعضهم في شأنه حتى نسبوه إلى الألوهية من كمال الاقتراب فلم يكن مقبولا عند جميع الأمة في باب خلافته والله يعامل كل أحد بنيته"؛ وبدلا منها في م جملة مشطوب عليها وهي: "يعني لم يكن مأذونا له في بيان الأسرار وكشف حقائق الأنوار"، وفي الهامش فقرة أخرى غير مقروءة.

[٢٤٦] "لا أن": كذا في م رب، وفي آ: "لأن".

[٢٤٧] "لا أن في ذلك إذنا له رضي الله عنه": ناقص في س.

[٢٤٨] ما: ب. قال: زائد في آ.

وفي الباب عن عمر وعلي قالا: "لم يعهد النبي صلى الله عليه وسلم في الخلافة شيئا"، هذا حديث حسن[٢٤٩].

المسألة الثامنة والعشرون

"وما يقال من أن الأنبياء لا يحتاجون إلى الاستمداد وأن الكمالات حاصلة لهم بالفعل صريح المكابرة".[٢٥٠]

قوله (وما يقال من أن الأنبياء عليهم السلام لا يحتاجون إلى الاستمداد وأن الكمالات حاصلة لهم بالفعل صريح المكابرة)، أقول إن كمالات الأنبياء عليهم السلام لا تتناهى كما يشير إليه قوله عليه السلام: "إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة أكثر من مائة مرة"، وهذا غين أنوار لا غين أغيار وهو صلى الله عليه وسلم دائم الترقي؛ فكلما وصل إلى مقام هو أعلى وجد المقام الذي كان فيه أدنى فيستغفر الله منه وهلم جرا. وقال الأبوصيري في **همزية المديح**:

تتباهى بك العصور وتسمو[٢٥١] بك علياء بعدها علياء،

يعني أنه صلى الله عليه وسلم كلما أتى عصر[٢٥٢] تباهى به على العصر الذي مضى لوجوده صلى الله عليه وسلم[٢٥٣] في العصر المستقبل بكمال لم يكن عليه في العصر[٢٥٤] الماضي؛ وكذلك تفتخر به مرتبة علياء بعد مرتبة علياء. فهو صلى الله عليه وسلم وكذلك سائر الأنبياء عليهم[٢٥٥] السلام في الدنيا وفي البرزخ وفي الآخرة دائمو الترقي في الكمالات؛ وكمالاتهم لا تتناهى في الدنيا والبرزخ والآخرة. ومعلوم أن ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود كله دفعة واحدة؛ فصدق قول العارف السرهندي قدس سره: (وما يقال من أن الأنبياء لا يحتاجون إلى الاستمداد)، يعني استمداد الكمال من ذي الجلال والجمال، (وأن الكمالات حاصلة لهم بالفعل صريح المكابرة)، فإن ذلك مكابرة صريحة[٢٥٦] بلا شبهة لاقتضاء ذلك نقصان /[٢٤أ] مقامات الأنبياء عليهم السلام لاقتضائه انحصار كمالاتهم وانقطاع إمدادهم من الحق تعالى وانتفاء قوله تعالى في العموم: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ

---

[٢٤٩] "ويؤيد ما ذكر هنا... حسن": ناقص في **ب**.

[٢٥٠] **مكتوبات** ٣:٩٤ (= **معرب** ٣، ١٢٨، ونصه: "وما يقولون إن هؤلاء الأكابر ليسوا محتاجين إلى إمداد أصلا وجميع مراتب الكمال حاصل لهم بالفعل مكابرة صريحة"). **أوزبكي**، جواب ١٩ (ص. ٨٣).

الاستفتاء: هو نفس ما أثبت النابلسي في شرحه.

[٢٥١] تستمد: **ب**.

[٢٥٢] عصرا: آ.

[٢٥٣] "كلما أتى عصرا... سلم": ناقص في **ب**.

[٢٥٤] "المستقبل بكمال لم يكن عليه في العصر": ناقص في **س**.

[٢٥٥] "فهو صلى الله عليه وسلم وكذلك سائر الأنبياء عليهم": ناقص في **س**.

[٢٥٦] ناقص في آ و**ب**.

عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[٢٥٧]، أي ممنوعا عن أحد دائما، وما ذلك إلا جهل محض عند المنصف الموفق[٢٥٨].

خاتمة الكتاب

وإنما احتاج هذا العارف إلى ذكر هذه الأبحاث التي يعسر فهمها على الكثير من علماء الرسوم لأن المخاطبين بذلك عنده هم جماعته وأصحابه الذين يعرف منهم الانتفاع به في سلوكهم في طريق الله تعالى وأنهم أصحاب الإدراك الخاص الذي قدمنا بيانه، لا أن المخاطب بذلك منه غيرهم من علماء الرسوم الذين تمكنوا في إدراكهم الخاص بهم من جمود الأفهام والتباس الأوهام مما يشاركون فيه جميع العوام من أهل الإسلام وغير أهل الإسلام، ولكنهم يدخلون فيما لا يعنيهم وكان لهم مندوحة عن الذم والاحتقار بإيكال[٢٥٩] ذلك إلى علم الواحد القهار والرفع من شأنهم عند العوام بالتصريح بينهم أن لهم أرفع مقام. ولا يعرف الكلام إلا أهله ولا يظهر فضيلة الفرع إلا أصله. والله الموفق لا رب غيره ولا خير إلا خيره[٢٦٠] وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين[٢٦١].

وقد فرغنا من تصنيفه ليلة الأحد العاشر من جمادى الأولى سنة اثنتي عشرة ومائة وألف. والحمد لله على كل حال[٢٦٢].

---

[٢٥٧] الإسراء ٢٠.

[٢٥٨] "لاقتضاء ذلك... الموفق": ناقص في **ب**.

[٢٥٩] بإيصال: **س**.

[٢٦٠] وفي **ب** الزيادة التالية: "ولا معبود سواه في الشدائد والنوائب ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم حسبنا الله ونعم الوكيل سبحان الله والحمد لله على التمام والكمال".

[٢٦١] وفي **س** الزيادة التالية: "وسلم تسليما دائما إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين آمين".

[٢٦٢] "وقد فرغنا... على كل حال": ناقص في **س**.

خاتمة الناسخ في آ: "وكان الفراغ من تبييض هذه النسخة الشريفة والدرة المنيفة على يد الفقير إلى رحمة مولاه القدير يحيى بن الشيخ محمد الشماع في ضحوة نهار الخميس رابع عشر المحرم الحرام افتتاح سنة ألف ومائة وسبعة وخمسين من الهجرة النبوية على مهاجرها أفضل الصلاة وأتم التسليم غفر الله له ولوالديه ولمن دعا له بالمغفرة ولجميع المسلمين آمين".

فهرس الكتاب

(الأرقام تشير إلى أوراق نسخة آ)

فاتحة المؤلف ٨ب

مقدمة في حكم كلام العارفين وإدراكهم الخاص للوجود ٩أ

شرح مقالات العارف السرهندي:

المسألة الأولى: إلا فردا من أفراد هذه الأمة فإن نصيبه من الله تعالى بالأصالة ١١أ

المسألة الثانية: إن ذلك الفرد ليس بتَبَعِيّته بل بمحض كرم الله ١٢ب

المسألة الثالثة: إن الله تعالى لم يجوّز في حقّي أن يكون لفعل الغير مدخل في تربيتي أو أن أتوجّه فيه إلى غيره سبحانه إني مربّاه ومجتبى كرمه الذي لا يتناهى ١٢ب

المسألة الرابعة: إن إرادتي متّصلة بالله من غير واسطة محمد صلى الله عليه وسلم ١٣أ

المسألة الخامسة: أنا مريد محمد ورفيقه فإننا أخذنا عن شيخ واحد ١٣أ

المسألة السادسة: هذه الدولة المحمدية الخاصة به صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن أحد يشركه فيها إلا أنه بعد تخليق بدنه وتكميله بقيت بقية من طينته فأعطيت تلك البقية لواحد من أمته وجعلوها خميرة طينته مخلّقة وغير مخلّقة وجعلوه شريك دولته الخاصة به صلى الله عليه وسلم ١٣ب

المسألة السابعة: ولايتي وإن كانت مرّباة للولاية المحمدية والموسوية ومتطفّلة لكنها جامعة لهما فصارت وجودا آخر وحقيقة أخرى وأثمرت ثمرة أخرى وأنتجت نتيجة أخرى وفيها أمر آخر ومعاملتي على حدتها مربوطة ١٤ب

المسألة الثامنة: إن منصب النبوة ختم بخاتم الرسل وأرجو أن بعد مضي ألف سنة تتجدد تلك الدولة وتظهر الكمالات الأصلية ١٥أ

المسألتان التاسعة والعاشرة: إن النبي قد اختفى في خلوة غيب الغيب وردّ هذا الفرد المتوسط لحراسة الأمة ومحافظتها ١٥أ

المسألة الحادية عشرة: (ا) إن نبوته صلى الله عليه وسلم تتعلق بنشأته العنصرية لتحصيل المناسبة بينه وبين الأمة كما قال تعالى ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ﴾ وتتأتى الإفادة والاستفادة. (ب) ولما مضى من رحلته ألف سنة عدمت البشرية ولم يبقَ أثر لتعيّنه الجسدي وطرأ عليه الزوال والفناء؛ (ج) فناء ألف الألوهية مقامه، (د) فصار محمدٌ أحمدَ. (ه) ومن هنا أنهم نقلوا عن الشرائع المتقدمة أن بعد كل ألف سنة من رحلة كل واحد من أولي العزم من الرسل العظام يبعث رسول آخر ١٥ب

المسألة الثانية عشرة: الأنبياء والمرسلون كانوا يفرّون من البلاء وأنا في عين البلاء في عافية ١٥ب

المسألة الثالثة عشرة: إن كل ما هو مشهود محمد فهو واجب النفي والمثبت وراء ذلك ١٦أ

المسألة الرابعة عشرة: (ا) إن حقيقة الكعبة أفضل من محمد؛ (ب) وإنها مع كونها من عالم الخلق فليست هي الحجر والطين والسقف والجدران بل لا صورة لها؛ (ج) وحقيقتها هو المعنى الذي صار مبدأ لشأن الاسم العليم ١٦ب

المسألة الخامسة عشرة: إنه لم تكن له مناسبة للولاية الإبراهيمية وكمالاتها وإن وصوله إليها متعذر لأنه خلاف مقتضى طبعه ١٧أ

المسألة السادسة عشرة: إن لنبينا بالأصالة المحبوبية الصرفة وإنّ مزج محبوبية نبينا بالمحبية لم يكن له بالأصالة ١٧ب

المسألة السابعة عشرة: إن لموسى عليه السلام المحبية الصرفة، المحبوبية الصرفة تتصور بصورة دائرة مركزها ولاية محمد ومحيطها ولاية إبراهيم؛ ودائرة المحبية الصرفة لموسى عليه السلام ١٨أ

المسألة الثامنة عشرة: ودائرة المحبوبية الممتزجة نصيب فرد من أفراد الأمة ودائرته أجمع من دوائرهم وأقرب إلى الذات الإلهية ١٨أ

المسألة التاسعة عشرة: فجاء هذا الفرد المذكور وله مناسبة بالمركز فحصل الكمالات الإبراهيمية وإنما حصلت له هذه المرتبة من الولاية الموسوية فحصل هذا الفرد الولاية العظمى الجامعة للكمالات ١٨ب

المسألة العشرون: فحصل للنبي صلى الله عليه وسلم بتوسط هذا الفرد ولاية الخلة الإبراهيمية، ثم حصلت له صلى الله عليه وسلم ولاية نفسه فتحقق النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بكمالات نفسه بسبب حصول الولاية الإبراهيمية له صلى الله عليه وسلم، وذلك بعد مضي ألف سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم وقد فني جسده ١٨ب

المسألة الحادية والعشرون: إن طريقي سبحاني وسبحاني مني ليست كسبحاني من أبي يزيد البسطامي فإنها مني صدرت في حالة الصحو ومنه في حالة السكر وقوله خرج من دائرة النفس وقلنا نحن من وراء الآفاق والأنفس ١٩ب

المسألة الثانية والعشرون: إن الله موجود بذاته لا على أن الوجود عينه ولا على أنه زائد ١٩ب

المسألة الثالثة والعشرون: دخلت على الذات الأقدس ولم ألتفت إلى الأسماء والصفات ٢٠ب

المسألة الرابعة والعشرون: إنه لا كرامة أجلّ مما أبيّنه من الحقائق والمعارف. إنه لا كرامة أجلّ من ذلك البيان. وهل كرامة محمد صلى الله عليه وسلم إلا كلام معجز؟ ٢١أ

المسألة الخامسة والعشرون: لم يزل داعي الوصال ينادي في سري: أجب السلطان فإنه يدعوك. فطار طير همّتي إلى باب القدس فوصلت إلى سرادق عال فقيل لي: السلطان ليس في البيت ٢١ب

المسألة السادسة والعشرون: فظهر لي في محاذاة مقام الصديق مقام آخر أعظم منه وأنور لم يقع نظري على مثله قط وكان أرفع من مقام الصديق ارتفاع الصفّة عن وجه الأرض، وعلمت أن ذلك مقام المحبوبين، ورأيت نفسي في ذلك المقام ٢٢أ

المسألة السابعة والعشرون: وكانت خلافة عثمان رضي الله عنه برزخا بين حقيقة الإمامة والخلافة، وعلي رضي الله عنه لم يكن مقبولا في باب الخلافة، وولاية علي أول الشروع في الإمامة المجردة ٢٢ب

المسألة الثامنة والعشرون: وما يقال من أن الأنبياء لا يحتاجون إلى الاستمداد وأن الكمالات حاصلة لهم بالفعل صريح المكابرة. ٢٣ب

خاتمة الكتاب ٢٤أ

INDICI DELLA TRADUZIONE E DEL TESTO ARABO*

1. Versetti coranici

2:3 20a
2:115 10a, 15b, 16a, 17a
2:171 11a
2:213 21b
2:220 21a
2:237 13b
3:15 13a
4:69 22a
4:113 13b
5:48 14b
5:54 17b, 18a, 22b
6:103 20a
7:179 11a
7:198 11a
12:64 21b
12:76 17b
12:108 14b
13:33 20b
14:4 15b
14:20 22b
16:40 10b
17:20 24a
17:81 10b
18:110 15b
25:5 21a
28:88 10a, 12b, 15b, 16a
29:43 15a
29:96 12b
35:2 9a
35:17 22b
38:4 21a
39:9 12a
41:6 15b
41:53 19b
41:54 16a
42:11 20a
44:14 21a
47:19 16a
54:9 21a
55:1-4 13a
55:27 10a
56:82 15b
65:1 19a
72:28 16a
85:20 16a
88:17-18 16a
95:4 13b
96:1-5 13b

2. Detti profetici

Al-abdāl fī hāḏihi al-umma ṯalāṯūn raǧulᵃᵐ qulūbuhum 'alā qalb Ibrāhīm ḫalīl al-Raḥmān kullamā māta raǧul abdala Allāh makānahu raǧulᵃⁿ. Gli *abdāl* di questa comunità sono trenta uomini i cui cuori sono conformi al cuore di Abramo, l'amico del Misericordioso; ogni volta che uno di loro muore, Dio lo sostituisce con un altro, 18a-b

Anā madīnat al-'ilm wa 'Alī bābuhā. Io sono la città della scienza e 'Alī è la sua porta, 23a

Ašadd al-nās balā'ᵃᵐ al-anbiyā' ṯumma al-amṯal fa-l-amṯal. Gli uomini più esposti alle prove sono i profeti, e poi via via quelli che sono più simili a loro, 16a

Aṣdaqᵃ kalimatᵃⁿ qālahā al-šā'ir kalimat Labīd... La parola più vera che sia stata detta da un poeta è il verso di Labīd: "Invero, ogni cosa è vana tranne Dio", 10b, 16a

* Questo indice fa riferimento soltanto al testo della *Natīǧat al-'ulūm*. La numerazione rinvia ai fogli del manoscritto A, riportati nell'edizione e nella traduzione. I nomi di persona e i termini citati nelle note alla traduzione sono registrati nell'indice analitico.

Awwal mā ḫalaqa Allāh nūr nabiyyika yā Ǧābir. O Ǧābir, la prima cosa che Dio ha creato è la luce del tuo Profeta, 11b

Bu'iṯtu dā'iyᵐ wa muballiǧᵐ wa laysa ilayya min al-hidāya šay'... Sono stato inviato per chiamare a Dio e trasmettere il Suo messaggio, ma non ho parte alcuna nella guida; e Iblīs è stato creato per rendere il male attraente, ma non ha parte alcuna nell'errore, 13a

Al-ḥaǧar al-aswad yamīn Allāh fī al-arḍ. La pietra nera è la mano destra di Dio sulla terra, 16b

Ḫilāfat al-nubuwwa ṯalāṯūn sana... La successione alla profezia durerà trent'anni, poi Dio darà il regno a chi vuole, 23a-b

Iḏā sami'tum al-mu'aḏḏin fa-qūlū miṯl mā yaqūlu ṯumma ṣallū 'alayya... ṯumma salū Allāh lī al-wasīla... Quando sentite l'appello alla preghiera, ripetete le parole del *mu'aḏḏin* e poi invocate la benedizione su di me, perché Dio benedice dieci volte colui che mi benedice una sola volta; e poi ancora chiedete a Dio che mi conceda la *wasīla*: essa è una dimora del paradiso che si addice a uno solo dei servi di Dio, e io spero di essere quello. Colui che chiede per me la *wasīla* sarà protetto dalla mia intercessione, 12a, 12b-13a

Al-'ilm mīrāṯī wa mīrāṯ al-anbiyā' qablī. La scienza è la mia eredità e l'eredità dei profeti precedenti, 13b

Inna Allāh yab'aṯu li-hāḏihi al-umma 'alā ra's kull mi'a sana man yuǧaddidu lahā dīnahā. Al volgere di ogni secolo, Dio manderà a questa comunità qualcuno che rinnoverà la sua religione, 14b, 15a-b, 19a

Inna Fāṭima baḍ'atᵃⁿ minnī. Fāṭima è una parte di me, 13b

Innahu la-yuġānu 'alā qalbī wa innī la-astaġfiru Allāh... Il mio cuore è offuscato: ne chiedo perdono a Dio, ogni giorno e ogni notte, cento volte, 13a, 23b

[*al-Ka'ba*] *bayt Allāh fī al-arḍ*. La Ka'ba è la casa di Dio sulla terra, 16b, 22a

Kāna Allāh wa lā šay' ma'ahu wa huwa al-ān 'alā mā 'alayhi kāna. Dio esisteva, e nulla esisteva insieme a Lui; ed Egli è ora così com'era allora, 10a

Kuntu lisānahu allaḏī yanṭiqu bihi. [Quando amo il mio servo...] divento la lingua con cui parla, 19b

Lam ya'had al-nabiyy ṣ. fī al-ḫilāfa šay'an. Il Profeta non ha designato alcun successore, 23b

Law ta'lamūn mā a'lamu la-ḍaḥiktum qalīlan wa la-bakaytum kaṯīran. Se sapeste quello che so io, ridereste poco e piangereste molto, 10b

Lī waqt ma'a Allāh lā yasa'unī fīhi malak muqarrab wa lā nabiyyᵘ mursal. Io ho con Dio un momento nel quale non mi contengono né un angelo ravvicinato né un profeta inviato, 11b, 12b, 14a

Qāla Allāh 'alā lisān 'abdihi: sami'a Allāh li-man ḥamidahu. Dio ha detto, attraverso la lingua del Suo servo: "Dio ascolta colui che Lo loda", 19b

Al-'ulamā' maṣābīḥ al-arḍ wa ḫulafā' al-anbiyā' wa waraṯatī wa waraṯat al-anbiyā'. I sapienti sono le lampade della terra, i successori dei profeti, i miei eredi e gli eredi dei profeti, 13b

Al-'ulamā' waraṯat al-anbiyā', yuḥibbūnahum ahl al-samā' wa tastaġfir lahum al-ḥūtān fī al-baḥr... I sapienti sono gli eredi dei profeti: gli abitanti del cielo li amano, e i pesci del mare chiedono perdono per loro da quando muoiono al Giorno della Resurrezione, 13b

3. Termini tecnici e cose notevoli

'ahd (iniziazione): *awlād al-ṣalb wa awlād al-'ahd*, 13b (quest. 6)

alf (millennio), 15a (quest. 8), 15b (quest. 11*b* ed *e*), 19a (quest. 20)

alif (lettera), 15b (quest. 11*c*)

aṣāla (originalità, rapporto diretto con Dio), 11a-11b (quest. 1); *aṣlī* (originario), per es. *al-nūr al-aṣlī*, 12b (quest. 2), 16a (quest. 12); *al-ḥaqīqa al-aṣliyya*, 15a (quest. 9-10), 17a (quest. 14)

balā' (sofferenza), 16a (quest. 12)

bayān (chiaro discorso), 21a-b (quest. 24), 23a (quest. 27)

al-da'wa ilā Allāh (chiamare a Dio), 14b (quest. 6)

da'wā (pretesa), 16b (quest. 13)

dawla (dominio, ciclo): *al-dawla al-muḥammadiyya*, 13b e 14a-b (quest. 6);

tağdīd al-dawla, 14a (quest. 6), 15a (quest. 8), 19a (quest. 20)
al-Fard (Nome divino): sua epifania nel *maqām al-fardiyya*, 11b (quest. 1), 13a (quest. 4), 13b (quest. 6)
fard (essere singolare): *wāriṯ muḥammadī* e luogo di manifestazione della *ḥaqīqa muḥammadiyya*, 11b (quest. 1), 13b-14a (quest. 6), 18a (quest. 18), 18b (quest. 19); mediatore rinviato nel mondo dal Profeta, 15a (quest. 10); nella sua santità si mescolano *maḥbūbiyya* e *muḥibbiyya*, 18a (quest. 18); possiede la santità di Abramo, 18b (quest. 19); il Profeta consegue le perfezioni della santità di Abramo attraverso di lui, 19a (quest. 20)
fardiyya: *maqām al-fardiyya*, *rutbat al-fardiyya* (stazione della singolarità), 11a-12a (quest. 1); è identica alla *wasīla*, 12a (quest. 1), 12b-13a (quest. 3); corrisponde alla *walāya ḫāṣṣa* di Muḥammad, 14a (quest. 6); appartiene in generale alla comunità e in particolare al Profeta, 12b-14b (quest. 6); si manifesta in ogni epoca, 12a (quest. 1), 13b (quest. 6), 15a (quest. 10), 18a (quest. 18); *al-fardiyya al-muḥammadiyya*, 16a (quest. 12); *al-fardāniyya*, 13b (quest. 6)
ğayb al-ğayb (aldilà del mistero), 15a (quest. 9), 16b (quest. 14)
ğayba (assenza): equivale al *sukr* (ebbrezza), 19b (quest. 21)
ğunūn: follia dei profeti secondo i negatori, 21a (quest. 24)
ḫamīra: il lievito dell'argilla di Muḥammad, 13b, 14a (quest. 6)
ḥaqīqa muḥammadiyya, v. Muḥammad
ḫilāfa: identica al *maqām al-qurba*, 22a (quest. 26); suo rapporto con l'*imāma*, 22b-23b (quest. 27)
ḫulla (amicizia intima): carattere proprio della santità di Abramo, 17a (quest. 15), 18a-b (quest. 20)
ḥurūf (lettere dell'alfabeto), 15a (quest. 11*c*)
iḫtilāf: diversità religiosa voluta da Dio anche nelle manifestazioni della *walāya*, 14b-15a (quest. 7); opposizione contro 'Alī, 23a (quest. 27)
idrāk maḥṣūṣ (percezione particolare), 9a-11a (Premessa) e *passim*
ilhām (ispirazione), 21a (quest. 24)
imāma, 22b-23b (quest. 27)
iṣṭilāḥ (lessico tecnico), 9a (Premessa)
istiqlāl (autonomia): il mistico perfetto sa di non averne, 12a (quest. 1); la santità di Sirhindī è un *amr mustaqill*, 15a (quest. 7)
i'tidā' (ostilità contro gli *awliyā'*), 21b (quest. 24)
i'tirāḍ (opposizione contro i sufi), 10b, 11a (Premessa)
iṭlāq: attribuzione di un termine, 13a (quest. 5), 14a (quest. 6), 22a (quest. 25); assolutezza dell'essere di Dio, 20a (quest. 22); *muṭlaq* (assoluto), l'essere di Dio è *muṭlaq 'an qayd al-iṭlāq*, 20a (quest. 22); Dio è *ğayb muṭlaq ḥattā 'an kawnihi ğayban muṭlaqan*, 20b (quest. 23)
Ka'ba: è la casa di Dio, 22a (quest. 25); *ḥaqīqat al-Ka'ba*, 16b-17a (quest. 14)
karāma e *mu'ğiza*, 21a-b (quest. 24)
maḥabba, *maḥbūbiyya*, *muḥibbiyya*, 17a-18a. 19a (questt. 15-20), 22b (quest. 26)
mi'rāğ, 20b (quest. 23)
Muḥammad: *ittibā'*, *mutāba'a*, *taba'iyya*, 8b (Argomento del libro), 9a e 10b (Premessa), 13a (quest. 5), 14b e 15a (quest. 7); *nūr muḥammadī*, 11a (Premessa), 11b (quest. 1), 13a (quest. 4), 14a (quest. 6), 15a (quest. 9-10), 15b (quest. 11.*b* e *d*), 18a (quest. 18); *ḥaqīqa muḥammadiyya*, 11b e 12a (quest. 1), 12b (quest. 2), 13a (quest. 4), 14a (quest. 6), 15a (quest. 9-10), 15b (quest. 11.*d*), 16b (quest. 14.*a*), 18a (quest. 18), 18b (quest. 20); *maqām rūḥāniyyatihi* e *maqām ğismāniyyatihi*: 12b (quest. 3); queste due stazioni sono relative rispettivamente alla *fardāniyya* o *walāya* e alla *nubuwwa*. 15a (quest. 9-10), 19a (quest. 20); giunge nel *ğayb al-ğayb*, 15a (quest. 9-10); è vivo nella tomba, 15a (quest. 9-10); sua visione attraverso il *kašf*, 15b (quest. 11.*b*); i suoi nomi Aḥmad e Muḥammad, 15b (quest. 11.*c-d*); ascende continuamente nei suoi luoghi di manifestazione, 19a (quest. 20), 23b (quest. 28); v. anche *fardiyya*
mulk, 23a (quest. 27)
qurb ma'nawī (parentela spirituale), 14b (quest. 7)
qurba: *maqām al-qurba*, sta al di sopra della *ṣiddīqiyya*, 22a-b (quest. 26)
al-raḥma al-wuğūdiyya al-wiğdāniyya, 9a (Premessa)

ridda, 22b (quest. 27)
ruğū': ritorno del Profeta alla sua realtà essenziale, 15a (quest. 9-10)
šafā'a (intercessione), 12a (quest. 1)
ṣaḥw (sobrietà)/*sukr* (ebbrezza), 19b (quest. 21)
šarīk, *mušāraka*: partecipazione alla profezia, 13b, 14a, 14b (quest. 6); la *mušāraka* è il *tağdīd*, 14b (quest. 6)
ṣiddīqiyya, *maqām al-ṣiddīq*, 22a-b (quest. 26); dopo la morte del Profeta, Abū Bakr ha lasciato la *ṣiddīqiyya* e ha raggiunto il *maqām al-qurba*, 22a (quest. 26)
ta'ayyun (determinazione), 15b (quest. 11.*b*)
tağallī (epifania): *tağallī al-ḏāt* (epifania dell'Essenza), 21a (quest. 23); *'adam takrār al-tağallī* (l'epifania non si ripete mai), 15a (quest. 7); v. anche *al-Fard*
tağdīd, 14a-b (quest. 6); *tağaddud al-dawla* dopo il primo millennio, 15a (quest. 8); rinnovamento millenario e rinnovamento secolare, 15b (quest. 11*e*) e 19a (quest. 20); il *tağdīd* dell'XI secolo, 15a (quest. 8) e 19a (quest. 20); cfr. anche 15a, quest. 7 (la santità di Sirhindī è un *amr ğadīd* mai apparso prima), e 21b, quest. 24 (il santo arreca un *fahm ğadīd fī al-kalām al-qadīm*)
takğīb, equivalente al *kufr*, 11a (Premessa); cfr. anche 21a, quest. 24 (paragone degli smentitori dei santi con i negatori dei profeti)
taraqqī (ascesa perpetua, elevazione progressiva), 19a (quest. 20), 23b (quest. 28)
tarbiya (educazione), 12b (quest. 3); *šayḫ murabbī*, 13a-b (quest. 5); Sirhindī è educato (*murabbā*) da Dio, 12b (quest. 3); la sua *walāya* è allieva (*murabbāt*) di quelle di Muḥammad e Mosè, 14b (quest. 7)
taṭafful, *mutaṭaffil* (parassita), 14b (quest. 7)
ta'wīl: non è ammesso applicarlo alle parole dei santi, 9a-11a (Premessa)
ṭīna: l'argilla da cui è stato creato Muḥammad, 13b, 14a (quest. 6)
'ubūdiyya (servitù), 12a (quest. 1)
waḥy (rivelazione), 21a (quest. 24)
walāya: a differenza della profezia è *kasbiyya*, 14a (quest. 6); la superiorità della *walāya* sulla *nubuwwa* nel Profeta stesso non comporta la superiorità di alcun *walī* sul Profeta, *ibid.*; *walāya mūsawiyya*, 14b (quest. 7), 17b-18a (quest. 17), 18b (quest. 19), 19a (quest. 20); *walāya ibrāhīmiyya*, 17a (quest. 15), 18a-b (quest. 18), 19a (quest. 20); v. anche *fardiyya*; Muḥammad
al-wasīla, 12a (quest. 1), 13a (quest. 3); v. anche *fardiyya*
zamān: *āḫir al-zamān*, 23a (quest. 27)

4. Nomi

Abramo (v. *walāya*)
Abū Bakr, 11a, 22a-23a
Abū Dāwūd al-Siğistānī, 23a
Abū 'Īsā al-Tirmiḏī, 23a
Abū Yazīd al-Bisṭāmī, 13b; 19a-b
Aḥmad b. Ḥanbal, 18a
'Alī b. Abī Ṭālib, 11a, 13b, 22b-23a; la *Ḫuṭbat al-bayān* a lui attribuita, 22b
Būṣīrī, *Hamziyyat al-madīḥ*, 17b, 23b
Fāṭima, 13b
Ğābir b. 'Abd Allāh , 11b
Gabriele, 10a, 11b, 21a
Ḥasan, 13b
Ḥusayn, 13b
Ibn 'Arabī, 15a; *al-Mu'aššarāt*, 15b; *K. al-Qurba*, 22a
Ibn Kamāl Bāšā, *Risāla fī al-rūḥ*, 11b
al-Mahdī, 23a
Marwānidi (*Banū al-Zarqā'*), 23a
al-Mašayḫ al-Naqšbandiyya, 13b
Mosè (v. *walāya*)
Mu'āwiya, 23a
Muslim, 12a
Nābulusī, *Kitāb al-wuğūd al-ḥaqq wa al-ḥiṭāb al-ṣidq*, 20a
Safīna, 23a
Sa'īd b. Ğumhān, 23a
Serafiele (Isrāfīl), 9b
Suyūṭī, *al-Ğāmi' al-ṣaġīr*,10b, 13a, 14a, 14b
'Umar b. al-Ḫaṭṭāb, 22b-23a
'Uṯmān b. 'Affān, 22b-23a
ahl al-Yaman, 22b

INDICE ANALITICO

1. Nomi

'Abd Allāh b. Wahb 100
'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī 76 n.57, 111
'Abduh, Muḥammad 150
Abramo 68, 77, 78, 79, 80, 81, 94, 120, 126, 127, 130 n.63, 132, 201 n.111, 202 n.114
Abū Bakr al-Ṣiddīq 92 n.26, 96, 180 n.48, 183 n. 53, 215 n.146, 221 n.166, 222 nn.168-169 e 171, 224, 225 n.179
Abū Dāwūd 97, 105
Abū Ḥanīfa 19, 45, 46, 102 n.75, 155
Abū Hāšim 102 n.80, 103, 104
Abū al-Kalām Āzād 12
Adamo 103, 110, 117 n.2, 122, 123 n.29, 137 n.90
Aḥmad 68, 78 n.62, 94, 120, 121, 122, 123, 193 nn.84 e 88
Aḫrār, 'Ubayd Allāh 34, 37, 92
Akbar 9, 10, 11, 88 n.8, 106 n.97, 154
'Alī b. Abī Ṭālib 92 n.26, 103 n.85, 126 n.41, 180 n.48, 224 n.176, 225 nn.180-182, 226 nn.184-185
Ālī, Muṣṭafā 89 n.10
Anṣārī, Zakariyā 36 n. 59, 39
Astarābādī, Faḍl Allāh 111 n.123
'Aṭṭār, 'Alā' al-Dīn 36
Avicenna 121 n.19, 124 n.33, 128 n.54, 133 n.74, 138 n.94, 167 n.13
Awrangzīb 10, 27, 31, 32 n.30
Ayyūb b. Aḥmad al-Ḥalwatī al-Dimašqī al-Ṣāliḥī 38 n.72, 41 n.91, 48 n.125
Bābur 11 n.11
Badawī, Aḥmad 150 n.40
Bahnasī, M. b. M. b. 'Abd al-Raḥmān 36, 37
Bā'lawī, Sālim b. Aḥmad Šayḫān 41 n.92
Balḫī, Abū Sa'īd 30
Balḫī, As'ad 38
Banūrī, Ādam 29 n.19, 34 n.42, 51, 52
Bāqī bi'llāh, Muḥammad 31, 34, 49, 50, 92, 221 n.166
Barêlwī, Aḥmad Riḍā Ḫān 228 n.193
Barêlwī, Sayyid Aḥmad Šahīd 154 n.55, 155 n.58
Barzanǧī, Muḥammad b. 'Abd al-Rasūl 28, 33 n.36, 35, 38, 39, 40, 43, 45-46, 48, 50, 52, 70 n.22, 88 n.7, 89 n.9, 92, 123, 194 n.88
Beniamino 217 n.154
Birgivī, Muḥammad b. Pīr 'Alī 21, 54, 149 n.35
Bišbīšī, Aḥmad 28, 33, 42-44, 55 n.6
Bisṭāmī, Abū Yazīd 57, 58, 59 n.25, 62 n.41, 64, 75 n.49, 208 n.127, 210 n.136
Buḫārī 39, 129
Buḫāri, Muḥammad Murād 30, 31, 51, 70 n.22
Burhānī, Muḥammad 'Uṯmān 'Abduh 73 n.35
Burhānpūrī, 'Alī Muttaqī 38 n. 77
Burhānpūrī, Muḥammad b. Faḍl Allāh 38, 48
Būṣīrī 202 n.115, 228 n.193
Dabbāġ, 'Abd al-'Azīz 192 n.83
Dawānī, Ǧalāl al-Dīn 88 n.5
Dihlawī, 'Abd al-'Azīz 77 nn.59 e 60
Ḏū al-Nūn al-Miṣrī 110 n.112, 134, 139 n.98
Esdra 100, 101
Fanṣūri, Ḥamza 49
Faraone 43 n.101, 44
Fāṭima 149 n.37, 180 n.47
Gabriele 167 n.13
Ǧa'far al-Ṣādiq 103 n.82, 169 n.18
Ǧahāngīr 221 n.166
Ǧāmī,'Abd al-Raḥmān 36, 37, 65 n.53, 217 n.151, 226 n.185
Gangohī, 'Abd al-Quddūs 11 n.11
Ǧazā'irī, 'Abd al-Qādir 20 n.42, 62 n.41, 133 n.74
Ġazālī, Abū Ḥāmid 16, 60, 73, 97 n.46, 112, 113 n.130, 114 n.135, 124, 125 n.41, 138 n.93, 188 n.67
Gesù 45, 46, 47, 61, 101, 107, 108 n.107, 112, 122, 123 n.30, 155, 187
Ǧīlī,'Abd al-Karīm 20, 33 n.35, 41 n.92, 48, 54, 71 n.26, 73, 77 n.59, 79 n.73, 90 n.16, 110, 119 n.11, 128 n.53, 130 n.64, 132 n.72, 139 n.99, 140 n.103, 213 n.141, 229 n.194
Giuseppe 217 n.154
Ǧulām Aḥmad 32 n. 33
Ǧunayd 134, 135, 137, 141, 169 n.18
Ǧurǧānī, al-Šarīf 36 n.51, 62 n.41, 136 n.84
Ḫaḍir 70 n.19, 76 n.57, 138
Ḫalīl b. Isḥāq 15 n. 31
Ḥallāǧ 58 nn.20 e 22, 60, 61 nn.33-34, 62 n.41, 64 n.51, 90 n.16, 132, 210 n.136, 217 n.152

Ḥamawī, 'Alwān b. 'Aṭiyya 89 n.10
Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn 128 n.54, 130 n.61, 131, 145-146, 157 n.65
Ibn 'Arabī 9, 15-16, 19, 20, 22 n.53, 38, 39, 40 n.86, 41, 42, 43, 45, 47 n.118, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 69-72, 77-81, 83-84, 91, 92, 93, 110, 111, 117 n.2, 118-119, 121 n.19, 129, 130-131, 132 n.73, 133-140, 146-148, 149, 152, 156 nn.63-64, 157 n.65, 161, 162, 163n. , 164 n.4, 165 n.7, 166 n.12, 193 n.88, 215 n.147, 216 nn.150-151, 217 n.152, 221 n.166, 223 n.174, 224 n.175, 228 n.194
Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī 62 n.42, 150, 157 n.65, 217 n.152, 218 n.154
Ibn 'Aṭā' al-Rūḏabārī 134, 135
Ibn al-Fāriḍ 161, 209 nn.130 e 133
Ibn al-Ǧawzī 142 n.4
Ibn Ḥaǧar al-Haytamī 15, 36 n.59, 38 n.77, 47 n.112, 108 n.108, 146 n.23, 167 n.13, 228 n.193
Ibn Ḫaldūn 17 n. 35, 56 n.15, 59 n.24, 62, 91 n.24, 107 n.104, 156 n.62, 216 n.150
Ibn Ḥamawayh, Sa'd al-Dīn 111
Ibn Ḥanbal 104, 105, 106, 110 n.112
Ibn Ḥazm 100 n.67, 145 n.22
Ibn Kamāl Pāšā 47 n.118
Ibn Kaṯīr 109
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya 201 n.112
Ibn Qutayba 43 n.102, 100 n.72
Ibn Sab'īn 20, 33 n.35, 90 n.16
Ibn Sawdakīn, Ismā'īl 139 n.98
Ibn Taymiyya 12 n.14, 13, 14, 79, 127 n.46, 128 n.56, 143 n.13, 145 n.22, 147
Iqbāl, Muḥammad 14 n.25, 90 n.16
Ismā'īl, Šāh 88 n.5
Kāšġarī, Sa'd al-Dīn 36
Kūrānī, Abū Ṭāhir Muḥammad 47, 52
Kūrānī, Ibrāhīm 28, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 43-45, 47, 48, 49, 52, 164 n.4
Mahdī 45, 46, 66 n.55, 88, 89 n.9, 91 nn.19-20, 94, 103, 106, 107, 108, 109, 112, 122 n.25, 123 n.30, 132 n.72, 187
Makkī, Abū Ṭālib 151 n.45, 186 n.62
Ma'mūn 106
Manzilawī, Muḥammad Murād b. 'Abdallāh 30, 54, 154 n.55, 155
Marwān b. al-Ḥakam 227 n.186
Mawdūdī, Abū al-A'lā 96 n.40
Maybūdī, Ḥusayn b. Mu'īn al-Dīn 88
Mosè 77, 78, 80, 101, 138
Mu'āwiya 226 n.185
Muḥammad Ġawṯ Gwāliyārī 37, 38, 41 nn.91-92
Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb 40 n.89
Muḥammad b. al-Ḥanafiyya 103
Muḥammad Ma'ṣūm 51
Muḥibbī, Muḥammad Amīn 39, 41, 45, 62, 70
Mullā Ṣadrā Šīrāzī 119 nn.7 e 10, 122 n.22, 171 n.26
Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf 150, 188 n.66
Murādī, Muḥammad Ḫalīl 39, 45, 51, 70
Muwayliḥī, Muḥammad 143 n.10
Naqšband, Bahā' al-Dīn Muḥammad 36, 92, 195, 208, 222
Nasafī, 'Azīz al-Dīn 66 n.55, 118 n.5
Niyāzī al-Miṣrī 23 n.55, 24 n.62, 57, 62 n.41, 132 n.72, 217 n.151
Nursi, Bediüzzaman Said 66 n.55, 99 n.63, 111
Paracleto 122 n.25
Pārsā, Muḥammad 46
Qārī, 'Alī al-Harāwī 45, 46, 47
Qāšānī, 'Abd al-Razzāq 74 n.38, 77, 79
Qāšānī, Maḥmūd b. 'Alī 148 n.32
Qayṣarī, Dāwūd 81 n.86
Quhistānī, Šams al-Dīn Muḥammad 46
Qūnawī, Ṣadr al-Dīn 38, 111 n.121
Qušāšī, Ṣafī al-Dīn Aḥmad 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41-42, 47, 48, 51, 52, 63 n.43, 81, 111 n.124
Rahman, Fazlur 12, 13, 14, 15 n.28, 127 n.46
Ramlī, Muḥammad b. Aḥmad 36 n.59
Rāzī, Faḫr al-Dīn 88, 105 n.93
Riḍā, Rašīd 97 n.42
Rūmī, Ǧalāl al-Dīn 111, 117 n.1, 132 n.73
Rūzbehān Baqlī 59 n.24
Šāḏilī, Abū al-Ḥasan 59 n.25, 62 n.42, 76 n.57, 132 n.73
Ṣafadī, Ibn Ḥabīb 89 n.10
Šāfi'ī 98, 99, 100, 105, 106, 127 n.47, 144, 148 n.32
Šāh Walī Allāh Dilhawī 47, 50, 51 n.140, 52, 55 n.8, 71 n.26, 77 n.60, 84, 85, 86 n.18, 95, 110, 112, 113 n.130, 228 n.193
Salīm I 21, 40 n.86
Salmān al-Fārisī 105 n.92
San Paolo 61 n.35, 80 n.78, 133 n.73[b]
Ša'rānī, 'Abd al-Wahhāb, 15, 24, 36 n.59, 43 n.101, 46 n.112, 66 n.55, 76 n.55, 108 n.108, 111 n.124, 138 n.93, 151 n.43
Sarrāǧ, Abū Naṣr 60 n.28, 141 n.2
al-Šayḫ al-Makkī, Abū al-Fatḥ M. b. M. b. Ḥamīdaddīn 40 n.86
Serafiele 167 n.13
Sībawayh 54

Ṣibġat Allāh b. Rūḥ Allāh al-Ḥusaynī 37, 38, 70 n.22
Simnānī, 'Alā al-Dawla 53, 75 n.49, 78 n.62, 85, 119 n.7, 122 n.22, 211, 213 n.139
Šinnāwī, Aḥmad b. 'Alī 36, 37, 38, 39, 40, 41 n.92, 48, 63 n.43
Subkī, Tāǧ al-Dīn 105 n.92, 109, 146 n.25
Subkī, Taqī al-Dīn 146 n.25
Suhrawardī, 'Umar 17 n.35, 148 n.32, 209 n.132, 220 n.161
Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān 223 n.174
Sulaymān Qānūnī 88 n.8, 106 n.97
Šuštarī, 'Alī b. 'Abd Allāh 61
Suyūṭī, Ǧalāl al-Dīn 15, 39, 45 n.105, 47 n.112, 88, 97 n.46, 98, 102 nn.75 e 80, 105, 108 n.107, 109, 110 n.112, 112, 114, 121 n.20, 125, 127 n.48, 131, 139 n.97, 146, 149 n.37, 150, 164 n.4, 176 n.13, 188 n.67, 192 n.83, 224 n.175
Ṭahṭāwī Rifā'at Rāfi'. 106 n.95, 149-150. 153 n. 51
Tilimsānī, 'Afīf al-Dīn 41 n.92
Tirmiḏī, Ḥakīm 44 n.103, 71 n.23. 78, 90 n.16, 110 n.116, 127 n.45, 131, 142 n.4. 152 n.46, 157 n.65. 223 n.171
Tūnusī, Ḥasan b. Muḥammad 28
Tustarī, Sahl 109 n.112
'Umar b. 'Abd al-'Azīz 97 n.46, 103 n.84, 105
'Umar b. al-Ḫaṭṭāb 92 n.26, 180 n.48. 183 n.53, 223 n.171, 224
'Uṯmān b. 'Affān 224
'Uṯmānī, Tāǧ al-Dīn b. Zakariyā 31. 49, 50, 75, 226 n.185
'Uzayr 100-104, 110 n.116
Ūzbakī, Muḥammad Beg 27-29, 33. 51, 54, 55, 67, 68, 81, 84, 89 n.5, 92, 124, 132
Zabīdī, Murtaḍā 114 n.136

2. *Gruppi*

Aḥmadiyya 32 n. 33
Bahā'ismo 128 n.54
Bektāšiyya 24 n. 62, 225 n.181
Čištiyya 37, 177
Ḫalwatiyya 21, 24 n.62, 37, 41 n.91, 48 n.119, 70 n.22
Ḫurūfismo 111
Iḫwān al-Ṣafā' 117 n.1, 216 n.149
Ismailismo 87, 90 n.16, 117, 123 n.29, 137
Malamātiyya 161-162
Mahdawiya 89 nn.9 e 11
Mawlawiyya 21
Muǧaddidiyya 9, 11, 27, 30 n.21, 31, 35, 50-52, 78, 84, 92, 154
Naqšbandiyya 9, 11 n.10, 14, 20, 30, 31, 32, 33, 34ss., 49ss., 92, 111, 141, 161, 177, 183 n.53, 208, 213 n.141, 220 n.160, 226 n.185
Nuṣayrī 225 n.181
Qādiriyya 20, 161, 177
Qāḍīzādelī 21, 23, 24 n.62, 43 n.101, 80, 97, 128 n.54, 148, 154
Rawšaniyya 89 nn.9 e 11
Ṭarīqa-i Muḥammadiyya 154 n.55, 155 n.58
Šāḏiliyya 62 n.42, 111 n.122, 112
Salafiyya 145, 150
Šaṭṭāriyya 37, 38
Šayḫismo 71 n.26, 119 n.7. 213 n.139
Suhrawardiyya 37
Tāǧiyya 31
Wahhābismo 13, 21, 40 n.89. 154 n.55, 155 n.58

3. *Concetti*

adab (cortesia) 57, 70, 132
ahl al-bayt (Famiglia del Profeta) 105, 149 n.37, 180 n.48
barzaḫ (intervallo) 94, 121, 124, 125, 130 n.63, 131, 133, 138, 192 n.83
ba'ṯ (invio, resurrezione) 102 n.80, 121 n.20, 126 n.41
bayān (esplicitazione) 57, 59-60, 132-133, 210 n.136, 216 n.149, 225 n.180, 226 n.185; *ḫuṭbat al-bayān* 225 n.181
bid'a (innovazione) 98, 114, 130, 143ss.
dawr (ciclo) 88, 136 n.85, 180 n.47
ḏikr (menzione di Dio) 40 n.87, 48 n.119, 128 n.53, 136 n.89, 162
ḏimma (patto di protezione) 22 n.53, 23
du'ā' (preghiera individuale) 127-129, 138 n.96, 139
fard (essere singolare) 68, 69-72, 77-81, 93, 95, 96, 110, 117, 119, 120, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 140, 161, 167 n.13, 221 n.166
fardāniyya (singolarità) 71 n.23, 93, 95
fardiyya (singolarità) 70 n.20, 72
fasād al-zamān (corruzione del tempo) 152, 154
ġayba (occultazione) 102, 103 n.83, 105 n.92
ǧizya (capitazione) 22 n.53, 133
ḫalaf (successori) 17 n.35, 113 n.131, 135, 136, 141, 153 n.51
ḫalq ǧadīd (creazione nuova) 118-120, 133, 137 n.91, 186 n.62, 224 n.175, 228 n.194

ḥaqīqa (realtà, essenza): *ḥaqīqa aḥmadiyya* 67, 94, 95, 122, 198 n.104; *ḥaqīqat al-Ka'ba* 34 n.42, 67, 94, 198 n.104, 220 n.165; *ḥaqīqa muḥammadiyya* 22 n.53, 60, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 90 n.16, 94, 95, 110, 117 n.2, 121, 122, 126, 127 n.45, 167 n.13, 193 n.88, 198 n.104
ḫulla (amicizia intima) 33, 68, 77, 79, 130 n.63, 176 n.38, 201 n.112
ibāḥiyya (antinomismo) 201 n.112
iḏn ilāhī (autorizzazione divina) 59, 62, 63, 217 n.152
iǧmā' (*consensus*) 107, 109, 114 n.132, 143 n.11, 144, 152
iǧtihād (interpretazione legale) 16, 20, 44, 45, 46, 47, 76 n.56. 99, 108, 109, 112, 113, 143 n.11, 144, 148, 225 n.182
iḫtilāf (divergenza di opinioni) 24, 75, 86, 94, 107, 109, 112, 135 n.60, 225 n.182
ilhām (ispirazione) 16, 64, 65 n.53, 216 n.151
inḥiṭāṭ (decadenza) 150
insān kāmil (uomo perfetto) 67, 73, 90, 110, 136
iṣlāḥ (riforma) 97
istiḥsān (equità) 148
iṣṭilāḥ (lessico tecnico) 54-57, 164 n.5
ittibā' (imitazione del Profeta) 74. 75, 147, 184 n.59
ma'ād (ritorno) 90. 117, 123, 199 n.108
maḥabba ḏātiyya (amore essenziale) 195 n.93
maḥbūbiyya (essere amato) 77
malāmatī 20, 161-162
maqām maḥmūd (luogo di gloria) 79-80, 129 n.59, 131
maqām al-qurba (stazione della prossimità) 55 n.7, 71, 138, 221 n.166
mawlid (anniversario della nascita) 114 n.135, 127 n.48, 146, 150, 155 n.58
mi'rāǧ (ascensione) 61, 167 n.13, 176 n.38, 213 n.141, 215 n.146. 220 nn.161 e 165, 222 n.169
mubāḥ (lecito) 23 n.57, 133 n.73°, 153 n. 51, 155 n.60
muǧaddid (rinnovatore) 9, 42, 87, 91 n.20, 95ss., 120, 123, 188 nn. 66-69, 190 n.73, 224 n.175
muǧtahid (giurista autorevole) 76 n.55, 112, 155
muḥibbiyya (essere amante) 77
muḥyawī 161
nahḍa (risorgimento) 114 n.136, 142 n.6, 150
nūr muḥammadī (luce muḥammadica) 75, 93, 171 n.25, 192 n.83
qalb (cuore) 118, 166 n.12, 184 n.58, 187 n.63, 229 n.196
qiyāma (resurrezione) 66, 88 n.7, 90, 123, 153, 156 n.64
qiyās (ragionamento analogico) 144
raǧ'a (ritorno successivo all'occultazione) 103
ruǧū' (ritorno alle creature) 61 n.36, 72 n.27, 84 n.4, 89, 90, 123, 124, 126 n.43
ṣadaqa (elemosina) 138 n.96, 139 n.99
šafā'a (intercessione) 19, 79, 127, 129, 131, 132 n.72, 201 n.112, 218 n.154
salaf (predecessori) 113 n.131, 135, 136, 141, 150, 153 n. 51
samā' (concerto mistico) 20, 23 n.57, 40, 92 n.27, 114 n.135, 145 n.20, 155 n.60, 162
santità profetica 61, 71, 74, 83, 90, 171, 174, 176 n.36, 181 n.50, 183 n.56, 185 n.59, 191 n.79, 208, 209 n.133, 215 n.147, 217 n.152, 221 n.166, 223 n.173, 224 n.176
šaṭḥ (parola estatica) 49, 57-59, 60, 61, 62, 64, 65, 133, 208 nn.126-127, 209 nn.130 e 132-133, 210 n.136
sigillo dei santi (*ḫātam al-awliyā'*) 41-42, 45, 71, 74 n.38, 78-81, 83, 90 n.16, 91, 97 n.42, 111, 122 n.25, 126, 127, 131, 142 n.4, 171 n.24, 224 n.175
Sunna (esempio del Profeta), *sunna* (consuetudine) 73, 76, 98, 114, 129, 130, 131 n.67, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152
ta'ayyun (determinazione) 192 n.82, 211
taǧallī (epifania) 94, 118, 119, 133ss., 186 n.62
taǧdīd (rinnovamento) 13, 18, 87, 92-115, 120
takfīr(dichiarare miscredente) 28, 32, 43
taqlīd (investire di autorità) 20, 24, 45, 73, 76, 92, 107, 143, 150, 151 n.43, 155 n.58
taraqqī (elevazione) 94, 117ss., 133ss., 142, 153, 154, 192 n.104, 228 nn.191-192 e 194
taṭawwur (sviluppo) 117 n.2, 142
ta'wīl (esegesi) 63
'ubūdiyya (servitù) 76, 122, 128, 187 n.63, 193 n.84, 227 n.189
versetti satanici 44 n.103
waǧd (estasi) 165 n.7, 210 n.136
waḥdat al-šuhūd (unicità della contemplazione) 9, 33, 58 n.20, 83-85
waḥdat al-wuǧūd (unicità dell'essere) 9, 21, 33, 38, 40, 47 n.118, 53, 58 n.20, 60, 83-85, 119 n.7, 211
waḥy (rivelazione) 64, 65 n.53, 119, 216 n.151
wasīla (tramite) 72, 79 n.73, 81, 126, 127, 129, 131, 132 n.72, 176 n.38
wiǧdān (intuizione) 165 n.7
wuǧud (essere, esistenza) 165 n.7, 211

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI

'Abd al-Kader, *Écrits spirituels*, a cura di Michel Chodkiewicz, Paris 1982

Barzanǧī, Muḥammad b. 'Abd al-Rasūl, *al-Iṣā'a li-aśrāṭ al-sā'a*, Cairo 1409/1989

Burhānī, M. 'Uṯmān 'Abduh, *Tabri'at al-ḏimma fī nuṣḥ al-umma wa taḏkirat ūlī al-albāb li-l-sayr ilā al-ṣawwāb*, al-Ṭarīqa al-Burhāniyya al-Dasūqiyya al-Šāḏiliyya, s.l., s. d.

Il Corano, tr. A. Bausani, Firenze 1961

Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Miškāt al-anwār*, ed. 'Abd al-'Azīz al-Sayrawān, Damasco 1411/1990; tr. L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci in al-Ghazālī, *Scritti scelti*, Torino 1970

Ġazzī, M. Kamāl al-Dīn, *al-Wird al-unsī wa al-wārid al-qudsī fī tarǧamat... al-šayḫ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī*, Ms. Adīb Nābulusī, coll. privata

Ǧīlī, 'A.-K., *Qāba qawsayn wa multaqā al-nāmūsayn*, *ap.* Burhānī, *Tabri'at al-ḏimma*, 37-57

Ǧurǧānī (al-Sayyid al-Šarīf), 'A. b. M., *Kitāb al-Ta'rīfāt*, ed. G. Flügel, rist. anastatica Beirut 1985

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-dīn M. b. 'A., *Anqā' muġrib fī ḫatm al-awliyā' wa šams al-maġrib*, Cairo s.d.; tr. ingl., v. Elmore, *Gryphon*

Id., *Le dévoilement des effets du voyage (al-Isfār 'an natā'iǧ al-asfār)*, a c. di D. Gril, Combas 1994

Id., *Fuṣūṣ al-ḥikam*, v. Qāšānī

Id., *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut s.d. (rist. dell'ed. Cairo 1329)

Id., *Les Illuminations de la Mecque*, antologia a cura di M. Chodkiewicz (1a ed. Paris, Sindbad 1988; ed. ridotta, Paris, Albin Michel 1997)

Id., *Kitāb al-Qurba*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, 88-95

Id., *Rasā'il Ibn 'Arabī*, ed. Muḥammad Šihāb al-Dīn al-'Arabī, Beirut 1997

Id., *Kitāb al-Taǧalliyāt al-ilāhiyya*, ed. M. Šihāb al-Dīn al-'Arabī in *Rasā'il Ibn 'Arabī*; ed. 'Uṯmān Yaḥyā in *al-Mašriq* 60 (1966) e 61 (1967); tr. fr., v. Ruspoli, *Le livre des théophanies*

Id., *'Uqlat al-mustawfiz*, ed. in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1919

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, Tāǧ al-Dīn A. b. M., *Laṭā'if al-minan*, ed. Ḫālid 'A.-R. al-'Ik, Damasco 1412/1992

Ibn Fūrak, Abū Bakr M. b. al-Ḥasan, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, ed. D. Gimaret, Beirut 1987

Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, Cairo 1409/1989

Ibn Ḫaldūn, 'A.-R., *La Voie et la Loi*, ou *Le Maître et le Juriste. Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il*, tr. R. Perez, Paris 1991

Kalābāḏī, Abū Bakr b. Abī Isḥāq, *al-Ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, ed. Aḥmad Šams al-Dīn, Beirut 1413/1993

Kātib Chelebi, *The Balance of the Truth*, tr. G.L. Lewis, London 1957

Kūrānī, Ibrāhīm, *al-Amam li-īqāẓ al-himam*, Ḥaydarābād 1328H.

Id., *Maslak al-ta'rīf bi-taḥqīq al-taklīf 'alā mašrab ahl al-kašf wa al-šuhūd al-qā'ilīn bi-tawḥīd al-wuǧūd*, Ms. Damasco Ẓāhiriyya 7757, ff. 88a-96b

Manzilawī, M. Murād, *Tarǧamat aḥwāl al-imām al-rabbānī*, ed. in marg. a Sirhindī, *Mu'arrab al-Maktūbāt*, I, 65-169

Muḥibbī, M. Amīn, *Ḫulāṣat al-aṯar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ašar*, Cairo 1869

Murādī, M. Ḫalīl, *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-ṯānī 'ašar*, Būlāq 1301/1883

Nābulusī, 'Abd al-Ġanī, *Bidāyat al-murīd wa nihāyat al-sa'īd*, Ms. Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, We 1706, ff. 42a-43b

Id., *Dīwān al-ḥaqā'iq wa maǧmū' al-raqā'iq*, Beirut, s.d. (rist. dell'ed. Būlāq 1270H.)

Id., *al-Fatḥ al-rabbānī wa al-fayḍ al-raḥmānī*, ed. 'A.-Q. A. 'Aṭā con il tit. *Ḥaqā'iq al-Islām wa asrāruhu*, Cairo 1406/1986

Id., *Ǧam' al-asrār fī man' al-ašrār 'an al-ṭa'n fī al-ṣūfiyya al-aḫyār*, Ms. Damasco Ẓāhiriyya 11258, ff. 1-44

Id., *al-Ǧawāb al-'alī 'an ḥāl al-walī*, ed. 'A-R. Badawī in *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 3a ed. Kuwayt 1978, pp. 191-199

Id., *Ġāyat al-maṭlūb fī maḥabbat al-maḥbūb*, ed. S. Pagani, *Rivista degli Studi Orientali* 68 (1995), Suppl. 1

Id., *al-Ḥadīqa al-nadiyya šarḥ al-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, 2 voll., Istanbul 1986-1989 (ristampa anastatica dell'ed. Istanbul 1290H.)

Id., *al-Ḥāmil fī al-falak wa al-maḥmūl fī al-fulk fī iṭlāq al-nubuwwa wa al-risāla wa al-ḫilāfa wa al-mulk*, ed., tr. e intr. in Pagani, *Pensiero mistico e concezione del diritto*, 3-173

Id., *Ḫamrat al-ḥān wa rannat al-alḥān*, *šarḥ Risālat al-Šayḫ Arslān*, Umm Durmān 1382/1962

Id., *al-Ḥaqīqa wa al-maǧāz fī riḥlat bilād al-Šām wa Miṣr wa al-Ḥiǧāz*, ed. A. Harīdī, Cairo 1986

Id., *Īḍāḥ al-dalālāt fī samā' al-ālāt*, ed. A. Rātib Ḥammūš, Damasco 1981

Id., *al-Kašf wa al-bayān 'an asrār al-adyān fī kitāb al-Insān al-kāmil wa kāmil al-insān*, Ms. Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ahlwardt 2318, ff. 1a-10a

Id., *Kašf al-nūr 'an aṣḥāb al-qubūr*, Ms. Süleimaniyya, Es'at Efendi 3601, riprod. fotografica in H.H. Išik (ed.), *al-Minḥa al-wahbiyya fī radd al-wahhābiyya*, Istanbul 1979

Id., *Miftāḥ al-ma'iyya fī ṭarīq al-Naqšbandiyya*, Ms. Damasco Ẓāhiriyya 10555

Id., *al-Nawāfiḥ al-fā'iḥa bi-rawā'iḥ al-ru'yā al-ṣāliḥa*, *ap.* Ġazzī, *al-Wird al-unsī*, ff. 162b-184b

Id., *al-Radd al-mutīn 'alā muntaqiṣ al-'ārif Muḥyī al-Dīn*, Ms. Damasco Ẓāhiriyya 9873, 67ff.

Id., *Radd al-muḥtarī 'an al-ṭa'n fī al-Šuštarī*, ed. Aġnāṭiyūs 'Abduh Ḫalīfa in *al-Mašriq* 54 (1960), 629-639

Id., *K. al-Rusūḫ fī maqām al-šuyūḫ*, Ms. Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, We 1631, ff. 187b-193b

Id., *al-Ṣulḥ bayna al-iḫwān fī ḥukm ibāḥat al-duḫān*, ed. M. A. Duhmān, Damasco, 1343H.

Id., *Taḥqīq al-dawq wa al-kašf fī ma'nā al-muḫālafa bayna ahl al-kašf*, Ms. Damasco Ẓāhiriyya 6979, ff. 73b-76b

Id., *'Uḏr al-a'imma fī nuṣḥ al-umma*, Ms. Damasco Ẓāhiriyya 6979

Id., *Wasā'il al-taḥqīq wa rasā'il al-tawfīq*, Ms. Vaticano arabo 1410

Id., *Kitāb al-Wuǧūd al-ḥaqq*, ed. Bakri Aladdin, Damasco 1995

Nasafī, Abū al-Mu'īn Maymūn b. M., *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl al-dīn*, ed. C. Salamé, Damasco 1993

Niyāzī al-Miṣrī, Muḥammad, *Risālat mawā'id al-'irfān wa 'awā'id al-iḥsān*, Ms. Vaticano arabo 1452

Qāšānī, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq, *Šarḥ 'alā fuṣūṣ al-ḥikam*, Cairo, 3a ed. 1407/1987

Qušayrī, Abū l-Qāsim 'A.-K. b. Hawāzin, *al-Risāla al-Qušayriyya*, ed. Ma'rūf Zarīq e 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Balṭaǧī, Beirut s.d.; tr. R. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, Stuttgart 1989

Ša'rānī, 'Abd al-Wahhāb, *al-Mīzān al-Kubrā*, Cairo 1329H.

Sirhindī, Aḥmad al-Fārūqī, *Mu'arrab al-Maktūbāt al-šarīfa al-mawsūm bi-Durar al-maknūnāt al-nafīsa*, tr. araba di Muḥammad Murād al-Manzilawī al-Makkī, Istanbul s.d., 3 voll. (rist. anastatica dell'ed. La Mecca 1317/1899-1900)

Id., *al-Muntaḫabāt min al-Maktūbāt*, tr. araba di M. Murād al-Manzilawī, ed. Hüseyn Hilmi Išik, Istanbul 1972

Id., *Risālat al-Mabda' wa al-ma'ād*, tr. araba di M. Murād al-Manzilawī, ed. in marg. a *Mu'arrab al-maktūbāt*, vol. 2

Suyūṭī, Ǧalāl al-Dīn 'A-R., *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, ed. M. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Cairo 1959

Id., *al-Taḥaddut bi-ni'mat Allāh*, v. Sartain

Ūzbakī, M. Beg, *'Aṭiyyat al-wahhāb al-fāṣila bayna al-ḫaṭa' wa al-ṣawāb*, ed. in marg. a *Mu'arrab al-maktūbāt*, vol. 3

II. STUDI

Addas, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1989

Adūnīs, *al-Ṯābit wa al-mutaḥawwil. Baḥṯ fī al-ibdā' wa al-ittibā' 'inda al-'Arab*, 4 voll., Beirut-London 1994 (7a edizione)

Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Torino 2000

Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 voll:, Berlin 1887-1889

Aladdin, B., *'Abdalġanī an-Nābulusī (1143/1731). Oeuvre, vie et doctrine*, Tesi di dottorato, Paris 1985

Id., «Deux *Fatwās* du Šayḫ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (1143/1731): Présentation et édition critique», *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas* 39-40 (1987-1988), 1-37

Algar, H., «A Brief History of the Naqshbandī Order», in *Naqshbandis*, 3-44

Id., «The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of *Tajdīd*», *Journal of Islamic Studies* 12/3 (2001), 291-311

Ali, S.A., «The Medirian Letter. An inquiry into *waḥdat al-wujūd* and *waḥdat al-shuhūd* and their reconciliation by Shāh Walīallāh», in *Recherches d'Islamologie en l'honneur de G.C. Anawati et Louis Gardet*, Louvain 1977, 1-19

Amir-Moezzi, M. A., *Le Guide divin dans le shī'isme originel*, Paris 1992

Anawati, G.-C., e Gardet, L., *Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Paris 1976

Andrae, Tor, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Upsala 1917

Ansari, M.A.H., *Sufism and Shari'ah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, London 1406 1986

'Aṭā, 'A-Q. A., *al-Taṣawwuf al-islāmī bayna al-aṣāla wa al-iqtibās fī 'aṣr al-Nābulusī*, Beirut 1407/1987

Atlag, R., «Paradoxes d'un mausolée», in *Lieux d'Islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java* (coll. Autrement), a cura di Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris 1996, 132-153

Ayoub, M., «'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition», in W.M. Brinner e S.D. Ricks (a c. di), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta (Georgia) 1986, 3-18

Badawī, 'A-R., *Šaṭḥāt al-ṣūfiyya*, 3a ed. Kuwayt 1978

Baffioni, C., *L'Epistola degli Iḫwān al-Ṣafā' «Sulle opinioni e le religioni»*, Napoli 1989

Baljon, J.M.S., *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703-1762)*, Leiden 1986

Barbir, K., «Getting and spending in Eighteenth Century Damascus: Wealth at three social levels», in A. Temimi (a c. di), *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghouan 1988 t. III

Bāsil, V.S., «Waḥdat al-wuǧūd 'inda Ibn 'Arabī wa 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī», *Annales du Département des Lettres Arabes* (Université de Saint Joseph) 4 (1986-1989), 473-484

Bausani, A., «Postille a Cor. II, 248 - XXXIX, 23 - XX, 15», in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma 1956, 32-51

Id., *Persia Religiosa. Da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Milano 1959

Id., «Note su Shāh Walīullāh di Delhi (1703-1762)», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 10 (1960), 93-147

Id., «Sopravvivenze pagane nell'islam o integrazione islamica?», *Studi e materiali di storia delle religioni* 27 (1966), 93-107

Id., *Le letterature dei Sud-est Asiatico*, Firenze 1970

Id., «Notes on the Safavid period: decadence or progress?», in *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et islamisants*, a c. di R. Peters, Leiden 1981

Id., «Problems of periodization in Islamic cultural history: the "decadence" of Islamic culture», in *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, a c. di J.P. Digard, Paris 1982, 207-214

Id., «Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabī (1165-1240)», *Rivista degli Studi Orientali* 56 (1982), 57-74, rist. in Id., *Il "Pazzo sacro" nell'Islam. Saggi di storia estetica, letteraria e religiosa*, a c. di M. Pistoso, Milano 2000, 353-377

Birge, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937

Böwering, G., «Ibn al-'Arabī's Concept of Time», in Giese, A. e Bürgel, J.C., *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel*, Bern 1994, 71-91

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1945-1949

Brown, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981

van Bruinessen, M., «The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia», *Der Islam* 67/1 (1990), 150-179

Id., «The Naqshbandī Order in 17th-Century Kurdistan», in *Naqshbandis*, 337-360

Id., «L'Asie du Sud-Est», in *Voies d'Allah*, 274-284

Id., «Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia», *Die Welt des Islams* 38/2 (1998), 192-219

Buehler, Arthur F., «The Naqshbandiyya in Tīmūrid India: The Central Asian Legacy», *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 208-228

Id., *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, S. C., 1998

Calasso, G., «Sopravvivenze, integrazione o innovazioni? Influenze esterne e dinamiche interne nei processi di mutamento culturale nell'Islam», in *Yad-nama. In memoria di Alessandro Bausani*, a c. di B. Scarcia Amoretti e L. Rostagno, Roma 1991, 119-135

Calder, N., «Al-Nawawī's Typology of *Muftīs* and its significance for a general theory of Islamic Law», *Islamic Law and Society* 3 (1996), 137-164

Id., «History and nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*», in H. Berg (a c. di), *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*. numero monografico di *Method and Theory in the Study of Religion: Journal of the North American Association for the Study of Religion* 9-1 (1997), 47-73

Chittick, W. C., «The Five Divine Presences: from al-Qūnawī to al-Qayṣarī», *The Muslim World* 72 (1982), 107-128

Id., «Eschatology», in *Islamic Spirituality: Foundations*, a c. di S.H. Nasr, vol. XIX di *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York 1987, 378-409

Id., «Divine Names and Theophanies», in Ibn 'Arabī, *Illuminations*, 1a ed., 77-118

Id., «Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology», *The Muslim World* 78 (1988), 51-82

Id., *The Ṣūfī Path to Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989

Id., «Notes on Ibn al-'Arabī's Influence in the Subcontinent», *The Muslim World* 82/3-4 (1992), 218-241

Id., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994

Id., *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, Albany 1998

Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris 1986

Id., *Un Océan sans rivages. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Paris 1992

Id., «Quelques aspects des techniques spirituelles dans la *ṭarīqa* Naqshbandiyya», in *Naqshbandis*, 69-82

Id., «The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabī», in *Muhyiddin Ibn 'Arabi. A Commemorative Volume*, a c. di S. Hirtenstein e M. Tiernan, Shaftesbury, 1993, 190-198

Cilardo, A., «Il problema dei *ḥadīth qudsī*», in *Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon*, a c. di C. Baffioni, Napoli 1985, 57-69

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 Juin 1956), a c. di R. Brunschvig e G.E. Von Grunebaum, Paris 1957

Corbin, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1958
Id., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. I: Le shī'isme duodécimain*, Paris 1971
Id., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. III: Le fidèles d'amour. Shī'isme et soufisme*, Paris 1972
Id., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. IV: L'école d'Ispahan. L'école shaykhie. Le douzième imām*, Paris 1972
Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris 1982
Coslovi, F., «Il ruolo secolare della ṭarīqa Naqšbandī. Note preliminari», *Annali di Ca' Foscari* 14/3 (1975), 123-129
Crone, P., e Hinds, M., *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge 1986
Dallal, A., «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850», *Journal of the American Oriental Society* 113, 3 (1993), 341-359
Delanoue, G., *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, Cairo 1982, 2 voll.
EI1 - *EI2* = *Encyclopédie de l'Islam*, 1a ed., Leiden 1913-1934; 2a ed., Leiden 1954-
Elmore, G.T., *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden 1999
Ernst, C., *Words of ecstasy in Sufism*, Albany 1985
Faroqhi, S., «Crisis and Change, 1590-1699», in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, ed. a c. di H. Inalcik e D. Quataert, II, 411-636
Fleischer, C. H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton 1986
Id., «The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymān», in *Soliman le Magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris (Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990)*, a c. di G. Veinstein, Paris 1992, 159-177
Friedmann, Y., *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal and London 1971
Id., *Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley and Los Angeles 1989
Id., «The Naqshbandīs and Awrangzeb: a reconsideration», in *Naqshbandis*, 209-220
Gaborieau, M., Popovic, A., Zarcone, T. (a c. di), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul-Paris 1990
Gaborieau, M., «Les sous-continent indien», in *Voies d'Allah*, 285-295
Id., «La Chattāriyya», in *Voies d'Allah*, 497-499
Id., «Criticizing the Sufis: The Debate in Early-Nineteenth-Century India», in de Jong e Radtke (a c. di), *Islamic Mysticism Contested*, 452-467
García-Arenal, M. (a c. di), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, numero monografico della *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94 (2000)
Geoffroy, É., *Le Soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas 1995
Gerber, H., «Rigidity versus openness in late classical islamic law: the case of the seventeenth-century palestinian muftī Khayr al-Dīn al-Ramlī», *Islamic Law and Society* 5/2 (1998), 165-195
Gimaret, D., *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris 1997
Id., *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988
Id., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990
Goichon, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris 1938
Goldziher, I., «Zur Charakteristik Gelāl ud-Dīn us-Sujūṭī's und seiner literarischen Thätigkeit», v. Hunwick

Graham, W.A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or* Ḥadīth Qudsī, Mouton-The Hague-Paris 1977
Gril, D., «La science des lettres», in Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de la Mecque*, Paris 1997
Id., «Le terme du voyage», *ibid.*, 137-164
Id., «Le saint fondateur», in *Voies d'Allah*, 104-120
Id., «Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabī», *Annales Islamologiques* 14 (1978), 37-57
Guillaume, A., «*al-Lum'at al-sanīya fī taḥqīq al-ilqā' fī-l-umnīya* by Ibrāhīm al-Kurānī», *Bullettin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957), 292-303
Ġurāb, M., *al-Fiqh 'inda al-Šayḫ al-Akbar*, Damasco 1981/1401
Id. (Ghorab), «Muhyiddin Ibn al-'Arabī Amidst Religions (*adyān*) and Schools of Thought (*maḏāhib*)», in *Muhyiddin Ibn 'Arabī. A Commemorative Volume*, a c. di S. Hirtenstein e M. Tiernan, Shaftesbury, Dorset 1993, 200-227
ter Haar, J.G.J., *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as mystic*, Leiden 1992
Hagen, G., e Seidensticker, T., «Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik», *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148/1 (1998), 83-110
Ḥakīm, S., *al-Mu'ǧam al-ṣūfī. Al-Ḥikma fī ḥudūd al-kalima*, Beirut 1401/1981
Hallaq, W.B., «Was the Gate of Ijtihad Closed?», *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (1984), 3-41
Id., «*Uṣūl al-fiqh*: beyond tradition», *Journal of Islamic Studies*, 3/2 (1992), 172-202
Hodgson, M.G.S., *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago and London 1974
Hoffman, V.J., *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia 1995
Holbrook, V.R., «Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melāmī Supra-Order», *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 9 (1991), 18-35
Hunwick, J.O., «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī: a translation of his article of 1871, with additional notes», *The Muslim World* 68 (1978), 79-99
Idel, M., *Messianic Mystics*, New Haven & London 1998
Islamic mysticism contested, v. de Jong e Radtke
Izutsu, T., *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Genova 1991
Jambet, C., *La grande résurrection d'Alamūt. Les formes de la liberté dans le shī'isme ismaélien*, Paris 1990
Johansen, B., «Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent», in *Islam and Public Law. Classical and Contemporary Studies*, a c. di Chibli Mallat, London 1993, 29-47
Johns, A.H., «From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java», *Hamdard Islamicus* 4/4 (1981), 3-28
de Jong, F., e Radtke, B. (a c. di), *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden 1999
Kelner, B., «'Abd al-Ġanī an-Nābulusī and his turkish disciples», *Revue d'Histoire Maghrebine*, 59-60 (1990), 107-112
Kister, M.J., «Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraǧa. *A Study of an early tradition*», *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 215-239
Knysh, A., «Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for *waḥdat al-wujūd*», *Journal of the Royal Asiatic Society* 5/1 (1995), 39-47
Id., *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999
Kohlberg, E., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot 1991

Landau-Tasseron, E., «The "Cyclical Reform": a study of the *mujaddid* tradition», *Studia Islamica* 70 (1989), 79-117
Landolt, H., «Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuǧūd», *Der Islam* 50-1 (1973), 29-81
Lazarus-Yafeh, H., *Studies in Al-Ghazzālī*, Jerusalem 1975
Ead., «*Tajdīd al-Dīn*: A Reconsideration of Its Meaning, Roots, and Influence in Islam», in W.M. Brinner e S.D. Ricks (a c. di), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta (Georgia) 1986, 99-108
Le Gall, D., «Missionaries, Pilgrims and Refugees: the early transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman lands», in Elboudrari, H. (a c. di), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Cairo 1993, 225-240
Mahdisme et millénarisme en Islam, v. M. García-Arenal
Māliḥ, M. R., *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya. Al-Taṣawwuf*, 3 voll., Damasco 1978-82
Mandaville, J. E., «Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire», *International Journal of the Middle East Studies* 10 (1979), 289-308
Mansiyya, M., «al-Iǧtihād kamā yarāhu Ibn 'Arabī», in *Qaḍiyyat al-iǧtihād fī al-fikr al-islāmī, Cahiers du C.E.R.ES.: série civilisation arabo-islamique* (Tunis), n.1 (1987), 125-146
Massignon, L., *La Passion de Hallāj*, Paris 1975
Id., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954
Id., «L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique», in *Opera Minora*, I, 107-175
Meier, F., «Soufisme et déclin culturel», in *Classicisme et Déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la Civilisation musulmane*, a c. di R. Brunschvig e G. von Grunebaum, Paris 1957, 217-245
Id., «Ḫurāsān und das Ende der klassischen Ṣūfik», in *Atti del convegno internazionale sul tema: la Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 545-572
Id., «Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī», *Der Islam* 62 (1985), 20-58
Id., «Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte», *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), 364-401
Id., *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*, Istanbul 1994
Memon, M.U., *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion. With an Annotated Translation of his Kitāb iqtiḍā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm*, The Hague - Paris 1976
Michot, J.R., *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Le retour à Dieu (*ma'ād*) et l'imagination, Louvain 1986
Molé, M., «Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire», *Revue des Études Islamiques* 29 (1961), 61-142
Id., «Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband», *Revue des Études Islamiques* 27 (1959), 35-66
Id., *I mistici musulmani*, tr. G. Calasso, Milano 1992
Momen, M., *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven and London, 1985
Morris, J.W., «The Mahdī's Helpers», in Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de la Mecque*, Paris 1988, 119-147
Id, «Lesser and Greater Resurrection», *ibid.*, 159-190
Id., «Ibn 'Arabi's "Esotericism": The Problem of Spiritual Authority», *Studia Islamica* 71 (1990), 37-64
Murata, S., *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany 1992
Naqshbandis, v. Gaborieau, Popovic e Zarcone.
Nicholson, R.A., *Studies in Islamic Mysticism*, Delhi 1976 (1a ed. London 1921)
Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, 2a ed. Beirut 1991

Özdalga, E., (a c. di), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*. Swedish Research Institute in Istanbul 1999
Padwick, C.E., *Muslim Devotions. A Study of Prayer Manuals in Common Use*, London 1961
Pagani, S., *Pensiero mistico e concezione del diritto nell'opera di 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1143/1731)*, Tesi di Dottorato, Napoli 2000
Popovic, A., e Veinstein, G. (a c. di), *Les Voies d'Allah*, Paris 1996
Radtke, B., «Between projection and suppression. Some considerations concerning the study of Sufism», in F. De Jong (a c. di), *Shī'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, Utrecht 1992, 70-82
Id., «The Concept of *Wilāya* in Early Sufism», in *Classical Persian Sufism: from its origins to Rumi*, a c. di L. Lewisohn, London 1993, 483-496
Id., «Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal», *Die Welt des Islams* 36/3 (1996), 326-363
Radtke, B., e O'Fahey, R.S., «Neo-Sufism Reconsidered», *Der Islam* 70 (1993), 52-87
Rafeq, A-K., *The Province of Damascus 1723-1783*, Beirut 1966
Rahman, F., *Islam*, London 1966
Id., «Revival and Reform in Islam», in P.M. Holt, A.K.S. Lambton e B. Lewis (a c. di), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, II, 632-656
Id., *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, a c. di E. Moosa, Oxford 2000
Rispler, V., «Toward a New Understanding of the Term *bid'a*», *Der Islam* 68 (1991), 320-328
Rizvi, S.A.A., *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi 1975
Id., *A History of Sufism in India*, New Delhi 1983
Rosenthal, F., «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», *Oriens* 31 (1988), 1-35
Id., «The "Time" of Muslim Historians and Muslim Mystics», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 5-35
Rubin, U., «Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad», *Israel and Oriental Studies* 5 (1975), 62-119
Ruspoli, S., *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī. Introduction philosophique, commentaire et traduction annotée du* Kitāb al-tajalliyāt, Paris 2000
Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma 1926-1943
Sartain, E.M., *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*. Vol. I: *Biography and background*; vol. II: *al-Taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh*, Cambridge 1975
Šaybī, K.M., *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa al-tašayyu'*. Vol. I: *al-'Anāṣir al-šī'iyya fī al-taṣawwuf*; vol. II: *al-Naza'āt al-ṣūfiyya fī al-tasayyu'*, Beirut 1982
Scarcia, G., *Il volto di Adamo. Islam: la questione estetica nell'altro Occidente*, Venezia 1995
Id., *Ripensare la creazione. Il metodo del giurista musulmano*, Roma 2001
Scarcia Amoretti, B., «Religion in the Timurid and Safavid Periods», in *The Cambridge History of Iran*, VI. *The Timurid and Safavid Periods*, a c. di P. Jackson e L. Lockhart, Cambridge 1986, 610-655
Schimmel, A., *And Muḥammad is His Messenger*, Chapel Hill, N.C., 1985
von Schlegell, B.R., *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731)*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley 1997
Schulze, R., «Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik», *Die Welt des Islams* 30 (1990), 140-159
Id., «Was ist die islamische Aufklärung?», *Die Welt des Islams* 36 (1996), 276-325
Sirriyeh, E., *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond 1999
Smith, J.I. e Haddad, Y.Y., *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany 1981

Takeshita, M., *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, *Studia Culturae Islamicae* 32. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1987

Talbi, M., «Les *bida'*», *Studia Islamica* 12 (1960), 43-77

Terzioğlu, D., *Sufi and dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Miṣrī (1618-1694)*, Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1999

Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971

Ventura, A., *Profezia e santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Cagliari 1990

Id., «L'invocazione del cuore», in *Yad-nama. In memoria di Alessandro Bausani*, a c. di B. Scarcia Amoretti e L. Rostagno, Roma 1991, 475-485

Id., «Un trattato di 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī sull'"unicità dell'esistenza"», *Rivista degli Studi Orientali* 53 (1979), 119-139

Id., «"L'epistola sull'unificazione" di Arslān di Damasco», in *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, a c. di C. Sarnelli Cerqua, Napoli 1985, II, 773-803

Id., «Il tempo nella tradizione islamica», *Perennia Verba* 3 (1999), 32-69

Voies d'Allah, v. A. Popovic e G. Veinstein

Voll, J., «Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Medina», *Bullettin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975), 32-39

Id., «Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*», in J.L. Esposito (a c. di), *Voices of Resurgent Islam*, New York - Oxford 1983, 32-47

Id., «Linking groups in the networks of eighteenth-century revivalist scholars», in Levtzion, N. e Voll, J. (a c. di), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, 69-92

Wasserstrom, S.M., *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995

Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932

Wensinck, A.J., J.P. Mensing e J. Brugman, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-1969

Winter, M., *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswig and London 1982

Id., «A polemical treatise by 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī against a turkish scholar on the religious status of the *ḏimmīs*», *Arabica* 35 (1988), 92-103

Yahia, O., *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas 1964

Ze'evi, D., *An Ottoman Century. The District of Jerusalem in the 1600s*, New York 1996

Zilfi, M., «The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul», *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (1986), 251-269

Ead., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600-1800*, Minneapolis 1988

Università degli Studi di Napoli
"L'Orientale"
N. inventario 110382
DSA - Biblioteca "MAURIZIO TADDEI"