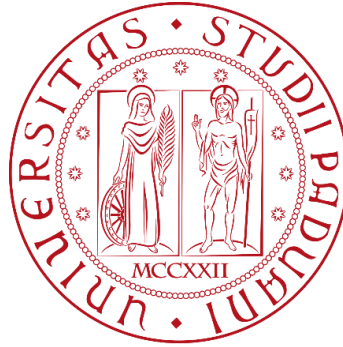


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA



DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE
FILOSOFICHE

LA CONCEZIONE DEL SUFISMO IN
AL-KALĀBĀDĪ (M. 995 CA).
METAFISICA E ANTROPOLOGIA SPIRITUALE
NEL SUO *KITĀB AL-TA'ARRUF LI-MADHAB AHL
AL-TAŞAWWUF*

TESI DI LAUREA MAGISTRALE IN STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE ARABA

Relatrice:

Prof.ssa Cecilia Martini Bonadeo

Laureando:

Ivan Siani

Matricola n. 2128814

Anno accademico 2025-2026

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	2
CAPITOLO 1: IL CONTESTO STORICO E CULTURALE	6
1. Il sufismo: genesi e definizioni	6
2. L'età del Profeta e dei suoi compagni	23
3. La fase iniziale del <i>taṣawwuf</i> e i suoi primi sviluppi	27
4. Il cosiddetto «sufismo classico»: la fioritura	31
5. Al-Ḥallāj, uno spartiacque nella storia del <i>taṣawwuf</i>	34
6. I <i>malāmātī</i> , la «gente del biasimo» del Ḥurāsān	39
7. Il periodo della maturità	42
CAPITOLO 2: INTRODUZIONE ALL'AUTORE E ALL'OPERA.....	48
1. La vita.....	48
2. Le opere.....	65
CAPITOLO 3: METAFISICA E ANTROPOLOGIA SPIRITUALE NEL <i>TA'ARRUF</i>	73
1. La santità, ossia la conoscenza e la prossimità dei cuori e degli intimi	75
2. Dall'ascesi all'intuizione intellettuale tramite l'eredità profetica	86
3. Etimologia del termine <i>ṣūfiyya</i> e altre definizioni di sufismo.....	97
4. Lo statuto epistemico del sufismo: le «scienze degli stati» e la conoscenza di Dio.....	111
5. Abbandono, rinuncia e povertà: dalla nullità dell'ente all'assolutezza dell'Essere	132
6. Il sufi, ossia l'«unificato»: la realizzazione metafisica	146
7. Ortodossia e legittimità religiosa, sociale e politica del sufismo	173
CONCLUSIONI.....	185
BIBLIOGRAFIA.....	195

AVVERTENZE

Sistema di traslitterazione dei termini arabi:

ء	‘	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṭ	ع	‘
ج	j	غ	ġ
ح	ḥ	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ḏ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ص	ṣ	ي	y

La ʔ è traslitterata con «t» solo nello stato costruito. Nelle citazioni di altri autori si è rispettato il loro sistema di traslitterazione.

Di tutti gli *aḥadīṭ* citati si è riportato il link a sunnah.com, verificato al 19/06/2026.

INTRODUZIONE

Questo studio si propone di analizzare un'importante opera di mistica musulmana: il *Kitāb al-Ta'arruf li-madhab ahl al-taṣawwuf* (*Libro della dottrina della scuola della gente del sufismo*) di Abū Bakr al-Kalābādī (m. 995 ca.). Nonostante sia poco conosciuta presso il pubblico occidentale e sia raramente oggetto di studi monografici dedicati, essa costituisce uno dei documenti di maggior rilievo nella storia del pensiero mistico, filosofico e teologico musulmano e, più in generale, medioevale. L'indagine si sofferma specialmente sulla concezione kalābādiana della natura e delle dottrine del sufismo, mostrando come il *Ta'arruf* configuri una delle più antiche e fondanti *summae* della tradizione mistica islamica, nonché una delle fonti che consente di apprezzarne maggiormente la densità teoretica, la complessità speculativa e lo spessore metafisico.

Una delle peculiarità dell'opera risiede nella sua struttura a mosaico: costruito come una fitta raccolta di massime e citazioni dirette dei più autorevoli maestri del passato, il *Ta'arruf* presenta il pensiero del suo autore senza mai disgiungerlo dalla voce della tradizione in cui si inserisce e di cui si fa portavoce. In questo modo, l'esposizione di al-Kalābādī si fa forte dell'autorità dei massimi esponenti della disciplina spirituale, incastonando il proprio contributo entro un patrimonio dottrinale collettivo molto più grande, che riecheggia in ogni pagina. In un certo senso, nel *Ta'arruf* è l'intera tradizione, pur nel filtro della persona di al-Kalābādī, a riflettere su sé stessa. È in quest'operazione di sintesi che risiede l'inestimabile valore del trattato: non solo restituisce secoli di finissima teoresi entro un'unità organica ma composita, ma riveste anche un ruolo cruciale da un punto di vista storiografico. Oltre a gettare luce su un momento delicatissimo della storia della mistica musulmana, infatti, il *Ta'arruf* vi interviene proattivamente. Riconducendo il sufismo alle figure più accreditate dell'Islām (considerate alla stregua di santi) – insieme ad altre operazioni storiografico-concettuali –, esso si impone come uno snodo imprescindibile per la sopravvivenza e la riabilitazione di un movimento mistico che, tra sospetti di eterodossia e condanne per eresia, risultava a rischio di estinzione. Al contempo, l'opera di al-Kalābādī gioca un silenzioso ma importante

ruolo anche nella trasmissione nel mondo arabo della *falsafa*, contribuendo a predisporre il terreno per il felice sposalizio fra il patrimonio culturale ellenistico e quello islamico, che si verificherà più compiutamente nei secoli a venire.

Il *Ta'arruf* di al-Kalābādī, in definitiva, permette di fruire in tutta la sua ricchezza di una tradizione speculativa di cui spesso si sottostimano la portata e la profondità metafisica, non inferiori a quella di matrice cristiana e neoplatonica a Occidente, o vedantica e buddhista a Oriente. La presente analisi mira dunque, attraverso un'attenta disamina dei passaggi più rilevanti, a valorizzarne la solidità e la raffinatezza teoretico-filosofica da un lato, e la crucialità storica dall'altro. Essa si articola in tre capitoli:

- Il primo capitolo offre un'introduzione generale al sufismo, di cui si esaminano la natura, la genesi e l'evoluzione a partire da una vasta letteratura secondaria, al cui interno si distinguono posizioni interpretative, tendenze e ricostruzioni differenti. All'interno di questo quadro scientifico plurale, si tenta di far interagire fra loro i diversi studiosi, evidenziando i pregi e i difetti di ciascuna interpretazione, al fine di mantenere un approccio non riduzionista, capace di integrare al proprio interno elementi ermeneutici disparati. Su questa base critica pluralista vengono ripercorse brevemente le tappe storiche fondamentali del fenomeno – dalle fasi iniziali al periodo aureo e a quello della maturità – con particolare attenzione ai momenti di svolta nodali (sia in sé stessi, sia in relazione ad al-Kalābādī), come la condanna a morte di al-Ḥallāj e l'istituzione delle scuole di Baḡdād e della *malāmatiyya*.
- Il secondo capitolo fornisce un'introduzione all'autore e all'opera, cercando in parte di colmare la relativa mancanza di studi critici esaustivi in lingue occidentali. L'indagine esamina il contesto sociopolitico di al-Kalābādī, la sua formazione scolastica, le frequentazioni personali, i rapporti con gli ambienti mistici cittadini e le interazioni con le altre dimensioni del sapere (teologia, giurisprudenza e, soprattutto, filosofia). Viene inoltre fornita una panoramica generale sulla produzione letterario-scientifica di Kalābādī e un inquadramento strutturale del *Ta'arruf*.

- Il terzo capitolo, suddiviso a sua volta in sette paragrafi, svolge un'indagine analitica sui passaggi di maggior interesse filosofico, volta a ricostruire la concezione kalābādiana del misticismo islamico, delle sue caratteristiche di rilievo, prerogative dottrinali, elementi teoretici essenziali, nozioni cardine e terminologie tecniche. Più in particolare, l'analisi si sofferma su temi quali la Causa prima e la Sua relazione con gli enti, l'essere e il non-essere, l'antropologia esoterica e le pratiche ascetiche connessevi, evidenziandone talvolta la tangenza con il pensiero neoplatonico. Ampio spazio è dedicato anche all'epistemologia mistica e alle sue ramificazioni, come le teorie degli stati iniziatici, della gerarchia delle facoltà (tra cui spicca l'intuizione intellettuale), della gnosi e della «realizzazione» metafisica, fino alle nozioni di «santità», «povertà spirituale» ed «eredità profetica». Il capitolo si chiude con una breve disamina sulla funzione apologetica del *Ta'arruf* e sulla sua operazione di legittimazione religiosa e sociopolitica.

L'economia complessiva del lavoro si scandisce così in due macro-sezioni: i primi due capitoli ne costituiscono la prima, restituendo sinteticamente un resoconto sul sufismo elaborato dalla critica moderna; il terzo capitolo, invece, costituisce da solo la seconda sezione (che è il nucleo stesso della tesi), entro la quale è un eminente esponente interno al sufismo a offrirne una dettagliata presentazione.

I principali interrogativi e gli indirizzi di ricerca che hanno guidato l'analisi si sviluppano lungo tre assi fondamentali.

Innanzitutto, da un punto di vista squisitamente teoretico, l'analisi si domanda: quali sono gli elementi dottrinali e i brani di maggior rilievo che offre il *Ta'arruf* kalābādiano, e quale genere di contributi apporta alla riflessione filosofica contemporanea? Una delle direttrici primarie della tesi risiede infatti nell'individuazione, nell'esame e nella divulgazione dei punti di massima consistenza speculativa dell'opera, al fine di richiamare nel dibattito filosofico attuale una riflessione estremamente sofisticata ed eloquente, ma spesso marginalizzata. Essa è rilevante poiché condivide le domande fondamentali della filosofia occidentale e, più ampiamente, i grandi quesiti esistenziali dell'umanità – quali l'origine e la fine dell'universo, il perché ultimo dell'uomo e del mondo, il

loro statuto ontologico, il conseguimento dell'autentica felicità, eccetera. Oltre a poter fornire delle prospettive estremamente interessanti e originali, infatti, il sufismo kalābādiano è in grado di espandere l'orizzonte intellettuale del dibattito con apporti inediti, senza scadere in facili anacronismi.

In secondo luogo, da una prospettiva insieme storica e concettuale, che immagine del sufismo restituisce ai posteri Kalābādī? In che termini comprende e come descrive il fenomeno della mistica islamica? Oggetto della tesi è, infatti, l'inquadramento – sia dall'interno che dall'esterno – di una tradizione di pensiero estremamente ricca e pulsante, nonché viva tutt'oggi.

In terzo luogo, da un punto di vista eminentemente storiografico, in che modo il *Ta'arruf* assolve la sua funzione storica e sociopolitica? Quali sono gli elementi testuali, i contenuti dottrinali e le strutture formali attraverso cui persegue i suoi intenti apologetici? Quali i fattori mediante cui esso interviene nella storia della mistica, compiendo un'operazione di legittimazione intellettuale, religiosa e pubblica? In aggiunta, come interagiscono Kalābādī e la tradizione sufi – di cui assurge a illustre rappresentante – con la filosofia greco-araba? Una delle finalità del presente studio è, in tal senso, documentare un frangente spazio-temporale della storia delle idee e, in modo più circoscritto, della filosofia, che passa frequentemente in secondo piano.

CAPITOLO 1

IL CONTESTO STORICO E CULTURALE

1. IL SUFISMO: GENESI E DEFINIZIONI

Prima di cominciare l'analisi del *Ta'arruf* che questo studio si propone, e prima ancora di fornire una più introduttiva contestualizzazione dell'opera e dell'autore, è conveniente soffermarsi preliminarmente su che cosa sia, molto in generale, il "movimento" del *taṣawwuf*. L'opera che si vuol qui prendere in esame è un'opera «sufi», cioè a firma, si capisce, di un autore «sufi», ma che cosa significa «sufi»? Che cos'è il «sufismo»? Il termine arabo *taṣawwuf* (di cui «sufismo» è la traduzione in lingua italiana) identifica uno specifico tipo di «mistica», quella cioè di derivazione islamica. Il sufismo è la declinazione islamica della mistica, o, per essere più precisi, dell'«esoterismo»¹: *il sufismo è l'esoterismo musulmano*; in altre

¹ Esistono degli autori, alcuni dei quali sono essi stessi sufi, che contestano l'identificazione fra «misticismo» ed «esoterismo». Stando a R. Guénon, ad esempio, la prima di queste nozioni appartarrebbe esclusivamente all'ambito religioso – e quindi essenzialmente exoterico – di una tradizione, venendo in tal modo a contrapporsi alla seconda; l'esoterismo propriamente detto è, in un certo senso, «sovra-religioso», benché mantenga un necessario rapporto con il dominio exoterico della sua tradizione di riferimento. Inoltre, «il misticismo è "passivo", mentre l'iniziazione è "attiva" [...]». Ciò significa soprattutto che, nel caso del misticismo, l'individuo si limita a ricevere semplicemente quel che gli si presenta, e come gli si presenta, senza intervenire per nulla [...]. Nel caso dell'iniziazione, al contrario, è all'individuo che compete l'iniziativa di una "realizzazione" che proseguirà metodicamente, sotto un controllo rigoroso e incessante, e dovrà normalmente condurre al superamento delle possibilità stesse dell'individuo in quanto tale» (R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* [1946], trad. it. P. Nutrizio, Luni, Milano 2011, pp. 18-19). Lo stesso Guénon riconosce tuttavia che questa distinzione si applica solo all'accezione moderna del termine misticismo (ossia da quando la parola «mistica» è diventata un sostantivo). Il fenomeno, infatti, è stato nel tempo soggetto a un processo di impoverimento e di degenerazione, e il termine si è ristretto a dei fenomeni molto specifici, appartenenti a manifestazioni della spiritualità cristiana di epoca moderna. In origine e da un punto di vista strettamente etimologico, il «misticismo» concerneva effettivamente i «misteri», cioè le iniziazioni (di area grecofona) e quanto ad esse collegato. A patto dunque di intendere la parola nel suo significato originario, depurato da tutta una serie di "incrostazioni" aggiuntesi abusivamente e posteriormente, il concetto di «misticismo» può essere fatto equivalere a quello di «esoterismo». T. Burckhardt sostiene una posizione analoga: «adotteremmo volentieri l'epiteto "mistico" per indicare ciò che distingue il sufismo dalla religione islamica in quanto tale, se esso fosse ancora inteso nel senso usato dai Padri greci e dalla loro discendenza spirituale, cioè come designante ciò che ha attinenza coi "misteri". Ma l'espressione "misticismo" [...] è stata abusivamente estesa a manifestazioni religiose fortemente impregnate di soggettività individuale e determinate da una mentalità che non oltrepassa assolutamente l'orizzonte

parole ancora, il sufismo è una dottrina e una pratica iniziatica collegata a un contesto religioso particolare, quello dell'Islām². L'esoterismo in sé, infatti, è un fenomeno universale, riscontrabile in una molteplicità di tradizioni e religioni assai diverse, senza essere esclusivo di nessuna di esse. Lo si può definire come un insieme di operazioni rituali e di dottrine cosmologiche e metafisiche, trasmesse di maestro in discepolo, il cui fine essenziale è ovunque il medesimo: la conoscenza del Principio divino e l'«unione» con Esso. Tuttavia, le sue fenomenologie, le sue modalità espressive, il suo lessico e le sue metodologie variano indefinitamente in relazione al «supporto» formale al quale si appoggiano “dall'alto”. Tale base costituisce il lato exoterico (cioè esteriore) di una tradizione, il quale fornisce un impianto di simboli attraverso cui al lato esoterico è data occasione di esprimersi.

dell'exoterismo. [Da qui la difficoltà a far equivalere esoterismo e misticismo]. [...] Nel mondo islamico, il nome *taṣawwuf* è attribuito soltanto a quelle vie contemplative regolari che comportano una dottrina esoterica e una trasmissione da maestro a maestro; si può perciò tradurre *taṣawwuf* con “misticismo” solo a patto che si dia esplicitamente a questo termine lo stesso significato rigoroso, che è peraltro quello originario» (T. Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam* [1969], trad. it. B. Turco, Mediterranee, Roma 1979, pp. 18-19, d'ora in avanti: *IDEI*). Dello stesso avviso è M. Lings: «per tradurre il termine *ṣūfī*, la parola “mistico” è adeguata soltanto quando la si usa nel suo senso originale, ovvero per indicare colui che ha accesso o che cerca in ogni modo di accedere ai “Misteri del Regno dei Cieli”» (M. Lings, *Un santo sufi del XX secolo: lo sceicco Aḥmad al-'Alāwī* [1961], trad. it. M. Grillini e E. Hess, Mediterranee, Roma 1994, p. 33). Burckhardt aggiunge inoltre che l'applicazione del termine «misticismo» al *taṣawwuf* «non appare del tutto soddisfacente sotto tutti gli aspetti [perché] i contemplativi cristiani, soprattutto quelli post-medievali, somigliano [si] notevolmente ai contemplativi musulmani che seguono la via dell'amore spirituale, ma assai raramente ai contemplativi orientali di natura puramente intellettuale, come Ibn 'Arabī per esempio, oppure, nel mondo indù, Shrī Shankarāchārya» (*ibid.*; cfr. anche P. Urizzi, *Introduzione*, in Abū Bakr al-Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, ed. it. P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002, pp. 28-29; d'ora in avanti: *SPA*). Nel misticismo vi è una forte presenza dell'elemento devozionale, che non si riscontra nell'esoterismo, o, se vi si trova, compare solamente come un'«attitudine esteriore» e non ne costituisce certamente la cifra essenziale. Inoltre, se all'esoterismo non manca, come sua componente esteriore, una certa dose di «passività», «ricettività» e «devozialismo» (tutti elementi che caratterizzano il misticismo e che l'esoterismo condivide con esso), all'inverso al misticismo manca tutto ciò che risulta essere più proprio dell'esoterismo: un «atteggiamento intellettuale attivo», dal quale deriva direttamente la corretta «dottrina» metafisica, una metodologia iniziatica organizzata (cfr. anche, a questo riguardo, R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e sul taoismo* [1973], trad. it. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2013⁵, pp. 23-25, d'ora in avanti: *SEIT*; e P. Urizzi, *Prefazione*, in P. Urizzi et alii, *Islamismo*, Studio domenicano, Bologna 2000, p. 11), nonché, accanto alla consapevolezza della negatività e nullità delle realtà individuali, quella autenticamente esoterica della positività assoluta delle realtà universali. «Il mistico afferma pure lui di essere “nulla” di fronte a Dio, [e tuttavia ignora] [...] l'aspetto positivo della medesima verità, cioè che l'essenza della realtà che gli è propria, ciò per cui non è “nulla”, si identifica misteriosamente con Dio» (*IDEI*, p. 22). Ora, pur tenendo in seria considerazione queste premesse e pregando il lettore di averne sempre memoria, per ragioni di fluidità espositiva, i due termini verranno utilizzati come interscambiabili – assumendo il termine “misticismo” nel significato originario sopra descritto.

² Cfr. *ivi*, p. 13.

Una tradizione religiosa completa è comprensiva di entrambi gli elementi; nel caso dell'Islām, la componente esoterica prende la denominazione di *taṣawwuf*.

È annosa e controversa la questione della genesi del sufismo: esogena o endogena rispetto all'Islām, posteriore o coeva. Gli studiosi hanno avanzato un gran numero di ipotesi diverse: da un lato, c'è chi ha sostenuto che esso avesse origini indù³, cristiane⁴, zoroastriane, o perfino di altre religioni ancora, quali il manicheismo⁵ e il buddhismo⁶; dall'altro, invece, si è sostenuta l'idea di un'origine autoctona del *taṣawwuf*, tutta interna cioè alla rete concettuale del Corano e della *sunna*. Alcuni ritengono che le sue dottrine e le sue pratiche esistessero già al tempo del Profeta Muḥammad, quantomeno a livello embrionale, mentre altri teorizzano che si siano aggiunte solo successivamente, sovrapponendosi alla struttura teoretico-culturale originaria dell'Islām primitivo⁷. Addirittura, alcuni studiosi sostengono che la radice del sufismo vada ricercata in certi culti dell'Arabia preislamica⁸. Il

³ Questa ipotesi interpretativa si basa perlopiù su un confronto fra certe narrazioni concernenti Abū Yazīd al-Bisṭāmī e alcuni passi tratti dal Vedānta, e M. Molé la giudica di debole tenuta (cfr. M. Molé, *I mistici musulmani* [1965], trad. it. G. Calasso, Adelphi, Milano 1992⁹, p. 18 e pp. 63-68, d'ora in avanti: *MM*). Altre similitudini fra la tradizione indù e quella sufi si ritrovano in una comparazione tra lo *japa-yoga* e il *ḍikr* (se ne fa rapida menzione in A. W. Pallavicini, *Islam interiore. La spiritualità universale nella religione islamica*, Mondadori, Milano 1991, p. 42) oppure fra lo *rāja-yoga* e il *ḍikr* (G. Anawati & L. Gardet, *Mistica islamica* (1976), trad. it. F. A. Leccese, Jaca Book, Milano 2017, p. 292 ss.). Sull'origine vedantica del sufismo si veda anche R. A. Nicholson, *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms "Ṣūfī" and "Taṣawwuf", Arranged Chronologically*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906 (consultato online il 18/06/2025: [jstor.org/stable/25210250](https://www.jstor.org/stable/25210250)), p. 315, p. 320 e p. 330, d'ora in avanti: *ODS*.

⁴ Per essere più precisi, alcuni studiosi ritengono che il sufismo affondi le sue radici (rituali e dottrinali insieme) nel monachesimo cristiano (specialmente in quello orientale, e in particolar modo nelle pratiche dell'esicasmo, quali la «preghiera del Cuore», la «preghiera *monologistos*» e il «ricordo di Dio», *mneme Theou*), ivi inclusi anche tutti gli ambienti più o meno eterodossi ad esso collegati, quali quello dei messaliani, dei «Figli del Patto», degli origenisti e dei nestoriani (cfr. *MM*, pp. 19-33). Secondo Nicholson alcune influenze cristiane di matrice neoplatonica potrebbero provenire anche dal *corpus dionysiacum* (cfr. *ODS*, p. 317).

⁵ Cfr. *MM*, p. 18.

⁶ Cfr. *ibid.* In particolare, è la pratica del *nembutsu* (lett. «pensiero del Buddha») a presentare delle affinità con quella del *ḍikr* (cfr. G. C. Anawati e L. Gardet, *Mistica islamica* [1976], trad. it. F. A. Leccese, Jaca Book, Milano 2017, pp. 233-234 e p. 238, d'ora in avanti: *MI*; di questa affinità si fa accenno anche in Pallavicini, *Islam interiore*, cit., p. 42). Inoltre, secondo Nicholson, da un lato «*the monastic system of the sufis was, no doubt, formed to some extent on buddhistic models*» (*ODS*, p. 326, nota 2); dall'altro, la nozione di *fanā* potrebbe essere fatta derivare da quella di Nirvana (*ibid.*, p. 330).

⁷ Cfr. G. Scattolin, R. Paredi *et alii*, *Manifestazioni spirituali nell'Islam: antologia di alcuni testi fondamentali del sufismo classico (secoli 1./7. – 7./13.) tradotti e commentati*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2021, p. 72, d'ora in avanti: *MSI*.

⁸ Questa ipotesi diviene particolarmente interessante quando si tiene conto che «nelle epoche preislamiche è sempre esistita presso gli Arabi, almeno tra una minoranza (indubbiamente diventata

denominatore comune delle teorie della genesi esogena è l'idea che i germi del *taṣawwuf* siano alieni all'Islām originario e che dunque si siano sovrascritti solo posteriormente, e in modo del tutto accidentale, al nucleo essenziale della rivelazione coranica. Se «nelle loro intenzioni i sufi non hanno mai voluto essere altro che musulmani», argomenta M. Molé, e «tutte le loro dottrine, tutti i loro gesti, usi, pratiche, si basano su una particolare interpretazione del Corano e della tradizione profetica», resta innegabile che durante le espansioni militari arabe la

poco numerosa negli ultimi tempi), quella che veniva chiamata *al-dīn al-ḥanīf*, che era considerata come identica alla religione stessa di Abramo; la continuità è stata così mantenuta da Ismaele fino all'Islām» (R. Guénon, *Frammenti dottrinali* [2016], trad. it. A. Pensante, Luni, Milano 2021, p. 101). Effettivamente Muḥammad stesso, prima della sua missione profetica, viene considerato dalla tradizione un *ḥanīf* (così come un lontano discendente di Ismaele), cioè un monoteista «puro». Al contempo, nel sufismo egli è anche la fonte di ogni conoscenza esoterica, il punto centrale di irraggiamento della *baraka* in tutte le *ṭuruq*, il primo anello di ogni catena iniziatica sufi (*silsila*). Se poi «il vero sufi è *al-ʿarīf billāh*, cioè colui che trae la sua conoscenza direttamente dal Principio stesso» (*ivi*, p. 140), il Profeta ne costituisce il modello perfetto, dal momento che si tratta di colui che ha ricevuto la rivelazione divina della Verità ed è asceso a Dio (episodio del *miʿrāj*). Questo lascia presumere una qualche forma di correlazione fra il sufismo e la «religione pura»: il Profeta Muḥammad è il «vero sufi» e un *ḥanīf*. Scrive Lings in proposito: «Una delle sue radici [della “realtà del sufismo”] risale ad un periodo che precede l'inizio dell'Islamismo, alle pratiche maomettane pre-islamiche di ritiro spirituale, note con il nome di *ḥunafāʾ* dagli eremiti arabi e in virtù delle quali Maometto, ancor prima della sua missione, era già un rappresentante di tutto ciò che restava del misticismo di Abramo e di Ismaele» (Lings, *Uno sceicco del XX secolo*, cit., p. 33). Questa relazione è corroborata da due testimonianze. Nella prima, al-Sarrāj al-Tūsī racconta che, tempo prima della missione profetica di Muḥammad, «Mecca era pressoché disabitata e non vi era nessuno che compisse i giri rituali [*tawāf*] attorno al Tempio di Dio», eccezion fatta per un anonimo pellegrino che proveniva «da lontano». Il *taṣawwuf* sarebbe quindi in qualche modo associato alla pratica del *tawāf*, la circumambulazione rituale intorno alla *Kaʿba*, risalente al Profeta Abramo (dunque collegata al suo «monoteismo puro») e protrattasi fino ai tempi dell'Islām per mezzo di qualche anonimo prosecutore dell'antichissima tradizione. Nella seconda, Abū Nuʿaym narra che i sufi traggono il proprio nome da un certo al-Ġawṭ bin Murra, detto *Ṣūfa*, vissuto circa «cinque generazioni prima del Profeta»; di egli si racconta che fosse un uomo interamente votato al Dio unico e il «capostipite di un lignaggio sacerdotale che aveva l'incarico di dare il via all'inizio del pellegrinaggio [...]; i cui discendenti, denominati anch'essi *ṣūfa*, portavano un *toupet* di lana in segno della loro consacrazione al servizio della *Kaʿba*». Il dato è interessante perché il sufismo, etimologicamente e non, è associato all'uso di abiti di lana (in arabo *ṣūf*). Per un'analisi estesa di tali testimonianze, cfr. *MSI*, pp. 99-100. A prescindere dall'attendibilità storica di questi racconti e dalle intenzioni forse apologetiche di coloro che li riportano, emerge una chiara continuità simbolica e una «filiazione spirituale» fra la *dīn al-ḥanīf* e la tradizione islamica (o anche solo il *taṣawwuf*), i cui rapporti non possono però venir meglio specificati senza capire più nel dettaglio che cosa fosse esattamente la prima. Infatti, più che a un culto particolare, la *dīn al-ḥanīf* pare alludere a una pura «dottrina dell'Unità» (il «monoteismo puro», appunto), cioè a una spiritualità pura, metafisica, sganciata da qualsiasi rapporto con una religione specifica. In questa prospettiva, essa risulterebbe assimilabile a ciò che alcuni hanno chiamato la «tradizione primordiale» (o «sapienza primordiale»), tronco comune da cui si ramificano tutte le altre tradizioni religiose (cfr. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*, cit., cap. X). Considerato che l'Islām si presenta come l'ultima delle rivelazioni divine nella storia (quella che chiude il ciclo della profezia), il legame tra il sufismo e la corrente degli *ḥunafāʾ* configurerebbe una suggestiva corrispondenza “alfa-omega” tra l'inizio e la fine della manifestazione spirituale dell'umanità. Approfondire ulteriormente questa pista, però, esula dai limiti di questo studio.

religione musulmana sia entrata in contatto con tutta una serie di altri culti. Dottrine e pratiche allogene si sarebbero così infiltrate surrettiziamente, e ciò specialmente attraverso «la persistenza di forme sociali e strutture che, entrando ormai a far parte di un contesto nuovo, vi acquisiscono un nuovo significato»⁹. G. Anawati e L. Gardet sostengono una posizione in qualche modo intermedia: pur non sostenendo l'ipotesi di un'origine esogena del *taṣawwuf*, i due studiosi ritengono comunque che, «così come si è manifestato nell'età dell'oro, [esso sia] un fenomeno “accidentale”, marginale, in confronto all'impulso originario dell'Islām [...]». La mistica resta un epifenomeno nella corrente generale dell'Islām»¹⁰. R. A. Nicholson, dal canto suo, riconosce che «*the seeds of sufism are to be found in the powerful and widely-spread ascetic tendencies which arose within Islam during the first century a. h.*», ma considera questo «ascetismo muḥammadiano» (così lo definisce l'autore) solo un movimento «precursore» del *taṣawwuf*. È soltanto quello ad essere un «prodotto nativo dell'Islām»¹¹, non il sufismo vero e proprio, il quale compare per la prima volta nel III secolo dell'egira e non può essere spiegato come il semplice sviluppo di «*spiritual forces within Islām*»¹². Per l'esattezza, secondo l'islamista britannico, l'agente culturale esterno ad avere il ruolo più determinante nella formazione del *taṣawwuf* fu il neoplatonismo¹³: «*sufism [...] is mainly a*

⁹ *MM*, pp. 14-15. È vero comunque che Molé riconosca che «è difficile distinguere, caso per caso, fra l'apporto esterno e ciò che è proprio della riflessione sui contenuti coranici, tracciandone gli esatti confini. [...] Sarebbe più appropriato parlare di simbiosi che di influssi. Tuttavia alcuni ambiti saranno più refrattari agli influssi; [...] [in questi ambiti] l'immagine della divinità resterà sempre profondamente coranica» (*ivi*, p. 44). Talvolta egli arriva persino ad ammettere che «non c'è dubbio che [...] il sufismo tragga origine da un'intensa meditazione del Corano. Sono i temi coranici che lo hanno plasmato e gli hanno fatto da sfondo» (*ivi*, pp. 39-40). O altrove: «il sufismo è nato in un'atmosfera profondamente impregnata dal Corano [...]» (*ivi*, pp. 44-45).

¹⁰ *MI*, p. 44.

¹¹ A detta di Nicholson, questo «ascetismo muḥammadiano» non fu in realtà del tutto «indipendente da un'influenza cristiana», ma si può comunque considerare, nel complesso, autoctono ed «essenzialmente muḥammadiano» (al pari del sufismo che sorse da esso immediatamente dopo, quello «etico», prima della ricezione degli influssi greci; *ODS*, p. 329).

¹² *Ivi*, pp. 304-306. Secondo Nicholson, per la precisione, «colui che diede più di tutti gli altri alla dottrina sufi la sua forma permanente» fu Ḍū al-Nūn al-Miṣrī (m. 246 h.; cfr. *ivi*, p. 311).

¹³ Cfr. *ivi*, p. 316-319. Più in particolare ancora, il neoplatonismo di stampo giamblicleo e procliano, in cui l'importanza delle pratiche teurgiche è particolarmente pronunciata. Secondo Nicholson, un'altra possibile influenza fu quella dei misteriosi «sabei» nominati nel Corano (2:62, 5:69 e 22:17), il quale li include nella *ahl al-kitāb* («gente del Libro»). Ora, su chi siano davvero costoro le teorie degli storici differiscono considerevolmente. Le ipotesi più gettonate, comunque, li identificano con: (1) i neoplatonici di Harran, i quali si professarono «sabei», forse, per non essere oggetto della repressione califfale; (2) i mandei, la cui religione è imparentata con gli altri monoteismi abramitici, presenta forti tratti gnostici e si rifà alla figura del profeta Yahyā, cioè Giovanni Battista. Nel primo

product of Greek speculation»¹⁴, «*its origin must be sought in neo-platonism and gnosticism*»¹⁵. Molto più tarde e probabilmente meno incisive, secondo Nicholson, furono le influenze persiane o indiane. Del neoplatonismo greco il sufismo adottò alcuni «elementi teosofici», mentre dalla cultura persiana e indiana trasse «*extreme pantheistic ideas*»¹⁶.

In generale, in queste interpretazioni il sufismo non sarebbe che il risultato di un complesso processo di contaminazione e ibridazione, più o meno pesante a seconda dei casi, fra le tendenze ascetiche indigene dell'Islām e alcuni movimenti spirituali di provenienza esterna. Uno dei dati solitamente più richiamati a conferma di queste posizioni è che il termine *ṣūfī* non compare prima del II secolo dell'egira¹⁷. Tuttavia, come rileva P. Urizzi, l'emersione tarda del «nome non fa che segnare una diversa fase della storia sacra, quando c'è ormai il bisogno di distinguere un'*élite* spirituale dal resto dei comuni credenti, dal momento che quelli che formavano “la miglior comunità sorta tra gli uomini” (Cor. 3:110), ormai non erano più in vita»¹⁸. Lo studioso segnala d'altronde che prima di allora esistevano comunque dei termini specifici – seppur forse meno tecnici – impiegati per designare i mistici, quali *zuhhād* («asceti»), *al-ṭā'ifa* («la tribù» spirituale), *al-qawm* («la gente» spirituale) e *al-ḥāṣṣa* («l'*élite*») ¹⁹. Risulta inoltre interessante considerare, come suggerisce M.

caso, gli intellettuali di Harran avrebbero costituito uno dei più fondamentali punti di intersezione nel passaggio fra cultura ellenistica e Islām. Nel secondo, lo gnosticismo di matrice mandea, contenente anch'esso influssi semitici e greci allo stesso tempo, avrebbe esercitato sulla formazione del sufismo – unitamente al neoplatonismo greco e siriano – un'influenza non trascurabile (soprattutto, ricostruisce Nicholson, nelle e attraverso le figure di Ma'rūf al-Karḥī e Abū Sulaymān al-Dārānī). L'autore conclude che il sufismo, in definitiva, è un «*product of the union between Greek thought and oriental religion, and in particular of neo-platonism, christianity and gnosticism*» (ivi, p. 320).

¹⁴ Ivi, p. 319.

¹⁵ Ivi, p. 330.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 27, e ODS, p. 305.

¹⁸ Urizzi, *Introduzione*, cit., pp. 27-28.

¹⁹ Scattolin ne elenca altri ancora: «“devoti” (*‘ubbād*) [...], “eremiti” (*nussāk*) [...] e, per alcuni, perfino “piangenti” (*bakkā'ūn*), perché piangevano in continuazione sui propri peccati» (MSI, p. 113). Chittick, a proposito del nome *taṣawwuf*, rileva qualcosa di assai significativo: accade molto più spesso che sia la parola *faqr* («povertà») a designare, nella lingua araba, «ciò che noi [occidentali] abbiamo chiamato “sufismo”» (W. Chittick, *Il sufismo* [2000], trad. it. A. Leccese, Einaudi, Torino 2009, p. 101). Questo fatto depone a favore dell'origine autoctona della mistica islamica, perché *faqr* è un termine coranico, come rileva lo studioso immediatamente dopo. Kalābādī stesso testimonia dell'esistenza di una vasta rosa di termini alternativi a *ṣūfī* (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 3), che comprende altre denominazioni ancora.

Lings, dei versetti coranici²⁰ nei quali viene distinto dalla maggioranza dei credenti (oltre che, ovviamente, dai dannati) lo speciale gruppo degli «Eletti» (o «quelli che vengono prima», *al-sābiqūn*), ovvero «quelli che Dio ha avvicinato a Sé» (o «i ravvicinati», *al-muqarrabūn*), definiti anche «servi di Dio» (*ʿibād al-lāhi*), di rango superiore rispetto ai semplici «virtuosi», *abrār*. È dunque la Rivelazione stessa a profilare una categoria di musulmani distinta dalla massa dei comuni credenti, in cui i sufi si rispecchiano (rintracciandovi una descrizione del proprio statuto spirituale), dandole oltretutto più di un nome. Questa lettura coincide peraltro con la visione dei diretti interessati, cioè dei sufi stessi, compreso al-Kalābādhī²¹, come si avrà modo di vedere più avanti. L'assenza iniziale di un vocabolo identificativo tecnico non impedì loro di riconoscere che il periodo più florido della propria spiritualità fu precisamente quello durante il quale essa era «una realtà senza nome», ovverosia «in origine e ai tempi del Profeta»²², come sentenzia Būšanjī, uno *ṣayḥ* del X secolo²³. E in effetti, come suggerisce T. Burckhardt,

L'argomento decisivo in favore dell'origine muḥammadiana del sufismo risiede [proprio] nel sufismo stesso; poiché se la saggezza sufica provenisse da una fonte posta fuori dall'Islām, coloro i quali aspirano a questa saggezza [...] non potrebbero appoggiarsi, per attuarla sempre di nuovo, sul simbolismo coranico; tutto ciò che è parte integrante del metodo spirituale del sufismo, e questo in modo costante e necessario, è attinto [esclusivamente] dal Corano e dall'insegnamento del Profeta [*sunna*]²⁴.

Riguardo poi l'iniziale assenza del termine *taṣawwuf* nel lessico islamico, nonché di una enunciazione della dottrina fin dal principio completa ed esplicita – la quale verrà documentatamente a delinearsi in tutte le sue articolazioni solo con il susseguirsi dei secoli – l'autore svizzero avanza due considerazioni. In primo luogo,

²⁰ Corano 56:7-11. In questi versetti si associano i *sābiqūn* ai *muqarrabūn*. In Corano 83:21-28, invece, i *muqarrabūn* vengono distinti dagli *abrār* mentre in Corano 76:5-6 dagli *abrār* vengono distinti gli *ʿibād al-lāhi*. In questi due ultimi luoghi testuali, gli *abrār* bevono un'acqua (o un nettare) paradisiaca miscelata con altri elementi, mentre la categoria ad essi superiore attinge dalla sorgente pura, la cui acqua non è mescolata a null'altro. Da ciò consegue l'identificazione fra *muqarrabūn* e *ʿibād al-lāhi* (e *sābiqūn*, ovviamente). Su questi riferimenti, cfr. Lings, *Uno sceicco del XX secolo*, cit., p. 37.

²¹ Cfr. SPA, p. 60.

²² Un *ḥadīṭ* profetico recita: «Non vi sarà un periodo di tempo che non sia seguito da uno peggiore» (Būḥārī, XCII, cap. 6, 19, sunnah.com/bukhari:7068).

²³ Cfr. Y. Pallavicini *et alii*, *Contemplare Allāh*, Mimesis, Milano 2021, p. 1 e Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 3.

²⁴ IDEI, p. 14.

non si può trascurare la natura quasi interamente orale dell'insegnamento esoterico e delle sue modalità di trasmissione²⁵, fattore che spiegherebbe il motivo di una sua apparente "incompletezza" nelle prime fonti. In secondo luogo, occorre osservare come i primi sufi si esprimano «con un linguaggio molto vicino al Corano» e «le loro espressioni concise e sintetiche implicino già tutto l'essenziale della dottrina. Se questa diventa successivamente più esplicita e più elaborata, si tratta di un fatto normale e proprio di ogni tradizione spirituale: la letteratura dottrinale aumenta non tanto per il contributo di nuove conoscenze, ma per la necessità di arginare gli errori e rianimare un'intuizione che si affievolisce»²⁶. Assumendo una posizione interpretativa molto simile, W. Chittick asserisce che:

Se il sufismo è iniziato come una «realtà senza nome» è stato perché dei musulmani agli albori dell'Islām semplicemente amavano Dio e pertanto seguivano il Profeta, e a loro volta erano amati da Dio. Essi non avevano la necessità di dare un nome a ciò che stavano facendo. Vivevano in armonia col Creatore, seguendo il Suo messaggero e la Sua guida designata. Ma con il passare del tempo, gli uomini trovavano sempre più difficile essere all'altezza della realtà dell'amore, imitare il Profeta in perfetta sottomissione e raggiungere lo stato in cui Dio era il loro udito e la loro vista²⁷, e parlava loro di Sé Stesso e mostrava loro i segni della Sua presenza in ogni cosa. Invece, essi parlarono sempre di più di come si dovesse raggiungere la presenza di Dio, e diedero a ciò un nome che essi stessi idearono. Il nome, sia esso «sufismo» o qualsiasi altro, perirà e non ha alcuna importanza. La realtà, invece, è tutto²⁸.

Secondo questa linea interpretativa la conoscenza esoterica di declinazione islamica – il *taṣawwuf* – può essere ricondotta interamente a tre fattori. (1) Il Principio divino unico, ovverosia «il Rivelatore» (*al-Fattāḥ*) al quale risalgono tutte le rivelazioni e tutte le conoscenze esoteriche in assoluto, di qualsiasi tradizione ortodossa si tratti; (2) all'ultima Rivelazione divina in ordine temporale (ma che

²⁵ Anche Scattolin mette in evidenza come fu «solo a partire dalla fine dell'VIII secolo [che] l'insegnamento di un sempre maggior numero di autori fu posto per iscritto [...]» (*MSI*, p. 118).

²⁶ *IDEI*, p. 15.

²⁷ L'autore sta facendo riferimento a un *ḥadīṭ qudsī* particolarmente utilizzato lungo tutta la storia dell'esoterismo islamico, che recita: «Il Mio servitore [...] non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a che Io l'ami, e quando lo amo, Io sono l'udito con cui sente, la vista con cui vede, la mano con cui afferra e il piede con cui cammina [...]» (Būḥārī, LXXXI, cap. 38, 91, sunnah.com/bukhari:6502).

²⁸ Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 57.

riassume in sé tutte le altre, senza negarle²⁹), quella coranica; (3) infine, il suo ricevitore e ri-trasmittitore umano, il Profeta Muḥammad. Questi ultimi due elementi particolari tingono di Islām una conoscenza che, per sua natura, è di ordine universale, cioè sovra-religiosa e sovra-confessionale. In tal modo si assicura al sufismo piena appartenenza all'ortodossia islamica (non potendo costituire in nessun modo *bid'a*, «innovazione» religiosa, «eresia»³⁰). Al contempo, gli si garantisce una posizione del tutto centrale all'interno della tradizione: il *taṣawwuf* costituisce l'essenza stessa – il «nòcciolo» (*al-hubb*) ossia la parte più interiore – della Rivelazione coranica e della tradizione profetica (*sunna*), custodendone il senso più autentico e profondo³¹.

A corroborare ulteriormente l'idea dell'origine islamica del sufismo, nonché del suo ruolo centrale e apicale all'interno della religione, vi è l'associazione del *taṣawwuf* con l'*iḥsān* («eccellenza/perfezione spirituale», o «bontà/bellezza interiore»³²), l'ultima delle tre dimensioni della tradizione menzionate nel celeberrimo *ḥadīṭ Jibrīl*³³. Essa consiste, stando alla succitata narrazione, nell'adorare Allāh «come se Lo vedessi, perché se tu non Lo vedi, certamente Egli vede te». W. Chittick illustra come le altre due dimensioni, ossia *islām* («sottomissione») e *īmān* («fede»), corrispondano rispettivamente alla *ṣarī'a* e al *kalām*, rientrando pertanto nel dominio dei giuristi (*fuqahā'*) e dei teologi (*mutakallimūn*), mentre l'*iḥsān* rimarrebbe monopolio dei sufi³⁴. Sulla base di un

²⁹ A supporto di questa affermazione, si considerino i versetti iniziali del Corano (immediatamente dopo la *fātiḥa*): «Questo è il libro scevro di dubbi, guida per chi ha timore di Dio [...] e credono in ciò che è stato rivelato a te [Muḥammad] e in ciò che è stato rivelato prima di te» (Corano 2:2-4, ed. it. A. Ventura, trad. I. Zilio Grandi, Mondadori, Milano 2010). A questo riguardo, gli esempi si potrebbero moltiplicare.

³⁰ Cfr. *infra*, nota 38.

³¹ Considerare la dimensione exoterica come l'autentico nucleo originario dell'Islam, riducendo il *taṣawwuf* a un suo mero accidente storico, significherebbe invertire la gerarchia strutturale di questa tradizione. Per questa ragione, appare fuorviante qualificare l'exoterismo islamico come «Islām ufficiale» o, peggio, «Islām ortodosso», formule che confinano implicitamente la dimensione interiore ed esoterica in un ambito di marginalità o di eresia.

³² Chittick traduce *iḥsān* con «pratica del bene».

³³ Buhārī, II, cap. 37, 43 (sunnah.com/bukhari:50).

³⁴ Lings nota che «per venerare Dio “come se Lo si vedesse”, si deve mantenere il perpetuo ricordo di Lui» (Lings, *Uno sceicco del XX secolo*, cit., p. 43), dato che collega l'*iḥsān* al *dīkr* (il «ricordo di Dio», rito più caratteristico del *taṣawwuf*, che consiste nella ripetizione prolungata di formule giaculatorie).

altro *ḥadīṭ*³⁵, lo studioso statunitense accosta a queste tre coppie di elementi: il corpo e la giusta azione (*islām-ṣarīʿa*); la mente – o il «ragionamento» – e il giusto pensiero (*īmān-kalām*); il cuore – inteso come spirito – e il giusto discernimento³⁶ (*iḥsān-taṣawwuf*)³⁷. La tradizione islamica, dunque, essenzialmente e dappprincipio, si comporrebbe di tre gradi fra loro gerarchicamente ordinati, dei quali il più elevato sarebbe il sufismo (inteso come pratica di perfezionamento interiore e avvicinamento a Dio). Di conseguenza, oltre ad essere pienamente islamico (perché [1] si identifica con uno dei tre elementi costitutivi della religione e [2] perché, costituendo di essa la dimensione la più alta, presuppone necessariamente, quali sue basi, le altre due – legge sacra e teologia –, e non ne può prescindere³⁸), il *taṣawwuf* designa a tutti gli effetti il «cuore» e lo «spirito» della religione.

In conclusione, il sufismo ha pieno diritto di cittadinanza islamica: esso è del tutto conforme all'ortodossia e risale alle due fonti principali della religione, *Qurʾān* e *sunna*³⁹. Lo si evince dall'aderenza dell'apparato simbolico, lessicale e concettuale dei sufi (in particolar modo i primi) ad esse. Se i termini *ṣūfī*, *ṣūfīyya* e *taṣawwuf* non compaiono prima di due o tre secoli dopo l'egira, ciò si spiega, da un lato, con il fatto che venivano utilizzati altri termini per designare il medesimo fenomeno; dall'altro, con il fatto che l'esoterismo, anziché assente, era al contrario così profondamente legato alla religione exoterica da rendere insufficienti le ragioni

³⁵ «La fede è attestare con il cuore, esprimersi con la lingua e agire con le membra» (citato in Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 10, che non riporta la fonte, la quale dovrebbe essere Ibn Mājah, I, cap. 9, 65, [sunnah.com/ibnmajah:65](http://sunnah.com/ibnmajah)). Come evidenziato da Chittick, la «lingua» si trasla nella «mente» perché rappresenta il dominio dell'espressione, cioè della ragione discorsiva (cfr. Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 11).

³⁶ A proposito della qualità del «giusto discernimento» legata al *taṣawwuf*, all'*iḥsān* e al cuore, è interessante notare che uno dei nomi del Corano è *al-Furqān*, «il Discernimento».

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 7-12.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 24.

³⁹ «[Il sufismo], sia per il metodo che per la dottrina, può essere facilmente ricondotto alle fonti classiche dell'Islam: il Corano e la Sunna. Tutti i maestri hanno fondato la loro Via sul Corano e la Sunna, ingiungendo ai discepoli il rispetto delle norme ivi stabilite e la loro scrupolosa applicazione. [...] Non voler dare al sufismo il diritto di cittadinanza all'interno dell'Islam, equivarrebbe a distruggere praticamente quattordici secoli di Islam, poiché, come ha fatto giustamente notare Keller (N. H. M. Keller, "How would you respond to the claim that sufism is bid'a?", da internet: sunnah.org/tasawwuf/sufisnk.htm), "molti sapienti musulmani furono di fatto dei sufi, e voler rigettare tutte le opere tradizionali relative alle diverse scienze islamiche scritte da autori che ricevettero la loro formazione da parte di maestri sufi comporterebbe scartare il 75% o più dei libri islamici. [L'autore poi riporta una lunga lista di nomi di alcuni di questi autori]". [...] Se nel corso delle diverse epoche furono apportati alcuni sviluppi (e questo termine non è sinonimo di "innovazioni") rispetto all'insegnamento delle origini, questo è vero non solo nel caso del sufismo, ma in quello della maggior parte delle scienze islamiche tratte dal Corano e dalla Sunna [...]» (Urizzi, *Prefazione*, in *Islamismo*, cit., pp. 12-13).

per adottare una terminologia che lo differenziasse da essa. La sua presenza era pervasiva a tal punto, nelle fasi iniziali della diffusione dell'Islām, da potersene distinguere solo a fatica⁴⁰. In altre parole, nei primi secoli non si era ancora sviluppato un vocabolario tecnico sufficientemente specifico (e uniformemente codificato) per individuare precisamente una realtà il cui statuto non era nettamente distinto da quello della *šarī'a* e del *kalām*, cioè, in generale, dagli altri aspetti della religione. In un contesto del genere la sfera delle prescrizioni legali e delle credenze teologico-religiose non era percepita come separata dall'ambito del loro senso spirituale profondo; tuttavia, ciò non significa che la conoscenza di quest'ultimo non esistesse ancora. Se poi è vero anche che la dottrina sufi non si manifesta compiutamente in tutta la sua sofisticatezza in documenti scritti prima, più o meno, di quanto non compaia la parola *taṣawwuf*⁴¹, ciò si deve alla natura quasi esclusivamente orale della sua divulgazione. Si può ritenere, in accordo con la tradizione, che gli insegnamenti di maestri antichi come Ḥasan al-Baṣrī (m. 110 h.) contengano già, in forma implicita e sintetica, i germi dottrinali dai quali si svilupperanno le complesse speculazioni successive⁴², quelle della cosiddetta «età dell'oro»⁴³, o più tarde ancora. Tutto sta già lì, e la crescente proliferazione di opere di ordine esoterico, presentanti un più articolato sistema metafisico e cosmologico, coinciderebbe paradossalmente con una fase di decadenza, nella quale si rendeva più necessario di prima fissare la dottrina – che nella sua essenza rimane invariata – per metterla al riparo da deformazioni e incomprensioni, destinate a presentarsi sempre più frequentemente mano a mano che ci si allontanava dai tempi del Profeta.

⁴⁰ Cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 12: «[...] nel II secolo [...] si comincia ad intravedere, in modo più netto che non all'origine, la distinzione fra l'aspetto exoterico (*ẓāhir*) e quello esoterico (*bāṭin*) dell'Islam, periodo che coincide, non a caso, con la comparsa del termine *ṣūfī*».

⁴¹ Nell'interpretazione di Nicholson, «*although the ṣūfīs mentioned above [Ibrāhīm ibn Adham, Dāwūd al-Ṭā'ī, Fuḍyl ibn 'Iyād e Šaqīq al-Balḥī, tutti morti nella seconda metà del II secolo dell'egira] carried ascetism and quietism to extreme lengths, their mysticism was very moderate. The raptures and transports of later sufism were as unknown to them as were its daring speculations. They loved God, but they feared Him more, and the end of their love was apathetic submission to His will, not perfect knowledge of His being*» (ODS, p. 306). Sempre su questa base alcuni studiosi distinguono il cosiddetto «sufismo etico», legato al periodo iniziale del misticismo islamico, dal «sufismo speculativo», di età più matura.

⁴² Pur senza spingersi così in là nelle sue conclusioni, anche Molé riconosce che «tutti questi caratteri» – riferendosi a quelli più propri dell'insegnamento di Ḥasan al-Baṣrī – «resteranno propri del misticismo islamico [fino alla fine]» (MM, p. 48).

⁴³ III e IV secolo dell'egira, oppure II e III, stando alle diverse ricostruzioni degli orientalisti (cfr. MM, p. 61 e MI, p. 109).

Occorre dunque, come ci invita a fare W. Chittick, tenere a mente che:

La letteratura che è stata scritta dai sufi, o sui sufi, rappresenta soltanto una infinitesima parte del fenomeno del sufismo, giacché la stragrande maggioranza dei musulmani che si sono dedicati a Dio, inclusa la maggior parte di quelli che ai loro tempi o nelle generazioni successive erano noti come grandi sufi o gnostici, non aveva la vocazione per la scrittura. La produzione letteraria rappresenta soltanto il nome di una realtà molto più profonda ed estesa, che per sua natura non può essere conosciuta dall'esterno⁴⁴.

Un altro fattore che motiva la marginalità soltanto apparente del *taṣawwuf* nella tradizione islamica risiede nella sua natura interiore, trattandosi per definizione di esoterismo. Infatti, se gli aspetti exoterici della religione – *ṣarīʿa* e *kalām* – ebbero in quanto tali modo, lungo il corso della storia dell'Islām, di manifestarsi concretamente ed esteriormente attraverso un processo di graduale oggettivizzazione pubblica e di istituzionalizzazione sociopolitica, il *taṣawwuf*, in virtù della sua stessa natura, «rimase [perlopiù] un intangibile esercizio interiore [...], un'invisibile presenza spirituale che anima tutte le autentiche espressioni dell'Islam»⁴⁵. Una presenza tuttavia non meno reale e originaria per il solo fatto di non apparire immediatamente a livello sociale.

Non da ultimo, l'argomento dell'"islamicità" del sufismo è comprovato dal suo accostamento con una delle dimensioni fondamentali della religione, quella dell'*iḥsān*, che fra esse è la più elevata e nucleare, e alla cui luce, scrive D. Giordani, «tutte le convinzioni che fanno parte della fede (*īmān*), così come l'adesione alle disposizioni e agli obblighi della legge (*islām*), cambiano completamente aspetto e acquistano un senso più profondo»⁴⁶.

Al netto di queste considerazioni, si può concludere con R. Guénon che:

Il «sufismo» non è affatto qualcosa di «sovrapposto» alla tradizione islamica, qualcosa che sarebbe venuto ad aggiungersi in seguito e dall'esterno, ma al contrario ne è una parte fondamentale, poiché in sua assenza tale tradizione sarebbe manifestamente incompleta, e incompleta nelle basi, cioè in relazione al suo stesso principio. L'ipotesi del tutto gratuita di un'origine straniera [...] è d'altronde contraddetta formalmente dal fatto che i mezzi espressivi dell'esoterismo islamico sono strettamente legati alla

⁴⁴ Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 48.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 14-15.

⁴⁶ D. Giordani, *La via e il metodo*, in *Islamismo*, cit., p. 27.

conformazione stessa della lingua araba; e se vi sono, incontestabilmente, somiglianze con le dottrine dello stesso ordine [cioè esoteriche] esistenti altrove, esse si spiegano con facilità e senza bisogno di ricorrere a ipotetici «prestiti», poiché, essendo la verità una sola, tutte le dottrine tradizionali sono necessariamente identiche nella loro essenza, quale che sia la diversità delle forme di cui si rivestono. Poco importa del resto, quanto al problema delle origini, che la parola *sufi* e quelle che ne derivano siano esistite nella lingua fin dall'inizio o siano apparse solo in epoca più o meno tarda [...], può ben darsi che la cosa sia esistita prima della parola, o sotto altra designazione, o anche senza che si sia avvertito allora il bisogno di attribuirgliene una. [...] La tradizione dichiara espressamente che l'esoterismo, così come l'essoterismo, procede direttamente dall'insegnamento stesso del Profeta e, di fatto, ogni *ṭarīqa* autentica e regolare possiede una *silsila* o «catena» di trasmissione iniziatica che in definitiva, attraverso un numero più o meno grande di intermediari, risale sempre a lui. Anche se, in seguito, certe *ṭuruq* hanno effettivamente «mutuato», e meglio sarebbe dire «adattato», alcuni dettagli dei loro metodi specifici (benché, anche in questo caso, le somiglianze si possano spiegare altrettanto bene con il possesso delle medesime conoscenze [...]), questo non ha che un'importanza del tutto secondaria e non tocca minimamente l'essenziale. La verità è che il «sufismo» è arabo come il Corano stesso, dal quale deriva i suoi principi direttamente; ma per rintracciarveli occorre comprendere e interpretare il Corano secondo le *ḥaqāiq*⁴⁷ che ne costituiscono il senso profondo, e non semplicemente con i procedimenti linguistici, logici e teologici degli '*ulamā'* *al-zāhir* o dottori della *ṣarī'a*, la cui competenza è limitata all'ambito essoterico⁴⁸.

Ora, è bene puntualizzare che adottare una simile prospettiva non implica in alcun modo negare l'influenza che tutta una serie di realtà allogene hanno potuto avere sull'Islām e sul *taṣawwuf*. Significa piuttosto circoscriverla a ciò su cui essa può realmente attecchire: l'ambito delle forme esteriori, ossia delle modalità di espressione e di presentazione della dottrina – quali la terminologia e lo stile adottati nell'esposizione, i diversi punti di vista dai quali si possono inquadrare le idee, i simbolismi, i riferimenti culturali, le variazioni nelle metodologie specifiche. Il sufismo, infatti, nella sua intima natura, consiste nell'interiorizzazione profonda della «dottrina dell'Unità», secondo la quale «il Principio di ogni esistenza è

⁴⁷ Le «verità». L'esegesi esoterica (simbolica e tipologica) del testo sacro è uno dei tratti caratteristici del *taṣawwuf* e in generale degli ambienti esoterici di tutte le tradizioni. Molé rintraccia degli antecedenti con cui potrebbe esistere una «connessione storica»: si tratterebbe soprattutto dei «neoplatonici cristiani di Alessandria» e dei monaci egiziani e del Vicino Oriente (Cfr. *MM*, p. 31).

⁴⁸ *SEIT*, pp. 21-23.

essenzialmente Uno»: ogni ente si può ricondurre ad un'unica Causa, e l'essenza di tale Causa è l'Unità stessa⁴⁹. Tale dottrina «è un punto fondamentale comune a tutte le tradizioni ortodosse, e anzi possiamo dire che è proprio su questo punto che la loro identità di fondo appare con la massima chiarezza»⁵⁰. Avendo per oggetto l'Unità metafisica, tale conoscenza è anch'essa metafisica. Ciò significa che la «dottrina dell'Unità», quantomeno nel suo apice, si identifica con la *ma'rifa*, la «Gnosi» o la «Conoscenza» per eccellenza, vale a dire la conoscenza della Verità totale e assoluta⁵¹ o del Principio di tutte le cose (la quale coincide, da un altro punto di vista, con la conoscenza di tutte le cose⁵²). Di conseguenza, a una siffatta conoscenza – che nel suo massimo grado è identica alla «scienza divina» – è impossibile applicare il cosiddetto «metodo storico», poiché in sé stessa non può che essere immutabile come il suo oggetto, il quale:

Deve essere assolutamente sempre lo stesso e non può in alcun modo essere qualcosa di mutevole, soggiacente alle influenze di tempo e luogo. [...] Ciò che può cambiare di essa [della conoscenza metafisica dell'Unità] secondo il tempo e il luogo sono soltanto i modi d'esposizione, vale a dire le forme più o meno esteriori di cui essa si può rivestire, le quali sono suscettibili di adattamenti diversi e, evidentemente, lo stato di conoscenza o d'ignoranza degli uomini, o per lo meno della loro maggioranza [...]. Possiamo aggiungere che in metafisica non è assolutamente possibile fare scoperte, perché, trattandosi di un modo di conoscenza che non ricorre all'uso di mezzi speciali ed esteriori di investigazione, tutto ciò che è suscettibile di essere conosciuto può esserlo stato in ugual modo da uomini diversi in tutte le epoche⁵³.

Ciò che R. Guénon asserisce, in fondo, è che la reale conoscenza della Verità è unica come la Verità stessa, e che dunque in sé stessa non può variare in relazione a questa o quest'altra circostanza. Ergendosi per definizione al di sopra della sfera del relativo, essa sfugge a ogni tipo di condizionamento contestuale – sia esso storico, politico, sociale, culturale o psicologico. Lo stesso, tuttavia, non si può dire delle sue modalità di esposizione: è per questo che gli aspetti formali del sufismo –

⁴⁹ Per dirla altrimenti, il Principio divino è uno ed è l'Uno. Su questo si tornerà estesamente più avanti (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 5 e 6).

⁵⁰ *SEIT*, p. 39.

⁵¹ Cioè della Verità in virtù della quale si rende ragione di tutte le cose, o della Verità conosciuta la quale non vi è più altro da conoscere.

⁵² In universale, cioè in quanto sinteticamente implicate nel loro Principio (cfr. *infra*, cap. 2 paragrafo 1, e cap. 3, paragrafo 2 e 4).

⁵³ R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), trad. it. P. Nutrizio, Studi Tradizionali, Torino 1965, p. 55.

come d'altronde la dimensione exoterica dell'Islām, con la quale sono profondamente intrecciati – sono passibili di sviluppi storici e influssi esterni, mentre ne rimangono a priori immuni i suoi principi essenziali. Una medesima concezione, seppur restituita in termini diversi, la si ritrova in W. Chittick, il quale, recuperando uno studio di W. C. Smith, scrive che:

In termini storici, è utile prendere in considerazione il sufismo su due piani distinti. Sul primo, che rappresenta l'interesse principale dei sufi, il sufismo non ha storia, perché è un'invisibile presenza animatrice all'interno della comunità dei credenti. Sul secondo, che riguarda sia gli osservatori musulmani sia gli storici moderni, la presenza del sufismo si manifesta attraverso alcune caratteristiche proprie di alcuni popoli e società o attraverso certe specifiche forme istituzionali. Wilfred Cantwell Smith [...] chiama questi due piani «fede» e «tradizione cumulativa». Essi possono essere facilmente paragonati a ciò che Būshanjī chiamava la «realtà» e il «nome» del sufismo. Sebbene gli insegnamenti e le pratiche sufi siano parte del nome e della tradizione cumulativa, essi svolgono un ruolo preminente nel compito di risvegliare la fede e aprire una via per sperimentare la realtà dietro il nome, cioè la viva presenza di Dio che anima la tradizione. [...] I musulmani e i sufi hanno sempre guardato alla tradizione cumulativa come alla superficie di una realtà più profonda, come a un mezzo e non a un fine⁵⁴.

Ma in che senso, allora, si può sostenere che il *taṣawwuf* sia allo stesso tempo specificatamente islamico ed essenzialmente universale? Come stanno insieme le due dimensioni? La risposta risiede nel fatto che la prima è una conseguenza diretta della seconda. Se la metafisica – intesa come dottrina unica dell'Unità – è universale, essa è propria di tutte le tradizioni religiose senza essere monopolio esclusivo di nessuna di esse presa singolarmente. Come si è visto, la metafisica è la conoscenza perfetta del Principio divino e costituisce il fine ultimo di ogni forma di esoterismo. Il *taṣawwuf*, dal canto suo, è la specifica declinazione che assume la metafisica nel suo adattarsi a un determinato contesto etnico-culturale; in altre parole, esso configura la metafisica stessa quando considerata nel suo avvalersi del simbolismo coranico per divenire, nei limiti del possibile, esprimibile e comunicabile⁵⁵. A rigore, è la metafisica, e non il *taṣawwuf*, ad essere universale,

⁵⁴ Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 32.

⁵⁵ Discorsivamente (nella forma di insegnamenti razionalmente articolati e trasmessi oralmente, o attraverso la produzione di letteratura in prosa), esteticamente (nella forma di simboli grafici, letterario-poetici, architettonici, rituali, musicali, etc.) o in queste due forme combinate.

mentre quest'ultimo, proprio in ragione dell'universalità della metafisica, è esclusivamente islamico. È per questo che non c'è bisogno di ricorrere all'ipotesi di prestiti o influenze per spiegare le analogie dottrinali fra tradizioni diverse, le quali sono tanto più vicine quanto più esoteriche. Non essendo prerogativa di una specifica religione o di un singolo gruppo umano, il nucleo metafisico si ritrova trasversalmente identico dappertutto. Non è dunque affatto necessario supporre che una tale compresenza sia dovuta all'importazione di un prodotto culturale particolare presso una tradizione diversa; i prestiti possono essere funzionali soltanto alla spiegazione di analogie negli aspetti esteriori, ed eventuali «trapianti» possono avvenire soltanto a questo livello, senza penetrare più nel profondo. Ogni tradizione è dotata dall'interno di un suo proprio esoterismo, che la pone in contatto con la pura conoscenza metafisica; pertanto, se il sufismo è esclusivamente islamico è perché, nella sua più autentica e profonda natura e al pari di tutte le altre forme di iniziazione, non costituisce un fenomeno particolare.

A partire da questo dato, le tassonomie e le suddivisioni in periodi storici diversi tracciate dagli orientalisti, nelle quali a ogni periodo vengono assegnate tendenze, caratteristiche e influenze differenti, possiedono una validità puramente superficiale. È il caso delle distinzioni fra «unicità della testimonianza» e «unicità

dell'esistenza»⁵⁶, o fra sufismo e «neo-sufismo»⁵⁷, o, ancora, fra «sufismo etico» e «sufismo teoretico»⁵⁸. Ricapitolando in breve:

⁵⁶ Secondo Gardet, nella storia del sufismo sono queste le macro-tendenze che distinguono i sufi in due grandi gruppi, «non-monisti» e «monisti». L'«unicità della testimonianza» (*waḥdat al-ṣuhūd*) sarebbe una tendenza tipica del sufismo dei secoli II e III dell'egira, secondo la quale «Dio testimonia Sé stesso e il Suo Mistero nel cuore dei sufi. La trascendenza divina e la Sua assoluta Unicità restano al centro della fede manifestata; e l'incontro si realizza tramite l'amore» (MM p. 116). Al contrario, l'«unicità dell'esistenza» (*waḥdat al-wujūd*) sarebbe propria di un sufismo più tardo, fattosi ricettivo delle influenze neoplatoniche e della teologia aṣ'arita, la quale concepisce Allāh come «unico Essere e unico Agente». Per Gardet, queste due influenze congiunte ridefiniscono il mondo come «riflesso dell'unica Esistenza divina» e, di conseguenza, riformulano anche il fine stesso dell'iniziazione nei termini di un'estinzione (*fanā'*) e di una permanenza (*baqā'*) in Dio. Sebbene per lo studioso francese «la linea di sfaldamento fra *waḥdat al-ṣuhūd* e *waḥdat al-wujūd* è quindi netta» (*ibid.*), le due tendenze coesistono perfettamente e si incrociano in modo inestricabile sia agli albori del sufismo (basti pensare a Junayd) che in età molto successive. Al di là delle modalità d'espressione, *waḥdat al-ṣuhūd* e *waḥdat al-wujūd* sono due aspetti della stessa dottrina che si co-implicano necessariamente. Affinché si dia una reale testimonianza dell'Unità divina, infatti, non deve rimanere che Dio come unico Essente (e infatti è Lui «il Testimone», *al-Ṣāhid*; è Lui che proclama la Sua stessa Unicità, proprio perché non vi è altro essente che Lui). Viceversa, se Dio è l'unico Essente, è soltanto Lui che può davvero testimoniare il *tawḥīd*.

⁵⁷ Questo termine è stato adottato per la prima volta da F. Rahman per indicare un tipo di sufismo rimodulatosi sotto la pressione dell'Islām exoterico nella direzione di una maggior aderenza a quest'ultimo, con la complementare rinuncia al suo carattere «estatico e metafisico». L'aspetto saliente del neo-sufismo consisterebbe, secondo lo studioso, nel ridimensionamento dello scopo dell'iniziazione, l'unione con Dio, a uno per così dire meno ambizioso: l'unione con lo Spirito del Profeta. Altri caratteri del neo-sufismo, evidenziati da una vasta pluralità di autori, sarebbero l'enfasi posta sullo studio delle tradizioni profetiche e sulla «via muḥammadiana», l'ostilità verso gli eccessi del culto dei santi o l'esagerato «emozionalismo religioso», la forte relazione intrattenuta con le dottrine di Ibn 'Arabī, la probabile influenza del wahabismo (cfr. R. S. O' Fahey, *Enigmatic saint*, Northwestern University Press, Londra 1990, p. 2). Secondo O' Fahey, tuttavia, troppa poca ricerca si è fatta sulle caratteristiche teoretico-dottrinali distintive del neo-sufismo, e la maggior parte degli scritti dei suoi presunti esponenti rimane inesplorata o addirittura inaccessibile. Da ciò il rischio che quanto concluso sino ad ora dagli studiosi sia inesatto e prematuro (cfr. *ibid.*). Sebbene sia opportuno esaminare la questione caso per caso, in linea generale si può dire che, qualora tale ridimensionamento fosse effettivo, non si potrebbe parlare affatto di *taṣawwuf*. Simili correnti non potrebbero rientrare a nessun titolo nell'esoterismo islamico (vi potrebbe essere, tuttalpiù, un'accidentale e marginale comunanza di aspetti teorici e pratici), dal momento che il carattere essenziale di quest'ultimo è il ritorno onto-gnoseologico a Dio. In molti casi, tuttavia, tale ridimensionamento non fu reale. Nello *ṣayḥ* Aḥmad ibn Idrīs (m. 1837), ad esempio – caso esaminato da O' Fahey –, la concezione dell'unione con il Profeta non escludeva affatto la possibilità dell'unione con Dio (cfr. *ivi*, p. 4); al contrario, la realizzazione della prima era funzionale alla seconda. Si potrebbe argomentare infatti che, in generale, l'unione con lo Spirito del Profeta sia in un certo senso il prerequisito necessario all'unione con Dio stesso, dal momento che egli costituisce il modello perfetto dell'unione (cfr. *supra*, nota 8, e *infra*, cap. 3, paragrafo 3). *L'unione con il Profeta è l'unione con colui che si è unito perfettamente a Dio*. In molti di questi circoli iniziatici, inoltre, il Profeta corrisponde anche a una realtà superiore rispetto alla sua sola manifestazione umana, la cosiddetta «Luce muḥammadiana» (*al-nūr al-muḥammadī*) o «Realtà muḥammadiana» (*ḥaqīqa muḥammadiyya*). Questa dottrina risale peraltro ad autori molto antichi, come al-Tustarī (cfr. MSI, p. 333), il che problematizza l'idea che essa definisca un «neo-sufismo». Caratteristiche peculiari più approfonditamente studiate a livello accademico riguardano soltanto gli aspetti organizzativi e sociologici delle confraternite del presunto neo-sufismo, cioè aspetti del *taṣawwuf* evidentemente inessenziali ed esteriori (come l'ereditarietà della maestria iniziatica, l'intensa attività letteraria, etc.; cfr. O' Fahey, *Enigmatic saint*, cit., pp. 4-8).

È alquanto difficile parlare di sviluppo, in seguito alla morte del Profeta, di quelli che sono i punti essenziali su cui si basa il sufismo; ma, durante i primi sei o sette secoli di islamismo, la tensione fra la tendenza generale della comunità di lasciarsi trasportare a valle e il movimento ascendente del sentiero mistico, produsse uno sviluppo secondario all'interno del sufismo che non può essere considerato né ascendente né discendente, e che non ne alterò l'essenza, occupandosi soltanto di apportare delle variazioni alle formulazioni e alle discipline in modo da venire incontro alle diverse esigenze⁵⁹.

Stabilita questa importante premessa, si può procedere nel fornire una panoramica delle fasi storiche del *taṣawwuf*, per inquadrare poi più da vicino quella entro la quale al-Kalābādī opera⁶⁰.

2. L'ETÀ DEL PROFETA E DEI SUOI COMPAGNI

Se per gli storici del *taṣawwuf*, spesso, a quest'altezza cronologica si è ben lungi dal poter parlare di sufismo propriamente detto, per i mistici è vero il contrario: è questo il tempo in cui la *baraka* – la «grazia» o l'«influenza spirituale» – è più sovrabbondante che mai. Il rapporto di discepolato esistente in ogni tempo fra *ṣayḥ* e *murīd*⁶¹ si esempla su quello di Muḥammad e i suoi compagni (*ṣaḥāba*),

⁵⁸ Recuperando un già citato estratto di Nicholson (cfr. *supra*, nota 41), si potrebbe notare che «l'apatica sottomissione» alla Volontà divina di cui egli parla non può derivare che dalla «perfetta conoscenza del Suo Essere» e configurarsi pertanto come una sua naturale conseguenza. È proprio dalla realizzazione conoscitiva dell'unicità dell'Essere divino (nonché della Sua infinità e, complementariamente, dell'indigenza ontologica e «nullità» di ogni ente creato) che discende, sul piano operativo, il totale affidamento a Esso come «Unico Agente». Parallelamente, per coloro che distinguono la «via della conoscenza» dalla «via dell'amore», si può ugualmente notare come tale differenziazione sia in fondo altrettanto inessenziale, poiché l'«amore» per la Divinità al di sopra di ogni altra cosa è anch'esso una conseguenza della conoscenza del Suo Essere, il quale trascende tutte le realtà e che consiste nella più perfetta e nobile delle beatitudini. Amare Dio al di sopra di tutto significa conoscere la reale gerarchia dell'essere. Chittick afferma infatti che «anche se Rūmī dedica tutte le sue opere all'amore, egli ci rammenta continuamente che il vero amore dipende dal discernimento [cioè da un'operazione conoscitiva]» (Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 99). Riporta poi i seguenti versi: «Questo amore [per il Principio divino] proviene dalla conoscenza» (*The Maṭnāwī*, vol. VI, vv. 978, citato in Chittick, *Il sufismo*, cit. p. 99). Inoltre, dal momento che il «cuore» (*qalb*) costituisce il simbolo fisiologico dell'intelletto (*ʿaql*), si potrebbe dire che l'amore, in quanto esplicazione dell'attività del cuore, corrisponderebbe alla conoscenza o all'intuizione intellettuale, ossia a quella «conoscenza gustativa» (*dawq*) che la tradizione islamica riferisce proprio al cuore. In aggiunta, se la conoscenza del divino è una conoscenza per identificazione (che assimila in altre parole il soggetto all'Oggetto), cioè in definitiva una «unione» con esso, è chiaro che l'amore ne costituisca la rappresentazione più efficace.

⁵⁹ Lings, *Uno sceicco del XX secolo*, cit., pp. 40-41.

⁶⁰ La presente ricostruzione delle tappe storiche del *taṣawwuf* si è basata principalmente sui testi *MSI*, *MM*, *MI* e *Islamismo*, nonché sulle lezioni della prof.ssa C. Martini Bonadeo.

⁶¹ Cioè fra «maestro» e «discepolo».

i quali «appresero dalla sua presenza e dalla sua viva voce gli insegnamenti di povertà e ascetismo che costituiscono i caratteri fondamentali del sufismo. Questo primo esemplare rapporto di vicinanza e di compagnia (*ṣuḥba*) è l'antecedente storico del rapporto tra i discepoli e il maestro su cui è basato il sufismo [...]; attraverso la *ṣuḥba* avveniva il passaggio della conoscenza, i discepoli conformavano il proprio carattere sull'esempio del maestro, che era l'erede del Profeta»⁶². Lo stesso patto iniziatico che lega l'adepto al maestro spirituale costituisce una rievocazione simbolica del patto di fedeltà dei compagni al Profeta, il patto del *Riḍwān* («compiacimento» divino)⁶³. La pratica del *dīkr*, il «ricordo» o la «menzione» di Dio – tecnica meditativa (e ritualità esoterica) caratteristica del sufismo – «fu insegnato dal Profeta ai suoi più intimi compagni nelle forme specifiche che costituiscono il nucleo della disciplina sufi»⁶⁴. Chittick riferisce che delle riunioni collettive di *dīkr* «esistono numerose attestazioni risalenti ai tempi del Profeta e [che] esse sono diventate il modello di riferimento per le riunioni dei sufi»⁶⁵; per farsi un'idea dell'estrema rilevanza di questo rito nell'Islām delle origini, si guardi alla seguente narrazione:

Quando gli fu chiesto [al Profeta] chi sarebbe stato più in alto nella stima di Dio nel giorno della resurrezione, egli rispose: «Gli uomini e le donne che si dedicano molto all'invocazione di Dio [*dīkr Allāh*]». E quando gli fu chiesto se essi fossero più degni degli uomini che avevano combattuto sulla via di Dio, rispose: «Anche se un individuo usasse la sua spada contro gli infedeli e gli idolatri finché fosse macchiata di sangue e si spezzasse, colui che invoca Dio avrebbe tuttavia un grado maggiore del suo»⁶⁶.

Si consideri anche che «una delle prime ingiunzioni rivelate al Profeta [da Dio] fu: “Invoke in ricordo il Nome del Signore [*āḍkuri ism rabbika*], e dedicatevi a Lui con la più totale devozione” (Cor. 73:8)»⁶⁷. Muḥammad è assunto dalla

⁶² D. Giordani, *Il periodo formativo*, in *Islamismo*, cit., p. 36.

⁶³ Su questo patto cfr. M. Lings, *Il Profeta Muhammad: la sua vita secondo le fonti più antiche* (1983), trad. it. S. Volpe, Leone verde, Torino 2004, pp. 257-261.

⁶⁴ Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 25.

⁶⁵ *Ivi*, p. 80.

⁶⁶ Lings, *Il Profeta Muhammad*, cit., p. 339; l'*ḥadīṭ* menzionato si trova in Tirmidī, XLVIII, cap. 5, 7, sunnah.com/tirmidhi:3376.

⁶⁷ Lings, *Uno sceicco del XX secolo*, cit., p. 35. Versetti che fanno riferimento al *dīkr*, comunque, sono disseminati lungo tutto il Corano. Si veda ad esempio Corano 33:41-42 («O voi che credete! Invoke Iddio, invocatelo molto!»), 4:103 («E quando avrete compiuto la preghiera menzionate il Nome di Dio, in piedi, seduti o sdraiati [...])», 13:28 («[...] coloro che credono, coloro cui si tranquillano i cuori al ricordo di Dio – non è col ricordo di Dio che si tranquillano i cuori?»), 29:45

tradizione come il prototipo della perfezione spirituale, e coloro che ricercavano la Verità di tutte le cose non ignorarono mai che fu lui quello su cui Essa discese integralmente e, al contempo, colui che a Essa ascese⁶⁸.

Il Profeta rappresenta il punto centrale, nel piano dell'esistenza umana, su cui il «raggio celeste» dell'influenza spirituale discende verticalmente, per poi propagarsi orizzontalmente in tutte le direzioni. Incarnando la funzione dell'intermediario per eccellenza fra il Cielo e la Terra, la sua figura costituisce il nucleo da cui si irradia ogni catena iniziatica islamica.

Al fianco di Muḥammad, anche i suoi compagni sono considerati modelli di perfezione per i credenti: ognuno di essi mette in luce un aspetto particolare della perfezione spirituale. Costituiscono, secondo una diffusa tradizione sufi, una costellazione o un insieme di icone delle migliori virtù islamiche, e sono considerati guide verso la perfezione religiosa e spirituale⁶⁹.

Fra i *ṣaḥāba* spiccano i nomi dei primi quattro califfi, in particolare Abū Bakr 'Abd Allāh al-Ṣiddiq e 'Alī ibn Abī Ṭālib (cugino e genero del Profeta). Abū Bakr costituì «un esempio di virtù contemplativa»⁷⁰ e di lui il Profeta disse: «Egli vi supera non per i numerosi digiuni e le molte preghiere, ma vi supera in virtù di qualcosa che è fissata nel suo cuore»⁷¹. 'Alī, dal canto suo, compare all'origine di una enorme quantità di *salāsīl* («catene» iniziatiche) ed è considerato il possessore «di una particolare scienza spirituale, esoterica, detta *laduniyya* (cioè suprema, proveniente direttamente da Dio)»⁷², trasmessagli dal Profeta. Egli stesso affermò che nel suo cuore era riposta una conoscenza segreta, della quale gli altri erano

(«[...] e la menzione di Dio è la cosa più grande», *wa la-dīkr Allāh akbar*), ma anche 2:152, 198, 200, 203, 239, 3:103, 190-191, 5:7, 91, 7:69, 8:45, 20:34, 33:9, 38:46, 43:13, 57:16, 62:10, 63:9 e molti altri ancora (per tutti i versetti che ho qui riportato ho utilizzato l'edizione italiana di L. M. Ammar, trad. A. Bausani, BUR, Milano 2022).

⁶⁸ Mi riferisco, rispettivamente: (1) alla discesa sintetica e integrale del Corano (anteriore alla rivelazione «analitica» dei singoli versetti), descritta in Corano 97; (2) all'episodio dell'ascensione celeste, o del «viaggio notturno», a cui si fa riferimento in Corano 17:1 e 53:1-18.

⁶⁹ MSI, p. 62. L'*ḥadīṭ* a cui fa riferimento Scattolin recita: «I miei compagni sono come le stelle: chiunque di loro voi seguiate, sarete ben guidati» (*Miškāt al-Maṣābīḥ*, XXX, 6018, sunnah.com/urn/5660180).

⁷⁰ Giordani, *Il periodo formativo*, cit., p. 37.

⁷¹ Questo *ḥadīṭ* non si trova nelle principali raccolte; lo cita Lings ne *Il Profeta Muhammad*, cit., p. 337, che riporta come fonte il *Nawādir al-uṣūl* di al-Ḥakīm al-Tirmidī.

⁷² MSI, p. 63.

indegni⁷³, e ben noto è l'*ḥadīṭ* nel quale il Profeta asserì: «Io sono la città della conoscenza e 'Alī è la sua porta»⁷⁴. È infatti generalmente riconosciuto dalla tradizione che fu 'Alī il canale privilegiato per la trasmissione della conoscenza profetica di ordine esoterico.

Oltre a costoro, particolarmente cari alla tradizione sufi furono anche quei compagni che passarono alla storia come *ahl al-ṣuffa* («la gente della panca»). Si tratta di un gruppo di musulmani pressoché nullatenenti che si recarono a Medina e ai quali, non avendo un posto dove stare, il Profeta e la sua famiglia riservarono uno dei lunghi colonnati della loro casa-moschea; qui, infatti, era stata allestita appositamente per loro una panca di pietra⁷⁵. La loro estrema condizione di povertà, le loro forti tendenze ascetiche e il loro attaccamento a Muḥammad – uniti alla speciale predilezione che il Profeta per alcuni di loro – fecero sì che venissero considerati come i primi mistici dell'Islām⁷⁶. Fra la «gente della panca» si annoverano i nomi di:

- 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, a cui il Profeta soleva affidare i suoi effetti personali;
- Abū Ḍarr al-Ġifārī, del quale sono noti il forte ascetismo e la pietà spirituale, e di cui si dice che fu uno dei primissimi convertiti all'Islām;
- Salmān al-Farsī, persiano di famiglia zoroastriana. Prima di abbracciare l'Islām si convertì al cristianesimo e divenne discepolo di alcuni vescovi e monaci, dai quali la notizia dell'imminente venuta di un Profeta «inviato con la religione di Abramo»⁷⁷;
- Abū Hurayra, «noto per il gran numero di invocazioni durante le sue veglie di preghiera»⁷⁸ e per essere un fecondo trasmettitore di *aḥādīṭ*. A

⁷³ Cfr. Urizzi, nota n. 407, in *SPA*, p. 159; sempre in questa nota, Urizzi riporta anche altre narrazioni legate allo statuto privilegiato di 'Alī per quel che riguarda il possesso e la trasmissione della conoscenza esoterica.

⁷⁴ Citato in Lings, *Il Profeta Muḥammad*, cit., p. 340; con una leggera variante in Tirmidī, XLVIV, cap. 21, 120 (sunnah.com/tirmidhi:3723).

⁷⁵ Cfr. Lings, *Il Profeta Muḥammad*, cit., p. 171.

⁷⁶ Cfr. Giordani, *Il periodo formativo*, cit., p. 38.

⁷⁷ Cfr. Lings, *Il Profeta Muḥammad*, cit., pp. 125-126. Quando uno di questi monaci gli confidò della venuta di un nuovo Profeta, Salmān si mise in viaggio verso l'Arabia, ma fu venduto come schiavo dalle guide che si era preso per farsi condurre lì. Nonostante ciò, riuscì comunque ad arrivare a Medina e conoscere Muḥammad, che lo liberò, pagandone il riscatto. Per ulteriori informazioni e una selezione dei detti di Salmān, cfr. *MSI*, pp. 125-128.

⁷⁸ Giordani, *Il periodo formativo*, cit., p. 39.

lui la tradizione attribuisce il celebre detto: «Ho ricevuto e conservato da parte del Profeta due tipi di conoscenza: l'una l'ho distribuita a voi, quanto all'altra, se la divulgassi mi tagliereste la gola»⁷⁹;

- Abū al-Dardā', soprannominato l'«asceta» (*zāhid*) e il «saggio» (*ḥakīm*), in seguito incaricato da 'Utmān di partecipare alla raccolta del testo coranico. I suoi detti insistono sulla meditazione interiore, l'introspezione, la polisemia del Corano, il distacco dal mondo (*dunyā*) e dall'ego (*nafs*), la necessità di una messa in pratica della conoscenza spirituale e viceversa l'inutilità di una religiosità solo “corporea”, “meccanica” o abitudinaria⁸⁰.

Al di fuori della cerchia dei primi califfi e della gente della panca, la tradizione sufi attribuisce un ruolo di primo piano ad altri due storici personaggi. Il primo è il compagno Ḥuḍayfa, soprannominato il «detentore del segreto» (*ṣāhib al-sirr*). Custode di conoscenze di ordine esoterico, possedeva una straordinaria e peculiare capacità di penetrazione e lettura del carattere altrui (soprattutto nel riconoscimento dei «segni dell'ipocrisia»). A lui si ascrive, fra l'altro, l'iniziazione di Ḥasan al-Baṣrī⁸¹. Il secondo è Uways al-Qarnī, un cammelliere dello Yemen che condusse una vita ritirata e ascetica, cibandosi di quel che trovava e – dettaglio cruciale per l'origine del termine *taṣawwuf* – vestendosi con un «mantello di lana (*ṣūf*)». Secondo la tradizione, egli non incontrò mai il Profeta ma, nonostante ciò, questi «lo conosceva bene e aveva fornito la sua dettagliata descrizione fisica a 'Umar e 'Alī», che molti anni dopo lo andarono a cercare e lo riconobbero proprio grazie ad essa⁸².

Il modello ascetico di Uways al-Qarnī divenne più tardi per i sufi il prototipo dell'asceta ispirato che si lascia guidare dalla Grazia divina ed è in contatto con il Profeta senza altra mediazione⁸³.

3. LA FASE INIZIALE DEL *TAṢAWWUF* E I SUOI PRIMI SVILUPPI

⁷⁹ Buḥārī, III, cap. 42, 62 (sunnah.com/bukhari:120).

⁸⁰ Cfr. *MSI*, pp. 121-123.

⁸¹ Cfr. Urizzi, nota n. 408, in *SPA*, p. 159.

⁸² Cfr. Giordani, *Il periodo formativo*, cit., p. 40.

⁸³ *Ibid.*

Nei primissimi secoli della storia della mistica, si potrebbe individuare – seppur con la cautela che è bene avere quando si ha a che fare con simili schematizzazioni – un periodo di sviluppo iniziale che va, approssimativamente, dalla morte del Profeta (632 d. C.) agli inizi del IX secolo d. C. Sul piano politico si succedono i «califfi ben guidati», Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān e ‘Alī. In seguito, laceranti lotte intestine fra quest’ultimo e Mu‘āwīyya ibn Abī Sufyān, il cui esito vedrà prevalere Mu‘āwīyya, conducono all’insediamento della dinastia umayyade (661-750); infine, giungeranno gli abbasidi (che sopravviveranno sino al 1258). Le tendenze mistico-dottrinali di questo periodo sono dinamiche e variegate come le sue vicende politiche e sociali.

Se le forti tendenze ascetiche e i temi della rinuncia rimangono una costante lungo tutta questa fase, all’inizio – cioè soprattutto in un primissimo stadio, coincidente grossomodo con il califfato umayyade – si registra una maggiore e peculiare insistenza sulla paura dell’Inferno e il timore del Giudizio divino, l’imminenza dell’ultimo giorno e la povertà (sia materiale che spirituale) e l’astinenza, intimamente connesse con il motivo del disprezzo del «mondo di quaggiù» (*dunyā*). A ciò si aggiungono gli stati interiori della contrizione e della tristezza; una pia e minuziosa scrupolosità nell’esecuzione degli atti di culto (sia obbligatori che supererogatori) e l’enfasi posta su pratiche quali il digiuno, le veglie notturne di preghiera e la *ḥalwa* (il «ritiro» spirituale)⁸⁴. In generale, quindi, si constata un atteggiamento penitenziale e una «pietà pratica», per usare le parole di Molé⁸⁵. Un particolare accento è posto anche sulla necessità di seguire il Profeta e la sua *sunna* in ogni minimo dettaglio – tratto che comunque, insieme d’altronde all’ascetismo, è destinato a protrarsi lungo tutta la storia del sufismo. Tutte queste caratteristiche si riassumono emblematicamente nell’eminente figura di Ḥasan al-Baṣrī (m. 728 ca.)⁸⁶, che eserciterà un’enorme influenza sull’Islām dei secoli

⁸⁴ «Tutti questi atti di devozione, volontari e obbligatori, abbinati alla pratica del ritiro spirituale», scrive Lings – che vi include anche le «invocazioni del Nome divino» – «erano indubbiamente le pratiche utilizzate [anche] dai primi grandi discepoli di Maometto; e costituiscono tutt’ora le pratiche principali dei mistici islamici, ove tutte le altre diventano veramente sussidiarie» (Lings, *Uno sceicco del XX secolo*, cit., p. 40).

⁸⁵ Cfr. *MM*, p. 46.

⁸⁶ D. Giordani riferisce queste date: 642-728 d. C. (cfr. Giordani, *Il periodo formativo*, cit., p. 41), mentre Anawati riporta il 772 d. C. come l’anno della sua morte, ma dice anche che partecipò alla guerra del 670-673 (cfr. *MM*, p. 50).

successivi, sia esoterico che exoterico. La sua eredità verrà portata avanti dai suoi discepoli, fra i quali spiccano Mālik ibn Dīnār⁸⁷ (m. 748), Muḥammad ibn Wāsi' (m. 742 ca.) e al-Dārānī (m. 830).

Un altro tipo di tendenza, pur sempre all'interno del circolo esoterico di Baṣra, è rappresentato dalla figura di Rābi'a al-'Adawiyya (m. 801). In lei si concentrano atteggiamenti mistici e tratti per certi versi differenti, primo fra tutti la pervasività del motivo dell'amore divino (*maḥabba*) puro e totale – tema che, da qui in avanti, assumerà spesso un ruolo centrale. Rispetto ai sufi suoi concittadini, inoltre, in Rābi'a sembra passare in secondo piano la paura per il Giudizio di Dio e la severità della Sua punizione, mentre assume maggior rilievo il tema della svalutazione della ricompensa ultraterrena, in favore della pura contemplazione dell'Unità divina. La tensione verso Dio, inizialmente espressa in termini di «timore» (*ḥawf*) dell'Inferno e di «speranza» (*rajā'*) del Paradiso, si riconfigura, estremizzandosi, nella forma di un'incuria verso tutto ciò che concerne il destino ultraterreno dell'anima e di un'assoluta concentrazione sul «Volto di Dio». Più che al Paradiso, il mistico tende al suo Principio⁸⁸; il tema del distacco non è più circoscritto, allora, al «mondo di quaggiù» (*dunyā*), ma viene esteso a qualsiasi mondo, compreso quello dell'«Aldilà» (*aḥira*), perché il cuore del sufi ambisce a qualcosa di più alto: il Signore dei mondi (*rabb al- 'ālamīn*)⁸⁹.

⁸⁷ Del quale è tramandato un detto che sentenzia: «la più gradevole delle cose [...] è la conoscenza (*ma'rifa*) di Dio l'Altissimo» (*MSI*, p. 154).

⁸⁸ Com'è d'altronde naturale che sia, idee analoghe, segnala Molé, si ritrovano nell'insegnamento stesso del Profeta; è stato infatti trasmesso un *ḥadīth* nel quale è detto: «Questo mondo è vietato agli uomini dell'altro mondo, l'altro mondo è vietato agli uomini di questo mondo; e ambedue sono vietati agli uomini di Dio l'Altissimo» (trad. G. Calasso, citato in *MM*, p. 51, che non riporta la fonte).

⁸⁹ La differenza che intercorre fra la mistica di Ḥasan al-Baṣrī e quella di Rābi'a è molto meno netta di quello che a prima vista potrebbe sembrare. Come è accennato, la dottrina, nella sua essenza, rimane sempre la medesima; pertanto, le contraddizioni possono essere solo apparenti o riguardare tutt'al più aspetti esteriori, quali le sue modalità di espressione. Anche in questo caso la concezione è la stessa e cambia soltanto il suo modo di presentarsi, a seconda del fatto che si consideri l'incontro con il puro «Volto di Dio» come avente luogo nel Paradiso oppure oltre esso. A seconda delle prospettive, infatti, l'Essenza divina può essere al di là del «Cielo» o costituirne il «culmine». Queste differenti elaborazioni rispondono d'altronde a una duplicità prospettica riscontrabile anche nel Corano e nell'insegnamento del Profeta. In Corano 55:46 si dice che l'anima timorata avrà in ricompensa «due paradisi», ed esiste una gran quantità di versetti in cui si afferma che il Paradiso è gerarchicamente ordinato secondo una moltitudine di gradi differenti: si potrebbe dire, allora, che nel pensiero di Ḥasan al-Baṣrī il *Riḍwān* e la *visio dei* costituiscano, in un certo senso, il «Paradiso supremo». Allo stesso tempo, il Profeta Muḥammad disse che, quanto al proprio stato nell'Aldilà, egli avrebbe goduto di due beatitudini distinte: «l'incontro con il mio Signore, e il Paradiso» (cfr.

Altra figura rappresentativa di questo periodo è quella di Ibrāhīm ibn Adham (m. 777 ca.), *mutaṣawwif* della zona del Ḥurāsān. La sua storia è avvolta nella leggenda e negli aneddoti che lo riguardano, spesso, interviene una caratteristica paradossalità che gioca sull'equazione: maggiore il gradiente di mortificazione dell'ego, maggiore lo stato di "gioia spirituale" e di pace interiore raggiunta. Tali aneddoti presentano inoltre una vasta gamma di temi: da quelli del distacco (*zuhd*), della paura (*ḥawf*) e della povertà (*faqr*) a quelli dell'amore (*maḥabba*) per Dio e dell'amicizia (*ḥulla*) con Lui, nonché della conoscenza (*ma'rifa*) e della visione (o contemplazione, *mušāhada*) di Dio. Un suo memorabile discepolo fu Šaqīq al-Balḥī (m. 809 ca.), il cui insegnamento si concentra in modo particolare sulla nozione e sulla pratica del *tawakkul*, l'«affidamento fiducioso» ad Allāh. Posteriori – e dunque non propriamente considerabili come parte di questo «periodo formativo» –, ma sempre del Ḥurāsān, sono i maestri al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 898) e Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 848 o 875 ca.⁹⁰); di quest'ultimo sono passate alla storia soprattutto le *ṣaṭaḥāt*, cioè le «locuzioni teopatiche» o «estatiche».

Lings, *Il Profeta Muḥammad*, cit., p. 97, il quale cita come fonte Ibn Ishāq, *Sīrat Rasūl Allāh*). In un altro *ḥadīṭ*, egli narra di un dialogo fra Dio e i beati, nel quale il primo dice ai secondi che il *Riḍwān* è «migliore di questo», intendendo il Paradiso (Buhārī, LXXXI, cap. 51, 138, sunnah.com/bukhari:6549). Tutta la differenza sta dunque nel punto di vista che si sceglie di adottare. Da un lato vi è la prospettiva secondo cui le «eterne delizie» del Paradiso comprenderebbero, come la più nobile ed elevata fra di esse, la pura «visione» dell'Essenza divina, e secondo cui, viceversa, il «Volto di Dio» includerebbe in Sé tutte le beatitudini celesti. Adottando questo approccio, taluni hanno distinto fra *al-janna* («il Paradiso») e *jannat al-ḍāt* («il Paradiso dell'Essenza»); cfr. R. Guénon, *Simboli della scienza sacra* [1962], trad. it. F. Zambon, Adelphi, Milano 1975¹⁹, p. 325). Dall'altro lato si pone il punto di vista per il quale la Realtà divina – e conseguentemente lo stato in cui La si contempla – trascenderebbe tutti i gradi dell'esistenza, ivi inclusi quelli del Paradiso. Anche su molti altri temi la differenza fra i due mistici è molto tenue. L'associazione Ḥasan-*ḥawf* e Rābi'a-*maḥabba*, così come la loro contrapposizione, è in gran parte l'esito di un inesatto irrigidimento interpretativo, che può avere solo fini manualistici. Un forte atteggiamento penitenziale si riscontra anche in Rābi'a, e nei suoi detti viene limpidamente esibito il tema della preoccupazione per la punizione divina, connesso con l'ascetico disprezzo di sé (si veda, ad es., il detto n. 11 dell'antologia *MSI*, p. 179). Specularmente, la figura di Ḥasan al-Baṣrī non è del tutto estranea al tema dell'amore: un suo discepolo gli attribuisce la trasmissione del *ḥadīṭ qudsī* sullo '*išq* – l'«amore» (erotico-passionale) reciproco fra Creatore e creatura – a seguito del quale Dio solleva il «velo» interposto fra Lui e il Suo servo (cfr. *ivi*, pp. 147-148). La tendenza alla sclerotizzazione e all'exasperazione di differenze come queste (le quali per altro, di nuovo, quando sono reali riguardano soltanto aspetti inessenziali), spesso fatta propria dalla manualistica moderna, fa apparire in contrapposizione e come inconciliabili fra di loro dottrine mistiche che non lo sono per nulla: l'esempio di Ḥasan e Rābi'a è sufficiente a comprovarlo.

⁹⁰ Giordani riporta come date 848 o 875, Scattolin 874 o 878 e Anawati 874.

Oltre ai circoli esoterici di Baṣra e di area ḥurāsāniana, non si può non menzionare quello di Kūfa, attivo già dalla fine del VII secolo⁹¹, nel cui novero compaiono i nomi di: al-Rabīʿ ibn Ḥutaym (m. 683); Jaʿfar al-Šādiq (m. 765), sesto imam sciita e *ṣayḥ* di al-Biṣṭāmī⁹²; Fuḍayl ibn ʿĪyad (m. 803)⁹³, il quale ebbe contatti con Ibrāhīm ibn Adham; infine, Maʿrūf al-Karḥī (m. 815), che in seguito fondò la scuola di Baḡdād.

4. IL COSIDDETTO «SUFISMO CLASSICO»: LA FIORITURA

A partire dal IX secolo si entra in quella che gli studiosi solitamente definiscono l'«età dell'oro» del *taṣawwuf*. Più in particolare, essa si fa convenzionalmente iniziare dai califfati di Hārūn al-Rašīd (m. 809) e di al-Maʾmūn, suo figlio (m. 833); quest'ultimo fondò nella giovane ma fiorente Baḡdād, nuova capitale, la *Bayt al-Ḥikma* («Casa della Sapienza»)⁹⁴, un'importante istituzione bibliotecaria e di studio presso la quale, fra le altre cose, si tradusse in lingua araba un ingente numero di opere scientifico-filosofiche straniere, soprattutto greche. Si assistette anche a una più ampia «diffusione dei libri che fin dall'epoca di Harrān circolavano in area irachena»⁹⁵. Dal IX all'XI secolo furono attivi filosofi del calibro di al-Kindī, al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicenna), le cui speculazioni raccolsero l'eredità neoplatonica e le diedero nuova linfa. Non trascurabile fu anche l'elevato sviluppo delle scienze religiose islamiche: lo studio del Corano e degli *aḥādīṭ*, nonché il *fiqh* (giurisprudenza) e il *kalām* (teologia), «pervennero alla loro massima sistematizzazione»⁹⁶. Pure la letteratura, sia in prosa che in poesia, conobbe un periodo di grande fioritura. In virtù di questa vivacità religiosa, artistica, scientifica

⁹¹ Giordani asserisce che tale circolo esoterico si formò intorno all'VIII secolo e non al VII; tuttavia, Scattolin vi include due autori, al-Rabīʿ ibn Ḥutaym e Saʿīd ibn Jubayr, morti rispettivamente nel 683 e nel 714 (cfr. *MSI*, p. 112).

⁹² Tra le fonti consultate, questa informazione è riportata unicamente da Giordani (cfr. Giordani, *Il periodo formativo*, cit., p. 45). La notizia appare tuttavia storicamente improbabile se si confrontano le date di nascita e morte di al-Biṣṭāmī e al-Šādiq.

⁹³ Giordani lo menziona tra i mistici di Kūfa (cfr. *ivi*, p. 43), mentre Scattolin lo annovera fra i membri del circolo esoterico ḥurāsāniano, nel quale, infatti, è incluso anche Ibrāhīm ibn Adham (cfr. *MSI*, p. 112).

⁹⁴ Sulla *Bayt al-Ḥikma* cfr. C. Martini, *Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in C. D'Ancona et alii, *Storia della filosofia medievale araba*, Vol. I, Einaudi, Torino 2005, pp. 263-270.

⁹⁵ S. Foti, *La scuola di Baḡdād*, in *Islamismo*, cit., p. 47.

⁹⁶ *MSI*, p. 221.

e finanziaria, Bagdād assurse a nuovo grande centro intellettuale ed economico del califfato e già nel IX secolo divenne «una delle metropoli più vitali dell’orbe islamica»⁹⁷. Questo periodo di generale rigogliosità culturale si cristallizza nell’etichetta del cosiddetto «Islām classico», al cui interno è incluso anche il «sufismo classico». Infatti,

Durante questo periodo, così pieno di gravi avvenimenti politici e ricco di molteplici e variegate correnti intellettuali, l’esperienza mistica e il suo pensiero continuavano in un movimento di crescita e approfondimento, e più ancora in un’incessante evoluzione operata dai sufi stessi. In esso emersero alcune tra le più importanti personalità sufi che la mistica islamica abbia conosciuto in tutta la sua storia. [...] Questa nuova fase dello sviluppo del sufismo e il suo continuo approfondimento fu il risultato da un lato della prosecuzione di quanto essi avevano ereditato dalle generazioni precedenti [...] e dall’altro delle influenze ricevute dalle idee, visioni e sistemi di pensiero che erano nel frattempo fioriti nella nuova vita culturale islamica loro contemporanea⁹⁸.

Secondo S. Foti, questo stadio della mistica è percorso da un «generale impegno di organizzazione», che si esplica nella raccolta e nella sistematizzazione di «quanto era spesso rimasto allo stato di detti isolati [...] per dargli una forma tematica e compiuta, una più piena coerenza dottrinale»⁹⁹. Tale «sforzo generale di strutturazione di una prospettiva d’insieme», il quale passa anche per «l’introduzione di un accurato vocabolario tecnico, che si vuole coerente ed è fatto di risponderne e successivi approfondimenti», nonché attraverso un «coordinamento più netto delle idee della metafisica», si coagula a livello socio-istituzionale nella grande scuola di Bagdād. È precisamente nello spazio-tempo di questa scuola che nasce il termine *ṣūfiyya* (da cui «sufismo»): esso, all’inizio, designava non l’esoterismo islamico in generale, ma soltanto quello legato agli ambienti bagdadensi, i cui rappresentanti solevano indossare mantelli bianchi di lana (simbolo di purezza interiore) oppure il *muraqqa*’, un abito consunto rappezzato

⁹⁷ Foti, *La scuola di Baghdād*, cit., p. 46.

⁹⁸ *MSI*, p. 223.

⁹⁹ Foti, *La scuola di Baghdād*, cit., p. 47.

con toppe colorate. Il sufismo andava tecnicizzandosi: affina un proprio lessico, sceglie una propria “divisa”¹⁰⁰ e con ciò un nome proprio. Eppure, nonostante ciò,

I maestri della via ascetica che [...] guidavano [gli ambienti sufi di Baġdād] non si ritenevano, in verità, nient’altro che degli *ahl al-ḥadīth* («gente del *ḥadīth*»), ossia uomini fedeli alla tradizione, la *sunna*. Una devozione che si sforzavano di ravvivare facendo capo all’insegnamento del Profeta e alla vita dei primi compagni, alla vita della comunità originaria¹⁰¹.

Fra i principali esponenti della scuola figura, oltre al già menzionato fondatore Maʿrūf al-Karḥī (originario di Kūfa¹⁰²), Sarī al-Saqatī (m. 870 ca.), discepolo di quest’ultimo e zio – nonché maestro – di al-Junayd. Vi è poi Ḥārīt al-Muḥāsibī (m. 857), di cui è nota la profonda attenzione all’introspezione dell’anima, al fine di purificarne l’intenzione e conformarla alla Volontà divina. Ad Abū al-Qāsim al-Junayd (m. 910) si devono complesse trattazioni intorno alla concezione esoterica del *tawḥīd* (la dottrina dell’Unità) e alla sua «realizzazione metafisica» attraverso l’«estinzione» (*fanāʾ*) e la «sussistenza» (*baqāʾ*), nonché alla dottrina della pre-eternità e della preesistenza degli enti in Dio. Da parte sua, Abu al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 899 o 907) appare particolarmente orientato verso una spiritualità di tipo «ebbro», estatico, incentrata sulla nozione di amore divino. Tendenze mistiche analoghe caratterizzano Abū Bakr al-Šiblī (m. 945), figura di estrazione altolocata. Infine, ʿAmr al-Makkī (m. 904 o 909) fu celebre, tra le altre cose, per essere stato maestro di al-Ḥallāj. Prima però di soffermarci sulla figura di quest’ultimo, occorre volgersi verso Occidente, perché una personalità sufi fondamentale di questo periodo è ʿDū al-Nūn al-Miṣrī, l’«egiziano» (m. 861), che a Baġdād fu imprigionato e sottoposto a un processo a causa della sua difesa della tesi dell’eternità del Corano¹⁰³. Il mistico, che fu anche un alchimista e un intellettuale a tutto tondo, venne infine scarcerato dal califfo in persona in virtù

¹⁰⁰ Già fra i primissimi maestri della scuola (in particolare al-Muḥāsibī), comunque, si riscontrano atteggiamenti di denuncia per chi di questi segni distintivi esteriori fa motivo d’orgoglio e ostentazione, così come per coloro che, avendo fatto voto di povertà e indossando pertanto abiti ruvidi di lana, finiscono ironicamente ad attaccarsi. Invece quindi di raggiungere il «distacco», essi si legano alla rappresentazione egoica di sé come asceta e ai segni esteriori di questa condizione, che evidentemente è solo apparente (cfr. *MSI*, pp. 243-245).

¹⁰¹ *MI*, p. 64.

¹⁰² Si tenga a mente che Kūfa e Baġdād sono geograficamente molto vicine: le separano soltanto 150 chilometri di distanza circa.

¹⁰³ La dottrina ufficiale del califfato, al tempo, era infatti quella mutazilita, che predicava la creazione nel tempo di ogni cosa altra da Dio, incluso il testo sacro.

della sua nobile reputazione di pio teologo. Nel suo insegnamento esoterico un posto speciale è riservato ai temi dell'amore divino (*maḥabba*), della conoscenza ognosi (*ma'rifa*) e del *samā'*, il «concerto mistico». A lui si deve inoltre una più dettagliata e articolata trattazione delle tappe dell'ascesi mistica, che distinse in «stazioni» (*maqāmāt*) e «stati» (*aḥwāl*).

5. AL-ḤALLĀJ, UNO SPARTIACQUE NELLA STORIA DEL TAṢAWWUF

Un posto a parte deve essere riservato allo *ṣayḥ* Abū al-Muḡīṭ al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj (857-922): soffermarsi sulla sua figura è utile, oltre che per comprenderne la significanza in sé stessa (storica¹⁰⁴ e spirituale al tempo stesso), per l'estrema rilevanza che essa assume in relazione alla stesura del *Ta'arruf* kalābāḍiano. Come si avrà modo di vedere, infatti, Kalābāḍī si dimostrerà particolarmente ricettivo nei confronti degli insegnamenti ḥallājiani e giocherà un ruolo decisivo nel tramandarli alla posterità, reimmettendoli silenziosamente in circolazione lungo le venature di tutto il mondo islamico.

Ḥallāj nasce a Ṭūr, un piccolo villaggio nel sud dell'Iran. Sin da giovanissimo avverte un'insopprimibile tensione spirituale e conoscitiva, e a soli sedici anni viene iniziato al *taṣawwuf* dallo *ṣayḥ* Sahl al-Tustarī¹⁰⁵ (m. 896). Successivamente conosce lo *ṣayḥ* 'Amr al-Makkī, divenendone discepolo e sposandone la figlia, dalla quale ha tre figli e una figlia. G. Scattolin lascia intendere che Ḥallāj abbia frequentato al-Makkī durante il suo soggiorno a Baṣra, mentre G. Anawati asserisce che i due si siano incontrati solo nell'876, dopo il trasferimento del mistico a Baḡdād. In ogni caso, Ḥallāj giunge nella capitale, entrando in stretto contatto con gli ambienti esoterici ad essa collegati: «Qui si mise alla scuola di al-Junayd per una ventina d'anni, e fu compagno di [...] al-Nūrī, [...] Ibn 'Aṭā¹⁰⁶ (m. 922) e al-

¹⁰⁴ Si prega il lettore di tenere a mente che alcune informazioni di seguito riportate sono tratte talvolta da fonti agiografiche (nelle quali, quindi, non sempre sono rispettati in modo rigoroso i criteri di verifica storica).

¹⁰⁵ Ḥallāj conobbe il suo maestro a Tustar e successivamente lo seguì in esilio a Baṣra (cfr. *MI*, p. 63).

¹⁰⁶ Ibn 'Aṭā è un'altra figura di spicco all'intero del cosiddetto «sufismo classico»; egli rimase sempre fedele a Ḥallāj e, quando quest'ultimo fu processato, testimoniò a suo favore. Per tale motivo, «una guardia lo colpì violentemente con un calcio alla mandibola, morendo poco dopo, in seguito al colpo ricevuto, nel 922» (*MI*, p. 68).

Šiblī»¹⁰⁷. Al termine di questo lungo periodo, Ḥallāj intraprende un viaggio verso Mecca che dura circa un anno, per compirvi il pellegrinaggio. Al suo ritorno a Baġdād, tuttavia, tra lui e il suo maestro Junayd si consuma uno strappo: le loro idee divergevano intorno alla questione del «segreto iniziatico». Se infatti il suo *šayḥ* mantiene sempre una buona dose di cautela nella divulgazione di certi insegnamenti esoterici, Ḥallāj «si sente chiamato a convertire tutti i cuori a Dio [...]; secondo il suo pensiero, la predicazione [di verità iniziatiche] non deve rivolgersi soltanto a una cerchia esclusiva»¹⁰⁸. Junayd prende invece in considerazione più seriamente del suo discepolo le possibili conseguenze a cui quest'ultimo si esponeva divulgando apertamente certe dottrine, a causa soprattutto dell'incomprensione dei più¹⁰⁹. A motivo di ciò, le strade dei due si separano: Ḥallāj abbandona «il saio bianco per sostituirlo con il caftano dalle lunghe maniche (*qabā*) tipico dei soldati o con la *muraqqa* ‘ rattoppata dell’asceta» e diviene un «predicatore errante». Si incammina quindi verso Mecca, vagando poi per cinque anni nel Ḥurāsān e nel Fars, tornando a Baġdād per un anno e ripartendo infine alla

¹⁰⁷ *MSI*, p. 407.

¹⁰⁸ *MI*, p. 64.

¹⁰⁹ La questione del «segreto iniziatico» si fonda sostanzialmente sulla differenza delle nature individuali: non tutti hanno le particolari qualificazioni richieste per ricevere l’iniziazione, «in assenza delle quali non si potrebbe trarre nessun beneficio reale dal ricollegamento a un’organizzazione [iniziatica]» (Guénon, *Considerazioni sull’iniziazione*, cit., p. 107). Lo scrupolo di non ammettere indistintamente tutti all’interno di una tale organizzazione deriva dal conseguente «rischio [di questa] di degenerare a causa dell’incomprensione di coloro che ammette in tal modo sconsideratamente» (*ivi*, p. 108). Quel che è fondamentale comprendere, comunque, è che il «segreto iniziatico» non riguarda i riti, le parole e i «segni usati come mezzi di riconoscimento, ciò che farebbe di esso un segreto che tutto sommato sarebbe tale soltanto per convenzione [...]; se un segreto simile esiste di fatto nella maggior parte delle organizzazioni iniziatiche, il suo carattere è tuttavia soltanto quello di un elemento affatto secondario e accidentale, e, a dire il vero, esso non ha che un valore di simbolo nei confronti del vero segreto iniziatico, [che è] tale per la natura stessa delle cose, e di conseguenza non può mai essere in alcun modo tradito, poiché è di ordine puramente interiore e [...] risiede propriamente nell’“incomunicabile”» (*ivi*, p. 105). Il «segreto iniziatico», dunque, consiste essenzialmente in quella Verità superiore che non è possibile incapsulare entro i limiti di una qualsiasi espressione formale, e che costituisce lo scopo stesso dell’iniziazione; esso riguarda propriamente ciò che è «ineffabile» e pertanto «inesprimibile» per sua stessa natura, cioè l’«Assente» o il «Nascosto» (*al-ġayb*). «Così, se le organizzazioni iniziatiche sono segrete, in esse tale carattere non ha [...] nulla di artificiale e non ha origine in nessuna decisione più o meno arbitraria da parte di chicchessia. [...] Quanto alla “prudenza” [come quella esercitata da Junayd] nei confronti del mondo esterno, [...] essa può soltanto costituire una considerazione affatto accessoria, quand’anche sia certamente legittima in presenza di un ambiente più o meno coscientemente ostile, tenuto conto che l’incomprensione profana di rado si ferma a una sorta di indifferenza [...]» (*ivi*, pp. 106-109). Ḥallāj, dunque, non tradì mai realmente il vero segreto iniziatico del sufismo; piuttosto, fu per lui travolgente a tal punto da renderlo incurante del pericolo a cui l’incomprensione altrui esponeva sia lui che tutto il circolo di Baġdād – per non dire l’intero *tašawwuf* – cosa che costrinse i suoi maestri a prenderne le distanze, quantomeno pubblicamente.

volta dell'India, del Turkestan e della Cina. Dopo questo lungo viaggio di predicazione, che in totale dura circa vent'anni, si reca una terza e ultima volta a Mecca, dove rimane per due anni in stato di totale ritiro dal mondo: «qui giunse alla perfezione della sua unione con Dio e [...] si convinse che era giunto il momento di predicare alla comunità islamica la buona notizia della realtà dell'unione con Dio, di cui egli divenne testimone e martire (*šāhid*)»¹¹⁰. Ḥallāj decide pertanto di tornare a Baġdād, dove parla apertamente del proprio stato di totale unione con la Verità suprema «ad ogni sorta di gente e in ogni luogo, soprattutto nei mercati e nelle moschee»; inoltre, partecipa anche «a molte discussioni con i teologi della città»¹¹¹. Si tramanda persino che, «a differenza dei “santi” classici del sufismo, che compivano “miracoli” (*karāmāt*) in privato, ossia per un ristretto circolo di iniziati e senza rivendicarli come un privilegio, Ḥallāj opera dei miracoli in pubblico [...] e li presenta come i “segni” di una missione divina»¹¹². Tutto questo, già durante i suoi viaggi, gli guadagna sì numerosi seguaci, ma gli costa anche molti nemici. Infatti,

Poco alla volta si formò un fronte di opposizione contro al-Ḥallāj e la sua predicazione, in cui molte erano le parti in causa:

1. Prima di tutto i politici (la corte califfale): essi vedevano in lui un propagandista dello sciismo. Infatti, vari movimenti sciiti provenienti sia da ovest (i Fatidimi) sia da est (i Carmati) minacciavano la stabilità del califfato abbaside.
2. I sunniti lo consideravano un eretico a causa delle sue espressioni sufi esagerate (*shaṭaḥāt*) [cioè le sue «locuzioni teopatiche», la più celebre e scandalosa delle quali è la celeberrima *ana al-ḥaqq*, «sono la Verità»] [...].
3. Gli sciiti condannavano la sua pretesa alla “Signoria divina” (*da'wat al-rubūbiyya*), cosa che nella loro visione era riservata solo al Mahdī atteso alla fine dei tempi.
4. I sufi [o meglio, alcuni di essi] pure lo condannavano per aver tradito la loro disciplina di conservare il segreto sufi (*sirr*) sull'unità di Dio (*tawḥīd*), [...] predicandolo in pubblico a tutta la gente (*ifshā' al-sirr*)¹¹³.

¹¹⁰ *MSI*, p. 407.

¹¹¹ *Ivi*, p. 408.

¹¹² *MI*, p. 65.

¹¹³ *MSI*, p. 408.

In generale, quindi, Ḥallāj si procura «la triplice opposizione degli ambienti mistico, giuridico e politico»¹¹⁴. A causa di queste inimicizie, nonostante i suoi agganci con influenti personaggi di corte, un anno dopo il suo rientro a Bagdād viene arrestato e imprigionato. Se in un primo momento viene soltanto accusato di «empietà», con l'inasprirsi della situazione politica le imputazioni a suo carico si moltiplicano. Tra le varie accuse figurano quella di essere un membro del movimento carmata¹¹⁵, di praticare arti magiche¹¹⁶ e l'accusa di *zandaqa* (cioè «eresia» o «manicheismo»¹¹⁷), formulata in relazione alla sua dottrina esoterica dell'amore e dell'unione divini¹¹⁸. A queste si aggiungono la divulgazione dei miracoli (*ifṣā' al-karāmāt*)¹¹⁹, di «pretesa» o «usurpazione della Signoria divina»¹²⁰, o ancora, quella di «inabitazione» (*ḥulūl*) di Dio in lui¹²¹ – nozione, quest'ultima, che agli occhi degli *'ulamā' al-zāhir* appare troppo simile all'incarnazione cristiana. Viene anche accusato di «voler abolire i mezzi rituali a favore di una concezione tutta interiore e simbolica degli atti di culto»¹²², cosa palesemente infondata. Gli studiosi notano comunque che, nel travagliato periodo in cui Ḥallāj visse – durante il quale il califfato si sentiva minacciato da ogni parte da vari movimenti insurrezionisti – le accuse di ribellione ed eresia emesse «con il fine di eliminare gli agitatori»¹²³ non erano per nulla rare. In questo momento di

¹¹⁴ *MI*, p. 66.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁶ Cfr. *MSI*, p. 407.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 408 e *MI*, p. 66.

¹¹⁸ Cfr. *MSI*, p. 408.

¹¹⁹ Cfr. *MI*, p. 66.

¹²⁰ Ciò perché «le sue *riwāyāt*, brevi sentenze in cui Dio parla in prima persona, gli vengono ispirate e riferite da entità spirituali i cui nomi introducono il discorso divino: giacinto rosso, ombra distesa, nome possente, vento del sud, forma armoniosa, grande angelo, testimone sublime. Cominciano così a diffondersi le prime accuse, si dice che Ḥallāj voglia imitare il Corano, che intenda rivaleggiare con l'incomparabile Parola divina, che pretenda di sostituirsi al Signore» (A. Ventura, *Introduzione*, in *Al-Ḥallāj, Dīwān*, ed. it. A. Ventura, Marietti, Bologna 2019, pp. 16-17).

¹²¹ Cfr. *MSI*, p. 409. Scrive Ventura in proposito: «L'unione con Dio, mèta di ogni suo sforzo, consiste in una trasformazione bruciante, in una trasfigurazione che estingue l'individualità del corpo e della mente per non lasciar sussistere che una elevata ed eterna personalità. [...] Tuttavia, [...] questa dottrina non implica assolutamente un annientarsi dell'individuo in quanto tale, né tantomeno una deificazione dell'uomo carnale: ciò che si estingue è solo l'aspetto più illusorio dell'individualità, quello che ne faceva appunto un'entità autonoma e separata dal suo Principio, mentre ciò che permane è da sempre permanente e non diviene tale in seguito ad un qualche atto terreno. [...] L'accusa principale rivolta contro Ḥallāj, quella cioè di professare una sorta di unione sostanziale (*ḥulūl*) fra l'uomo e Dio, viene completamente a cadere se si tiene conto di quanto abbiamo detto» (Ventura, *Introduzione*, cit., pp. 20-21).

¹²² *Ivi*, p. 25.

¹²³ *MSI*, p. 408.

crisi politica e sociale, intimoriti dal carisma di Ḥallāj¹²⁴, «i politici, felici di potersi rifare una popolarità compromessa, approfittarono della situazione e lo consegnarono ai giudici»¹²⁵. In ogni caso, Ḥallāj viene messo in carcere, ma uno dei due magistrati assegnati al suo caso sospende il giudizio «confessando di non avere una chiara opinione in materia»¹²⁶; nel frattempo, il mistico riesce ad evadere e rifugiarsi a Sūs. Non molto tempo dopo viene arrestato di nuovo e rimane in prigione per otto anni; tuttavia, il giudice lo lascia «libero di predicare ai prigionieri e permettendo alla gente di rendergli visita»¹²⁷. Ciò fino a quando

Il nuovo *wazīr* Ḥāmid, distopico e violento, [...] riuscì infine a ottenere da parte di uno dei suoi due giudici una *fatwā* di condanna di al-Ḥallāj. Su tale base, ottenne dal califfo l'ordine della sua condanna a morte per crocefissione e di procedere alla sua immediata esecuzione. Tale esecuzione ebbe luogo il 24 di *dhū-l-qa'da* 309, 26-27 marzo 922. Al-Ḥallāj fu flagellato e messo in croce (probabilmente appeso a un palo ritto, non come la croce cristiana). Dopo un po' di tempo le sue mani e i suoi piedi furono tagliati, e fu lasciato in quello stato fino al giorno seguente. Allora il suo corpo fu deposto dalla croce, la sua testa tagliata, il suo cadavere bruciato e le sue ceneri gettate nel fiume Tigri. [...] Le ultime parole di al-Ḥallāj [...] [furono]: «è sufficiente per chi ha trovato (la Verità-Realtà) che l'Uno lo renda solo con Lui»¹²⁸.

Junayd aveva ragione, e in fondo Ḥallāj lo sapeva. Ma l'ardore della sua tensione metafisica pervadeva ogni fibra del suo essere, ed era talmente inebriante da condurlo alla noncuranza. Capì tuttavia che la sua «testimonianza» avrebbe potuto essere addirittura nociva per chi non possedeva le qualificazioni necessarie (cioè una “sensibilità spirituale” sufficientemente acuta) per comprenderla davvero¹²⁹, e che allora la cosa più giusta da fare era sacrificarsi per il bene della

¹²⁴ Carisma che trascinò «alcuni suoi discepoli [ad affermare] in effetti che Dio in ogni epoca si manifesta nella forma di un uomo, e che Ḥallāj era la manifestazione del loro tempo. È lecito dubitare che questa fosse l'idea del maestro; ma l'apparire di questa setta mostra assai bene quali pericoli rappresentasse la predicazione di Ḥallāj per l'unità della comunità musulmana, già minacciata dal movimento ismailita e dalle insurrezioni qarmate» (*MM*, p. 83); sempre alcuni suoi seguaci «lo onorarono con alcuni soprannomi in un certo senso preoccupanti: “colui che soccorre”, “colui che dà da mangiare”, “colui che sa discernere”, “colui che è rapito in Dio”...» (*MI*, p. 65).

¹²⁵ *Ivi*, p. 67.

¹²⁶ *MSI*, p. 409.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ivi*, p. 410.

¹²⁹ Come nel caso della spiritualizzazione dei riti exoterici, che gli valse l'accusa di considerarli non obbligatori: se la preghiera, l'elemosina, il digiuno ecc. hanno un valore anzitutto interiore (legato cioè più all'intenzione che all'esecuzione) e simbolico, è davvero obbligatorio praticarli materialmente? Ovviamente sì, ma è evidente quanto facilmente potessero emergere equivoci pericolosi presso un pubblico privo di una sufficiente preparazione in materia.

comunità dei credenti. Accettò quindi pacificamente, se non perfino con gioia, il suo tremendo martirio: perdonò i suoi oppositori, rassicurò i suoi amici e il suo corpo lasciò radioso questo mondo quando, in realtà, il suo spirito lo aveva già lasciato da tempo.

Uccidetemi, miei amici fedeli;
nella mia uccisione sta la mia vita!
Ora il mio vivere è morire,
e il mio morire è vivere.
Ora l'annientamento della mia essenza
è per me il più nobile dei doni.
Mentre il sopravvivere in queste mie qualità
è il peggiore dei torti.
Il mio spirito (*rūḥ*) è ormai nauseato da questa vita
tra consuete rovine che spariscono.
Uccidetemi! Poi bruciatemi,
in queste mie ossa che si consumano.
Poi passate tra i miei resti,
tra le tombe consuete dal tempo.
Troverete il segreto del mio Amato
Nell'intimo di quelli che permangono [nell'eternità]¹³⁰.

L'insegnamento e la vicenda biografica di Ḥallāj – i quali sono fra loro inestricabili, poiché quest'ultima rappresenta, per così dire, la concretizzazione operativa del primo – costituiscono un evento straordinario nella storia del *taṣawwuf*, un vero e proprio crocevia. Le autorità giudiziarie, dopo l'esecuzione di Ḥallāj, ordinarono la distruzione delle sue opere e ne proibirono la riproduzione, «ma i sufī serbarono gelosamente i resti di quell'insegnamento, li trasmisero e li commentarono, in attesa di tempi migliori»¹³¹: uno di questi “custodi”, come vedremo, fu proprio al-Kalābāḏī. Stando agli studiosi, con la morte Ḥallāj si chiude il periodo del cosiddetto «sufismo classico» e viene inaugurata una nuova fase della storia della mistica.

6. I *MALĀMATI*, LA «GENTE DEL BIASIMO» DEL ḤURĀSĀN

¹³⁰ Versi dal *Dīwān* di Ḥallāj, citato in *MSI*, p. 444 (traduzione leggermente modificata: ho tradotto *rūḥ* con «spirito» anziché con «anima»).

¹³¹ Ventura, *Introduzione*, cit., p. 32.

Al fine di ottenere una più profonda comprensione di al-Kalābādī, è opportuno soffermarsi brevemente su una linea di sviluppo dell'esoterismo islamico solo apparentemente periferica rispetto a quella della scuola di Baḡdād: la linea dei *malāmātī*. Essi furono un gruppo di *mutaṣawwifūn* con sede a Nīshāpūr, nella regione del Ḥurāsān, attivi all'incirca dalla seconda metà del IX secolo. Furono i diretti proseguitori dell'eredità dell'antico circolo esoterico ḥurāsāniano, raccolti specialmente intorno a Ibrāhīm ibn Adham e al suo discepolo al-Balḥī. «Ma colui che più di ogni altro può essere considerato come un antesignano e forse un diretto ispiratore dei maestri *malāmātī* di Nīshāpūr», scrive P. Urizzi, «è senza dubbio il grande santo di Bistām, Abū Yazīd»¹³². Alcuni maestri *malāmātī* intrattennero anche un rapporto con lo *ṣayḥ* al-Tirmidī, con cui ebbero degli scambi epistolari. Sotto il profilo geografico, i *malāmātī* sono i mistici più vicini a Kalābādī. Uno dei più peculiari tratti distintivi della scuola *malāmātiyya* è senza dubbio l'insistenza su ciò da cui trae origine la loro stessa denominazione: la *malāma*, un termine che significa «biasimo» e la cui radice è di provenienza coranica¹³³. Essi infatti erano noti per cercare di attrarre su di sé il biasimo e il disprezzo altrui al fine di distaccarsi dal proprio «io» e ottenere un maggior grado di prossimità con il Sé divino. Il mondo li disprezza e si allontana da loro; essi disprezzano la propria anima, allontanandosene. Il loro modello di comportamento – al pari di quello di tutti gli altri mistici – esige una minuziosissima osservanza delle prescrizioni della *ṣarī'a* e una scrupolosa aderenza al modello profetico¹³⁴; tuttavia, a differenza dei sufi di

¹³² Urizzi, *I maestri del Khorāsān*, in *Islamismo*, cit., p. 71.

¹³³ Per essere più precisi, essa compare innanzitutto in Corano 5:54, in cui viene detto che «Dio susciterà degli uomini che Lui amerà come essi ameranno Lui, umili con i credenti e fieri con i miscredenti, combattenti sul sentiero di Dio, impavidi di fronte a ogni biasimo» (ed. Ventura, cit., pp. 66-67). Secondo l'interpretazione dei maestri *malāmātī* questo versetto si riferisce al fatto che «l'amore che l'essere prova per il suo Signore» è in realtà «una conseguenza dell'Amore dell'Altissimo che l'ha scelto per la Sua eternità e che lo precede da tutta l'eternità» (Urizzi, *I maestri del Khorāsān*, in *Islamismo*, cit., p. 67). La Realtà divina, in altre parole, precede sempre la realtà creaturale. La radice del termine compare poi in Corano 75:2, in cui si fa menzione della *naḥs al-lawwāma*, l'«anima biasimatrice», un termine che diviene tecnico nel lessico sufi, interponendosi come grado intermedio fra l'«anima che istiga al male» (*al-naḥs al-ammāra bi al-sū'*) e l'«anima pacificata» (*al-naḥs al-muṭma'inna*) nell'itinerario ascensionale dell'essere verso Dio (cfr. *ibid.* e *MM*, pp. 85-86).

¹³⁴ E infatti, anche nel loro caso, è sempre nel Profeta che ravvedono il prototipo della loro attitudine e della loro via spirituale. Urizzi aggiunge inoltre che fra i precursori dell'atteggiamento *malāmātī* si possono individuare alcuni *tābi'ūn*, «come nel caso di Ibn al-Musayyib (m. 711-712), un devoto che faceva mostra di ipocrisia» (Urizzi, *I maestri del Khorāsān*, cit., p. 71).

Baġdād¹³⁵, i *malāmātī* non praticano sedute di *dīkr* pubblico, non hanno uno spazio specificamente adibito alle proprie riunioni e, soprattutto, non indossano un abito distintivo (al massimo la *muraqqa*, il saio logoro e rattoppato, ma mai quello di lana bianca). Il loro codice etico prevede di celare quanto più possibile, almeno nei confronti dei non-iniziati, il loro stato spirituale; non si deve far mostra delle proprie virtù, del proprio ascetismo e della propria conoscenza, né, tantomeno, compiere miracoli (pratica di cui talvolta accusavano i sufi bagdadensi). I *malāmātī* si proibiscono ogni possibile segno di riconoscimento che li possa differenziare dai comuni credenti e, anzi, arrivano talvolta a fare ostentazione di empietà. In tal modo, essi cercano di scansare i più subdoli e sottili attacchi del Maligno, quelli che assumono la forma di ipocrisia (*riyāʿ*) nascosta, ovvero di compiacimento dell'anima «vuoi nel plauso degli altri uomini, vuoi nel possesso di stati di coscienza preclusi agli uomini comuni, a scapito dunque della ricerca del puro Compiacimento divino»¹³⁶.

Ma i *malāmātī* sono ugualmente coscienti dei pericoli insiti nelle loro stesse metodologie: essi sanno che «far mostra di empietà», infatti, «può divenire un fine in sé e condurre direttamente all'antinomismo»¹³⁷, e perciò se ne guardano bene. Quel che è importante comprendere, comunque, è il principio metafisico da cui originano tali scelte etico-comportamentali: quello secondo cui la santità, la conoscenza e l'elevazione che i *malāmātī* possono ottenere, in realtà, non sono il frutto dei loro sforzi interiori, bensì qualcosa che proviene interamente – al pari di ogni altra – da Allāh, la Causa prima di tutto, l'unico vero «Santo» (*al-Quddūs*), l'unico vero «Conoscente» (*al-ʿAlīm*) e l'unico vero «Elevatissimo» (*al-Mutaʿālī*).

La scuola storica dei *malāmātīyya* di Nīshāpūr ebbe vita breve a causa del declino stesso della capitale ħurāsāniana, ma lo spirito della *malāma* continuò a permeare gli aspetti più elevati dell'esoterismo islamico, soprattutto grazie alla preminenza dottrinale che a questa nozione riserverà Ibn ʿArabī nei suoi scritti. Qui è ormai

¹³⁵ Si tenga a mente che, a quest'altezza cronologica, «il termine *ṣūfīyya* [...] non era ancora prevalsa quale designazione generalmente accettata per indicare la spiritualità islamica. Esso serviva piuttosto a designare la scuola irachena e più precisamente quella di Baġdād» (*ivi*, p. 68).

¹³⁶ *Ibid.* Si noti d'altronde come questo non sia poi così dissimile da quanto predicava al-Muḥāsibī, cfr. *supra*, nota 100.

¹³⁷ *MM*, p. 92.

questione di una precisa tipologia iniziatica e non più di una corrente con connotazioni geografiche e temporali ben definite¹³⁸.

7. IL PERIODO DELLA MATURITÀ

Con la morte di Ḥallāj lo scenario cambia: stando agli studiosi, una nuova epoca del sufismo è inaugurata. Questo nuovo stadio dell'esoterismo islamico si circoscrive tra la seconda metà del X e la fine del XIII secolo circa. Sul piano politico «l'influsso sciita raggiunge il suo apice e il califfato abbaside, ridotto all'impotenza, è prossimo a soccombere»¹³⁹. Esso infatti è ormai circondato e sempre più messo alle strette¹⁴⁰ da un lato dai Fatimidi, che nel X secolo fondano un imponente califfato ismailita che si estendeva lungo tutto il Nord Africa; dall'altro dai Buyidi, sciiti di provenienza asiatica. Questi ultimi conquistarono Baġdād nel 946, assumendone il controllo; poco più di un secolo dopo, però, la città viene riconquistata dai nuovi attori della scena politica islamica: i Selgiuchidi, una dinastia sunnita di etnia turca. Duecentodue anni dopo si verifica un ulteriore sconvolgimento: i Mongoli espugnano Baġdād e la distruggono. Ben presto, però, essi si convertono all'Islām e danno vita a una molteplicità di stati islamici mongoli, arrivando addirittura a prendere il controllo di quasi tutto il subcontinente indiano. Circa invece il clima intellettuale, questa fase è segnata, nel suo principio, da una diffusione della dottrina aš'arita¹⁴¹, che «comincia a strutturarsi sotto forma di scuola teologica»¹⁴² e, nello stesso tempo, da una sempre più capillare diffusione di opere filosofiche di matrice neoplatonica e gnostica, sia greche che di altra

¹³⁸ Urizzi, *I maestri del Khorāsān*, cit., p. 72. Secondo Molé, Ḥallāj sarebbe in verità un *malāmātī* (cfr. *MM*, p. 85 e p. 92): come loro, anch'egli cercò di attirare su di sé il biasimo altrui e abbandonò il saio bianco per indossare la *muraqqa'*. È d'altronde vero che durante i suoi viaggi di predicazione passò per il Ḥurāsān e la Transoxania. Tuttavia, si potrebbe osservare che fu per la sua incapacità di «custodire il segreto» e per le eccessive esibizioni di santità che fu incriminato. Al contempo, si può argomentare che siano stati proprio le sue locuzioni teopatiche, pronunciate in pubblico, e i suoi miracoli, compiuti dinanzi a tutti, a procurargli il disprezzo di molti. Resterebbe poi da determinare se la sua affiliazione alla *malāmātiyya*, ammesso che sia reale, fosse solo «spirituale» o anche storica.

¹³⁹ *MI*, p. 101.

¹⁴⁰ Ci si ricordi anche come l'agitazione derivante da tale pressione esterna sia stata uno dei fattori alla base dell'incriminazione di Ḥallāj, accusato, fra le altre cose, di essere segretamente un agente sciita.

¹⁴¹ Secondo Molé «la dottrina ash'arita [...] era uno strumento efficace per contrastare la diffusione della teosofia ismailita» (*MM*, p. 103).

¹⁴² *MI*, p. 74.

provenienza ancora. È a quest'altezza e specialmente nella figura di Ibn Sīnā (m. 1037) che la *falsafa*, la filosofia araba, giunge all'apice del suo prestigio e della sua influenza.

Per quel che riguarda il *taṣawwuf*, a seguito del martirio di Ḥallāj tre tendenze diverse – anche se fra loro profondamente interconnesse – si impongono sulla sua sovrastruttura storica:

- la produzione di opere “manualistiche”, volta a raccogliere l'eredità degli *ṣuyūḥ* dei primi secoli e del periodo classico. Esse mirano, da un lato, a evidenziarne la piena ortodossia e la congruenza con l'exoterismo religioso (in reazione alla condanna di Ḥallāj, rappresentativa degli atteggiamenti ostili degli *'ulamā' al-zāhir*); dall'altro, la coerenza e l'unità interna;
- l'esplicitazione e la spiegazione sempre più dettagliata, articolata e tecnica della dottrina, che si condensa nella compilazione di imponenti trattati di indagine teoretico-speculativa;
- una più rigorosa e sistematica organizzazione interna delle confraternite sufi, che divengono quasi delle istituzioni.

Non è dunque, in realtà, la dottrina in sé a «maturare», bensì la trattatistica di cui è oggetto e gli aspetti socio-organizzativi delle comunità che la praticano. Secondo M. Molé, si può affermare che il sufismo abbia raggiunto la maturità, a quest'altezza cronologica, perché «le sue pratiche sono pressoché fissate, la dottrina tracciata nelle sue grandi linee. È arrivato il momento di approfondire la ricerca, allargare le basi [...]»¹⁴³.

La prima delle tendenze citate corrisponde a una specie di tattica difensiva, adottata dagli esponenti del *taṣawwuf* a seguito dei feroci attacchi da parte di alcuni¹⁴⁴ dotti exoterici. Essa consiste nell'auto-moderazione quanto all'uso di certe espressioni, scongiurando l'eventualità del sorgere di possibili malintesi legati ad esse; accanto a ciò, i maestri insistono sull'imprescindibile funzione di «base» dell'exoterismo – cioè dell'obbedienza alla legge e della conformità al *kalām* –

¹⁴³ *MM*, p. 101.

¹⁴⁴ È opportuno sottolineare con una certa veemenza che solo alcuni dotti si mostrarono ostili all'esoterismo, e che la contrapposizione fra exoterismo ed esoterismo è molto più sfumata di quello che si possa pensare; molti sufi, infatti, esercitavano anche una funzione religiosa exoterica, vuoi legata alla giurisprudenza, alla teologia o a entrambe le cose (come Junayd, ad esempio; cfr. *ivi*, p. 104).

rispetto all'esoterismo, nonché sul principio di imitazione del Profeta e dei suoi compagni, sia negli atti esteriori che negli stati interiori. Non sono certo argomenti nuovi, anzi; si tratta solo di ribadirli a uomini arroccati in un cieco legalismo, sospettosi¹⁴⁵ nei confronti di qualcosa che sfugge alla loro comprensione e al loro dominio di competenza.

Oltre agli intenti apologetici, la trattatistica sufi di questo periodo è percorsa da un particolare gusto per la speculazione e l'indagine teoretica: si sviscerano, anche sotto il profilo discorsivo e non soltanto esperienziale, i principi metafisici alla cui «realizzazione conoscitiva» si alludeva ermeticamente nelle *ṣaṭḥāt*, e dai quali discendono le conseguenze operative che costituiscono le pratiche ascetiche sulle quali tanto si poneva l'accento nei secoli precedenti. Per questi motivi di carattere formale, gli orientalisti assegnano spesso al sufismo post-ḥallājan dei secoli X, XI e XII le etichette di «sufismo moderato» e «sufismo speculativo».

In molte ricostruzioni si afferma inoltre che fra l'XI e il XIII secolo siano nate le *ṭuruq*, cioè le «confraternite» sufi organizzate intorno alla figura di un maestro spirituale. Ora, è vero senz'altro che in questo periodo il loro numero si moltiplica e la loro quantità di adepti aumenta, così come che la loro organizzazione interna si codifica più nettamente di prima, ma pare forzato asserire che esse nascano soltanto ora. Il modello maestro-novizio, infatti, è ininterrottamente esistito in ogni epoca a partire dai tempi del Profeta¹⁴⁶, come si è visto, e anche delle sedute di *dīkr* si ha notizia sin dai primordi dell'Islām. Intorno alle figure dei grandi mistici, infatti, si raccoglieva sempre un numero più o meno vasto di discepoli (il quale peraltro si assumeva la funzione di custodia e di trasmissione dei loro insegnamenti ai posteri). È d'altronde soltanto in questo modo che può avvenire la trasmissione della *baraka* (l'«influenza spirituale») e, di conseguenza, l'iniziazione. Non è forse rimasto graniticamente scolpito nella tradizione l'antico adagio secondo cui chi non ha un

¹⁴⁵ Sospetto che, a onor del vero, era talvolta giustificato; l'Islām, sia esoterico che exoterico, in diversi momenti della sua storia – anche se soprattutto in epoca moderna – ha dovuto fare i conti con ogni sorta di deviazione, comprese quelle di auto-proclamati sufi che si ritenevano esentati dall'osservanza delle ritualità exoteriche, cosa che non ha fatto altro che complicare una situazione già delicata per il sufismo ortodosso, il quale comunque ne ha sempre preso le distanze (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 7).

¹⁴⁶ Cosa che è per altro comprovata dalla *silsila*, la «catena» di trasmissione iniziatica che ogni confraternita possiede, la quale traccia all'indietro il passaggio della «maestria» spirituale di *ṣayḥ* in *ṣayḥ* fino al Profeta stesso.

maestro, in verità, ha Satana come maestro? Più che nascere, allora, si può dire con più precisione che le confraternite, fra il XII e il XIII secolo, iniziano gradualmente a:

estendersi e ad attirare gruppi sempre più numerosi di uomini e donne di ogni ceto sociale; da allora, la vita comunitaria dei *fuqarā* iniziò ad essere ordinata da precise regole di comportamento e ad essere organizzata in maniera istituzionale. [...] Iniziarono a nascere centri di riunione sorti spesso intorno alla tomba di un maestro, che venivano chiamati in arabo *zāwiya* o *ribāṭ* [...]. Erano luoghi dove i sufi trovavano asilo e potevano organizzare la vita spirituale in comune; avevano tutti una moschea, erano dotati di una cucina, a volte di una biblioteca e di un ospedale¹⁴⁷.

Le figure di spicco di questa fase storica del *taṣawwuf* sono molte e, come per i periodi precedenti, mi limiterò a citarne solo alcune. In riferimento alla prima tendenza – la fioritura della manualistica –, si possono menzionare Abū Nasr al-Sarrāj (m. 988), con il suo *Kitāb al-luma* ‘; Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996), autore del *Qūt al-qulūb*; al-Quṣayrī (m. 1072), redattore della *Risāla fī ‘ilm al-taṣawwuf*. A essi si affiancano al-Ḥujwirī, al-Sulamī e al-Iṣfahānī, ciascuno dei quali è autore di celebri compendi sufi. È esattamente nel contesto di queste produzioni che si inserisce il *Ta‘arruf li maḍhab ahl al-taṣawwuf* di Abū Bakr al-Kalābādī. Tutti questi manuali, spiega M. Molé, si possono suddividere in due categorie:

Alcuni si limitano a descrivere le peculiarità [del sufismo] agli adepti, a esporne le dottrine e le esperienze; altri, più ambiziosi, si propongono di abbracciare tutta la vita del mistico, ciò che egli ha in comune con gli altri musulmani e ciò che gli è proprio. Tali opere contengono quindi una discussione dettagliata degli obblighi religiosi, proprio come le opere di giurisprudenza classiche, ma con un maggiore sforzo di interiorizzazione; un’esposizione delle differenti virtù, definite come stati o stazioni mistiche; una presentazione infine delle pratiche peculiari dei sufi, quali il *dīkr* o il *samā*¹⁴⁸.

In sintesi, tutte queste «opere teoriche» si propongono «il compito di correggere e giustificare le tesi più complesse, ma anche di riassumere concetti e contenuti generali, prendendo atto del lavoro svolto»¹⁴⁹ lungo tutto il corso dei secoli precedenti. G. Anawati e G. Scattolin considerano l’arco temporale entro cui

¹⁴⁷ D. Giordani, *Le vie del cielo*, in *Islamismo*, cit., p. 129.

¹⁴⁸ *MM*, p. 104.

¹⁴⁹ Foti, *La scuola di Baghdād*, cit., p. 62.

esse vengono prodotte più che altro come un «periodo di transizione» che traghetta dalla «classicità» alla «maturità» propriamente detta, cioè a quello che definiscono «sufismo mistico o gnostico»¹⁵⁰. Il massimo esponente di tale «transizione» è rappresentato però, più di tutti gli altri, da Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1059-1111), nella cui persona gli storici sono soliti individuare l'autore della «riconciliazione» definitiva fra l'Islām exoterico ed esoterico, intentata e portata avanti lungo tutto il IV e il V secolo dell'egira dagli autori appena citati: con lui, al *taṣawwuf* è restituito il diritto di cittadinanza in seno all'ortodossia islamica, accanto a *fiqh* e *kalām*. Secondo G. Anawati, grazie a Ġazālī si chiude finalmente la logorante «lotta per l'esistenza» che il sufismo fin dall'inizio, a suo giudizio, combatteva contro l'exoterismo¹⁵¹; più in particolare, è merito della sua monumentale *Iḥyā' ulūm al-dīn* (*La rivivificazione delle scienze religiose*) se il sufismo «trionfa» e ottiene un posto di tutto rispetto nell'alveo del sapere islamico¹⁵².

Una volta guadagnatoselo, sul panorama intellettuale del *taṣawwuf* si affacceranno autori del calibro di Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (m. 1191) – noto per la sua «dottrina della Luce» e dell'«illuminazione», nonché per l'estrema apertura nei confronti delle altre tradizioni religiose, conscio del fatto che la vera conoscenza metafisica è soltanto una – e Muḥyī al-Dīn ibn al-ʿArabī (m. 1240), considerato il «sommo maestro» (*šayḥ al-akbar*) del *taṣawwuf* e ricordato soprattutto per la

¹⁵⁰ Cfr. *MI*, p. 69 e ss. e p. 83 e ss.; cfr. anche *MSI*, p. 67.

¹⁵¹ Cfr. *MI*, p. 75 e ss. Tale giudizio, a mio avviso, rischia di semplificare un po' troppo la questione. Sebbene non sia questa la sede opportuna per soffermarsi sul tema in modo dettagliato, si potrebbe notare, innanzitutto, come sia a priori impossibile che sussista un qualche tipo di irriducibile antagonismo fra esoterismo ed exoterismo. Ciò si deve, da un lato, al fatto che essi costituiscono le due facce complementari della stessa medaglia (la tradizione, in questo caso islamica); dall'altro, al loro configurarsi come due domini distinti e gerarchicamente ordinati, che non possono mai davvero sconfinare l'uno nell'altro né, pertanto, entrare in rotta di collisione. Per questo motivo l'antagonismo può sussistere al massimo fra alcuni esponenti dell'una e dell'altra sfera, e mai fra le sfere in quanto tali; anzi, si potrebbe perfino affermare che esso può essere solo unidirezionale, cioè provenire soltanto da alcuni exoteristi, perché essi – ignorando che la tradizione sia molto di più di quel che sospettano – ritengono che l'esoterismo non sia qualcosa di davvero tradizionale (ossia riconducibile al Corano e all'insegnamento del Profeta). I sufi, dal canto loro – come si accennava prima –, furono spessissimo anche giuristi e teologi: «le loro dottrine non escludono la legge [sacra], vi si aggiungono. Le pratiche specifiche dei mistici occupano uno spazio relativamente circoscritto nella loro vita; per il resto essi condividono pene e fatiche degli altri credenti» (*MM*, p. 104). In secondo luogo, non è certo vero che con Ġazālī cessino definitivamente di verificarsi attacchi da parte di alcuni *ʿulamāʾ*, né che prima di lui non vi sia mai stata coesistenza e intesa.

¹⁵² Per essere più precisi, il *taṣawwuf* ha sempre occupato tale posizione e non potrebbe mai cessare di farlo; si potrebbe aggiungere, anzi, che il posto che gli spetta di diritto è necessariamente, fra i diversi ranghi delle scienze tradizionali islamiche, il più elevato di tutti. Quel che con Ġazālī il sufismo ottiene è più che altro un consenso più ampio e condiviso, tra le file dell'exoterismo, intorno a questa «cittadinanza».

celeberrima dottrina dell'«unicità dell'esistenza» (o, meno letteralmente, «monismo dell'essere», *waḥdat al-wujūd*)¹⁵³. Con costoro, ma anche attraverso molti altri, il sufismo «assunse gradualmente forme sempre più teoriche, acquistando un carattere filosofico e letterario»¹⁵⁴ perché:

Anziché rifiutare come insolubili i problemi trattati dalla *falsafa* e dal *kalām*, essi li congiunsero e intesero risolverli o, meglio, superarli con lo stesso mezzo dell'«illuminazione intuitiva». Fu così che, attraverso una modalità di conoscenza basata sul «gusto», sulla gnosi, essi dissertarono sui profeti e la loro missione, sull'emanazione del molteplice a partire dall'Uno, sulle relazioni delle creature con il Creatore, sulla struttura del mondo e [...] l'«identificazione» del sé umano nel Sé divino, sull'illuminazione (*tajallī*) e l'unicità dell'essere (*waḥdat al-wujūdi*)¹⁵⁵.

Non solo la prosa, ma anche la poesia sufi giunge al culmine della propria espressione: basti rievocare il *Maṭnāwī*, il colossale poema di Jalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 1273), *ṣayḥ* fondatore della *ṭarīqa Mawlawiyya*, o le composizioni di Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 1229) e di 'Umar ibn al-Fāriḍ (m. 1235). Per quel che riguarda invece le confraternite più antiche e influenti si potrebbero menzionare, accanto a molte altre, la *Qādiriyya* e la *Šādiliyya*, collegate rispettivamente allo *ṣayḥ* 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (m. 1166) e allo *ṣayḥ* Abū al-Hasan al-Šādilī (m. 1258).

La storia del *taṣawwuf*, si capisce, prosegue fino ai giorni nostri; procedere oltre a questo punto, tuttavia, esulerebbe dagli scopi dell'attuale studio e, per quel che riguarda Kalābādī, si è raccolta una sufficiente quantità di informazioni contestuali per inquadrarne più da vicino la figura e l'opera.

¹⁵³ Nonostante Ibn 'Arabī non utilizzi mai direttamente l'espressione, che verrà coniata soltanto più tardi. Perfino i «*passages in his writings that approximate it have no special significance, nor are they out of place in the general trend of contemporary philosophy and theology, both of which affirmed the unity of the Necessary Existence*» (W. Chittick, *Ibn 'Arabī*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Winter 2025 Edition], The Metaphysics Research Lab [consultato online il 27/01/2026: plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/ibn-arabi/]). Inoltre, «*On the rare occasions when Ibn 'Arabī students used the expression waḥdat al-wujūd, they did not give it a technical sense*» (*ibid.*) e certamente, continua Chittick, essa non designava affatto una qualche forma di panteismo, come gli rimproverava invece il polemista Ibn Taymiyya (m. 1328). Curiosamente, sembra che sia stato proprio quest'ultimo a utilizzare per primo l'espressione. Sul tema, cfr. anche P. Urizzi, *La "Gnosi" Muhammadiana, in Islamismo*, cit., p. 119.

¹⁵⁴ *MSI*, p. 67.

¹⁵⁵ *MI*, p. 83.

CAPITOLO 2

INTRODUZIONE ALL'AUTORE E ALL'OPERA

1. LA VITA

Abū Bakr Muḥammad bin Abī Ishāq Ibrāhīm bin Ya'qūb bin Yūsuf bin Kaṭīr bin Ḥātim bin 'Abd al-Raḥmān al-Kalābādī al-Buḥārī – questo è, con tutta probabilità, il nome completo del nostro autore¹⁵⁶ – nasce a Kalābād, un distretto della città di Buḥārā (da cui la sua *nisba*) nell'attuale Uzbekistan, anche se rimane aperta la questione della sua etnia: alcuni studiosi ritengono che avesse origini arabe¹⁵⁷, altri persiane¹⁵⁸ e altri ancora turche¹⁵⁹. Possediamo un'assai esigua quantità di informazioni biografiche su di lui. La sua data di nascita ci è ignota¹⁶⁰ e pure su quella di morte non si hanno certezze: in base alle diverse testimonianze storiche si potrebbe collocare fra il 990 e il 1000, ma verosimilmente, conclude A. J. Arberry¹⁶¹, Kalābādī morì il diciannovesimo giorno del mese di *Jumādā al-Awwal* del 385 h., corrispondente nel calendario gregoriano al ventuno o al ventidue giugno

¹⁵⁶ Cfr. F. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī (Kelābāzī)*, in *Marife*, Vol. VIII, n. 1, pp. 77-104, 2008, p. 87. Tutte le altre versioni del nome completo sono o forme abbreviate (ma comunque corrette) o, semplicemente, sbagliate. Intorno al vero nome di Kalābādī, spiega infatti Karapinar, si è creata nel tempo molta confusione: nelle diverse fonti manoscritte sono spesso stati erroneamente aggiunti od omessi dai copisti, a seconda dei casi e in relazione ai diversi nomi, le parole *abū* («padre di») e *ibn* (o *bin*, «figlio di»), accumulando una serie di errori ramificati (i quali si sono riflessi nella letteratura secondaria e nelle traduzioni contemporanee) di cui poi è stato complesso il districamento e che, in alcuni casi, hanno addirittura condotto alcuni autori a credere che le varie versioni a cui diedero origine si riferissero persone differenti (cfr. *ivi.*, pp. 84-87).

¹⁵⁷ Fra questi, Nicholson e Arberry.

¹⁵⁸ Fra cui Urizzi (cfr. *Introduzione*, cit., p. 8).

¹⁵⁹ Cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, pp. 92-93.

¹⁶⁰ Sulla base di alcune supposizioni, fondate principalmente su un calcolo a ritroso svolto a partire dalle date di morte di alcuni suoi maestri, Madelung ha ipotizzato che Kalābādī nacque intorno al 932 (cfr. W. Madelung, *Abū Bakr Kalābādī*, in *Encyclopedia Iranica*, Vol. I, fasc. 3, pp. 262-263, 1983 aggiornato nel 2018 [consultato online il 20/01/2026: iranicaonline.org/articles/abu-bakr-kalabadi-bokari-mohammad-b/]); secondo Karapinar, invece, tra il 912 e il 917 (cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, cit., p. 88).

¹⁶¹ Cfr. A. J. Arberry, *Introduction*, in al-Kalābādī, *The doctrine of the ṣūfīs*, trad. en. A. J. Arberry, University Press, Cambridge 1935, p. XI. Secondo Karapinar, invece, è più probabile che la data corretta sia il 990 (cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, cit., p. 90).

995. K. Yuldashhodjaev¹⁶² ci informa che sempre nel quartiere di Kalābādī, a sud rispetto al centro della città, si trova la sua «tomba simbolica», tutt'oggi visitata e oggetto di venerazione¹⁶³. Stando poi alle ricostruzioni di F. Karapinar, Kalābādī si sarebbe sposato e avrebbe avuto (almeno) una figlia, anch'ella come il padre particolarmente competente nelle *'ulūm al-ḥadīth*; inoltre, lo studioso turco suppone che egli fosse vegetariano¹⁶⁴.

Nel tempo in cui Kalābādī visse, le regioni del Ḥurāsān e della Transoxania erano rette dalla dinastia samanide, sotto cui godettero di un'ampia autonomia politica e amministrativa¹⁶⁵. Ciò si riflesse anche nella gestione di questioni correlate alla vicenda Ḥallāj: gli emiri samanidi, contrariamente alla direzione impartita dal potere califfale, «si rifiutarono di perseguire gli ḥallaḡani messi fuorilegge dall'autorità abbaside»¹⁶⁶ che cercarono rifugio presso i territori di loro giurisdizione, fra i quali vi era anche Abū al-Qāsim Fāris al-Dīnawārī (morto intorno al 951 o al 956 ca.¹⁶⁷), *ṣayḥ* dello *ṣayḥ* di al-Kalābādī stesso, Abū al-Husayn ibn Aḥmad al-Fārisī (m. 966 ca.). Fu quest'ultimo a ricollegare Kalābādī al *taṣawwuf*, ma fu più che altro «al-Dīnawārī, noto per aver portato il pensiero di Ḥallāj nel Ḥurāsān [...] ad aver influito nella formazione spirituale di Kalābādī»¹⁶⁸. Altri due sufi frequentati dal nostro autore furono tali Ishāq al-Ḥakīm al-Samarqandī¹⁶⁹ e Abū Bakr al-Qaffāl (m. 975-976), «protetto di Fāris [al-Dīnawārī] e [...] anch'egli sostenitore ḥurāsāniano di Ḥallāj»¹⁷⁰. Da ciò si può rilevare che Kalābādī visse in un contesto «favorevole alla mistica»¹⁷¹. Sempre a proposito di frequentazione di maestri, K. Yuldashhodjaev, facendo riferimento a uno studio di M. Boltaev, riporta un'informazione curiosa: il nome di Kalābādī comparirebbe

¹⁶² Cfr. K. Yuldashhodjaev, *From the life history and scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, in *EPRA International Journal of Socio-Economic and Enviromental Outlook*, 2021 (consultato online il 29/12/2025: eprajournals.com/IJSA/article/6202), p. 24.

¹⁶³ P. Nwyia, *Kalābādī*, in *Encyclopedia of Islam*, ed. 2, Vol. IV, Brill, Leiden 1997, p. 467.

¹⁶⁴ Cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülâbâdî*, cit., p. 92.

¹⁶⁵ Cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 8.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 11.

¹⁶⁷ Urizzi a pagina 10 dell'*Introduzione* riporta come data di morte il 951, e nella pagina successiva il 956 circa.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 10.

¹⁶⁹ Madelung, *Abū Bakr Kalābādī*, cit.; secondo Madelung, fu proprio al-Samarqandī a introdurre Kalābādī al «pensiero sufi».

¹⁷⁰ Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 10.

¹⁷¹ P. Nwyia, *Kalābādī*, cit., p. 467.

nella *silsila* di quella che, pochi secoli più tardi, diverrà la *ṭarīqa Naqšbandiyya*¹⁷². Nella lista di nomi che lo studioso menziona¹⁷³, dopo Kalābādī vi sarebbe Yūsuf ibn Ayyūb al-Hamadānī (m. 1140), cioè colui che inaugurò la pratica più caratteristica della confraternita, quella del *ḍikr* silenzioso; prima, invece, ‘Abd Allāh al-Anṣārī (m. 1088), che risulterebbe dunque essere lo *ṣayḥ* di Kalābādī. Tuttavia, prestando attenzione alle date risulta immediatamente chiaro che nessuno di questi due *ṣuyūḥ* poté conoscere personalmente Kalābādī, dal momento che nacquero entrambi decenni dopo la sua morte¹⁷⁴. Oltretutto, non sono stato in grado di trovare nessuna conferma dell’effettiva presenza del nome di Kalābādī nella *silsila* della *Naqšbandiyya*¹⁷⁵. Nonostante la scarsa attendibilità storica della notizia, però, vi si può ricavare un indizio interessante. Accade spesso che nelle *salāsīl* delle confraternite si riscontrino dei “salti” o dei nomi apparentemente “fuori posto”, e ciò in virtù di un motivo preciso: se è vero che uno *ṣayḥ* consegue l’unione con l’Eterno («estinguendosi» nella propria realtà individuale e «permanendo» soltanto nella e come Realtà divina e universale), allora egli, quantomeno nello spirito, non può mai morire. Da ciò deriva la possibilità di una trasmissione iniziatica «sovrasensibile», del tutto «interiore», che spesso è detta verificarsi in stato di sogno¹⁷⁶ sulla base di un’«affinità spirituale». Se perciò al-Anṣārī non può

¹⁷² Cfr. Yuldashhodjaev, *Scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, cit., p. 25.

¹⁷³ «The name of Kalabadi is mentioned in the “silsilatu-zhab” of the Khojagan-Naqshbandi sect: Yusuf Hamadoni, Abu Bakr Kalabadi, Abdullah Ansari, Abu Tusi, Abul Qasim al-Gurgani, Abul Hasan al-Harakani, Abu Yazid Bistami, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Zaynul Obidin, Imam Hussein, Imam Ali ibn Abu Talib – Mustafa Muhammad» (*Ibid.*).

¹⁷⁴ Esaminando il resto dei nomi inclusi da Yuldashhodjaev nella *silsila Naqšbandī* emergono altre stranezze, principalmente incongruenze con le date e “salti” o “buchi” fra uno *ṣayḥ* e l’altro. Un’altra cosa curiosa è che Anṣārī redasse addirittura un antico commentario al *Ta’arruf* kalābādiano.

¹⁷⁵ A mio avviso, potrebbe essere che l’“equivoco”, se così si può definire, origini dalla profonda reverenza che il successore di Bahā’ al-Dīn Naqšband, Muḥammad Pārsā (m. 1419), nutriva per Kalābādī. Egli, infatti, studiò a fondo l’opera kalābādiana e scrisse addirittura un importante commentario al *Ta’arruf*; Mukhammadiyev riporta persino che Pārsā si riferì a Kalābādī definendolo «the great of the mystics, the spiritual leaders [sic!] of ascetics [...]» (S. U. Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalobodi in the Science of Sufism*, in *Sarcouncil Journal of Arts and Literature*, 2025, Vol. IV [consultato online il 02/01/2026: zenodo.org/records/15271306], p. 18). È possibile supporre comunque che Pārsā avvertì per la figura di Kalābādī una specie di «affinità spirituale» (vedi proseguo del testo) che ne fece un suo «discepolo interiore»; se fosse davvero così, non sarebbe allora del tutto impensabile che in qualche variante della *silsila* della *Naqšbandiyya* compaia anche il nome di Kalābādī.

¹⁷⁶ Karapinar riporta a questo riguardo una notizia curiosa, sebbene apparentemente priva di implicazioni iniziatiche. In delle pagine non appartenenti al corpo del testo di un manoscritto del *Baḥr al-Fawā’id* – l’altra opera kalābādiana sopravvissuta – una penna anonima narra di un sogno avuto da Kalābādī. Nel racconto gli comparve innanzi il Profeta Muḥammad, che gli regalò un fiore

certamente essere stato il maestro di Kalābādī, tuttavia Kalābādī potrebbe essere stato il «maestro invisibile» di al-Hamadānī. Quel che è importante notare, in ogni caso, è che pur risultando ampiamente inverosimile da un punto di vista storiografico, la sequela di nomi registrati nella *silsila* riportata da K. Yuldashhodjaev può rivelare una sorta di «parentela spirituale» fra mistici vissuti in epoche e luoghi differenti¹⁷⁷. Tale affinità risulta pertanto esistere fra Kalābādī e gli altri sufi lì menzionati, fra i quali spicca soprattutto Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Se ciò potrebbe non destare troppe sorprese, essendo più o meno naturale che sussista una tale «parentela spirituale» fra uno degli antichi e illustri rappresentanti dell'esoterismo locale (cioè di area ḥurāsāniana) e i suoi persecutori (fra cui, appunto, Kalābādī), è nondimeno interessante constatare che in autori come Kalābādī le molteplici tendenze dei vari ambienti mistici (bagdadita-ḥallājano e ḥurāsāniano-*malāmātī*) coesistano in unità¹⁷⁸. In personalità come la sua esse giungono a una sintesi armoniosa, divenendo espressioni diverse di un'unica dottrina. Lungo tutto il *Ta'arruf* kalābādīano non è infatti inusuale che vengano riportati insegnamenti o detti fra loro contraddittori intorno a un medesimo argomento (magari di maestri di scuole diverse), ma, quando accade, l'autore ha sempre la premura di ricondurli ai differenti punti di vista (giurisprudenziali, teologici o metodologici) adottabili di volta in volta da ciascun *mutaṣawwif*¹⁷⁹, senza che in nessun modo venga intaccata la sostanziale unità della dottrina.

e lo esortò a non smettere di commentare *aḥadīṭ* fino a quando non fosse appassito (cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebû Bekir el-Gülâbâdî*, cit., p. 86). In ogni caso, la visione onirica (una sorta di traduzione in forma immaginativa di una visione spirituale) non è l'unico modo in cui si svolgono i contatti con un maestro «invisibile»: la tradizione attesta simili casi di manifestazioni di santi o profeti anche allo stato di veglia.

¹⁷⁷ Una tale relazione si esempla su quella che esisteva fra il Profeta Muḥammad e Uways al-Qarnī, cfr. *supra*, cap. 1, paragrafo 2.

¹⁷⁸ È già stato notato il possibile ruolo di «mediatore» fra istanze mistiche bagdadene e ḥurāsāniane (o di «ebbrezza» e «sobrietà») che può aver esercitato già lo stesso Ḥallāj; cfr. *supra*, cap. 1, paragrafo 7.

¹⁷⁹ Uno dei primi esempi di questo *modus operandi* si può riscontrare al capitolo 7 del *Ta'arruf*, intitolato: «Le discordanze sul fatto che Dio sia da sempre Creatore» (*SPA*, p. 72). Qui Kalābādī spiega che i maestri sufi non sono unanimi nell'affermare l'eternità dell'attributo divino di «Creatore». (1) Da un lato, alcuni la affermano, escludendo che Dio possa esserlo diventato solo in un secondo momento; ciò sia perché si ammetterebbe mutamento in Dio, che è eterno e immutabile, sia perché si dovrebbe supporre che Egli non sia già dappprincipio perfetto, ma Lo diventi solo in virtù della creazione, abbisognando dunque di essa per essere (e quindi che oltre ad essere mutevole sia anche condizionato, relativo). (2) Dall'altro lato, altri negano che Dio sia già da sempre Creatore, perché se Lo fosse si dovrebbe ammettere che la creazione sia parimenti eterna. Sebbene paia che Kalābādī propenda più verso la prima soluzione che la seconda, egli riconosce la bontà di entrambe

K. Yuldashhodjaev, nel suo articolo, riporta anche che la «*modern research*» ha stabilito che, fra le altre cose, Kalābādī fu «*the founder of the Bukhara school of mysticism*»¹⁸⁰, senza però citare nessuna fonte a sostegno della sua affermazione¹⁸¹. Nel segmento della *silsila Naqšbandī* precedentemente riportato dallo stesso studioso, però, Kalābādī è l'unico bucariota¹⁸²; ciò significa che, qualora egli abbia realmente avuto un qualche ruolo nella trasmissione dell'«influenza spirituale» (*baraka*) o, più in generale, dell'eredità mistica del passato, fu lui a importarla e radicarla nel territorio cittadino e a tramandarla ai maestri della *silsila* a lui posteriori, i quali, infatti, saranno tutti originari di Buḥārā o della periferia circostante. È forse a questo processo (al quale conseguirà remotamente, fra le altre cose, l'edificazione della *madrassa* della *Naqšbandiyya* nel XVII secolo) che allude K. Yuldashhodjaev, anche se è chiaro che, pure qualora il “trapianto spirituale” operato da Kalābādī si dimostrasse effettivo, si sarebbe molto distanti dal poter considerare l'autore del *Ta'arruf* come «*founder*» di alcunché.

Ricapitolando, dunque, Kalābādī venne ricollegato al sufismo presso ambienti affiliati all'insegnamento di Ḥallāj, ma anche eredi, quantomeno per una questione geografica, del patrimonio spirituale ḥurāsāniano¹⁸³. C'è poi da considerare che Kalābādī, ai fini della composizione del suo trattato, dichiara di «essere andato alla ricerca di coloro che avevano realizzato la Verità (*mutaḥaqqiqūn*), essere stato in loro compagnia ed averli interrogati»¹⁸⁴; ora, oltre che apprezzare la dinamicità e l'operatività di una ricerca non solo “libresca”, ma itinerante e svolta sul campo, si può inferire che egli abbia avuto l'opportunità di frequentare circoli esoterici di contesti differenti. Già qui (cioè, nella pluralità delle

perché espressione di un medesimo principio. Dio è «eternamente Creatore» rispetto a Sé stesso, mentre non lo è in relazione alla creazione. Chi dunque nega l'eternità dell'attributo non lo fa per rendere mutevole e contingente Iddio, bensì per non rendere eterna e assoluta la creazione. Nonostante dunque l'opzione teologica più corretta sia la prima, in entrambe riposa l'esigenza di ben distinguere l'Eterno e l'Assoluto (cioè il Creatore) dal diveniente e dal relativo (il creato).

¹⁸⁰ Yuldashhodjaev, *Scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, cit., p. 25.

¹⁸¹ La quale, infatti, non sembra avere alcun riscontro storico, quantomeno nella bibliografia che sono riuscito a consultare.

¹⁸² Eccezion fatta per al-Hamadānī che, pur non essendo originario di Buḥārā, vi stabilì uno dei centri di insegnamento spirituale (e che comunque è posteriore a Kalābādī).

¹⁸³ Cfr. S. U. Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalobodi in the Science of Sufism*, in *Sarcouncil Journal of Arts and Literature*, 2025, Vol. IV (consultato online il 02/01/2026: zenodo.org/records/15271306), p. 18.

¹⁸⁴ *SPA*, p. 55.

sue frequentazioni e delle sue «filiazioni spirituali») si può intravedere in controluce la funzione di «sintesi» che eserciterà il sufi di Buḥārā attraverso il suo *Ta'arruf*.

Ma Kalābādī non fu solo un mistico: le sue competenze si estendevano a tutte le dimensioni della religione, cioè, oltre che al *taṣawwuf*, anche al *fiqh* e al *kalām*. Egli fu infatti un «illustre giurista ḥanafita»¹⁸⁵ formatosi sotto la direzione di Muḥammad ibn Faḍl al-Qamārī al-Buḥārī¹⁸⁶ (m. 991) e che per un certo tempo svolse la professione di giudice in Transoxania¹⁸⁷, nonché un autorevole *muḥaddiṭ*, un «tradizionista» che memorizzò oltre centomila tradizioni profetiche¹⁸⁸. S. U. Mukhammadiyev, facendo riferimento al dizionario biografico di 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī, riporta che il maestro di Kalābādī nella scienza delle tradizioni profetiche fu Abū Naṣr al-Raṣādī al-Samarqandī, ma pure che ebbe modo di «ascoltare *ḥadīṭ*» da Muḥammad Ḥulmānī al-Kūfī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Mihrār al-Rāzī e Yaḥyā ibn Ṣāliḥ al-Miṣrī¹⁸⁹. Tuttavia, ciò è impossibile: queste ultime tre figure morirono tutte diversi decenni prima della nascita di Kalābādī; esse furono fonti testuali autorevoli citate nelle catene di trasmissione di alcuni *aḥādīṭ* utilizzati nell'altra opera kalābādiana pervenutaci, il *Ma'ānī al-aḥbār* («I significati delle tradizioni», di cui si parlerà tra poco), ma non maestri “in carne e ossa”. Solo al-Raṣādī, la cui morte è datata intorno al 951, dunque, fu realmente maestro di Kalābādī (fra quelli nominati da S. U. Mukhammadiyev) nelle *'ulūm al-ḥadīṭ* («scienze del *ḥadīṭ*»). È comunque altamente probabile che il nostro autore abbia intrapreso molteplici viaggi di studio, recandosi in città quali Samarcanda, Merv, Nīshāpūr, Balḥ, Baḡdād, Kūfa, Ray e altre ancora, per seguire le lezioni di alcuni maestri locali di *aḥādīṭ*¹⁹⁰. Fra questi vi fu sicuramente, afferma F. Karapinar, l'importante *faqīh* e *muḥaddiṭ* Abū Naṣr Muḥammad bin Ḥamdūya al-Mutta'awī

¹⁸⁵ Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 8.

¹⁸⁶ Cfr. Arberry, *Introduction*, cit., p. XI.

¹⁸⁷ Cfr. Yuldasshodjaev, *Scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, cit., p. 26.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 25. L'enorme competenza di Kalābādī nelle *'ulūm al-ḥadīṭ* fece sì che diversi importanti studiosi di scienze islamiche si riferissero a lui come a un'autorità nella trasmissione e nell'interpretazione delle tradizioni profetiche (cfr. Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalobodi in the Science of Sufism*, cit., p. 20).

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 18.

¹⁹⁰ Cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebû Bekir el-Gülâbâdî*, cit., pp. 95-96. Secondo Karapinar, il numero di maestri frequentati da Kalābādī ammonterebbe addirittura a oltre il centinaio; quelli che vengono più frequentemente citati nelle catene di trasmissione di *aḥādīṭ* del *Baḥr al-Fawā'id*, comunque, sono 11 (cfr. *ibid.*).

al-Marwazī (m. 941), che Kalābādī frequentò, plausibilmente, durante un soggiorno a Merv, quand'era ancora molto giovane¹⁹¹.

Il mistico bucariota fu poi un attento studioso di «teologia dialettica» (*kalām*)¹⁹², nella cui disciplina fu allievo, stando a S. U. Mukhammadiyev¹⁹³, di Abū Ḥafṣ al-Kabīr; ancora una volta, però, l'informazione è inesatta, poiché anche in questo caso quest'ultimo morì circa un centinaio d'anni prima della nascita di Kalābādī. È comunque altamente verosimile che la scuola di pensiero di Abū Ḥafṣ abbia influito sulla sua formazione teologica, oppure che abbia studiato con un suo discendente o con membri appartenenti alla sua cerchia. Lo stesso al-Rašādī ne faceva parte, in qualche modo; a questo riguardo, si deve considerare che lo studio della giurisprudenza e delle tradizioni profetiche era profondamente imparentato con lo studio della teologia. Nel sistema educativo dell'epoca tutti questi ambiti di studio, infatti, si compenetravano e si integravano vicendevolmente; gli esperti di *aḥādīṭ*, spesso e volentieri, erano anche *fuqahā'* e *mutakallimūn*, ivi inclusi, ovviamente, Abū Ḥafṣ al-Kabīr e al-Rašādī. In definitiva, dunque, si può concludere che i maestri di Kalābādī nelle scienze tradizionali esoteriche (compreso, plausibilmente, il *kalām*), vista la loro indisgiungibilità, furono principalmente i già menzionati Muḥammad ibn Faḍl, Abū Naṣr al-Rašādī al-Samarqandī e Abū Naṣr Muḥammad al-Mutta'awī al-Marwazī.

Quel che è importante osservare, in ogni caso, è che Kalābādī aveva grande padronanza di tutte le branche del sapere islamico, padronanza che traspare chiaramente lungo l'intero *Ta'arruf* e che, fra le altre cose, conferma ancora una volta l'artificiosità della pretesa di isolare fra loro esoterismo ed exoterismo in una fedele descrizione della tradizione musulmana ortodossa¹⁹⁴. La profonda conoscenza di quest'ultima, in tutte le sue dimensioni, nonché il servizio svolto per essa attraverso la redazione delle sue opere – in special modo il *Ta'arruf*, che più d'ogni altra gli assicurò grande fama e prestigio –, valsero a Kalābādī i titoli

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*

¹⁹² Nel *Ta'arruf*, infatti, Kalābādī dimostra di avere una profonda conoscenza delle diverse scuole teologiche del suo tempo (cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., pp. 16-19).

¹⁹³ Cfr. Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalobodī in the Science of Sufism*, cit., p. 17.

¹⁹⁴ Un'ulteriore riprova della continuità fra sfera esoterica ed exoterica, quantomeno nella visione della religione proposta da Kalābādī, riposa nell'impiego della sua conoscenza degli *aḥādīṭ*: le tradizioni profetiche sono utilizzate per corroborare, a seconda dei contesti, sia posizioni giuridiche (o tesi teologiche) che dottrine esoteriche.

onorifici di *tāj al-islām* («corona dell'Islām») e *šayḥ al-‘ālam* («maestro del mondo»)¹⁹⁵.

Sotto la dinastia samanide, che prese il controllo di Buḥārā nel IX secolo e lo mantenne fino alla fine del X circa, la città conobbe uno dei periodi più floridi della sua storia (sia dal punto di vista dello sviluppo economico che di quello intellettuale e culturale)¹⁹⁶, tanto che venne soprannominata «la cupola dell'Islām» (*qubba al-islām*). Essa «witnessed a proliferation of madrasas, libraries and academies, attracting renowned scholars and fostering a vibrant intellectual atmosphere [...], creating an intellectual ecosystem that contributed to the fields of theology, law, philosophy, arts and literature»¹⁹⁷. Buḥārā, grazie anche al mecenatismo dei samanidi, si impose dunque come uno dei centri nevralgici del sapere religioso, scientifico e artistico musulmano, e ospitò alcuni dei più grandi luminari della storia dell'Islām. Non molti decenni separano Kalābādī dall'Imam al-Buḥārī (m. 870) e, probabilmente, egli è già adulto quando, nel 944, muore al-Māturīdī (entrambi veri e propri colossi del pensiero islamico e della cui «missione» intellettuale Kalābādī si fa per così dire prosecutore, considerato l'ampio e frequente ricorso al loro lascito nelle sue opere). La formazione del mistico di Kalābādī si svolse dunque all'interno di un prosperissimo clima intellettuale, in una Buḥārā che costituiva uno dei più prestigiosi centri di studio del medioevo islamico e un vero e proprio crocevia di idee e culture diverse. Kalābādī giunse quindi a padroneggiare l'intero *corpus* delle scienze tradizionali musulmane nel loro momento di massima fioritura. Ci si può dunque chiedere: se egli studiò a fondo il *fiqh*, le *‘ulūm al-ḥadīth*, il *kalām* e la *‘ilm al-bāṭin* (la «scienza dell'interiore», cioè la dottrina del *taṣawwuf*), fece forse lo stesso con la *falsafa* (la filosofia greco-araba)¹⁹⁸, anch'essa attraversante una fase di

¹⁹⁵ Yuldashhodjaev, *Scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, cit., p. 24.

¹⁹⁶ Cfr. R. Alimova, N. R. Karimov, *The historical significance of Bukhara as a center of islamic civilization in Uzbekistan*, in *Proceedings of the 2nd Pamir Transboundary Conference for Sustainable Societies*, Scite press, 2023 (consultato online il 06/01/2025: scitepress.org/publishedPapers/2023/129338/pdf/index.html), p. 918.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 919.

¹⁹⁸ La quale non è riducibile a una mera riproposizione della filosofia greca in lingua araba: «*far from being simply Greek philosophy in Arabic and Persian, Islamic philosophy integrated certain elements of Greek philosophy into the Islamic perspective, creating new philosophical schools. Although Islamic philosophy drew from the Greek sources, which Muslims considered to be the fruit of earlier revelations associated with such figures as the prophet Idrīs (Hermes) [cosa sulla quale si tornerà fra poco], it belonged to an independent philosophical universe of discourse*» (cfr. S. H.

grande fermento)? Incise essa, in qualche modo, sull'istruzione del mistico bucariota e sulla redazione delle sue opere? Se sì, in quale misura? Non è facile fornire una risposta soddisfacente alla domanda, anche perché i rapporti che in generale intercorrono fra *falsafa* e *taṣawwuf* sono molto complessi e articolati. Innanzitutto, è necessario osservare che a Buḥārā esisteva una delle più fornite biblioteche del mondo islamico: la biblioteca di palazzo dei samanidi, la quale, stando alla testimonianza di Avicenna, ospitava un'incredibile quantità di scritti filosofico-scientifici di origine greca in traduzione araba¹⁹⁹. Non è inverosimile che Kalābādī abbia avuto occasione di accedervi considerando che, ai fini della stesura del *Ta'arruf*, egli dichiara di «aver esaminato con cura gli scritti degli esperti di sufismo»²⁰⁰, cosa che lascia supporre (vista anche la grande molteplicità di fonti a cui si appella) che abbia dovuto consultare una corposa quantità di manoscritti, alcuni dei quali, plausibilmente, potevano essere conservati lì. Oltretutto, si può presumere che Kalābādī abbia potuto frequentarla anche per questioni non direttamente collegate alla compilazione delle sue opere. Non si può poi certo ritenere che la biblioteca samanide fosse l'unico luogo nel quale si potessero reperire manoscritti di natura filosofica. Al di là del fatto che esistevano in città (o nei dintorni) altre biblioteche, la notizia riportata nell'autobiografia di Avicenna, secondo la quale nel mercato cittadino si vendevano addirittura opere di al-Fārābī

Nasr, *Islamic philosophy from its origin to the present*, State University of New York Press, New York 2006, p. 109). Ora, ciò non equivale a sostenere che «la filosofia nel mondo islamico si costituisce sulla base delle autoctone scienze islamiche e sviluppa autonomamente uno specifico discorso filosofico» o, in altre parole, che con *falsafa* si debba intendere «una filosofia di cui la rivelazione coranica rappresenta [*in toto*] l'origine e delimita i confini» (C. Martini Bonadeo, *Sulla filosofia nel mondo islamico. Questioni di terminologia e di approccio storiografico*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, s. VII, vol. XIX, a. CII, fasc. III, Le Lettere, Firenze, pp. 480-481). È infatti molto difficile difendere l'idea di una sua totale autoctonia e di uno sviluppo effettuatosi sulla sola base del retroterra epistemico islamico; d'altronde, come può non rasentare il limite dell'impossibile pretendere che un qualsivoglia fenomeno culturale sia assolutamente impermeabile a ogni forma di interazione con l'esterno, tanto nelle sue origini che nel suo dispiegarsi storico? Al contrario, è più ragionevole ritenere che la *falsafa* non sia né una «mera continuazione o episodio straniero della filosofia occidentale [...], [né] una tradizione autoctona non occidentale che si può studiare a prescindere da quest'ultima» (*ivi*, p. 487).

¹⁹⁹ D. Gutas, *Ibn Sina [Avicenna]*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2025 Edition), The Metaphysics Research Lab (consultato online il 09/01/2016: plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/ibn-sina/).

²⁰⁰ *SPA*, p. 55.

a prezzi miseri, restituisce efficacemente l'immagine di un ecosistema culturale nel quale libri e idee filosofiche circolavano con fluidità²⁰¹.

Un ulteriore dato significativo riscontrabile nella *sīra* di Avicenna riguarda la frequentazione condivisa di una medesima personalità negli ambienti intellettuali di Buḥārā. Nella sua autobiografia, il filosofo menziona che nel suo quartiere abitava tal Abū Bakr al-Baraḳī, esperto di scienze religiose, *fiqh* e «ascetismo» (*zuhd*). Questi gli commissionò un commento sui libri di filosofia «degli antichi», da cui risultarono la monumentale *summa* *Al-Ḥāṣil wa al-Maḥṣūl*, di ben 22 volumi, e il più breve *al-Birr wa al-Itm*²⁰². W. Gohlman segnala come, dai resoconti di Ibn Mākūlā (m. 1092), si evinca che al-Baraḳī fosse uno dei massimi esponenti di letteratura, *taṣawwuf*, *kalām* e poesia del suo tempo, e che lo storico ebbe modo di imbattersi in un suo canzoniere (*dīwān*) compilato per la maggior parte con la calligrafia di Avicenna. Tuttavia, Ibn Mākūlā fornisce come data della sua morte il 376 h. (986 d. C.): a quest'altezza cronologica, secondo W. Gohlman, Avicenna non

²⁰¹ Cfr. Avicenna & A. W. al-Jūzajānī, *Sīrat al-Shaykh al-Ra'īs (The life of Ibn Sina)*, ed. en. W. E. Gohlman, State University of New York Press, New York 1974, pp. 33-35.

²⁰² *Ivi*, pp. 39-41. Avicenna riporta che di queste due opere esistevano solo le copie originali in possesso di al-Baraḳī, perché questi, senza che ne specificasse il motivo, non voleva farli copiare. *Al-Birr wa al-Itm*, il cui titolo è traducibile «La pietà e il peccato», sarebbe un'operetta di etica contenente anche temi di metafisica e psicologia (cfr. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden 2014, p. 95). Per quel che riguarda *al-Ḥāṣil wa al-Maḥṣūl*, la questione è più controversa. Gohlman, nella sua traduzione, interpreta il passaggio come se le «scienze» (*ulūm*) intorno alle quali gravitava l'interesse di al-Baraḳī e dei cui libri commissionò il commentario avicenniano, fossero non quelle degli antichi filosofi, bensì quelle in cui egli era grande esperto, ossia il *fiqh*, lo *zuhd* e il *tafsīr* (commento del Corano). Anche altri autori hanno seguito questa interpretazione (cfr. J. D. Windhausen, *Avicenna*, in *EBSCO*, 2022, consultato online il 12/06/2026: ebsco.com/research-starters/biography/avicenna#full-article). Secondo Gutas, invece, l'opera era un vasto commentario di filosofia, essenzialmente delle opere di Aristotele (cfr. Gutas, *Ibn Sina*, cit.). Secondo la sua interpretazione, si tratterebbe di un'opera di filosofia teoretica per come veniva tramandata nella tradizione aristotelica (cfr. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, cit., p. 98). A mio avviso, non avrebbe avuto d'altronde molto senso che al-Baraḳī richiedesse ad Avicenna – giovane sì promettente, ma ancora all'inizio dei suoi studi – un commento sulle scienze di cui egli stesso era uno dei massimi specialisti. Vi sono peraltro degli indizi che suggeriscono che *al-Ḥāṣil wa al-Maḥṣūl* contenesse un commento dei primi due libri della *Metafisica*, così come ad altre sue parti, nonché un commentario della *Fisica* e del *De Anima*. In generale, dunque, sembra che l'opera commissionata da al-Baraḳī «was intended to be a *summa* in the form of a running commentary on the philosophical sciences, as classified in the Aristotelian tradition and conceived of in two units: the first, *The Available and the Valid, dealt with Logic and theoretical philosophy (Physics, Mathematics, and Metaphysics)* in about twenty volumes; the second, *Piety and Sin, dealt with practical philosophy – both the traditional parts, Ethics and presumably also Oeconomics and Politics, and the new fourth part that Avicenna introduced, the relevant subjects that fall under the Metaphysics of the Rational Soul (especially its posthumous punishment and reward) – in two volumes. [...] The Available and the Valid together with Piety and Sin were in this sense real precursors of The Cure*» (*ivi*, p. 100).

poteva avere più di sei anni²⁰³; secondo D. Gutas, invece, è possibile che egli fosse già ventenne²⁰⁴. Per risolvere l'anacronismo, W. Gohlman suggerisce che nel passaggio menzionato Avicenna si riferisse in realtà al figlio di Abū Bakr, Abū 'Abd Allāh al-Baraḳī, anch'egli noto esperto di *fiqh*, poesia e filologia, e che sia stato quest'ultimo a dettargli le sue composizioni. Ora, attraverso il *Ta'arruf* si può stabilire che: (1) al pari del padre, Abū 'Abd Allāh al-Baraḳī era un *mutaṣawwif*; (2) Kalābādī conosceva personalmente quest'ultimo, e forse anche il genitore. Nel suo trattato, infatti, l'autore riporta – discutendo della distinzione fra *murīd* e *murād* – che il *faqīh* Abū 'Abd Allāh al-Baraḳī gli recitò dei versi che aveva composto intorno al tema²⁰⁵. Queste notizie attestano che nei circoli di dotti giuristi ḥanafiti ricollegati al *taṣawwuf* – che formavano una fetta della classe intellettuale di Buḥārā –, di cui Kalābādī faceva parte e all'interno dei quali aveva la sua rete di conoscenze, vi sono individui che dimostrano vivo interesse per la *falsafa* e sono incuriositi dalle opere degli antichi. Si tratta di una curiosità pulsante al punto da spingerli a commissionare voluminosi commentari a un giovane competente e talentuoso che aveva accesso ai testi.

Ora, sebbene sia difficile stabilire quanto fosse generalizzato questo interesse – cioè se sia effettivamente estendibile a tutto l'ambiente giurisprudenziale e mistico della città –, si può nondimeno affermare che Kalābādī avesse amicizie che coltivavano una fascinazione per la filosofia di matrice greca. In che misura egli ne sia stato in prima persona permeabile, però, rimane un'incognita²⁰⁶. Quel che si può trarre da queste informazioni è, di nuovo, la porosità²⁰⁷ della classe colta di Buḥārā nel X secolo.

²⁰³ Cfr. Gohlman, nota 36 in Avicenna, *Sīrat al-Shaykh al-Ra'īs*, cit., p. 123.

²⁰⁴ Cfr. Gutas, *Ibn Sina*, cit. Gutas retrodata infatti la nascita di Avicenna fino al 964.

²⁰⁵ Cfr. *SPA*, p. 270; *Ta'arruf*, p. 299.

²⁰⁶ Permane inoltre una certa confusione intorno all'identità di al-Baraḳī padre e figlio e tutto ciò che vi è collegato. Le domande che tale confusione solleva rimangono aperte: fu Abū Bakr o Abū 'Abd Allāh a commissionare i commentari al giovane Avicenna? Se si trattava del padre, il figlio condivideva i medesimi interessi filosofici? E chi dei due gli dettò le sue poesie? Se fu il figlio, gli dettò le proprie composizioni o quelle del padre?

²⁰⁷ Si intende qui l'apertura bidirezionale dell'*élite* intellettuale cittadina. Da un lato, infatti, un filosofo come Avicenna non sdegnava la poesia esoterica, ma al contrario contribuiva a trascriverne le raccolte (elemento, questo, che potrebbe indicare l'esercizio di una certa influenza della mistica sulle sue idee). Dall'altro, una figura di spicco nell'intelligenza ḥanafita e mistica desiderava informarsi estesamente sulla *falsafa*. Il dialogo era a doppio senso.

Sebbene dunque non si possa negare che Kalābādī abbia vissuto in un contesto di fermento intellettuale, all'interno del quale può ben darsi che il gradiente di esposizione per vari canali a dottrine di natura filosofica fosse elevato, nondimeno, nel *Ta'arruf* egli non fa mai menzione di neanche un *faylasūf*, né, più in generale, ricorre mai esplicitamente a fonti in qualche modo "colluse" con il patrimonio intellettuale ellenistico. Non avrebbe d'altronde avuto senso farlo se, come si stabilirà più tardi, uno degli obbiettivi del trattato era dimostrare la piena ortodossia del *taṣawwuf* (e quindi ricondurne origini, pratiche e dottrine entro un perimetro teoretico-culturale esclusivamente islamico). Ciononostante, da una tale omissione non si può automaticamente inferire che Kalābādī non conoscesse dottrine di matrice filosofica, né, d'altra parte, che esse non si fossero sotteraneamente infiltrate nelle sue opere; il *fiqh* e il *kalām* (a cui egli fa ampio ricorso), infatti, nel X secolo stavano già incominciando a incorporare procedimenti argomentativi riconducibili alla logica greca, o perlomeno a confrontarvisi²⁰⁸. Inoltre, come osserva A. H. Akhtar, «*Where platonizing trends in psychology and cosmology found an additional place in scholarly writing was in the language of Sufi metaphysics*», la quale venne inizialmente «*formulated and transmitted within the circles of the scholars, specifically among mystics like the Ḥanafī scholar Abū Bakr al-Kalābādī [...]*»²⁰⁹. Ora, se è vero, come argomenta lo studioso, che le «*works of Sufi metaphysics were to become increasingly oriented around Neoplatonic-Avicennian conceptions of psychology and cosmology*»²¹⁰ soltanto diversi secoli più tardi, tanto che perfino al-Ġazālī prefigurò soltanto, senza ancora portarla a piena maturazione, questa intersezione fra *falsafa* e *taṣawwuf*²¹¹, è vero anche che Kalābādī fu il più remoto e distante, ma nondimeno il primo, prodromo di tale traiettoria speculativa. Ciò significa che il sistema metafisico²¹² sufi esposto

²⁰⁸ Per un breve resoconto delle diverse fasi storiche che scandiscono il rapporto fra *kalām* e *falsafa*, cfr. Nasr, *Islamic philosophy*, cit., pp. 49-50.

²⁰⁹ A. H. Akhtar, *Philosophers, Sufis and Caliphs: politics and authority from Cordoba to Cairo and Bagdād*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 16.

²¹⁰ *Ivi*, p. 17.

²¹¹ Cfr. *ibid.* Secondo Nasr, tale maturazione verrà portata a compimento da Suhrawardī e in seguito rinsaldata ulteriormente da Mullā Ṣadrā (cfr. Nasr, *Islamic philosophy*, cit., pp. 36-37).

²¹² Le parole «sistema metafisico», ad essere rigorosi, costituiscono una contraddizione in termini: «la metafisica [...] è, in sé, realmente e assolutamente illimitata, e pertanto non può essere racchiusa in una formula o in un sistema» (R. Guénon, *La metafisica orientale* [1925], trad. it. S. D'Onofrio, Adelphi, Milano 2022). Tenendo questo bene a mente, utilizzo qui il termine «sistema» in un senso

da Kalābādī era plastico a sufficienza da poter integrare al proprio interno, nel corso del tempo, nozioni provenienti dal neoplatonismo. Un tale processo di «integrazione», tuttavia, non ebbe luogo casualmente: esso fu reso possibile non tanto dall'incontro fortuito di tradizioni di pensiero differenti e amalgamatesi fra loro in modo più o meno arbitrario e accidentale, ma (se è vero quanto stabilito in precedenza intorno all'universalità della metafisica) dal fatto che esse condividessero già in partenza un'essenza comune, cioè, più precisamente, il medesimo «nucleo» metafisico²¹³. Ora, di nuovo, ciò non significa negare il ruolo che alcune influenze provenienti dai movimenti di traduzione dal greco all'arabo possono aver esercitato sulla mistica islamica e sulla sua adozione (pur sempre selettiva) di nuovi elementi dottrinali e terminologici. Significa piuttosto riconoscere che, se esse non incontrarono eccessiva resistenza, fu non soltanto per motivi di opportunità (cioè per il fatto che, per far fronte alla crescente complessificazione e tecnicizzazione delle scienze islamiche e al moltiplicarsi delle questioni teoriche che ne accompagnarono lo sviluppo, soprattutto nel contesto delle dispute teologico-giuridiche²¹⁴, si rese necessaria l'adozione di un lessico più

più debole (considerato anche che non mi riferisco alla «metafisica in sé», bensì alla sua declinazione islamica).

²¹³ Tale «nucleo» coincide con *al-Fattāḥ*, «il Rivelatore», cioè Dio stesso, il vertice della dottrina; è infatti intorno alle questioni che riguardano la concezione del divino, nonché dei rapporti di quest'ultimo con l'uomo e il mondo, che, a mio avviso, si possono riscontrare le più notevoli analogie fra la filosofia neoplatonica e l'esoterismo islamico (ossia le questioni più centrali e cruciali in entrambe le dottrine). Tale fu, quantomeno, la percezione di molti dotti musulmani, i quali recepirono la *falsafa* come una dottrina, seppur in parte corrottasi nel tempo, risalente alla rivelazione di un profeta molto antico, addirittura antediluviano: Idrīs, che venne definito *abū al-ḥukamā'* («padre dei saggi», o «dei filosofi»). Questi venne identificato con Hermes ed Enoch (Uḥnūḥ; cfr. Nasr, *Islamic philosophy*, cit., pp. 33-34 e p. 281; cfr. anche Akhtar, *Philosophers, Sufis and Caliphs*, cit., p. 17). Ci dice Nasr in proposito: «*The truth reached by traditional philosophy is for the ḥukamā', an aspect of the Truth itself, of al-Haqq, which is a Divine Name and therefore the source of all revealed truth. For the Islamic ḥukamā', as for Philo [Filone di Alessandria], philosophy was originally a form of revealed Truth, closely allied to revelation. For Muslims it was connected with the name of the prophet Idrīs, who was identified by them with Hermes [...]. The identification of the chain of philosophy with an antediluvian prophet reveals a profound aspect of the concept of philosophy in Islam [...]; it was a way of confirming the legitimacy of hikmah [o meglio, della falsafa] in the Islamic intellectual world and showing its relation to prophecy, a way that we also observe among certain Jewish and Christian philosophers who saw in Moses, Solomon, and other prophets the origins of their philosophical tradition*» (*Islamic philosophy*, cit., pp. 33-34). In ogni caso, anche prescindendo dalla «percezione» islamica dell'origine della *falsafa*, resta comunque difficile negare lo stretto rapporto di affinità che lega alcune filosofie greche antiche (così come tardo-antiche) a forme di profezia (nonché di iniziazione o, più in generale, di spiritualità religiosa), come si osserva nelle figure di Epimenide, Pitagora, Parmenide, Eraclito, Empedocle, Socrate e altri (cosa che nota anche Nasr, cfr. *ivi*, pp. 1-9).

²¹⁴ Della cui importanza e utilità, comunque, rimasero quasi sempre scettici i mistici, ivi incluso Kalābādī (cfr. *SPA*, p. 110).

sofisticato, o di strumenti espressivo-concettuali più articolati e raffinati), ma anche per una sorta di “mutuo riconoscimento”, sul quale si poté fondare più o meno spontaneamente quella compatibilità che rese possibili gli scambi e le incorporazioni. In altre parole, il ricorso alla *falsafa* da parte del *taṣawwuf* avvenne sì per motivi di opportunità contingenti e circostanze storiche favorevoli, ma fu reso

anzitutto possibile solo in virtù di una compatibilità che esisteva in anticipo²¹⁵, e non soltanto a seguito del ricorso stesso²¹⁶.

²¹⁵ A preparare il terreno per il riconoscimento di un'essenza comune fra il pensiero greco (soprattutto di matrice neoplatonica) e l'esoterismo musulmano contribuirono già «i traduttori legati al circolo del filosofo al-Kindī, a cui si deve la prima assimilazione della filosofia greca e tardo-antica nell'Islam»; questi operarono «una selezione scegliendo ciò che si armonizzava con la propria concezione del mondo e rispondeva alle domande sollecitate dal proprio contesto culturale e religioso» (Martini Bonadeo, *Filosofia nel mondo islamico*, cit., p. 485). Nel momento stesso in cui le dottrine greche penetrarono nel mondo islamico, dunque, esse vennero “passate al setaccio” dai traduttori arabi, agevolando quel «riconoscimento» su cui, secoli dopo, si fondò la loro progressiva integrazione terminologico-concettuale in alcune correnti del *taṣawwuf*. Tale processo tese infatti ad accentuare i punti di raccordo (a cui si è accennato *supra*, nota 206) e a esaltare la convergenza metafisica fra le due tradizioni. Le dottrine segnatamente cosmologico-teologiche vennero epurate da ogni riferimento politeista «attraverso un sistematico adattamento monoteista delle dottrine plotiniane sull'Uno, sull'Intelletto e sull'Anima [...], e anche attraverso l'inserzione di temi aristotelici [...]. Adattando la terminologia di Plotino per farla coincidere quanto più possibile non solo con il *tawḥīd* islamico, ma anche con la dottrina aristotelica del primo principio, l'autore dell'adattamento ha creato una “teologia” dei Greci che afferma l'unità e la perfetta semplicità di Dio, che gli attribuisce la creazione di tutto ciò che esiste e il governo provvidente di tutte le sue creature, che proclama l'esistenza di cause intermedie fra Dio e il cosmo fisico ma subordina l'azione di queste cause alla sola e originaria causalità di Dio creatore, che afferma la creazione dell'anima umana da parte di Dio, la sua immortalità, la sua caduta e il suo ritorno a Dio» (C. D'Ancona, *Le traduzioni di opere greche*, in D'Ancona, *et alii*, *Storia della filosofia nell'Islam*, cit., pp. 206-207). Le dottrine neoplatoniche concernenti i principi primi, in altre parole, furono oggetto di una rilettura monoteista e creazionista. Lungi però dallo scadere in una deformazione, tale operazione si configurò come una trasposizione da un contesto religioso all'altro: la metafisica dell'Uno venne sfrondata da una serie di categorie teologiche particolari inerenti alla religiosità ellenica per vedersi applicate, simultaneamente, quelle proprie dell'orizzonte islamico. La tesi qui sostenuta, secondo cui né il monoteismo né il creazionismo poterono realmente intaccare il nucleo metafisico della dottrina, poggia sulle seguenti ragioni. Circa la «rilettura monoteista», occorre anzitutto notare che la tradizione religiosa neoplatonica non fu mai realmente politeista, bensì enoteista, giacché, com'è noto, anziché ammettere l'idea di una pluralità di principi originari irriducibili e del tutto indipendenti fra loro, li subordinava a un Principio supremo; e tale osservazione, da sola, attenua non di poco la distanza con il monoteismo abramitico. Tale distanza pare azzerarsi del tutto quando, in aggiunta, si considera che «il monoteismo può includere tutti i possibili sviluppi sulla molteplicità degli attributi divini, e anche che l'angelologia, la quale è strettamente legata a questa considerazione degli attributi [...], occupa effettivamente un posto importante nelle forme tradizionali in cui il monoteismo si afferma nel modo più esplicito e rigoroso» (Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi*, cit., p. 46). Quale sostanziale differenza può d'altro canto intercorrere fra angeli e divinità subordinate? Non vennero, ciascuna nel rispettivo contesto teologico, entrambe associate alle cosiddette «intelligenze separate»? Per quel che concerne invece la «rilettura creazionista», bisogna tener conto del fatto che, «se “creare” è sinonimo di “fare dal nulla”, [...] occorre senza dubbio intendere con ciò, prima di tutto, da nulla che sia esterno al Principio: in altre parole, per essere “creatore” il Principio è sufficiente a se stesso e non deve ricorrere a una specie di “sostanza” posta al di fuori di sé e dotata di un'esistenza più o meno indipendente» (*SEIT*, p. 88). In conclusione, tale «rilettura» non dà luogo ad alcuna reale contraddizione con una concezione «emanazionista» (sui difetti del termine «emanazione», a cui è preferibile «manifestazione», cfr. *ivi*, pp. 85-86). Se si obiettasse infine che tale contraddittorietà risiede nell'insanabile frattura fra «necessitarismo» e «volontarismo», assegnati rispettivamente all'emanazionismo e al creazionismo, si potrebbe osservare da un lato che i neoplatonici assegnarono il più alto gradiente di volontà all'Uno – pur non intendendola in senso antropomorfo – poiché, nel promanare ogni realtà da Sé, semplicemente essendo Sé medesimo, l'Uno esercita la più libera, pura e autentica delle volontà; dall'altro lato, gli intellettuali musulmani – *falāsifa* o *mutaṣawwifūn* che fossero – non intesero mai la Volontà e l'Onnipotenza divine in senso

Per tornare a Kalābādī, però, occorre osservare che, semmai vi sia stata un'effettiva «influenza» della *falsafa*, essa non fu certamente esplicita nel *Ta'arruf*

antropomorfico (anzi, in talune scuole di *taṣawwuf* la «Volontà divina» coincide con la struttura metafisica stessa della realtà; cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 3). È soltanto irrigidendo all'estremo i differenti punti di vista, al punto da sclerotizzarli in «ismi» inconciliabili, che li si è potuti rendere contraddittori (e tale irrigidimento è dovuto in buona parte a un'interpretazione letteralista dei testi). Sebbene dunque sul piano teologico, dogmatico e di storia del pensiero abbiano dato luogo a fratture apparentemente insanabili, le divergenze, considerate da un punto di vista puramente metafisico, si attenuano sino a ridursi a semplici sfumature prospettiche. Naturalmente, il tema è controverso e meriterebbe sviluppi assai più estesi, ma non è questa la sede in cui elaborare ulteriormente e fornire più di qualche breve e limitata direttrice di ricerca. Quel che qui è importante comprendere è che l'operazione di «adattamento» documentata da D'Ancona, pur potendo apparire, da un punto di vista strettamente storico-filologico, come la genesi di una produzione culturale nuova o come una radicale sovrascrittura, lascia in realtà completamente intatto il cuore metafisico della dottrina, e si limita a renderlo integrabile all'interno di un differente ecosistema religioso e culturale.

²¹⁶ Se si guarda ad alcune definizioni di «filosofia» e «sapienza» fornite non già da autori neoplatonici – notoriamente più vicini a un'idea di filosofia connotata in senso «mistico» –, ma dai giganti del periodo classico, cioè Platone e Aristotele, emerge con chiarezza l'estrema vicinanza, per non dire strutturale coincidenza, che talvolta intercorre tra *falsafa* e *taṣawwuf*. Nella *Metafisica* di Aristotele, infatti, la *sophia* per eccellenza è la «scienza dell'universale» (cioè la scienza il cui oggetto è la totalità delle cose considerata in universale) e la scienza che verte sulle cause prime della realtà, muovendo dalle quali si conoscono tutte le cose, nonché la scienza del Fine ultimo, il sommo Bene. Essa viene definita anche «scienza divina» (o «teologia»), perché è la scienza di cui le realtà divine (ossia le cause supreme) sono sia l'oggetto che il soggetto, e «scienza della verità», in quanto conoscere la verità di un ente consiste nel conoscerne la causa, che è anche ciò che possiede la natura di quell'ente in massimo grado. Ben note sono poi le definizioni di scienza dell'«essere in quanto essere» e, di nuovo, delle sue cause prime. In questo quadro, la *sophia* è, anzitutto, la scienza della sostanza (cioè del significato primo dell'essere) e, in modo eminente, del genere più nobile di essa: le sostanze immutabili e separate, all'interno della cui gerarchia torreggia Dio stesso, inteso come intelligenza prima, atto puro e «motore immobile» di tutte le cose. Dal *corpus* dei dialoghi platonici, invece, si possono rievocare le celebri descrizioni della filosofia come esercizio di morte e di purificazione dell'anima dal corpo e dalle passioni (finalizzato all'ascesa alla verità, cioè all'essere vero), oppure come assimilazione al divino attraverso la coltivazione dell'intelligenza, della santità e della giustizia. Nel pensiero platonico, peraltro, tale percorso è esplicitamente accostato alle iniziazioni mistiche (cfr. Platone, *Fedone*, 69c-69d, ed. it. G. Reale, Bompiani, Firenze 2000, p. 123). Ora, il *taṣawwuf* consiste precisamente in un itinerario di purificazione dai vizi, perfezionamento delle virtù e ascensione nei gradi dell'essere. La sua meta finale è la Gnosi (*ma'rifa*), intesa come conoscenza trasfigurante e unificante della Verità totale (*al-Haqq*), per mezzo di cui tutte le cose sono contemplate nell'Unità divina (*al-Aḥad*) e l'Unità divina è contemplata in tutte le cose. Tale «Verità» coincide con l'Essere puro e supremo, che è la Causa prima di ogni ente (*al-Awwal*, «il Primo») e, allo stesso tempo, il suo Fine ultimo (*al-Aḥir*, «l'Ultimo»). In merito poi alla filosofia come esercizio di morte, Kalābādī riporta un *ḥadīṭ* profetico nel quale è detto che il segno esteriore di un cuore illuminato dalla Verità è l'avversione per la «dimora dell'illusione», la tensione alla «dimora dell'immortalità» e «l'essere pronti alla morte prima che ci colga» (*SPA*, pp. 58-59); inoltre, egli afferma che la conoscenza di Dio, conseguente all'illuminazione, assimila a Lui, rendendo i sufi «divini fra le creature» (*ivi*, p. 53). Impossibile poi non menzionare, sempre a questo riguardo, il celebre *ḥadīṭ* extra-canonico «Morite prima di morire» (citato da Urizzi in *ivi*, p. 189, nota 482, che riporta le seguenti fonti: «Furūzānfar, *Aḥādīṭ-i Maṭnawī*, 116, che dà come fonte il *Lu'lu' al-marṣū'*, p. 94, e, con una versione più lunga, il *Manḥağ al-qawī*, IV, p. 313»), nonché la definizione di sufismo proposta da Junayd: «*It (Taṣawwuf) is this: that the Truth (i.e. God) should make thee die from thyself and should make thee live in Him*» (riportata in *ODS*, p. 335). Esempi di analogie di questo tipo si potrebbero moltiplicare indefinitamente per ciascuna delle definizioni di filosofia fornite. Ciò, più che postulare influenze storiche dirette, mostra come alcune definizioni classiche di *sophia* rendano intelligibile, sul piano teoretico, la possibilità stessa di una convergenza.

e può ben darsi che eventuali analogie e comunanze di luoghi tematici, senz'altro riscontrabili nel testo, siano riconducibili a quella sorta di "parentela metafisica" (o "convergenza al vertice") che giustificherà il successivo processo di effettiva "interpolazione" concettuale e terminologica. Dunque, anche qualora in qualche misura ve ne fosse stata, non è davvero possibile quantificare l'incidenza della filosofia sull'opera kalābādīana, poiché, oltre ad essere molto poco tangibile (e anzi proprio perché così poco tangibile), si può a pieno diritto supporre che presunte somiglianze si spieghino più efficacemente alla luce della condivisa struttura metafisica delle due tradizioni che con l'ipotesi di interazioni storiche. Anzi, si è autorizzati a ritenere che se il *taṣawwuf*, così come è restituito dal *Ta'arruf* kalābādīano, fu sufficientemente duttile da consentire, nei secoli a venire, un'assimilazione di elementi tipici della filosofia greco-araba (tanto che il trattato poté venire individuato dalla critica moderna come il punto iniziale di tale processo), fu proprio perché Kalābādī seppe esibirne con perizia l'impianto metafisico. In altre parole, seppe sviscerarne l'essenza, rendendo di fatto riconoscibile ai posteri la «parentela» di cui prima.

In conclusione, non si hanno notizie circa la presunta formazione filosofica di Kalābādī, se non che visse in uno spazio-tempo di particolare fermento filosofico, né è davvero possibile determinare con precisione, qualora vi sia realmente stata, la misura dell'influenza esercitata dalla *falsafa* sul suo pensiero e, più in particolare, sulla stesura del *Ta'arruf* (nonostante in certi passaggi si possano riscontrare delle più o meno vaghe somiglianze²¹⁷ con alcune dottrine filosofiche). La porosità del contesto storico, pur attestando la fluidità e l'apertura dell'ambiente intellettuale in cui operava Kalābādī, non costituisce una prova sufficiente per dimostrare l'influenza della *falsafa* sulle sue dottrine, né d'altra parte il silenzio del testo può provarne un categorico rifiuto. Se l'assenza di citazioni o terminologie tipicamente filosofiche non esclude un'assimilazione sotterranea, la mera vicinanza geografica non basta ad accertare l'ipotesi di un prestito. Quand'anche si ammettesse l'infiltrazione per vie sotterranee di dottrine di matrice greca nel *Ta'arruf*, queste risulterebbero così ben mimetizzate da rimanere inverificabili, facendo pensare a

²¹⁷ «Somiglianze» poiché esibiscono una forte contiguità sul piano teoretico; «vaghe» perché estremamente distanti dal punto di vista terminologico e categoriale.

una parentela più metafisico-teoretica che storica; perfino se la loro presenza fosse ben più esplicita di quanto non sia realmente, essa comunque non sancirebbe irrevocabilmente un prestito dottrinale, bensì, tutt'al più, un'adozione terminologica.

2. LE OPERE

Stando alle fonti, Kalābādī fu autore di un totale di nove opere²¹⁸ (o forse solo sei²¹⁹ o cinque²²⁰), ma soltanto due sono sopravvissute sino ai giorni nostri²²¹: il *Ta'arruf* e il già menzionato *Baḥr al-fawā'id fī ma'ānī al-aḥbār*²²² (*Il mare dei benefici nei significati delle tradizioni, o dei resoconti*), talvolta menzionato abbreviatamente solo come *Baḥr al-fawā'id* o *Ma'ānī al-aḥbār*²²³. Quest'ultima è un'opera piuttosto corposa, che consiste in una raccolta di 223 *aḥādīṭ* – citati a partire da quasi un centinaio di maestri diversi²²⁴ e suddivisi in sezioni tematiche²²⁵ – integrata con un commento dell'autore a ciascuno. Il contenuto di tali narrazioni profetiche è interpretato su base esoterico-allegorica, e il commento che Kalābādī fornisce per ciascuna è il suo proprio: non si appoggia (o lo fa in misura assai minore), a differenza di come farà nel *Ta'arruf*, sull'autorità e sulle citazioni di altri *ṣuyūḥ*²²⁶. F. Karapinar riferisce che complessivamente, in realtà, il *Baḥr* riporta più

²¹⁸ Cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, cit., pp. 99-100.

²¹⁹ Cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 9.

²²⁰ Cfr. Yuldashhodjaev, *Scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, cit., p. 17.

²²¹ Karapinar, utilizzando come fonte principale il dizionario bio-bibliografico di Ismā'īl Pašā, riporta i titoli di ben sei delle presunte sette opere perdute: (1) *Kitāb al-Arba'īn fī l-Ḥadīṭ* (2) *al-Aṣfā' wa al-Awtār*; (3) *Faṣl al-Ḥitāb*; (4) *Mu'addil al-Ṣalāt*; (5) *Amālī fī l-Ḥadīṭ*; (6) *Maqālāt al-Ṣūfiyya*. Lo studioso aggiunge infine che la settima opera perduta di Kalābādī, quella il cui titolo rimane ignoto, sarebbe stata una raccolta di *aḥādīṭ* intorno a un tema molto caro alla tradizione sufi: quello della povertà (cfr. Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, cit., pp. 99-100). Mukhammadiyev, dal canto suo, riferisce che una delle opere perdute di Kalābādī potrebbe essere stata un commentario al *Ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī (cfr. Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalabodi in the Science of Sufism*, cit., p. 17).

²²² Cfr. Arberry, *Introduction*, cit., p. XI.

²²³ Yuldashhodjaev ci informa che un manoscritto di questo lavoro, databile al XV secolo e conservato sotto la numerazione «P.N. 3152» presso l'*Institute of Oriental Studies of the Republic of Uzbekistan*, reca un sigillo in cui è segnalato trattarsi di un *waqf* di Muḥammad Pārsā: esso appartenne dunque alla sua libreria, fatto che attesta nuovamente il debito della spiritualità *Naqšbandī* e in generale bucariota verso Kalābādī non solo per il *Ta'arruf* (Cfr. Yuldashhodjaev, *Scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, cit., p. 26).

²²⁴ Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalabodi in the Science of Sufism*, cit., p. 19.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ivi*, pp. 19-20. O meglio: se nel *Ta'arruf*, come si vedrà, per ciascun argomento l'autore presenta una serie di citazioni tratte da una grande quantità di fonti differenti, nel *Baḥr* egli fornisce la propria

di 700 *aḥādīṭ*²²⁷, ma, oltre ai 223 che ne costituiscono il corpo principale, i rimanenti vengono utilizzati solo a sostegno degli altri (cioè come «testimoni», *ṣawāhid*, al fine di rafforzarne il grado di affidabilità)²²⁸. Un lavoro di questo tipo, come sottolinea S. U. Mukhammadiyev, si presta assai bene a mostrare quanto siano intimamente legati fra loro l'insegnamento del Profeta (e in generale lo studio delle *'ulūm al-ḥadīṭ*) e il *taṣawwuf*²²⁹, nonché la poliedricità dell'ideale di sapiente musulmano²³⁰, di cui Kalābādī assurge a eminente rappresentante. Quel che Kalābādī esibisce attraverso il *Baḥr*, ancora una volta, è il rapporto di reciproca solidarietà che intercorre fra esoterismo ed exoterismo: le pratiche e le dottrine sufi si possono ricondurre ai detti e fatti del Profeta, i quali garantiscono loro liceità e patente di ortodossia; allo stesso tempo, esse si rivelano esserne il senso più profondo, sottile e autentico. Il *taṣawwuf* fonda dunque la propria legittimità sulle *'ulūm al-ḥadīṭ*; le *'ulūm al-ḥadīṭ* rivelano il proprio spessore spirituale grazie al *taṣawwuf*. Secondo W. Madelung, Kalābādī terminò di scrivere il *Baḥr* fra il 985 e il 986²³¹.

Per quel che concerne invece l'altra opera superstita di Kalābādī, che indubbiamente è la più celebre (e che costituisce il *focus* di questa ricerca), il *Kitāb al-ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf* (letteralmente traducibile come *Libro della dottrina della scuola della gente del sufismo*), essa si presenta come una sorta di *summa* della materia mistica musulmana e costituisce uno dei primissimi trattati sistematici dell'esoterismo islamico. Come sottolinea P. Urizzi²³², l'insegnamento e la vicenda biografica di al-Ḥallāj (i quali sono fra loro inestricabili, dal momento che quest'ultima rappresenta, per così dire, la concretizzazione operativa di quello) costituiscono un elemento cruciale per la comprensione della genesi e della struttura del *Ta'arruf* kalābādiano. Il «caso Ḥallāj» simboleggia infatti in modo emblematico «l'atteggiamento ostile dei dottori dell'esteriore (*'ulamā' al-rusūm*)», un

personale interpretazione (che chiaramente è quella di uno *ṣayḥ*, un «maestro» competente) e, a supporto di essa, talvolta, accade che richiami l'autorità di altri commentatori.

²²⁷ Mukhammadiyev riporta invece che, a seconda delle versioni in cui è stata tramandata l'opera, il numero di *aḥādīṭ* citati sia tra i 550 e i 590 (*ivi*, p. 19).

²²⁸ Karapinar, *Muhaddis-Sūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, cit., p. 98.

²²⁹ Mukhammadiyev, *The role of Abu Bakr Kalobodi in the Science of Sufism*, cit., p. 18.

²³⁰ Che nello stesso tempo è (senza che le cose si mescolino e anzi, ordinatamente, secondo una precisa articolazione gerarchica) *faqīh*, *muhaddīṭ*, *mutakallim* e *mutaṣawwif*.

²³¹ Madelung, *Abū Bakr Kalābādī*, cit.

²³² Urizzi, *Introduzione*, cit., pp. 11-12.

atteggiamento che affondava le proprie radici già nel II secolo dell'egira e rispetto al quale esso rappresentò, secondo P. Urizzi, «la goccia che fece traboccare il vaso»²³³. In risposta a tali ostilità, «il primo intento [dell'opera di Kalābādī] è mostrare che le radici [dell'esoterismo musulmano] affondano nel Corano e nella tradizione del Profeta, e che le dottrine professate dai Šūfī sono perfettamente conformi a quelle dell'Islam ortodosso»²³⁴. Si tratta quindi di dimostrare, ovviamente in vista del suo riconoscimento e della sua legittimazione comunitaria, l'appartenenza dell'aspetto «interiore» della religione nell'alveo dell'ortodossia, stemperando gli eccessi di alcune delle sue tendenze più estreme.

L'intento, palesemente apologetico, è quello di sposare la causa del sufismo con la tendenza dominante del *kalām* emergente, [...] al fine di mostrare che la dottrina teologica dei Šūfī è conforme a quella dei teologi sunniti, di contro alle concezioni delle diverse sette e scuole di pensiero più o meno eretiche [...]. [Il proposito] non è quello del polemist, ma solo quello di difendere da un lato i Šūfī dal sospetto di eresia e, dall'altro, di attestare di fronte alla comunità tradizionale la coerenza di ciò che viene conosciuto tramite illuminazione (*fath*) e svelamento interiore (*kašf*) con i dogmi dottrinali che i dottori hanno desunto dal Corano e dalla *Sunna*²³⁵.

In effetti, il *Ta'arruf* disegna, lungo tutti i suoi 75 capitoli, un chiasmo armonioso: da un lato, l'esperienza interiore dell'esoterismo fonda e giustifica la verità dogmatica della religione exoterica²³⁶; dall'altro, la conformità alla teologia

²³³ Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 12.

²³⁴ *Ivi*, p. 13.

²³⁵ *Ivi*, pp. 18-20.

²³⁶ Cfr. *ivi*, p. 20. Il dogma teologico-religioso, infatti, se si impone sul sistema di credenze di un individuo in modo tale da non poter essere (pienamente) giustificato razionalmente, ma solo accettato per mezzo della «fede», lo fa perché fonda la propria verità e la propria evidenza in un dominio onto-epistemologico più elevato di quello dell'individualità umana e della sua caratteristica più qualificante, la ragione. Tale dominio è precisamente quello della metafisica o, il che è lo stesso, dell'intellettualità (o spiritualità) pura (sulla distinzione tradizionale fra intelletto e ragione, cfr. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., pp. 360-367), al quale, come è già stato accennato, può condurre soltanto l'esoterismo (quantomeno dal punto di vista dell'esoterismo stesso). «Il punto di vista teologico», dunque, si può definire come «una particolarizzazione della prospettiva metafisica, particolarizzazione che comporta un'alterazione proporzionale; della prospettiva metafisica esso è, se si vuole, un'applicazione a condizioni contingenti, un adattamento il cui modo è determinato dalla natura delle esigenze alle quali deve rispondere [...]. Si deduce da tutto ciò che ogni verità teologica potrà, mediante una trasposizione che la svincoli dalla sua forma specifica, essere ricondotta alla verità metafisica corrispondente, della quale non è se non una specie di traduzione, senza che tuttavia esista equivalenza effettiva fra i due ordini di concezione [...]» (Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., pp. 61-62). È precisamente in ragione di questa corrispondenza che si può sostenere che è nel *tašawwuf* che si riscontra la fondazione e la giustificazione (sovra-razionale) dei dogmi del credo islamico. Scrive al riguardo Urizzi: «Sul piano formale i Šūfī sono

exoterica e alla legge rivelata esteriore conferma la liceità della pratica e della dottrina mistica. Gli insegnamenti degli *ṣuyūḥ* del *taṣawwuf* sono infatti, ai fini della loro corroborazione, costantemente intervallati dall'autore con citazioni di versetti coranici o di tradizioni profetiche, mostrandone in tal modo la conformità. In aggiunta a ciò, Kalābādī inserisce strategicamente all'inizio del suo trattato (prima di addentrarsi in temi di pertinenza specifica dell'esoterismo) «*a lengthy and perhaps tedious enumeration of the central doctrines of Islam*»²³⁷, ossia «una 'aqīda largamente ispirata al *Fiqh akbar II*»²³⁸, in cui però sembra aver utilizzato anche fonti aṣ'arite come le *Maqālāt al-islamiyyīn*»²³⁹. Questo, ancora una volta, al fine di dimostrare la piena compatibilità del *taṣawwuf* con l'intero exoterismo islamico; non solo, cioè, con le sue fonti (Corano e *sunna*), ma anche con le scienze esteriori che da esse derivano, il *fiqh* e il *kalām*. È questo preciso scopo, nonché le modalità con le quali è perseguito, che, a detta di A. J. Arberry, conferisce al trattato kalābādiano un valore più grande di quello degli altri «*famous Ṣūfī compendia, of Qushayrī, Makkī, Sarrāj and Hujwīrī: while these four great books may be richer mines of information for the historian of Ṣūfism, they could hardly [...] have had so determining an influence as the Ta'arruf in winning for Ṣūfism official recognition by orthodox Islam*»²⁴⁰.

Da un punto di vista stilistico-formale, il *Ta'arruf* si presenta come un fitto mosaico di citazioni dirette di maestri sufi²⁴¹ dei primi secoli (presentate quasi fossero degli *aḥadīṭ*, senza che però ne venga riportata la «catena» di trasmissione), sia in prosa che in versi, su un grande spettro di argomenti diversi, dai più classici e dibattuti ai più controversi e specifici. In questa collezione di brani un ingente quantitativo è di Ḥallāj²⁴², il cui nome, però, non è mai menzionato e al quale si fa

dunque giustificati per la loro conformità tradizionale, ma su quello della *ḥaqīqa*, la "realtà intima", oggetto dell'esperienza interiore di loro specifico dominio, le parti addirittura s'invertono, poiché qui è la santità [esito dell'iniziazione] che giustifica la verità dogmatica» (*Introduzione*, cit., p. 20).

²³⁷ Arberry, *Introduzione*, cit., p. XIV.

²³⁸ «*The whole of this section of the Ta'arruf*», afferma Arberry, «*reads like an amplification of the Fiqh Akbar, interspersed with quotations from Ṣūfī authorities to prove their adherence to each point*» (*ibid.*).

²³⁹ Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 17.

²⁴⁰ Arberry, *Introduzione*, cit., p. XV.

²⁴¹ Cosa rilevante, soprattutto in relazione ai fini dell'opera: per esibire la loro l'ortodossia, Kalābādī non ritiene necessario parafrasarne (cioè, in definitiva, filtrarne) gli insegnamenti.

²⁴² Ḥallāj risulta essere infatti la fonte più utilizzata nel *Ta'arruf* (cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 12).

riferimento sempre in incognito²⁴³; Kalābādī, infatti, sceglie cautamente di introdurre le sue citazioni in modo anonimo, ricorrendo all'espressione: «Uno dei grandi (*Ṣūfī*) ha detto...»²⁴⁴. Questa precauzione testimonia due cose: (1) da un lato, di nuovo, l'intento di mostrare la perfetta ortodossia degli insegnamenti ḥallājani, presentandoli in maniera dissimulata per evidenziare quanto pregiudiziale fosse la connotazione negativa associatagli (come, cioè, essa non fosse legata al loro contenuto, bensì soltanto al nome di chi li aveva pronunciati); (2) dall'altro, il protrarsi, a decenni di distanza dalla condanna a morte di Ḥallāj, di tensioni e controversie ad essa collegate nell'ambiente religioso e politico del tempo, tanto fra mistici e dottori della legge quanto, seppur per motivi diversi²⁴⁵, fra “fazioni” di mistici all'interno della comunità sufi stessa²⁴⁶.

In breve, dinanzi all'incomprensione di alcuni influenti ambienti politici e religiosi (la quale si rifletteva anche in quella di certi strati del volgo), Kalābādī, con il suo *Ta'arruf*, si spese profondamente per mostrare, da una parte, che non tutto quello che si riteneva eterodosso del *taṣawwuf* lo fosse davvero; dall'altra, che ciò che era effettivamente eterodosso non rientrò mai nell'autentico e regolare *taṣawwuf*, poiché quest'ultimo si fonda imprescindibilmente sulla conformità alle fonti exoteriche. L'aderenza al Corano e alla *sunna* ne costituisce una premessa irrinunciabile.

La struttura del *Ta'arruf* è stata suddivisa dalla critica moderna²⁴⁷ come segue.

1. Capitoli 1-4: si espongono le origini e le caratteristiche peculiari del sufismo, sia come fenomeno che come termine linguistico (*ṣūfiyya*), e vengono elencati i nomi dei maestri sufi più eminenti²⁴⁸. A mio avviso, in questa sezione tematica si potrebbero includere anche i capitoli 31, 32 e 34, dedicati anch'essi alla descrizione di alcuni tratti salienti del *taṣawwuf*, di

²⁴³ Eccezion fatta per due occasioni in cui, verso la fine del trattato (più precisamente, al capitolo 66), al-Ḥallāj viene menzionato con il nome Abū al-Muġī (cfr. Arberry, *Introduction*, cit., p. XV).

²⁴⁴ Cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 12. Urizzi riferisce però che delle 60 citazioni rintracciate nel testo da Massignon non tutte sono attribuibili con certezza a Ḥallāj.

²⁴⁵ Legati, cioè, più che alla liceità delle dottrine ḥallājane in sé, alla loro sconsiderata promulgazione in pubblica piazza.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 25.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 23; *MI*, p. 165; Arberry, *Introduction*, cit., pp. XV-XVII.

²⁴⁸ «*In this list many distinguished persons appear, beginning with 'Alī and his sons, and including Ḥasan al-Baṣrī, Mālik ibn Dīnār, Fuḍayl ibn 'Iyād, and Sufyān al-Thawrī, men whose orthodoxy and authority had never been impugned*» (Arberry, *Introduction*, cit., p. XV).

cui il più preminente sembra essere, per l'importanza che gli attribuisce Kalābādī, lo stato di «completo abbandono (a Dio)» (*istirsāl*).

2. Capitoli 5-30: vengono riepilogati i temi della teologia dogmatica e dialettica (il *tawhīd*, gli Attributi e i Nomi divini, la predeterminazione, il libero arbitrio, la giustizia divina...) da un punto di vista iniziatico (e se per Urizzi Kalābādī non è «il primo fra i Ṣūfī a introdurre l'uso del *kalām* per dare una solida base dogmatica ai contenuti della conoscenza esoterica ottenuta mediante la realizzazione spirituale, può essere però considerato come il primo autore del sufismo a trattare in modo sistematico di teologia dogmatica su base iniziatica»²⁴⁹). Qui più che altrove, nell'opera, risulta palese, secondo G. Anawati, «il desiderio dell'autore di difendere l'ortodossia dei mistici»²⁵⁰. «*The purpose of this section*», scrive infatti A. J. Arberry, «*is to prove that Ṣūfism as a system lies within and not without the bounds of orthodoxy*»²⁵¹. Inoltre, nota lo studioso britannico, i capitoli 21 e 22, entrambi riguardanti la *ma'rifa* (la «gnosi»), sembrerebbero essere fuori posto e appartenere più alla terza sezione che a questa²⁵².
3. Capitoli 31-51: vengono descritte e discusse alcune delle «stazioni» (*maqāmāt*) dell'itinerario spirituale ascensionale dell'iniziato, di cui la prima è il «pentimento» (*tawba*) e l'ultima l'«amore» (*maḥabba*), per un totale di 17.
4. Capitoli 52-63: vengono presentati i «termini tecnici» impiegati per esprimere gli «stati (spirituali)» (*aḥwāl*) concessi dalla grazia divina all'iniziato²⁵³. Questi, infatti, «possono suscitare dubbi in alcune persone e, per tale motivo, devono essere esposti con estrema attenzione»²⁵⁴. Come rimarcano sia A. J. Arberry che P. Urizzi, all'inizio di questa sezione Kalābādī ha la premura di ricordare al lettore la natura imperfetta del

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 18.

²⁵⁰ *MI*, p. 165.

²⁵¹ Arberry, *Introduction*, cit., p. XVI.

²⁵² Cfr. *ibid.* Forse, però, si potrebbe argomentare che un luogo testuale più appropriato sia la fine della quarta sezione, dove il tema della *ma'rifa* riemerge nuovamente.

²⁵³ Kalābādī «propone con chiarezza la distinzione fra stazioni spirituali (*maqāmāt*) e stati spirituali (*aḥwāl*): le prime sono il frutto dello sforzo umano (*makāsib*), le seconde sono doni divini (*mawāhib*)» (*MSI*, p. 84).

²⁵⁴ *Ibid.*

linguaggio quando esso è chiamato a descrivere (o anche solo ad alludere a) esperienze interiori di questo tipo, che non possono essere davvero restituite a parole (o, più in generale, venir incapsulate in qualsiasi forma, compresa quella verbale-razionale).

5. Capitoli 64-75: si esemplificano alcuni dei «segni interiori ed exteriori del Favore divino»²⁵⁵ in coloro che hanno intrapreso la via della conoscenza esoterica. «*Kalābādhī thus produces his material evidence to supplement the purely theoretical discussion which has gone before, and hopes thereby to prove his assertion that the Ṣūfīs are truly men of God*»²⁵⁶. L'ultimo capitolo «è dedicato invece all'audizione spirituale (*samāʿ*), una delle principali pratiche collettive del sufismo»²⁵⁷.

A testimonianza del fatto che il *Taʿarruf* divenne presto un testo di riferimento canonico nel *taṣawwuf* successivo, esercitando su quest'ultimo una funzione normativa, vi sono i numerosi commentari prodotti nel tempo da una serie di autori diversi, spaziotemporalmente distanti fra loro²⁵⁸. Il primo e probabilmente più importante fra questi è lo *Sharḥ al-Taʿarruf* di Ismāʿīl al-Mustamlī al-Buḥārī, il quale, stando a F. Karapinar, fu discepolo diretto di Kalābādī nel *taṣawwuf*²⁵⁹. Il suo commentario venne dunque scritto entro pochi anni dalla pubblicazione del *Taʿarruf*. Mustamlī riporta il testo originale del maestro in arabo, dopodiché lo traduce e ne fornisce un commento in persiano²⁶⁰. Un secondo commentario, purtroppo perduto²⁶¹, fu redatto da ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī (m. 1088), mentre un terzo è a firma di ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī al-Qūnawī al-Tabrīzī (m. 1329), ed è intitolato *Ḥusn al-taṣarruf* («La buona esposizione»). Di quest'ultimo sono sopravvissuti diversi manoscritti. A. J. Arberry segnala inoltre che una «*lengthy quotation*» del *Taʿarruf* compare in un commento di un certo ʿAlī ibn Aḥmad al-Mahāʾimī (m. 1431) a un'opera di un altro Qūnawī (Ṣadr al-Dīn, m. 1274, discepolo

²⁵⁵ Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 23.

²⁵⁶ Arberry, *Introduction*, cit., p. XVII.

²⁵⁷ Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 23.

²⁵⁸ Anche se, con un po' di sorpresa, Karapinar riferisce che, nonostante la sua fama, Kalābādī non compare nelle opere biografiche di sufi di al-Sulamī e al-Iṣfahānī (cfr. Karapinar, *Muhaddis-Ṣūfī Ebū Bekir el-Gülābādī*, cit., p. 90).

²⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 97. Arberry dice invece soltanto che il commentario di Mustamlī deve essere stato scritto sicuramente prima dell'anno 1310 (cfr. Arberry, *Introduction*, cit. p. XIII).

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*

²⁶¹ «*Unless*», scrive Arberry, «*it is to be identified with the “anonymous commentary”*» (*ivi*, p. XII).

di Ibn ‘Arabī), e anche che numerosi estratti sono inseriti da Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (m. 1505) nella sua *Ta’yīd al-ḥaqīqa al-‘aliyya*²⁶². A ulteriore riprova dell’importanza dell’opera di Kalābādī, poi, Suhrawardī disse che senza il *Ta’arruf* i posteri non avrebbero mai conosciuto il (vero) *taṣawwuf*²⁶³, attribuendogli pertanto un ruolo centrale nella trasmissione e nella custodia della tradizione mistica in un’epoca di repressione per l’esoterismo (a seguito della condanna di Ḥallāj). R. A. Nicholson, dal canto suo, incluse il *Ta’arruf* negli otto libri fondamentali per la comprensione della storia dell’esoterismo islamico²⁶⁴.

Di Kalābādī e del *Ta’arruf*, in definitiva, si possono apprezzare le funzioni di sintesi e armonizzazione, le quali si esercitarono contemporaneamente su due piani distinti: fra exoterismo ed esoterismo da un lato, e fra le diverse scuole dell’esoterismo dall’altro. Nel *Ta’arruf* la tradizione sufi si riafferma, innanzitutto, come un’unità organica ed entro sé coerente, ma allo stesso tempo prismatica quanto ai suoi modi di manifestazione; in secondo luogo, come parte integrante di un insieme più ampio (quello della tradizione islamica ortodossa *tout court*), all’interno del quale essa collabora solidalmente con le altre componenti – giuridiche, sociali e teologiche – e occupa un ruolo specifico e insostituibile.

Avendo ora concluso la parte di contestualizzazione e di presentazione dell’autore e dell’opera in esame, si può procedere con l’analisi diretta del testo e, più in particolare, di alcuni passaggi di maggior rilievo speculativo.

²⁶² Cfr. *ivi*, pp. XII-XIII.

²⁶³ Cfr. *ivi*, p. XII.

²⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. XVIII.

CAPITOLO 3

METAFISICA E ANTROPOLOGIA SPIRITUALE NEL *TA'ARRUF*

Ora che si è fornita una panoramica sul contesto storico-culturale del *taṣawwuf* e un'introduzione biografica all'autore del libro oggetto del presente studio, si può procedere con l'esame di alcuni dei più interessanti passaggi²⁶⁵ contenuti nel *Ta'arruf*. Questo consentirà di esibire lo spessore metafisico e la caratura teoretica dell'opera e, di riflesso, dell'intera tradizione di cui Kalābādī si fa portavoce, raccogliendo le citazioni dei suoi più eminenti rappresentanti.

Il Proemio del *Ta'arruf*, oltre a svolgere una funzione programmatica – anticipando e giustificando ciò che l'autore intende perseguire lungo il corso del trattato –, sintetizza tre macro-temi fondamentali oggetto di esposizione: (1) la concezione della santità e del santo (o della mistica e del mistico), cioè il soggetto della cosiddetta «realizzazione metafisica»; (2) la concezione del divino, che costituisce l'oggetto o la meta ultima di tale realizzazione; infine, (3) la concezione della realizzazione metafisica stessa, o dell'itinerario spirituale che vi conduce. Si tratta, in altre parole, di esaminare il motivo del «ritorno» (*rujū*) al Principio a partire da una descrizione di colui che se lo propone, del suo punto d'arrivo e delle tappe intermedie che occorre attraversare per giungervi.

²⁶⁵ Di tali passaggi si riporteranno il testo arabo e la traduzione italiana di Urizzi, segnalando eventuali discrepanze con quella di Arberry e, talvolta, modificandola leggermente (inserendo una proposta di traduzione alternativa fra parentesi quadre). Le parentesi tonde nel testo della citazione sono sempre di Urizzi, mentre le parentesi quadre indicano le mie aggiunte (chiarificazioni, proposte di traduzioni alternative, piccole integrazioni). In generale, si è adottata la seguente metodologia: i brani che concernono definizioni di «sufi» (*ṣūfī*) o «sufismo» (*taṣawwuf*, *ṣūfiyya*), e più ampiamente quelli su cui ci si intende soffermare in modo più analitico, sono stati riportati per intero con il testo arabo a fronte. Di tutte le altre citazioni kalābādiane, invece, si è scelto di riportare l'arabo solo quando rilevante e soltanto in traslitterazione (in nota per i passi più estesi, nel corpo del testo per i termini chiave). In ogni caso, per tutti i passaggi citati direttamente o menzionati indirettamente, si è sempre consultato il testo arabo originale. L'edizione del *Ta'arruf* utilizzata nel presente studio è la seguente: Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq al-Kalābādī, *Kitāb al-Ta'arruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf* (con *ḥāshiya Al-Ta'aṭṭuf bi-taḥrīj aḥādīṭ al-Ta'arruf* di 'Abd al-'Azīz al-Ṣiddīq al-Ġumārī) ed. M. 'Abd al-Laṭīf al-Ṭabīb, Markaz Buḥūṭ Kulliyat al-Ṣafā' bi-Mālīziyā, Beirut 1434/2013 (d'ora in avanti: *Ta'arruf*). Urizzi dichiara di utilizzare, per la sua traduzione, l'edizione a cura del Dr. 'Abd al-Halīm Maḥmūd e Ṭaha 'A. Q. Surūr (Cairo 1379/1960) e quella di Aḥmad Šams al-Dīn (Beirut 1993) (cfr. Urizzi, *Introduzione*, cit., p. 7). Per tutti i passaggi esaminati, non si sono mai riscontrate differenze tra l'edizione di Beirut 2013 e quella del Cairo 1960, che Urizzi riporta nell'appendice della sua traduzione. Circa invece la traduzione di Arberry (1935), si sono rilevate occasionali discrepanze: il testo tradotto dallo studioso britannico presenta alcune lacune (la più vistosa delle quali si trova nel primo capitolo del *Ta'arruf*).

Sebbene il Proemio abbozzi questo triplice orizzonte, l'economia del presente capitolo privilegerà l'indagine sulla natura del *taṣawwuf*. Pertanto, pur non dismettendo del tutto l'assetto triadico così disegnato, l'analisi del testo si concentrerà in massima parte sul complesso profilo del sufi e sulle definizioni di *ṣūfiyya* e *taṣawwuf*. Lungi però dal costituire una trattazione autonoma, l'esame del Principio primo e dell'unione mistica rappresenterà il necessario compimento teoretico di tale indagine. D'altronde, è nell'orizzonte concettuale dello stesso *Ta'arruf* che mistico, Dio e realizzazione risultano del tutto indisgiungibili: la prassi e la teoresi sufi rimarrebbero infatti incomprensibili se disancorate dal loro impianto metafisico di fondo. A partire dunque dal baricentro della concezione kalābādiana del sufismo, verrà esaminata con attenzione anche la dottrina del Principio divino e dell'unione mistica.

Questa impostazione permetterà, fra le altre cose, di osservare da vicino alcuni degli snodi speculativi fondamentali del *taṣawwuf*, nonché di apprezzarne l'originalità e, al contempo, le affinità con dottrine provenienti da altre tradizioni filosofico-religiose, spiegabili, a seconda dei casi, dalla condivisione del medesimo impianto metafisico o dall'interazione con i diversi reagenti culturali dell'ambiente circostante (o da una concomitanza di entrambi i fattori). In tal modo, si avrà altresì occasione di mettere più nitidamente a fuoco lo speciale rapporto che intercorre fra esoterismo islamico e *falsafa*, rapporto che può effettivamente risultare sorprendente per lo studioso di storia della filosofia, chiamato a confrontarsi con il grado di avanzamento e con l'elevatissima complessità speculativa raggiunti in domini teorici (quelli della metafisica e dell'antropologia spirituale) che, soprattutto in Occidente, sono spesso ritenuti di pertinenza esclusivamente greca o, tuttalpiù, del pensiero greco-mediato. In altre parole, allo storico della filosofia che rimane imbrigliato nelle categorie del «pregiudizio classico»²⁶⁶ o eurocentrico, il *Ta'arruf* offre sofisticate, seppur ermetiche, considerazioni su temi metafisico-antropologici (quali la natura dell'essere, lo statuto della conoscenza e la struttura del percorso «realizzativo» dell'uomo) la cui profondità mette in questione l'assunto per il quale

²⁶⁶ Ossia quel pregiudizio secondo il quale ogni civiltà costituirebbe un più o meno remoto sviluppo della civiltà greco-romana (cfr. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., p. 16); in questo caso, mi riferisco più che altro alla "declinazione intellettuale" di questo pregiudizio, che assume che la metafisica sia "greco-centrica" e che pertanto, laddove vi sia metafisica, vi debba essere anche una più o meno diretta influenza greca.

tali domini teorici sarebbero appannaggio esclusivo del pensiero «filosofico» in senso stretto (cioè greco o di matrice greca).

1. LA SANTITÀ, OSSIA LA CONOSCENZA E LA PROSSIMITÀ DEI CUORI E DEGLI INTIMI

La descrizione delle caratteristiche salienti del *mutaṣawwif* e del *taṣawwuf* si distribuisce in una gran quantità di capitoli diversi del *Ta'arruf*, percorrendo l'opera dall'inizio alla fine. Già nel Proemio, infatti, Kalābādī fornisce numerose informazioni sull'identità della «gente del sufismo» (*ahl al-taṣawwuf*), e gli ultimi capitoli chiudono la trattazione con un elenco di alcune loro peculiarità e con la discussione di una pratica loro propria, il *samā'* (l'«audizione» spirituale).

La prima descrizione fornita da Kalābādī è la seguente:

المتعرف إلى أوليائه بأسمائه ونعوته وصِفاته المقرب أسرارهم منه والعاطف بقلوبهم عليه المقبل عليهم بلطفه الجاذب لهم إليه بعطفه طهر عن أدناس النفوس أسرارهم وأجل عن موافقة الرسوم أقدارهم²⁶⁷

[Dio è] Colui che Si fa conoscere dai Suoi santi mediante i Suoi Nomi, Qualità e Attributi, che avvicina a Sé il loro intimo [lett. «segreto»] e ne inclina i cuori verso di Lui, che Si volge con attenzione ad essi nella Sua grazia e li attrae a Sé col Suo affetto. Egli ha purificato il loro intimo dalle macchie dell'animo, e li ha ritenuti di troppo alto valore per essere coinvolti dalle forme esteriori [lett. «e ha esaltato i loro destini al di sopra della conformità alle forme»]²⁶⁸.

Questo passo contiene una serie di informazioni pregnanti e di termini tecnici che meritano di essere dissezionati con attenzione. Innanzitutto, occorre notare che la primissima cosa che si dice dei sufi, che pare pertanto avere una certa preminenza, è che essi sono coloro ai quali Dio si è fatto conoscere. Risulta infatti significativo che – a dispetto di quanto ricostruito da buona parte della storiografia moderna, secondo cui il cosiddetto sufismo «gnostico» o «speculativo» (incentrato sulla *ma'rifa*, la «conoscenza» o la «gnosi») si affermerebbe soltanto più tardi – Kalābādī ponga immediatamente l'accento sul fatto che il *taṣawwuf* (o meglio, la

²⁶⁷ *Ta'arruf*, p. 51.

²⁶⁸ *SPA*, p. 51.

«santità», *walāya*) consista nella conoscenza di Allāh²⁶⁹. Questa *maʿrifa*, si legge, riguarda i Nomi, le Qualità e gli Attributi divini, poiché concerne il cosiddetto aspetto «non-supremo» del Principio, ossia Dio in quanto «qualificato» e considerato in rapporto alla Sua creazione²⁷⁰. Quanto invece al Suo aspetto «supremo» o «non-qualificato» – cioè all’Essenza divina (*al-Dāt*) considerata in Sé e per Sé –, la sua «realizzazione» costituisce il culmine della conoscenza stessa: da un lato, ne designa la totalità e l’assolutezza; dall’altro, segna il punto in cui la conoscenza trapassa in qualcosa di ulteriore, ossia in quella *docta ignorantia* che trascende la distinzione fra conoscente, conosciuto e conoscenza. Su questo punto, comunque, si tornerà più approfonditamente in seguito²⁷¹; per il momento, basti notare che la *maʿrifa* concerne e avviene mediante gli Attributi, ma non direttamente l’Essenza divina.

Un’altra cosa da osservare (anche semplicemente da un punto di vista grammaticale) è che Allāh risulta essere non solo l’Oggetto, bensì anche il Soggetto della *maʿrifa*: è Lui che Si fa conoscere (*al-mutaʿarrif*), è Lui che muove gli *awliyāʾ* (i «santi») alla Sua conoscenza. Nella costruzione sintattica utilizzata da Kalābādī, infatti, all’inizio di ciascuna proposizione è posto un *ism al-fāʾil* (un «participio attivo», o, più letteralmente, un «nome dell’agente»), che lungo tutto il periodo è sempre riferito a Dio (*al-mutaʿarrif*, *al-muqarrib*, *al-ʿātif*, ecc.). Questa scelta formale non è affatto casuale, ma riflette una precisa concezione metafisica: quella di Allāh come unico «Agente reale» (*al-fāʾil al-ḥaqīqī*)²⁷², che implica la derivazione di ogni attività particolare dal Principio primo, il quale è Atto puro, senza però che tale derivazione implichi per Esso un qualche mutamento. Al di là delle apparenze immediate, è sempre Dio il vero Soggetto di ogni azione; a maggior ragione Lo è nel caso della «realizzazione metafisica» e dell’acquisizione della

²⁶⁹ Kalābādī dedica ben quattro capitoli del *Taʿarruf* al tema della *maʿrifa* (21, 22, 60 e 62). Inoltre, uno dei termini che egli impiega come sinonimo di «sufi» – al pari d’altronde di molti altri prima di lui – è *ʿarif*, «conoscitore» o «gnostico». Ciò attesta ancora una volta la centralità che la nozione di *maʿrifa* aveva sin dalle prime fasi della storia dell’esoterismo islamico.

²⁷⁰ Scrive Chittick in proposito: «Il modo più semplice per comprenderli [i Nomi e gli Attributi divini] è quello di intenderli come il sole e i suoi raggi. Il sole corrisponde a Dio stesso (definito “Essenza” [...]); i raggi di luce che si irradiano dal sole corrispondono ai nomi di Dio (chiamati anche i Suoi “attributi”). I colori e le forme che appaiono nel mondo a causa dello splendore della luce sono i “segni” di Dio, ovvero le “creature” [...]» (Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 109).

²⁷¹ Cfr. *infra*, cap. 3 paragrafo 4.

²⁷² Si tratta della dottrina dell’«unicità degli atti» (*tawḥīd al-afʿāl*).

santità, poiché esse consistono precisamente nell'interiorizzazione profonda della realtà di Dio come unico Agente e unico Essente. Anche su questo si avrà modo di tornare più tardi²⁷³; nel frattempo, quello che qui è importante osservare è: (1) che perfino gli elementi linguistici e le strutture formali del testo si fanno veicolo di contenuti dottrinali; (2) che per quel che concerne la conoscenza della Verità e l'*unio mystica* Kalābādī assegna – nonostante possa sembrare più logico il contrario – un ruolo attivo all'Oggetto e un ruolo passivo al soggetto, cioè al «santo» (*walī*)²⁷⁴.

Prima di procedere oltre può risultare utile soffermarsi sul termine tecnico *walī* (plur. *awliyā*). Il vocabolo, che P. Urizzi traduce con «santo», significa più letteralmente «amico intimo» ed evoca l'area semantico-concettuale della «familiarità», della «vicinanza» e dell'«intimità». Il *walī*, che in questo contesto è il *walī Allāh* (il «*walī* di Dio»), è il «santo» nel senso di colui che è «amico» di Allāh, che ha un profondo rapporto di intimità con Lui. Non a caso, nel passo citato, immediatamente dopo la menzione della *ma'rifa*, Kalābādī afferma che gli *awliyā* sono coloro che Dio ha avvicinato a Sé e a cui Si volge con attenzione, grazia e affetto. In conformità con quanto detto su Dio come unico Agente e unico Essente,

²⁷³ Cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 3.

²⁷⁴ Ciò è conforme a quanto verrà asserito da Kalābādī nel capitolo 62, all'inizio del quale è detto che: «il *murīd* [cioè il “desiderante”, termine tecnico con il quale si designa l'iniziato] è in realtà “colui che è desiderato” [*al-murīd murādun fi al-ḥaqīqa*], mentre il *Murād* [il “Desiderato”, cioè Dio] è Lui, in realtà, “Colui che desidera” [*wa al-murād murādun*], poiché colui che desidera Dio Altissimo, non lo fa che per il precedente desiderio di Dio nei suoi confronti» (*Il sufismo nelle parole degli antichi*, cit., p. 267; *Ta'arruf*, p. 297). Dell'antiorità e della sproporzione fra divino e umano si ha attestazione in diversi luoghi sia del Corano che nella *sunna* (e infatti Kalābādī cita, immediatamente dopo questo passo, alcuni versetti coranici a supporto della tesi esposta, come 5:54, 5:119 e 9:118). A questo riguardo è interessante notare anche che nel capitolo 22 (uno di quelli precisamente dedicati alla *ma'rifa*) Kalābādī riporta la seguente citazione di Junayd: «è Lui [Dio] stesso, ad un tempo, Colui che conosce e Colui che è conosciuto [*huwa al-ʿārif wa huwa al-ma'rūf*]», che l'autore commenta così: «il senso è che tu Lo ignori in quanto te e Lo conosci in quanto Lui [*annaka jāhil bi-hi min ḥaytu anta wa innamā ʿaraftahu min ḥaytu huwa*]». Pure su questo importantissimo breve estratto, che ha a che fare anche con quanto si diceva poco fa sulla conoscenza in quanto *docta ignorantia*, si avrà modo di tornare più avanti (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 5). La dottrina dell'antecedenza causale della Volontà divina sui propositi individuali riguarda comunque non solo la *ma'rifa* e la santità, ma anche tutto ciò che concerne la religione exoterica. Secondo i sufi, spiega infatti Kalābādī, «gli atti dei servitori sono solo segni e indizi di quel che Dio ha destinato loro da tutta l'eternità» (*Il sufismo nelle parole degli antichi*, cit., p. 112): le azioni buone o malvage determinano sì la salvezza o la dannazione dell'anima; ciononostante, da un altro punto di vista, è vero anche che esse non configurano altro che la manifestazione di un destino predeterminato presso Dio da tutta l'eternità. Il potere causale del Principio primo trascende quello di ogni altra realtà; pertanto, ogni iniziativa umana costituisce sempre, in verità, una particolare rifrazione del Decreto divino.

si comprende come sia Lui, nella tradizione islamica, *al-Walī* per eccellenza, o l'unico vero *walī*. Il termine configura infatti un Nome divino che, oltre a «l'Amico», racchiude nel proprio spettro semantico le sfumature di «Protettore», «Patrono» o «Aiutante». È Lui a essere vicino e ad avvicinarsi – configurandosi come il Soggetto attivo della vicinanza, più che come l'avvicinato –, perché è Lui la Causa di tutto. Di ciò si ha attestazione in diversi passi coranici, quali il celeberrimo «Noi [Dio] siamo più vicini a lui [l'uomo] della sua stessa carotide»²⁷⁵, o «Egli è con voi ovunque siate»²⁷⁶. Di conseguenza, la «santità» (*walāya*) dell'uomo si dà come una sorta di riflesso della *walāya* di Allāh, o come una partecipazione alla Sua Qualità di *walī*. Da un altro punto di vista si potrebbe aggiungere che, risiedendo il Principio divino nella parte più recondita e centrale di ogni essere, Esso è in realtà «vicino» a tutte le cose e non soltanto ai Suoi santi; tuttavia, solo questi ultimi giungono a «realizzare» tale vicinanza (cioè a interiorizzarla in modo sufficientemente profondo) e ad averne reale cognizione. Comunque stiano le cose, resta che il «santo» è tale non in virtù di un merito personale, perché ogni iniziativa di perfezionamento interiore è sempre ispirata dalla Volontà divina e preceduta da una Sua libera elezione. La tensione umana alla Verità totale trova quindi la sua causa ultima in una forza attrattiva il cui Soggetto attivo è la Verità medesima; il perseguimento e l'ottenimento della Sua conoscenza sono anch'essi resi possibili da una rivelazione di cui Essa costituisce, allo stesso tempo, il Principio e la Fine. Si può dunque concludere che il «santo» sia colui che Allāh ha scelto come ricettacolo della propria *walāya* (ossia della propria vicinanza, amicizia e protezione), ossia colui che Egli ha approssimato a Sé, sopraelevandolo rispetto al dominio delle forme contingenti (*rusūm*), e al quale la Verità suprema si è svelata (tutti aspetti diversi, questi, del medesimo statuto spirituale). Tale condizione, spiega Kalābādī in un altro punto del *Ta'arruf*, comporta da una parte la preservazione dalla considerazione di sé, dalla vanagloria e, più in generale, da tutti i difetti inerenti alla natura umana; dall'altra, l'estraneità alle creature e, di conseguenza, la protezione contro le tentazioni che derivano dal rivolgere loro la propria attenzione²⁷⁷. Tutto ciò avviene, precisa l'autore, «nonostante l'elemento

²⁷⁵ Corano 50:16 (ed. it. Ventura, cit., p. 323)

²⁷⁶ Corano 57:4 (*ivi*, p. 338).

²⁷⁷ Cfr. *SPA*, p. 136; *Ta'arruf*, pp. 161-162.

umano sia sempre presente e continui a sussistere [nel santo]»²⁷⁸. Queste indicazioni sviluppano il tema del trascendimento delle *rusūm*, le «forme» esteriori o individuali: il *walī*, quantomeno nel suo centro coscienziale più profondo, si separa da tutte le apparenze contingenti – sia dalla propria che da quella altrui – e non ne è più condizionato.

La santità si configura, in definitiva, come uno stato indotto dalla prossimità e dalla conoscenza della Verità divina, nel quale è reciso ogni genere di attaccamento all'ego o alle cose del mondo.

Fatta ora chiarezza intorno al termine *walī*, ci si può interrogare sulla sua equivalenza con la parola «sufi»: designano entrambi la stessa cosa? Sono termini che Kalābādī – e più in generale la tradizione – considera sinonimi? Sì, ma solo in parte. Innanzitutto si potrebbe dire che non tutti gli iniziati al *taṣawwuf* siano *awliyā'*, «santi», perché in quest'ultima categoria rientrano soltanto coloro che sono arrivati alla fine del percorso spirituale. La «santità», infatti, configura la condizione di attuale intimità col Principio divino, che presuppone il conseguimento della realizzazione, costituendone in qualche modo il “frutto”²⁷⁹. In secondo luogo, nel proseguo del brano succitato, si afferma che:

Di costoro [degli *awliyā'*], quelli che [Dio] ha voluto ha scelto [*iṣṭafā*] per il Suo messaggio, eleggendo chi desiderava ad oggetto della Sua rivelazione e della Sua mediazione. Su costoro ha fatto scendere dei Libri contenenti i Suoi comandamenti e le Sue proibizioni [...]. Ha sigillato quindi (gli inviati) mediante Muḥammad [...]. Dio ha posto in seno agli uomini di questa comunità [la comunità di Muḥammad] degli individui d'eccezione e dei prescelti, uomini eccellenti e virtuosi²⁸⁰.

²⁷⁸ SPA, p. 136; *Ta'arruf*, p. 162.

²⁷⁹ Da un'altra prospettiva, si potrebbe sostenere che la *walāya* costituisca non la fine (o il risultato) del processo di unificazione, ma soltanto una delle sue ultime tappe, poiché la relazione di «vicinanza» presuppone ancora una sottile dualità fra l'uomo e Dio. È infatti come tappe intermedie che vengono del resto concepite le «stazioni» spirituali dell'«intimità» (*uns*) e della «prossimità» (*qurb*) da Kalābādī. Per conciliare le due prospettive, si può ipotizzare che la «santità», intesa come “frutto” dell'unificazione, pertenga più che altro alla parvenza esteriore dell'«unificato» (*muwahhid*), poiché egli, interiormente – cioè nella realtà delle cose – risulta oramai indistinguibile dal Principio divino stesso. Questa soluzione è d'altronde suggerita dallo stesso Kalābādī, laddove evidenzia la persistenza fenomenica dell'elemento umano anche a seguito del suo trascendimento. In entrambi i casi, resta che non tutti gli iniziati all'esoterismo islamico si possano considerare santi, poiché la *walāya* configura o l'avvenuta realizzazione (nella sua parvenza esteriore) o una delle ultimissime «stazioni» prima del suo completamento e perfezionamento.

²⁸⁰ SPA, pp. 51-52; *Ta'arruf*, p. 51 («*iṣṭafā man šā'a minhum li-risālatihi wa antaḥaba man arāda li-wahīhi wa sifāratihī anzala 'alayhim kutuban amara fihā wa nahā [...] ḥatamahum bi-muḥammadin 'alayhi [...] ja'ala fihim ṣafwatan wa aḥyāran wa nujabā'a wa abrāran*»).

In questo passo vengono implicitamente distinte due diverse accezioni diverse della categoria degli *awliyā*, una generale e una più particolare. In un primo senso, vi rientrano *‘ārifūn* («gnostici») di ogni epoca e di ogni religione, ma anche tutti i profeti che, da Adamo a Muḥammad, a ciascuna di tali religioni diedero inizio una volta che Dio fece discendere su di loro la Sua rivelazione, investendoli di una funzione legiferante²⁸¹. In quest’accezione, dunque, gli *awliyā* sono tutti coloro che hanno in qualche misura realizzato l’identificazione metafisica con il Principio, a prescindere dalla appartenenza exoterica e dal loro statuto o investitura profetica. Nel secondo significato desumibile dal passo, invece, il termine *awliyā* si riferisce più specificamente agli «uomini eccellenti» appartenenti alla comunità (*umma*) islamica, formatasi sul fondamento della rivelazione muḥammadiana. È solo in quest’ultimo caso che la categoria dei *mutaṣawwifūn* coincide con quella degli *awliyā*: si potrebbe dire che, a rigore, i «sufi» siano la particolare declinazione islamica dei «santi». Risulta allora interessante constatare come, nell’introduzione di Kalābādī al tema, il *taṣawwuf* venga presentato sin da subito come la variante o la forma islamica di una santità essenzialmente universale²⁸², concepita in sé stessa senza connotazioni confessionali. Da qui in avanti (operata cioè questa specificazione), comunque, Kalābādī si riferirà sempre solo ai sufi, vale a dire ai santi della tradizione musulmana.

Altri due termini tecnici chiave sui quali vale la pena soffermarsi sono *qalb* («cuore», plur. *qulūb*) e *sirr* («intimo» o, più letteralmente, «segreto», plur. *asrār*),

²⁸¹ Come nota Urizzi, Kalābādī sta asserendo, fra le altre cose, che la santità (*walāya*) ha una precedenza logica (e talvolta cronologica) sulla profezia (*nubuwwa*). Ogni profeta, per essere tale, è anzitutto un santo e, in un certo senso, si potrebbe dire che la *walāya* costituisca l’aspetto esoterico della *nubuwwa*. Come spiega Ventura, infatti, «alcuni sufi hanno sostenuto il primato della santità sulla profezia, proprio perché la prima consiste in una prossimità interiore con il Principio divino (*Haqq*), mentre la seconda è necessariamente tutta rivolta verso il creato (*ḥalq*), in quanto la sua ragion d’essere è proprio quella di intervenire nel mondo esteriore» (A. Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Mediterranee, Roma 2016, p. 131). Sebbene alla santità venga riconosciuta un’eccellenza e una priorità sulla profezia, ciò non comporta «che il *walī* in quanto tale sia superiore al *nabī*, ma semplicemente che, nella stessa persona, l’aspetto della santità eccelle su quello rappresentato dalla funzione profetica». In altre parole, «è la santità del profeta – ogni *nabī* essendo necessariamente anche *walī* – a eccellere nei confronti della sua stessa profezia, nel senso che il profeta in quanto santo è superiore al profeta in quanto profeta» (*ibid.*). Si può concludere dunque che «il profeta, in quanto santo insignito per di più della missione profetica, è qualcosa di più del “semplice” santo senza ulteriori funzioni» (*ivi*, p. 132). Questa concezione classica si ritrova anche in Kalābādī, il quale fornirà alcune precisazioni al riguardo al capitolo 24 del *Ta’arruf*.

²⁸² «Santità» che allora, stando a quanto si diceva nel primo capitolo, in questo caso diviene sinonimo di «metafisica».

entrambi di derivazione coranica. L'inclinazione alla Verità, nonché l'approssimazione e la conoscenza di Essa – coordinate che, come osservato, qualificano la santità – non coinvolgono la realtà corporea dell'uomo, né la sua interiorità in modo indiscriminato. Stando al testo kalābādiano, esse si innestano su due facoltà precise: il «cuore» e l'«intimo». La conoscenza che i santi hanno di Dio è una «conoscenza del cuore», perché quest'ultimo designa «la sede [simbolica]²⁸³ dell'intelletto e lo strumento della conoscenza spirituale»²⁸⁴. Nella stratificazione gerarchica dei vari gradi onto-epistemologici dell'essere²⁸⁵, infatti, al di sopra dell'anima o dell'ego (*nafs*) vi sono le facoltà sovra-individuali: sono queste, per la precisione, quelle principalmente coinvolte²⁸⁶ nella realizzazione metafisica e che l'iniziato impiega nella sua ascesa verso il Principio. La conoscenza associata al *qalb* e al *sirr* travalica dunque i limiti dell'io e della ragione, essendo quest'ultima la facoltà sommitale dell'individualità e, in quanto tale, il suo tratto caratterizzante più proprio e definitorio.

La ragione, che è solo una facoltà di conoscenza mediata, è la modalità propriamente umana dell'intelligenza; l'intuizione intellettuale può essere definita sovra-umana perché è una partecipazione diretta all'intelligenza universale, che, risiedendo [simbolicamente] nel cuore, cioè proprio al centro dell'essere dove è il suo punto di contatto con il divino, penetra quest'essere nell'interno e lo illumina con il suo irradimento²⁸⁷.

Per essere più esauritivi, la razionalità – che si espleta nel pensiero discorsivo – configura un processo cognitivo in cui dalla considerazione di una cosa si passa a quella di un'altra (come si osserva nel sillogismo, dove dalle premesse si traggono

²⁸³ «Quando per esempio si dice che l'intelligenza risiede nel cuore, va da sé che non si tratta assolutamente di localizzare l'intelligenza, di assegnarle delle “dimensioni” e una posizione determinata nello spazio; spettava alla filosofia moderna e puramente profana, con Descartes, di porre la questione, contraddittoria nei termini stessi, di una “sede dell'anima”, e di pretendere di situarla letteralmente in una certa regione del cervello [...]» (Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., p. 386).

²⁸⁴ Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 15. Sull'universalità di questo simbolismo e sulla sua presenza in un gran numero di tradizioni differenti (sia occidentali che orientali), si veda tutta la sezione finale – intitolata «Simbolismo del cuore» – di Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., pp. 360-395, oltre al capitolo terzo della medesima opera.

²⁸⁵ I quali si possono raffigurare sia verticalmente che concentricamente, ovverosia, in quest'ultimo caso, disposti in un ordine che procede dal più interiore al più esteriore.

²⁸⁶ Si è precisato «principalmente» perché tutto l'essere è coinvolto nel processo realizzativo; tuttavia, le facoltà individuali (ossia quelle razionali, infra-razionali e sensibili) sono interessate solo indirettamente, di riverbero.

²⁸⁷ Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., p. 365.

delle conclusioni). Esso si articola in una concatenazione di atti dianoetici differenti, ovvero in un pensiero segmentato in più passaggi, nel quale mediante il primo si giunge al secondo sino ad arrivare all'ultimo, costruendo in tal modo un'argomentazione. Quest'ultima possiede dunque una natura composita, i cui molteplici elementi si coordinano secondo una precisa mediazione logica (laddove A, per giungere a C, necessita della mediazione di B). Nel ragionamento, infatti, con un pensiero si colgono i principi o le premesse, mentre con un altro si deducono le conclusioni. La sua verità è pertanto:

- indiretta, perché risulta da una o più mediazioni (non è nota in sé, bensì in virtù di uno o più termini intermedi);
- relativa, perché abbisogna di tali termini intermedi per sussistere;
- molteplice (o separativa), poiché composta da una serie di elementi diversi;
- mutevole, perché implica una successione, una sequenzialità, un moto da una nozione all'altra (cosa che per altro sottintende anche la presenza di una quota di potenzialità, perché la conclusione risiede nella premessa solo in potenza).

Tutte queste caratteristiche rendono la ragione una facoltà limitata, imperfetta e, in ultima analisi, inadatta alla conoscenza delle verità di ordine superiore.

L'operazione cognitiva associata al cuore²⁸⁸ (ossia l'intuizione intellettuale), al contrario, è immediata²⁸⁹, diretta, unica, immota e istantanea; atta pertanto, in quanto tale, a concepire «le idee universali e i principi²⁹⁰ di tutte le cose»²⁹¹. È per questo che gli studiosi la definiscono «sovra-razionale», «sovra-individuale» e «pre-discorsiva».

Da un'altra prospettiva, il *qalb* rappresenta simbolicamente il centro ontologico e gnoseologico dell'ente, il quale coincide con «il punto di contatto

²⁸⁸ Operazione che talvolta, come sarà più chiaro fra poco, è invece associata più che altro all'«intimo», al *sirr*.

²⁸⁹ Questa immediatezza, però, non ha nulla a che vedere né con l'immediatezza della percezione empirica né con quella della reazione emotiva. In altre parole, al contrario di quel che spesso passa nell'immaginario diffuso della società moderna e contemporanea, alcun rapporto con l'affettività e il sentimento (se non, tutt'al più, in senso puramente simbolico). Sull'argomento, cfr. *ivi*, pp. 357-358).

²⁹⁰ Come osserva Guénon, d'altronde, «un principio, nel vero senso della parola, per il fatto stesso di non poter essere tratto o dedotto da altro [fatto che inerisce alla sua stessa natura di principio], può essere colto [in modo autentico] solo in modo immediato, quindi intuitivamente [...]» (*ivi*, p. 366).

²⁹¹ Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 15.

dell'individuale con l'universale, o, in altri termini, dell'umano con il Divino»²⁹². Esso costituisce l'aspetto più nucleare del suo essere, la sua essenza profonda. «“Cuore”», spiega W. Chittick, «nel linguaggio coranico indica il centro della vita, la coscienza, l'intelligenza e l'intenzionalità. Il cuore è consapevole e cosciente ancor prima che la mente articoli il pensiero, così come esso pulsa prima ancora che il corpo agisca»²⁹³. Secondo T. Burckhardt, «il cuore (*al-qalb*) rappresenta anche la presenza dello Spirito secondo i due aspetti [gnoseologico e ontologico]: è sia l'organo dell'intuizione (*al-kashf*) che il punto d'identificazione (*wajd*) con l'Essere (*al-Wujūd*)»²⁹⁴.

Il *sirr*, dal canto suo, designa invece la cavità più interna e centrale del cuore stesso: quel luogo interiore, svincolato da qualsiasi rapporto con gli elementi residuali dell'individualità, nel quale «la “conoscenza del cuore” [...] raggiunge il suo grado più profondo [...] e si identifica veramente con la “conoscenza divina”»²⁹⁵. Così inteso, il *sirr* è assimilabile all'«occhio del cuore» (*'ayn al-qalb*), che «vede tutto nella perfetta simultaneità dell'eterno presente»²⁹⁶. Secondo L. Gardet «l'interiorità – il *sirr*, il segreto e luogo dei segreti – deve essere intesa in un certo senso, con le necessarie trasposizioni, come la “punta sottile dell'anima” o il “fondo dell'anima” dei mistici cristiani. È una “sostanza sottile [...], più sottile che lo spirito” (*rūḥ*); essa è “posta nel cuore come lo spirito è posto nel corpo”»²⁹⁷. Per P. Urizzi, infine, se il *qalb* è «l'organo sottile intermedio tra l'anima (*nafs* = *psykhé*) e lo spirito (*rūḥ* = *pneûma*)» e la sede «della fede e della conoscenza», il *sirr* è «la parte interiore del cuore» e «la sede della contemplazione»²⁹⁸.

A onor del vero, i significati dei termini arabi *qalb* e *sirr* variano spesso di autore in autore. La medesima fluidità, si vedrà, si riscontra anche a proposito delle «stazioni» (*maqāmāt*) e degli «stati» (*aḥwāl*) spirituali. Se in alcuni contesti il *qalb* designa una facoltà suprema, sopra la quale non vi è nulla, in altri il *sirr* configura

²⁹² Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., p. 389.

²⁹³ Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 11.

²⁹⁴ IDEI, p. 88.

²⁹⁵ Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., p. 389.

²⁹⁶ Ivi, pp. 374-375. L'espressione *'ayn al-qalb* è classica nella storia del sufismo; tuttavia, l'unica occasione in cui Kalābādī la utilizza nel *Ta'arruf* è quando, piuttosto ellitticamente, lo identifica alla «certezza» (*yaqīn*, una precisa «stazione» spirituale; cfr. SPA, p. 190).

²⁹⁷ MI, p. 276. Le parti fra virgolette alte sono tratte da una citazione del *Kitāb al-minaḥ al-rabbāniyya* di Bāš Tarzī.

²⁹⁸ Urizzi, nota 143, in SPA, p. 51.

soltanto una dimensione intermedia. Kalābādī stesso, in altri punti del testo, utilizzerà terminologie differenti per descrivere la gerarchia delle facoltà interiori dell'uomo²⁹⁹. Quel che è importante comprendere, però, è che l'eterogeneità dei modelli non inficia il dato metafisico fondamentale. Quale che sia il termine impiegato per la sua designazione, esiste nell'uomo qualcosa di superiore – al contempo più elevato e più profondo – alla sua stessa mente (cosciente e sub-cosciente) e a tutto quello che questa include: raziocinio, sentimentalità, immaginazione. Questo nucleo coincide con la sua essenza più vera e profonda, che gli permette di scorgere dentro di sé e in tutte le cose l'essere autentico di ciascuna, la loro autentica realtà.

Un'ulteriore informazione desumibile dal passaggio in esame riguarda la natura catartica e trasmutativa della santità. La conoscenza della Verità divina – che a questo punto sappiamo consistere in un'intuizione sovra-razionale causata dalla Verità stessa e avente luogo nel nucleo ontologico dell'ente –, nonché la vicinanza ad Essa, comportano una «purificazione» (*taḥhīr*) e una «elevazione» (*ijlāl*). Si tratta di una trasformazione, nel senso letterale di un trascendimento del dominio delle forme – una sublimazione. Il *sirr*, al fine di accogliere adeguatamente la Presenza divina (*sakīna*)³⁰⁰, o forse proprio nell'accoglierla³⁰¹, va sfronato da tutte le contaminazioni di natura animica³⁰²: dapprima eliminando quelle di ordine

²⁹⁹ Come ad esempio nel capitolo 28, nel quale tale gerarchia è strutturata come segue (in senso ascendente): petto (*ṣadr*), cuore (*qalb*), parte interiore del cuore (*fu'ād*, che più letteralmente significa «viscera») ed essenza (o «nòcciolo», *lubb*). Si rilevi fra le altre cose che questa precisa classificazione è verosimilmente recuperata da al-Tirmidī, il quale scrisse un trattato, dal nome piuttosto auto-esplicativo, intitolato *Bayān al-farq bayna al-ṣadr wa al-qalb wa al-fu'ād wa al-lubb* («La spiegazione della distinzione fra il *ṣadr*, il *qalb*, il *fu'ād* e il *lubb*»).

³⁰⁰ Conformemente al versetto: «Egli è Colui che ha fatto discendere la Sua presenza acquietante [*sakīna*] nel cuore dei credenti» (Corano 48:4, ed. it. Ventura, cit., p. 318).

³⁰¹ Come si avrà modo di osservare più avanti (cfr. *infra*, cap. 3 paragrafo 6), vi è una specie di circolarità virtuosa nella realizzazione metafisica, nella quale lo svuotamento di sé è simultaneo e complementare al riempimento della Presenza divina. Il vuoto dell'io presuppone il pieno di Dio, e il pieno di Dio presuppone il vuoto dell'io. In altre parole, «*the Ṣūfī has to be annihilated for the inflowing of God's graces to occur, which is simultaneously the cause of annihilation*» (A. Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sufism*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. XXXVIII n. 1, Taylor & Francis, aprile 2011 [consultato online il 28/05/2026: [jstor.org/stable/23077002](https://www.jstor.org/stable/23077002)], p. 116).

³⁰² A questo proposito, è interessante notare come Arberry, nella sua traduzione, renda *adnās al-nufūs* con «*impurities of the flesh*» (nonostante in nota specifichi «*lit. "souls"*»; Kalābādī, *The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 1). Questa scelta traduttiva è sintomatica di una delle più ricorrenti incomprensioni alla quale si espongono gli studiosi moderni e contemporanei, nella forma mentis – come spesso denunciato da autori come Guénon – le facoltà superiori dell'uomo si sono contratte

inferiore, come vizi e passioni, e infine oltrepassando quelle dell'anima in quanto tale, ossia i limiti costitutivi dell'intera individualità, la sua stessa finitezza. È d'altronde naturale che, se il Principio divino è «la Pace» (*al-Salām*)³⁰³, la prossimità con Esso (che culmina nell'unificazione) comporti l'acquietarsi di ogni moto psichico³⁰⁴ e sottragga alla soggezione delle forme esteriori e transeunti³⁰⁵.

Da ultimo, si noti di sfuggita come la nozione di «avvicinamento» al Principio, così come la gerarchia delle facoltà conoscitive, sottintendano una concezione gradualistica della realtà³⁰⁶, secondo la quale una cosa è tanto più reale (cioè ha di essere e di verità) quanto più è prossima alla Realtà divina e partecipa di Essa, costituendo quest'ultima, al contempo, la Fonte di ogni realtà (che dunque ogni realtà trascende) e la Realtà totale e assoluta, ossia l'unica vera Realtà, o la Realtà propriamente detta.

In conclusione, le poche righe del Proemio poc'anzi analizzate sintetizzano una densissima quantità di contenuti dottrinali di grande spessore teoretico e profondità speculativa. Ricapitolandone i nodi cruciali, emerge come la *walāya* («santità») – di cui il sufismo rappresenta la particolare declinazione islamica – consista sostanzialmente nella conoscenza (*ma'rifa*) della Verità divina, nonché nell'inclinazione (*'atf*) e nella vicinanza (*qurb*) ad Essa. Tale conoscenza e prossimità esercitano un effetto purificativo e trasformativo sull'essere che ne fa esperienza, perché lo depurano dagli attaccamenti psichici e lo elevano al di sopra del dominio delle forme. La facoltà coinvolta in tale processo al contempo conoscitivo e ascensivo è il «cuore» (*qalb*) o, addirittura, il suo punto più recondito, cioè l'«intimo» o il «segreto» (*sirr*), designando una dimensione onto-gnoseologica che trascende sia il pensiero che la percezione. Infine, si è rilevato come il testo

fino ad appiattare completamente l'intelletto sulla ragione discorsiva. La conseguenza è il senso di innaturalità che sorge quando si incontrano dottrine che predicano l'affrancamento dalle «impurità dell'anima», poiché si tende ad assumere che le uniche impurità dell'essere umano pertengano soltanto al dominio della corporeità. Interpretare un testo medioevale sulla scorta di categorie come il dualismo moderno (di derivazione cartesiana) produce un cortocircuito ermeneutico, perché comprime e deforma la tripartizione tradizionale di spirito, anima e corpo.

³⁰³ *Al-Salām* è uno dei 99 «più bei nomi» (*al-asmā' al-ḥusnā*) di Allāh.

³⁰⁴ Questo non significa che il *walī* cessi di pensare; piuttosto, che il suo «sé» si sia ormai centrato in una dimensione coscienziale che trascende il flusso mentale, e che dunque non ne è più toccato.

³⁰⁵ Si potrebbe addirittura estendere questa sottrazione a ogni genere di forma, dal momento che, se con «forma» (*rasm*) si intende un qualsiasi tipo di determinazione (in quanto tale necessariamente finita), è chiaro che l'Infinito, ossia Allāh, non può mai esserne racchiuso o incapsulato.

³⁰⁶ Sia da un punto di vista macrocosmico (l'universo) che microcosmico (l'uomo), fra i quali esiste un rapporto di analogia e di rispecchiamento reciproco.

suggerisca, anche attraverso alcuni suoi elementi linguistico-formali, che la realizzazione della santità da parte dell'uomo consista in modo eminente in un'elezione divina libera e gratuita, nella quale risiede la sua autentica causa efficiente.

In estrema sintesi, dunque, il santo è colui che – indipendentemente dalla sua religione – conosce Dio ed è a Lui prossimo; in virtù di tale conoscenza e vicinanza, egli purifica la parte più nobile di sé, trascendendo con essa il dominio delle apparenze.

L'esame di questo primo segmento del Proemio ha permesso di chiarire alcune dottrine cardine – come la concezione gradualistica, il principio dell'unico Agente o il rapporto santità-profezia – e termini tecnici fondamentali (*walāya*, *qalb*, *sirr*) che attraversano l'intero *Ta'arruf*. Tali elementi rappresentano chiavi di lettura essenziali per la comprensione del testo: grazie a questi guadagni ermeneutici sarà quindi possibile procedere con maggiore scorrevolezza.

2. DALL'ASCESI ALL'INTUIZIONE INTELLETTUALE TRAMITE L'EREDITÀ PROFETICA

Un secondo passaggio inerente alla concezione kalābādiana dei sufi, tratto sempre dal Proemio e altrettanto interessante, recita:

صَدَقَتْ مَجَاهِدَاتِهِمْ فَتَالُوا غُلُومَ الدِّرَاسَةِ وَخَلَصَتْ عَلَيْهَا مَعَامِلَاتِهِمْ فَمَنْحُوا غُلُومَ الْوَرَاثَةِ وَصَفَتْ سِرَائِرَهُمْ
فَأَكْرَمُوا بِصَدَقِ الْفِرَاسَةِ ثَبَّتَتْ أَقْدَامَهُمْ وَزَكَّتْ أَفْهَامَهُمْ وَأَنَارَتْ أَعْلَامَهُمْ فَهَمُّوا عَنِ اللَّهِ وَسَارُوا إِلَى اللَّهِ وَأَعْرَضُوا
عَمَّا سِوَى اللَّهِ خَرَقَتْ الْحُجُبَ أَنْوَارُهُمْ وَجَالَتْ حَوْلَ الْعَرْشِ أَسْرَارُهُمْ [...] وَعَمِيَتْ عَمَّا دُونَ الْعَرْشِ أَبْصَارُهُمْ
فَهَمُّ أَجْسَامِ رُوحَانِيُونَ وَفِي الْأَرْضِ سَمَاوِيُونَ وَمَعَ الْخَلْقِ رَبَانِيُونَ سَكُوتَ نَظَارٍ غَيْبَ حَضَارٍ مُلُوكَ تَحْتَ
أَطْمَارٍ³⁰⁷

I loro sforzi ascetici son stati sinceri ed essi hanno così ottenuto le conoscenze dottrinali; il loro comportamento è stato puro e così son state loro elargite le conoscenze dell'eredità profetica. Son state purificate le profondità dei loro cuori, e son stati quindi onorati con la visione intuitiva certa [lett. «con la verità dell'intuizione» o «del discernimento»]. I loro passi sono stati fermi, le loro comprensioni [o «intelligenze», «intuizioni»] conformi alla verità [lett. «aumentate» o «purificate»] e i loro tratti distintivi son divenuti radiosi. Ciò che hanno compreso

³⁰⁷ *Ta'arruf*, pp. 51-52.

l'hanno ottenuto da Dio [o «hanno compreso Dio»³⁰⁸], ed è verso Dio che si sono diretti, distogliendosi da tutto ciò che non è Dio. Le loro luci hanno strappato i veli, l'intimo del loro essere s'è librato attorno al Trono divino [...] e i loro sguardi sono diventati ciechi a tutto quanto si trova al di sotto del Trono. La sostanza dei loro corpi s'è fatta spirituale; sono esseri celesti sulla terra e «divini» fra le creature; spettatori silenziosi, ad un tempo presenti ed assenti, re rivestiti di stracci [...]»³⁰⁹.

Una prima cosa rilevabile da questo passo è che la libera elargizione della grazia da parte di Allāh non esclude l'ingaggio attivo nella «lotta» interiore (o «sforzo ascetico», *mujāhada*) contro la *nafs* («ego» e «anima» al contempo)³¹⁰; al contrario, le due cose si richiamano reciprocamente. Da un certo punto di vista si può asserire che gli sforzi del sant'uomo contro sé stesso costituiscano il «segno» esteriore di tale elargizione; da un altro, invece, l'acquisizione del favore divino è consequenziale all'esercizio ascetico. Il primo di tali punti di vista guarda alle cose in universale, mentre il secondo coincide con una prospettiva individuale, ed entrambi sono legittimi nel loro ambito di validità: nel passo, infatti, lungi dall'escludersi reciprocamente, l'uno coesiste accanto all'altro³¹¹.

³⁰⁸ Arberry traduce «they had understanding of God» (*The doctrine of the sufis*, cit., p. 2).

³⁰⁹ SPA, pp. 52-53.

³¹⁰ In un celebre *ḥadīṭ* (ritenuto debole ma ampiamente utilizzato nella letteratura sufi) il Profeta Muḥammad, di ritorno da una spedizione militare, si rivolse ai compagni che l'avevano seguito annunciandogli di essere tornati dalla «piccola guerra santa» (*jihād al-saḡīr*) alla «grande guerra santa» (*jihād al-kabīr*), specificando poi che la «grande guerra santa» coincide con la *jihād al-nafs* («la guerra contro l'anima»; cfr. Urizzi, nota 398, in SPA, p. 155, che cita come fonti le *l'ḥtiṣās* di Mufid e il *Kitāb al-zuhd* di Bayhaqī). Nelle raccolte canoniche esiste comunque un *ḥadīṭ* simile, secondo il quale il Profeta disse: «il [vero] combattente [*mujāhid*] è colui che lotta [*jāhada*] contro la sua anima» (Tirmidī, XXII, cap. 2, 3, sunnah.com/tirmidhi:1621)

³¹¹ Se si obiettasse che, nonostante nel passo in esame lo «sforzo» personale stia accanto all'«elargizione» divina, quest'ultima sia soltanto conseguente a un comportamento puro, si consideri la contiguità di questo passo con il precedente, nel quale era evidente che l'elezione divina anticipasse lo sforzo dell'individuo. Si potrebbe d'altronde intendere tale «elargizione» come una ricompensa liberamente accordata da Dio al sufi, anziché come un l'esito automatico e meccanico dello sforzo umano. In generale, quando la realizzazione metafisica è considerata come il frutto dello *jihād*, si intende esprimere il ruolo attivo del «lavoro interiore» che ciascuno deve necessariamente compiere per realizzarsi. In questo modo si sottolinea come tale realizzazione non sia un evento fortuito, che capita al soggetto dall'esterno e in modo del tutto accidentale. Viceversa, ascrivere la causa della realizzazione al Principio divino (oltre a riconoscere che Esso sia la Causa incausata di tutto), evidenzia come la realizzazione non coinvolga gli aspetti individuali dell'ente, bensì la dimensione divina della sua identità. In altre parole, come essa non riguardi il suo «io», bensì il suo «Sé» universale. Come si avrà modo di osservare più avanti, infatti, il «servo» (*abd*) non conosce il «Signore» (*rabb*) in qualità di «servo», ma di «Signore» (cfr. *infra*, cap. 3 paragrafo 4).

Più specificamente, frutto degli sforzi personali è l'acquisizione delle *'ulūm al-dirāsa* («scienze dello studio»³¹²), mentre oggetto di elargizione ed elezione divina sono le *'ulūm al-wirāṭa* («scienze dell'eredità» profetica). Secondo J. Arberry, con *'ulūm al-dirāsa* Kalābādī alluderebbe alle scienze coraniche, mentre con *'ulūm al-wirāṭa* alle scienze degli *aḥādīṭ* e delle storie dei santi (*aḥbār*)³¹³. Nonostante questa lettura sia del tutto legittima, essa non chiarisce perché le prime siano passibili di acquisizione e le seconde costituiscano un dono divino. Avanzando un'interpretazione diversa, si può supporre che le *'ulūm al-dirāsa* includano tutte le scienze exoteriche dell'Islām, come il *fiqh* e il *kalām*, e che le *'ulūm al-wirāṭa* comprendano invece le scienze esoteriche del *taṣawwuf*, ossia le *'ulūm al-aḥwāl*, le «scienze degli stati» spirituali. Tale associazione è giustificata dal fatto che questi «stati» sono anzitutto quelli esperiti dal Profeta Muḥammad e che, come già osservato, per i sufi l'aderenza al modello profetico non riguarda soltanto l'imitazione del suo comportamento, bensì primariamente la conformità al suo statuto interiore. Il più prezioso patrimonio dell'«eredità» profetica (*wirāṭa*) elargito da Allāh ai sufi è quindi la «scienza dell'interiore» di muḥammadiana provenienza (*'ilm al-bāṭin*³¹⁴). Se in questo contesto le *'ulūm al-wirāṭa* coincidono con l'*'ilm al-bāṭin*, è ragionevole ritenere che le *'ulūm al-dirāsa* designino il cosiddetto *'ilm al-ẓāhir* (la «scienza dell'esteriore», cioè exoterica). Il vantaggio di questa lettura è che spiega la differenza dei modi di acquisizione delle diverse scienze: quelle dello «studio», in quanto exoteriche e teoriche (cioè discorsive),

³¹² Espressione che Urizzi traduce con «conoscenze dottrinali». Benché il termine *'ilm* (plur. *'ulūm*) significhi più propriamente «scienza» che «conoscenza», la scelta la traduzione di Urizzi è senz'altro giustificata, oltre che dall'originaria fluidità dell'arabo, dall'enorme differenza che intercorre fra la concezione antica e medievale del sapere scientifico e quella moderna.

³¹³ Cfr. Kalābādī, *The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 2.

³¹⁴ L'espressione *'ilm al-bāṭin* è utilizzata da Kalābādī come sinonimo di *'ulūm al-aḥwāl* e, al pari di questa, per designare le «scienze del sufismo» (*'ulūm al-ṣūfiyya*); cfr. *SPA*, p. 159; cfr. anche *infra*, cap. 3, paragrafo 4. Le scienze dei sufi sono «dell'interiore» sia perché riguardano gli «stati» spirituali, sia per la loro natura esoterica. Inoltre, esse hanno natura ereditaria in virtù di una trasmissione verticale che, passando da Allāh al Profeta Muḥammad per il tramite di Jibril (cfr. *SPA*, pp. 159-160), si propaga a sua volta dal Profeta ai suoi compagni e da questi ultimi da *ṣayḥ* a *ṣayḥ* lungo le varie catene iniziatiche (*salāsīl*). Da un punto di vista rituale, questa trasmissione è simboleggiata dalla consegna del *ḥirqa*, il mantello iniziatico. La conferma che tale scienza sia riconducibile all'insegnamento profetico risiede principalmente nel già citato *ḥadīṭ* di Abū Hurayra (cfr. *supra*, cap. 1, paragrafo 2). Un'attestazione di tale ereditarietà emerge in Kalābādī verso la fine del Proemio: «Durante la sua vita [del Profeta, i sufi] furono le “Genti della veranda” (*ahl al-ṣuffa*), e dopo la sua morte furono i migliori della sua Comunità; i primi non cessarono di fungere da modello per i secondi, e chi precedeva “ispirava” chi seguiva» (*SPA*, p. 53; *Ta'arruf*, p. 52).

sarebbero passibili di apprendimento; quelle dell'«eredità» profetica, invece, in quanto esoteriche e spirituali, sarebbero soltanto oggetto di uno «svelamento». In questa prospettiva, il sufi è colui che, in virtù dei suoi sforzi ascetici e della purezza della sua condotta, unisce una solida formazione nelle scienze religiose a una conoscenza degli «stati spirituali» (frutto al contempo di un'esperienza diretta e di una ricezione iniziatica dell'«influenza spirituale», *baraka*). Tale preparazione scolastico-dottrinale costituisce per il *mutaṣawwif* la base necessaria e la condizione preliminare per il progresso effettivo nell'itinerario degli stati spirituali³¹⁵.

È interessante poi notare come ritornino i temi della «purificazione» e della «conoscenza», nuovamente accostati alle cosiddette «profondità dei cuori» (*sarā'ir*, sing. *sarīra*)³¹⁶. La giustapposizione delle due nozioni nella stessa frase da parte di Kalābādī conferma la reciproca inestricabilità delle dimensioni ontologiche e gnoseologiche nell'itinerario spirituale: l'ottenimento della conoscenza intellettuale pura è correlativo alla purificazione della propria essenza. Per essere più precisi, alla purificazione è assegnata una precedenza cronologica (e logica) sulla conoscenza (*ṣidq al-firāsa*, «verità dell'intuizione»), il che lascia intendere che le passioni della *naḥs* costituiscano un impedimento alla sua acquisizione.

Tale inestricabilità è ribadita dal parallelismo fra l'affinamento³¹⁷ della comprensione intellettuale e la progressiva «illuminazione» (*ināra*) delle qualità personali: i due processi avanzano di pari passo, e al perfezionamento gnoseologico ne corrisponde sempre uno ontologico e uno etico. Riguardo al verbo *anāra* («divenire radioso»), la sua derivazione dalla radice *n-w-r* – da cui proviene anche il Nome divino *al-Nūr*, «la Luce» – suggerisce che sia Allāh, in quanto «Luce» metafisica, la Fonte che ha illuminato i tratti del loro carattere. Essa li ha resi trasparenti alla Sua Presenza luminosa e – considerata la forma attiva del verbo *anāra* – capaci a loro volta di illuminare attivamente. Ciò potrebbe costituire una sottile allusione all'imprescindibile ruolo di guida degli *ṣuyūḥ* lungo l'itinerario

³¹⁵ Cfr. *SPA*, pp. 154-155; cfr. anche R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere* (1932), trad. it. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996¹³, p. 122; e *Considerazioni sull'iniziazione*, cit., pp. 239-240. Su questo tema si tornerà *infra*, cap. 3, paragrafo 4.

³¹⁶ Il termine *sarīra* è un sinonimo di *sirr* e deriva infatti dalla medesima radice (*s-r-r*). *Sirr* significa «segreto» in senso generale, mentre *sarīra* è più specificatamente il «segreto» dell'uomo, la sua interiorità, il suo centro coscienziale profondo.

³¹⁷ Si allude qui al passaggio *zakaṭ aḥāmuhum* («le loro comprensioni sono aumentate»), che indica un incremento qualitativo o intensivo più che quantitativo.

iniziatico, nonché alla concezione (peraltro ampiamente diffusa anche nel cristianesimo) secondo la quale dai santi promanerebbe la *baraka* o, più in generale, un'influenza benefica³¹⁸. Il santo sufi, dunque, è l'uomo i cui tratti del carattere sono stati trasfigurati e resi diafani alla Luce divina mediante l'illuminazione, ossia la conoscenza intuitiva della Verità³¹⁹. La Luce divina lo ha reso trasparente a Sé e risplende in lui.

Un altro elemento degno di nota, difficile da cogliere in traduzione, risiede nella ritmicità formale che cadenza la prima parte del testo. La proposizione iniziale si articola infatti in tre segmenti speculari fra loro concatenati, la cui struttura simmetrica traccia una precisa progressione ascendente.

LIVELLO SPIRITUALE	(A) DIMENSIONE ETICO- ONTOLOGICA	(B) DIMENSIONE GNOSEOLOGICA
(1) PRIMO GRADO	Sincerità degli sforzi ascetici (<i>mujāhadāt</i>)	Scienze dello studio (<i>'ulūm al-dirāsa</i>)
(2) SECONDO GRADO	Purezza dei comportamenti (<i>mu'āmalāt</i>)	Scienze dell'eredità profetica (<i>'ulūm al-wirāṭa</i>)
(3) TERZO GRADO	Purità delle profondità dei cuori (<i>sarā'ir</i>)	Verità dell'intuizione (<i>ṣidq al-firāsa</i>)

L'itinerario spirituale si ripartisce dunque in tre livelli, a ciascuno dei quali corrisponde una coppia di elementi: l'uno di natura (a) azionale e l'altro (b) sapienziale³²⁰ (il cui rapporto è da un certo punto di vista di complementarità e da

³¹⁸ Questa concezione costituisce il fondamento del «culto dei santi» e dei pellegrinaggi nei loro luoghi di sepoltura. I profeti e gli *awliyā'* “non muoiono mai”, perché permangono in uno stato di identificazione metafisica con l'Essere immutabile (cfr. *supra*, cap. 2, paragrafo 2). Di conseguenza, la loro presenza spirituale sopravvive alla dissoluzione del corpo e si «fissa» nel loro luogo di sepoltura, da cui si continua a sprigionare la *baraka*.

³¹⁹ Il sommo grado di questa perfetta limpidezza del carattere rispetto alle Qualità divine universali è rappresentato dal Profeta Muḥammad, del quale sua moglie 'Ā'īša, in un *ḥadīth*, disse che il suo carattere era il Corano stesso, ossia la Rivelazione di Allāh (cfr. Muslim, VI, cap. 18, 168, sunnah.com/muslim:746a). Su questo, cfr. anche Y. Zanolò, *I miracoli del Profeta*, in Pallavicini *et alii*, *Contemplare Allāh*, cit., p. 81.

³²⁰ La ritmicità descritta è ulteriormente enfaticizzata da una specie di circolarità (o ciclicità) terminologica: sia alla prima (1a) e che all'ultima tappa (3b) dell'ascensione è associata una parola

un altro di subordinazione³²¹). Per quel che riguarda l'elemento etico-ontologico della realizzazione, il sufi passa dallo sforzo ascetico e dalla lotta contro l'ego a una condizione di «purezza» comportamentale e, infine, a uno stato di «purità»³²² ancora più elevata, che riguarda non più solo il suo agire esteriore, bensì la parte più recondita del suo essere (la «profondità del cuore»). Alla lotta contro l'io si susseguono dunque dapprima il perfezionamento ontologico esteriore e dappoi quello interiore (o, se si preferisce, dapprima il perfezionamento etico e dappoi quello ontologico).

Circa invece l'elemento gnoseologico, il punto di partenza è costituito dallo studio scolastico del testo sacro e delle scienze religiose connessevi, cui segue il progressivo affinamento di una conoscenza «operativa»³²³, diretta, degli «stati»

derivante dalla radice *ṣ-d-q* (coprente l'area semantico-concettuale della «verità», della «sincerità» e della «correttezza») – rispettivamente il verbo *ṣadaqat* e il nome d'azione *ṣidq*.

³²¹ Per la precisione, la subordinazione è quella dell'elemento azionale al conoscitivo, segnalata dalla particella *fa*, che indica consequenzialità (resa da Urizzi con «così... così... quindi»): allo sforzo ascetico consegue l'ottenimento delle scienze dello studio, alla purezza del comportamento l'elargizione delle scienze dell'eredità profetica e alla purificazione della profondità del cuore la verità dell'intuizione. Ad ogni livello ciascun elemento azionale è per così dire il «terreno» sul quale far fruttare il suo corrispettivo conoscitivo.

³²² Parole che derivano rispettivamente dai verbi *ḥalaṣa* e *ṣafā* (nel testo si trovano in forma femminile perché riferiti a un plurale, *ḥalaṣat* e *ṣafāt*). *Ḥalaṣa* significa «essere puro» nel senso di «non mescolato», «separato» da elementi contaminanti (ossia, in questo contesto, dai vizi e, in generale, da tutti i condizionamenti di natura individuale). *Ṣafā* è un suo sinonimo, e può voler indicare anche la «limpidezza». Dalla sua radice (*ṣ-f-w*), inoltre, deriva il termine *ṣafā'*, che costituisce una delle pseudo-etimologie da cui proviene, come segnala Kalābādī stesso nel primo capitolo del *Ta'arruf*, la parola *ṣūfī*. L'impiego di tale termine per descrivere l'ultimo stadio del cammino interiore non è dunque casuale, perché sottende un gioco di parole per il quale il vero sufi è colui che ha raggiunto la *ṣafā'* della «profondità del cuore» (*sarīra*). Se si volesse sviluppare la cosa alle sue estreme conseguenze, si potrebbe dire che il sufi per eccellenza sia *al-muṣṭafā* («l'eletto», nel senso de «il purificato»), ossia il Profeta Muḥammad (*al-muṣṭafā* è infatti uno dei suoi titoli onorifici). Secondo la tradizione, infatti, il suo cuore venne purificato da degli angeli (simbolo dello spirito, o degli stati superiori dell'essere) inviati da Allāh in due occasioni distinte: durante l'infanzia per purificarlo dal male; in età adulta, prima del *mi'rāj*, per purificarlo da ogni elemento residuale dell'ego. Si noti di sfuggita come tutte queste sottili allusioni al modello profetico – la *wirāta*, la *ṣafā'*, il fatto che la profezia (*nubuwwa*) costituisca in un certo senso il massimo grado della *walāya*...), presenti già solo nelle prime righe dell'opera, contribuiscano ad attenuare la distinzione che alcuni studiosi hanno tracciato fra il sufismo e il cosiddetto «neo-sufismo».

³²³ Circa la distinzione fra «conoscenza teorica» e «conoscenza operativa», cfr. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*, cit., pp. 232-233: «[...] il termine “teoria” non deve essere qui inteso nel suo senso originario di “contemplazione”, ma unicamente nell'accezione che ha sempre nel linguaggio di oggi, e che la parola “speculazione” esprime senza dubbio in modo più definito, giacché suggerisce – con la sua stessa derivazione – l'idea di qualcosa che non è altro che un “riflesso”, come l'immagine che si vede in uno specchio [*speculum*], ossia una conoscenza indiretta, per opposizione alla conoscenza effettiva che è la conseguenza immediata della “realizzazione”, o – piuttosto – che fa una sola cosa con quest'ultima. Sotto un altro profilo, la parola “operativo” non deve essere presa per un equivalente esatto di “pratica”, perché tale termine si riferisce sempre all'“azione” [...], per modo che non potrebbe venir usato in questa circostanza senza equivoco o improprietà; si tratta in realtà di quel “compimento” dell'essere che è la “realizzazione” iniziatica».

spirituali³²⁴ (nei quali si «svelano» in modo via via più intenso e profondo i significati di quanto nello studio si era appreso in modo teorico). Infine, il sufi perviene alla «verità» o «veridicità dell'intuizione», ossia a un ultimo e onnicomprensivo stato di conoscenza totale³²⁵, di perfetta comprensione intuitiva della Verità. I sufi «hanno compreso Dio» (*fahimū 'an Allāh*), sentenza graniticamente Kalābādī. Si potrebbe tuttavia aggiungere che, siccome Dio, non essendo altro che l'Infinito (cioè Ciò che non ha niente al di fuori di Sé, perché altrimenti ne sarebbe limitato³²⁶) e non potendo in quanto tale essere compreso da nulla fuorché da Sé medesimo³²⁷, essi si sono completamente identificati con Lui, estinguendovisi. È questa la tappa finale della realizzazione metafisica, quella nella quale essa è definitivamente completata.

L'impiego del termine *firāsa* è significativo. Esso è preso a prestito dalla fisiognomica, nella quale indica l'atto di dedurre le caratteristiche psicologiche di un individuo a partire dai suoi tratti somatici e, più in generale, dal suo portamento. Traslata in senso spirituale, tale nozione designa una conoscenza di ordine intuitivo in grado di penetrare la natura intima degli enti, rivelando la verità nascosta al di là della loro apparenza – empirica ma non solo –, che è anche l'Unità dietro la loro molteplicità. Non si tratta di semplice perspicacia, ma di una visione diretta della ragion d'essere delle cose. La nozione diviene ancor più significativa quando la si accosta alla «luminosità» di cui prima. Esiste infatti un celebre *ḥadīth* nel quale il Profeta dice: «temete l'intuizione (*firāsa*) del credente, perché egli vede con la luce

³²⁴ Scrive Guénon in proposito: «la conoscenza reale di questi stati implica il loro possesso effettivo e, inversamente, l'essere ne prende possesso attraverso la conoscenza stessa, poiché i due atti sono inseparabili l'uno dall'altro, e potremmo anche dire che, in fondo, essi sono una cosa sola. Naturalmente ciò vale solo per la conoscenza immediata [...]. La conoscenza che rimane puramente teorica evidentemente non può mai equivalere a una realizzazione di tal genere [...]» (Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 122).

³²⁵ «Colui che conosce se stesso nella “verità” (*ḥaqīqa*) dell’“Essenza” (*al-Dāt*) eterna e infinita, quegli conosce e possiede ogni cosa in se stesso e da se stesso, poiché è giunto a quello stato incondizionato che non lascia fuori di sé nessuna possibilità, e un tale stato – nei confronti del quale tutti gli altri, per elevati che siano, non sono ancora se non stadi preliminari senza nessuna comune misura con esso – [...], che è il fine ultimo di ogni iniziazione, è propriamente ciò che si deve comprendere come “Identità Suprema”» (Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*, cit., pp. 255-256). Questo “stato supremo” è la cosiddetta «stazione divina» (*al-maqām al-ilāh*), cfr. R. Guénon, *Il simbolismo della croce* (1931), trad. it. P. Nutrizio, Adelphi, Milano, 2012¹⁰, p. 63.

³²⁶ E infatti Egli è *al-Wāḥid*, «l'Unico».

³²⁷ È a questo che pare alludere Kalābādī quando afferma che «tu Lo ignori in quanto te e Lo conosci in quanto Lui» (*SPA*, p. 119). Su questo, cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 4.

di Dio (*bi-nūr Allāh*)»³²⁸. La *firāsa* si potrebbe allora definire come la contemplazione delle cose mediante la Luce della Verità, che ne penetra l'apparenza e ne coglie la realtà intima. È in questo senso, si può supporre, che Kalābādī afferma che «le loro luci hanno strappato il velo» (*ḥaraqat al-hijāb anwārahum*), intendendo il velo cosmico dell'apparenza. Il sufi è perciò colui il cui cuore è stato illuminato dalla Luce intelligibile e conosce le cose attraverso di Essa; tutto il suo essere ne è irradiato dall'interno, ed egli diviene «radioso» anche nei suoi tratti personali. L'«occhio» del suo «cuore» (*ʿayn al-qalb*) è aperto e, poiché Allāh è *al-Nūr*, tale «occhio» contempla ogni cosa mediante Lui: in questo modo, l'Unità divina appare in tutte le cose, «le quali, ben lungi dal cessare di esistere, acquistano, al contrario, la pienezza della realtà [...]»³²⁹; identificatosi infatti «all'unità principiale stessa, egli vede l'unità in tutte le cose e tutte le cose nell'unità»³³⁰. In altre parole, il sufi è a questo punto *al-ʿarīf bi-llāh*, «“colui che conosce attraverso Dio”, poiché Egli», per il motivo accennato poc'anzi, «non può essere conosciuto che attraverso Sé stesso»³³¹. In estrema sintesi, al culmine della propria realizzazione metafisica, il sufi conosce la Causa prima e, attraverso di Essa, la totalità degli enti³³².

Si potrebbe ritenere che sia in virtù di tale identificazione conoscitiva, cioè in relazione alla loro più o meno completa partecipazione alla «Scienza» e «Realtà» divine che i sufi, nella descrizione di Kalābādī, sono definiti esseri «spirituali» (*rūḥāniyyūn*), «celesti sulla terra» (*fī al-arḍi samāwiyyūn*) e «divini fra le creature» (*maʿa al-ḥalqi rabbāniyyūn*)³³³.

³²⁸ Tirmidī, XLVII, cap. 16, 179 (sunnah.com/tirmidhi:3127). Questo *ḥadīṭ* verrà citato da Kalābādī stesso più avanti nel *Taʿarruf*, sempre in relazione all'*ināra* (cfr. *SPA*, p. 61).

³²⁹ Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 64.

³³⁰ *Ivi*, p. 65.

³³¹ *SEIT*, p. 20.

³³² Cfr. Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 120-121; cfr. anche *infra*, nota 337, e cap. 3, paragrafo 4.

³³³ *Rabbāniyyūn*, letteralmente, significa «signorili»: il senso è che i sufi partecipano della «Signoria» divina e, quando la realizzazione metafisica è completata, essi sono uno con «il Signore» (*al-rabb*). Kalābādī parla anche di «re rivestiti di stracci» (*mulūk taḥta aṭmār*, lett. «re sotto stracci»); essi partecipano direttamente della «regalità» (*mulk*) divina, perché Allāh è *al-Malik* («il Re»), pur essendo rivestiti di un'apparenza umile e, per così dire, «servile» (essendo «servi», *ʿibād*, sing. *ʿabd*), ossia la loro realtà individuale apparente. Secondo Urizzi questa potrebbe essere un'allusione ai *malāmatiyya*. La loro «nobiltà» è chiaramente di natura spirituale e, soprattutto nel contesto del forte ascetismo primi secoli, talvolta inversamente proporzionale a una nobiltà sociale o a un'agiatezza economica: i sufi sono aristocratici nel senso che, in virtù del loro «rango» interiore, sono ontologicamente e intellettualmente superiori a tutte le altre creature.

Ma come è possibile che alla *firāsa* sia correlata una sorta di ignoranza, cioè una condizione di «cecità»? I sufī, scrive infatti Kalābādī, «hanno compreso Dio» soltanto distogliendosi da tutto ciò che non è Lui e diventando ciechi a tutto quanto si trova al di sotto del Suo Trono, ossia ogni realtà creata³³⁴. Ciò si spiega perché l'itinerario verso il Principio consiste essenzialmente in una *via remotiois*: un percorso lungo il quale all'Essere viene negato ogni predicato positivo, e tutte le cose vengono trascese al fine di pervenire a Colui che le ha causate³³⁵. Per raggiungere la pienezza della Presenza divina, dunque, il cuore deve vuotarsi di ogni tipo oggetto; infatti, a prescindere dal suo contenuto cognitivo, tutto ciò su cui la coscienza si può posare sarà sempre un "qualcosa" e, in quanto tale, un effetto del Principio anziché il Principio stesso – un fenomeno anziché il noumeno. La stessa coscienza deve essere infine trascesa. In altre parole, la realizzazione dell'Essere totale comporta la progressiva rimozione di tutti gli enti particolari che vi si sovrappongono (da quelli corporei sino a quelli intelligibili); essa non si configura, allora, come la cristallizzazione noetica di una determinazione coscienziale più perfetta ed elevata di tutte le altre, bensì come lo sfondamento di ogni determinazione possibile. Tale realizzazione va pertanto intesa come una graduale (seppur istantanea) «spogliazione dell'essere tanto dalle forme apparenti dell'esperienza che da tutti gli involucri della coscienza individuale, fino a lasciarlo nudo nell'isolamento dell'Essere puro»³³⁶. La necessità di questa «rimozione» è efficacemente restituita da R. Guénon nei seguenti termini:

L'Infinito, per essere veramente tale, non può ammettere alcuna restrizione, il che lo presuppone assolutamente incondizionato e indeterminato, poiché ogni determinazione, qualunque sia, è necessariamente una limitazione, proprio in quanto

³³⁴ Si potrebbe dire che il «Trono» divino (*'arṣ*) rappresenti il confine fra la creazione e il Creatore. Appena sotto il Trono, infatti, si trova il «loto del limite» (*sidrat al-muntahā*), il quale costituisce l'ultima frontiera che separa i cieli paradisiaci (e dunque l'intera creazione) dal regno metafisico del Principio. Il fatto che i sufī, con il loro «intimo» (*sirr*), aleggino «intorno al Trono», indica che essi hanno varcato la soglia dell'eternità e trasceso ogni ordine di realtà contingente, compresi i suoi gradi più elevati, per dimorare nel dominio della Realtà divina (cfr. A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, pp. 157-159).

³³⁵ Il Corano sentenzia: «*subḥan Allāh 'ammā yuṣṣrikūn*» («Sia glorificato Dio, Egli è ben oltre quel che Gli associano»; Corano 59:23, ed. it. Ventura, cit., p. 346). Alla radice *s-b-h* è collegata l'idea di «nuotare», che in senso astratto e teologico ha assunto una sfumatura per la quale Dio «nuota via», «scivola senza impedimenti» lontano dalle «associazioni», cioè dalle attribuzioni positive. La stessa formula del *tawḥīd* – *lā ilāha illā Allāh* («non v'è dio se non Iddio») – evoca in qualche modo l'idea dell'impredicabilità dell'Assoluto (Dio non è niente se non Dio stesso).

³³⁶ Urizzi, nota 516, in *SPA*, p. 207.

lascia qualcosa all'esterno di sé, vale a dire tutte le altre determinazioni ugualmente possibili. D'altra parte, la limitazione presenta il carattere di una vera e propria negazione: porre un limite significa negare, in ciò che è in esso racchiuso, tutto ciò che tale limite esclude; di conseguenza la negazione di un limite è propriamente la negazione di una negazione, vale a dire, in termini logici ma anche matematici, un'affermazione, sicché la negazione di ogni limite equivale in realtà all'affermazione totale e assoluta³³⁷.

Il «distoglimento» e la «cecità» del sufi nei confronti di ogni realtà creata a cui accenna Kalābādī, dunque, sono solo apparentemente qualcosa di privativo, perché in realtà sono complementari alla contemplazione del Principio infinito³³⁸, il quale implica in sé tutto ciò che causa. Essi anticipano la nozione tecnica di *fanā* ', «estinzione»³³⁹: l'essere si deve estinguere ad ogni finitudine, sé stesso incluso, per giungere e permanere nell'Infinito. I sufi «hanno compreso Dio» perché, realizzando il nulla del contingente e del relativo, hanno insieme realizzato il tutto dell'Assoluto. Inoltre, tale «rimozione» permette di comprendere perché la conoscenza sia così intimamente accostata a una «purificazione» (e viceversa): la

³³⁷ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., pp. 21-22.

³³⁸ Risulta opportuno sottolineare come fra la «visione» delle creature e la «visione» del Creatore non vi sia equipollenza: se la prima esclude la seconda, la seconda non esclude la prima. Infatti, se da una parte è vero che – come sosterrà Kalābādī – la «coscienza di Lui» implica l'«incoscienza di me» (cfr. *SPA*, p. 230), è d'altra parte vero anche che nella contemplazione (così come nella realtà stessa) del Creatore nessuna delle creature (sufi compreso) è veramente distrutta, bensì trasformata, sublimata. La debole consistenza ontologica del finito, quando viene ricondotta all'Infinito, lungi dall'essere annientata, è in un certo senso indefinitamente potenziata, o trasfigurata al di là dei propri stessi limiti costitutivi («infinittizzata»). È per questo motivo, osserva Burckhardt, «che si può affermare che il relativo è essenzialmente tutt'uno con il suo principio, oppure che “è” il suo principio, senza che si possa dire che il principio è incluso in ciò che produce. Tutti gli esseri sono perciò Dio, se si considera la loro realtà essenziale, ma Dio non è gli esseri, non nel senso che la Sua realtà li escluda, ma perché la loro realtà [finita e creata] è nulla di fronte alla Sua infinità» (*IDEI*, p. 28). Ciò corrisponde a dire che ogni effetto è principalmente contenuto nella Causa, o, in termini più teologicamente connotati, che tutte le cose preesistono eternamente e in modo “non distintivo” nella Scienza di Allāh (cioè in modo diverso rispetto a quello in cui esistono nella *dunya*, il «mondo di quaggiù»). «Prima che le cose abbiano origine», scrive Chittick, «esse possiedono un certo tipo di essere nei tesori del mondo invisibile: “E non v'è cosa di cui non abbiamo tesori presso di Noi ([Corano] 15:21). Quando Dio dice “Sii” a una cosa, in uno di questi tesori, essa ascolta il Suo ordine e obbedisce. Viene al mondo, adempie alla funzione per cui fu creata e poi ritorna ancora nel regno invisibile. “E a Dio ritornano le cose” ([Corano] 2:210)» (Chittick, *Il sufismo*, cit., p. 113). Questa concezione è assolutamente identica con quella neoplatonica, secondo cui «l'effetto è nella causa [non nel senso di un'antiorità temporale o di una collocazione spaziale, ma] solo nel senso che trae da essa il proprio essere ed è dunque contenuto nella sua potenza causale. Orbene, gli effetti sono, sì, presenti nelle rispettive cause, ma lo sono in un modo di essere che è peculiare alla causa che li “precontiene”, vale a dire in forma differente da come essi stessi si manifestano una volta dispiegati nel livello di realtà successivo, che è quello a loro proprio» (A. Linguisti, *Il primo principio*, in R. Chiaradonna, et alii, *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma 2018, p. 201).

³³⁹ Di cui si parlerà estesamente in seguito (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 6).

conoscenza di Dio – «l'affermazione totale e assoluta» – implica una purificazione da tutto ciò che non è Dio – «la negazione della negazione».

È precisamente in questo senso che credo si debba interpretare il passaggio «spettatori silenziosi, a un tempo presenti ed assenti» (*sukūt nuzzār guyyab ḥaḍḍār*): i sufi sono «spettatori» perché contemplano le cose (o meglio, la loro essenza) senza che ne siano condizionati, ossia senza attaccarvisi. La loro è una visione disinteressata e disincarnata, che non comporta un coinvolgimento dell'ego. Inoltre, essi sono «silenziosi» perché, come si è appena spiegato, la contemplazione dell'Essere divino culmina e si compie nel silenzio apofatico, transcendendo ogni tipo di predicazione e definizione (linguistica o concettuale che sia³⁴⁰). I sufi sono «spettatori silenziosi» nel anche nel senso che sono contemplatori dell'inesprimibile; nelle cose ravvisano il manifestarsi della Volontà divina, e sono taciturni perché consci dell'inadeguatezza del linguaggio (così come di ogni espressione formale) rispetto alla Natura illimitata e transcendente di Allāh. La loro scarsa loquacità esprime dunque l'idea che il modo migliore per parlare di Dio sia, paradossalmente, non parlarne affatto, rimanere in silenzio a motivo della Sua ineffabilità: Egli è Colui del quale non si può dire nulla, nemmeno che Egli sia Colui del quale non si può dire nulla³⁴¹. È in virtù di tale «silenzio interiore» che i sufi sono «presenti» all'Essere infinito e «assenti» agli enti finiti (sé compresi), in accordo con quanto detto poc'anzi. Anche qui vi è un gioco concettuale: i sufi sono *guyyab* («assenti») a ciò che è presente, cioè a ciò che appare, e *ḥaḍḍār* («presenti») a ciò che è assente, ossia la realtà intima, nascosta³⁴².

³⁴⁰ Con questo inciso si intende che il silenzio non è solo della «lingua», ma anche del «cuore»; l'assenza di parole è soltanto la traduzione esteriore dell'assenza interiore di rappresentazioni e concettualizzazioni. Come suggerisce Guénon, «il silenzio è [...] come una partecipazione o una conformità alla natura del Principio supremo» (R. Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi* [1976], trad. it. G. Cillario, Adelphi, Milano 2007¹⁰, p. 67) poiché questi è *al-gayb*, l'«Assente» o il «non-manifestato», opposto alla creazione intesa come «manifestazione», ossia come ciò che appare, che è evidente, presente. Sul simbolismo del silenzio, cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 4.

³⁴¹ Anche questo è un motivo teoretico (denominato *negatio negationis*) di notevole fortuna nella filosofia neoplatonica tardoantica e medievale (cfr. Linguisti, *Il primo principio*, cit., pp. 211-212).

³⁴² I concetti di «assenza» e «presenza» rivestono una particolare importanza sia nella storia del sufismo in generale, sia nel *Ta'arruf*. Kalābādī, nella quarta sezione dell'opera, li classifica come due stati spirituali (*aḥwāl*) complementari (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 6) – sebbene li utilizzi *shuhūd*, e non *ḥuḍūr*, per rendere «presenza». È plausibile che, quando l'autore descrive i sufi come «a un tempo presenti ed assenti», stia tacitamente riecheggiando dottrine di matrice junaydiana, se non addirittura il suo stesso «Libro del Patto eterno» (*Kitāb al-mītāq*) dello stesso Junayd, in cui egli gioca espressamente sulla dialettica presenza-assenza (rispetto alla *dunyā* o ad Allāh): essere

Ricapitolando, in questo passo i sufi sono descritti come coloro che, in virtù di una particolare grazia divina e di un prolungato e intenso lavoro su di sé, hanno gradualmente purificato il proprio essere e la propria conoscenza, estinguendosi infine nel Principio supremo. Il loro centro coscienziale più intimo non è più affollato da immagini, sentimenti o ragionamenti concernenti le cose create – o l'aspetto creaturale delle cose –, compresi sé medesimi, e ne resta dunque incondizionato. Questo graduale perfezionamento li ha resi radiosi di Luce divina e la loro identità si è, in un certo senso, spiritualizzata, divinizzata: il corpo e l'ego, pur continuando a sussistere, sono disciplinati dal cuore, la cui *ṣafā'* si riverbera su di essi.

3. ETIMOLOGIA DEL TERMINE *ṢŪFIYYA* E ALTRE DEFINIZIONI DI SUFISMO

Quelle del primo capitolo del *Ta'arruf* costituiscono alcune delle pagine più celebri nella storia della trattatistica sufi. Oltre a venirvi passate in rassegna le definizioni di *taṣawwuf* proposte da alcuni dei più autorevoli *ṣayḥ* dell'epoca, Kalābādī esamina le possibili derivazioni etimologiche dei termini *ṣūfī* e *ṣūfiyya*. L'analisi dei vocaboli non è però condotta per interessi linguistici, bensì perché ciascuna delle varie etimologie contribuisce a illustrare le caratteristiche salienti del *taṣawwuf*. L'autore elenca inoltre una serie di termini alternativi impiegati per denominare i mistici musulmani, attestando l'esistenza di una vasta rosa di sostantivi con cui, prima che il vocabolario iniziatico si tecnicizzasse e uniformasse, ci si riferiva a un fenomeno evidentemente già esistente prima del II-III secolo dell'egira (o che, quantomeno, problematizza le datazioni effettuate sulla base della prima documentazione del termine *ṣūfī*). Per tutte queste ragioni, il primo capitolo dell'opera è di grande interesse e si intende pertanto esaminarlo per intero.

presenti al mondo (o a sé) significa essere assenti da Dio, e viceversa. È curioso, infatti, notare che in queste stesse pagine del *Kitāb al-mīlāq*, si rinvenga una descrizione dei *mutaṣawwifūn* piuttosto simile a quella fornita da Kalābādī nel Proemio. Si confrontino i seguenti passaggi, entrambi posizionati immediatamente prima della menzione della «presenza» e dell'«assenza»: (1 – Kalābādī) «Dio ha posto in seno agli uomini [...] dei prescelti [*ṣafwa*] [...]. L'intimo del loro essere s'è librato attorno al Trono divino [...]. La sostanza dei loro corpi s'è fatta spirituale [*rūḥāniyyūn*]; sono esseri celesti [*ṣamāwiyyūn*] sulla terra e “divini” (*rabbāniyyūn*) fra le creature» (*SPA*, p. 53; *Ta'arruf*, p. 52). (2 – Junayd) «Dio [...] ha fra i Suoi servitori degli eletti [*ṣafwa*] [...]. Egli [...] ha reso i loro spiriti luminosi [*nūrāniyya*], le loro intuizioni spirituali [*rūḥāniyya*] e le loro intelligenze a livello del Trono [*ʿarṣiyya*]» (*Kitāb al-mīlāq*, in *MSI*, pp. 377-388).

Il capitolo si apre con alcune brevi citazioni nelle quali si spiega che il sufi viene chiamato così per la *ṣafāʾ* («purezza») del suo intimo (*sirr*) e del suo cuore (*qalb*): Kalābādī suggerisce così che il termine *ṣūfiyya* derivi da *ṣafāʾ*³⁴³. Senza riportare ulteriori massime, l'autore accenna poi alle tesi di altri maestri: per alcuni i sufi hanno questo nome «perché occupano, al cospetto di Dio, il primo rango»³⁴⁴ (*al-ṣaff al-awwal*), mentre altri perché rassomigliano alla *ahl al-ṣuffa*, la «gente della veranda»³⁴⁵ (i devotissimi mendicanti protetti dal Profeta). Per altri ancora, infine, i sufi devono il proprio nome al loro modesto vestiario in lana (*ṣūf*). L'autore spiega che i primi due etimi (*ṣafāʾ* e *ṣaff*) alludono all'aspetto interiore dei *mutaṣawwifūn*, ossia al loro *sirr* e al loro *bāṭin* («interiorità» o «intimo nascosto»), mentre gli ultimi due ne concernono l'aspetto esteriore.

In merito a quest'ultimo, i sufi praticavano uno stretto ascetismo, rinunciando a tutto ciò che non fosse necessario per la sopravvivenza del corpo. Questi esercizi ascetici, evidenziando una condotta esteriore piuttosto vistosa, valsero loro appellativi quali *ḡurabāʾ* («stranieri»), *sayyāḥūn* («peregrini») e *ṣikaftiyya* («quelli delle caverne»), nomi che alludono a pratiche di vagabondaggio ed eremitaggio; *jawʿiyya* («affamati»), a causa dei loro frequenti digiuni, e *fuqarāʾ* («poveri»), per la loro astensione da agi e averi superflui. Anche *ṣūfiyya* si riferisce a un preciso

³⁴³ Verso la fine del capitolo Kalābādī riporta un detto, attribuito a un tal Bundār ibn al-Ḥusayn, in cui questi associa la parola *ṣūfī* a *ṣāfāʾ*, ossia un verbo di III forma traducibile con «essere sinceri», «trattare onestamente», derivante al pari di *ṣafāʾ* dalla radice ṣ-f-w. Il sufi sarebbe dunque colui che è trattato «with sincere affection» da Allāh, come traduce Arberry (*The doctrine of the ṣūfis*, cit., p. 9): egli, si legge, è stato «scelto da Dio per Sé stesso, trattandolo con affetto (*ṣāfāʾ*) e liberandolo dalla sua anima inferiore, non consentendogli di intraprendere alcun lavoro o impresa per motivi personali» (SPA, p. 61), ossia, spiega Arberry, «in affairs not concerned with the path of God». Arberry interpreta dunque in senso diverso da Urizzi, perché nella traduzione di quest'ultimo il testo si riferisce all'abbandono della volontà individuale a favore della conformità a quella divina, mentre per Arberry il passaggio allude all'abbandono di ogni occupazione al di fuori della via iniziatica. Al di là delle divergenze interpretative resta che, presumibilmente in ragione della comune radice dei due vocaboli, Kalābādī non considera *ṣāfāʾ* come un etimo distinto da *ṣafāʾ*; tuttavia, è interessante notare come la medesima origine etimologica assuma due sfumature semantiche differenti (l'«essere trattati con sincero affetto» da Dio e la «purezza» del cuore). Per riunire tali sfumature in un unico concetto, si potrebbe dire che i mistici siano chiamati *ṣūfiyya* perché Allāh, in virtù del «sincero affetto» (*ṣifāʾ*, *maṣdar* di III forma di ṣ-f-w) che rivolge loro, ne ha «purificato» i cuori.

³⁴⁴ Cfr. SPA, p. 56. Anche qui ritornano i termini «intimo» (in realtà non *sirr*, anche se Urizzi traduce allo stesso modo, bensì *ṣarīra*) e «cuore» (*qalb*), perché Kalābādī asserisce che tale precedenza di rango è assegnata ai mistici in virtù «dell'elevatezza delle loro aspirazioni nei Suoi confronti, la dedizione a Lui dei loro cuori [*qulūbihim*] ed il modo in cui il loro intimo [lett. «i loro intimi», *ṣarāʾirihim*] rimane fermo dinanzi a Lui» (*ibid.*). Questo essere in «prima fila», o al «primo rango» si presta volutamente a una serie di interpretazioni diverse, le quali non si escludono le une con le altre (la «prima fila» nella preghiera rituale, il «primo rango» da un punto di vista ontologico, ecc.).

³⁴⁵ Cfr. *supra*, cap. 1, paragrafo 2.

aspetto dell'ascetismo dei mistici, ossia alla pratica di vestire soltanto modesti abiti di «ruvido pelo e lana grezza», e si può pertanto tradurre con «quelli della lana». L'epiteto era dunque, al pari degli altri, uno dei tanti appellativi con cui la gente – verosimilmente colpita dalle loro intense pratiche ascetiche – vi si riferiva. Solo in seguito esso è prevalso sugli altri, acquisendo un'accezione tecnica³⁴⁶.

In ogni caso, attraverso numerosi *aḥādīṭ* e testimonianze autorevoli, Kalābādī mostra come questi nomi restituiscano fedelmente il modo di vivere della «gente della veranda» (*ahl al-ṣuffa*): emigrati nullatenenti, vestiti di abiti di lana grezza e dediti unicamente a Dio e al Suo inviato. Persino Muḥammad, 'Isā (Gesù) e gli altri profeti vestivano di lana e conducevano uno stile di vita simile. I sufi sarebbero dunque coloro che, più di tutti gli altri, ne imitano l'esempio, sia esteriormente che interiormente, convinti che la conformità al comportamento esteriore sia funzionale a quella dello stato interiore. In quest'ottica, il *taṣawwuf* consiste in una «prossimità» di ordine spirituale al Profeta esemplata sul modello della prima comunità, il che ne garantisce l'ortodossia e l'islamicità (ed è significativo che Kalābādī utilizzi a supporto di questa tesi solo *aḥādīṭ* e citazioni coraniche).

Quel che è importante comprendere, come si precisa nel testo, è che il punto nodale non è tanto il possesso di beni in sé, quanto l'attaccamento animico ai beni che si possiedono. Kalābādī riferisce che, interrogato su chi fosse il sufi, un ignoto maestro rispose: «Colui che non possiede e non è posseduto» (*allaḍī lā yamliku wa lā yumliku*), puntualizzando: «egli intende: che non è asservito al desiderio»³⁴⁷. L'astensione non è fine a sé stessa, bensì propedeutica all'imperturbabilità del cuore; è una disciplina il cui scopo è dissociare l'intimo dell'uomo dai movimenti scomposti che agitano di continuo l'anima passionale, condizionando il suo agire, il suo essere e la sua conoscenza. L'autolimitazione, lungi dunque dal ridursi a una specie di masochismo, è paradossalmente finalizzata alla realizzazione dell'illimitato e al conseguimento di una libertà superiore: non “libertà di” assecondare ogni desiderio, ma “libertà da” doverlo fare³⁴⁸.

³⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. 1, paragrafo 1.

³⁴⁷ *Ta'arruf*, p. 57 (*ya 'nī lā yastariquhu al-ṭama'*), trad. personale. Urizzi traduce: «colui che non è ingannato dalla bramosia» (*SPA*, p. 57), mentre Arberry: «*he is not the slave of desire*» (*The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 6). Il termine *ṭama'* indica un forte desiderio, una brama incatenante.

³⁴⁸ Non solo gli impulsi carnali, ma anche desideri di natura più complessa, come il desiderio di prestigio sociale, ecc.

In definitiva, il *taṣawwuf* non si risolve nei suoi soli elementi ascetici. Essi hanno una funzione catartica e una finalità conoscitiva: «se un uomo, infatti, abbandona questo mondo rinunciandovi e distogliendosene, Dio ne purifica allora l'intimo e illumina il suo cuore»³⁴⁹. Qui ritornano i temi dell'illuminazione (*ināra*) e della purificazione (*ṣafā'*) – accostati rispettivamente al *qalb* e del *sirr* –, così come quello dell'intreccio fra sforzi ascetici ed elargizione divina. Il distacco dall'ego e dal mondo predispone l'iniziato alla ricezione della Luce spirituale nel cuore³⁵⁰; è per questo, prosegue Kalābādī, che i sufi vennero chiamati anche *nūriyya* («illuminati») – prerogativa ancora una volta condivisa con la «gente della veranda». La purificazione del *sirr*³⁵¹, a sua volta, predispone allo svelamento della Verità nell'intuizione intellettuale: «per la purezza del loro intimo, la loro intuizione [*firāsa*] è conforme alla verità»³⁵². Questi passaggi riecheggiano concetti già esposti nel Proemio e li corroborano con un ampio repertorio di riferimenti tradizionali: il *jihād*, lo *zuhd*, l'*ināra*, la *ṣafā'* e la *firāsa* trovano un preciso riscontro nelle figure del Profeta, di Ḥārīṭa, Abū Bakr, 'Umar, Uways al-Qarnī e altri ancora. Tali riferimenti riaffermano un'idea di *taṣawwuf* come via verso la purificazione di sé e la conoscenza intuitiva del Principio e, per mezzo di Esso, di tutti gli enti. Kalābādī chiude infine il cerchio delle derivazioni etimologiche aggiungendo: «chi è caratterizzato da queste qualità, colui [cioè] il cui intimo è limpido, che ha il cuore puro e l'animo [*ṣadr*]³⁵³ illuminato, costui appartiene sicuramente al primo rango

³⁴⁹ SPA, p. 58; Ta'arruf, p. 62 (*ḍalika anna man taraka al-dunyā wa zahada fihā wa a'raḍa 'anhā ṣaffā Allāh sirrahu wa nawwara qalbahu*). Questo passo ci conferma che la «radiosità» dei tratti personali, a cui si faceva riferimento nel passaggio del Proemio esaminato sopra (cfr. *supra*, cap. 3, paragrafo 2), costituisce un riverbero sul piano individuale di un'illuminazione divina del cuore.

³⁵⁰ Come già rilevato (cfr. *supra*, cap. 3, paragrafo 2) non è la disciplina ascetica a procurare all'uomo l'illuminazione e la purificazione, quasi fosse un processo meccanico; piuttosto, è Allāh a concedergliele, se vuole, a seguito dei suoi sforzi (che in un certo senso sono anch'essi ispirati da Allāh stesso).

³⁵¹ La quale «comporta [anche] la purificazione delle parti esteriori dalla contaminazione e di quelle interiori dai pensieri malvagi [*ahjās*] e dalle fluttuazioni del mentale [*hawāṭir*]» (SPA, p. 59; Ta'arruf, p. 66).

³⁵² SPA, p. 59; Ta'arruf, p. 66 (*li-ṣafā' asrārahū taṣduqu firāsatum*).

³⁵³ Il termine, che letteralmente significa «petto», è tecnico nel vocabolario sufi: indica la parte più esterna – e dunque più bassa – nella gerarchia delle facoltà dell'uomo (*ṣadr*, *qalb*, *sirr*, ecc.), cioè l'anima individuale. Si avrà modo di soffermarvisi fra poco (cfr. anche *supra*, cap. 3, paragrafo 2; e *infra*, cap. 3, paragrafo 4).

[*al-ṣaff al-awwal*], poiché queste sono le qualità di “quelli che hanno preceduto” (*al-sābiqūn*)»³⁵⁴.

Kalābādī dimostra di sapere benissimo che, da un punto di vista strettamente linguistico, è *ṣūfī*; tuttavia, egli riconosce che pure le para-etimologie sono pertinenti e concettualmente fondate, poiché in realtà «anche se questi termini differiscono in apparenza, il loro significato è nondimeno concorde»³⁵⁵. Le caratteristiche evocate da ciascun etimo si riferiscono ad aspetti diversi, seppur fra loro indistinguibili, della medesima realtà. Gli «aspetti esteriori» del *taṣawwuf* (l'ascetismo e la rassomiglianza con la *ahl al-ṣuffa*) traghettano a quelli «interiori» (la *ṣafā'* dell'intimo e il primato spirituale); questi costituiscono la ragion d'essere dei primi, e quelli la chiave d'accesso ai secondi. Su questa base, si potrebbe tentare di definire il *taṣawwuf* come un rigoroso disciplinamento ascetico dell'anima che, ispirandosi all'esempio storico-comunitario del Profeta e dei suoi compagni, eleva a un rango di eccellenza spirituale attraverso la purificazione dell'intimo.

Verso la fine del capitolo, oltre ad avanzarne egli stesso, Kalābādī riporta una serie di proposte di definizione di *taṣawwuf* e citazioni di diversi *ṣuyūḥ* concernenti la figura del *mutaṣawwif*. Di queste – che in generale vertono sui medesimi temi, insistendo soprattutto su quelli della rinuncia al mondo (*al-taḥallī 'an al-dunyā*) e della *ṣafā'* del cuore – ve ne sono due di particolare interesse: la prima è del nostro autore, mentre la seconda di Abū 'Alī al-Rūḍabārī.

Di seguito la prima:

فلصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضيء قلوبهم صحت معارفهم بالله فلم يرجعوا إلى الأسباب ثقة بالله عز وجل وتوكلا عليه ورضا بقضائه³⁵⁶

[I sufi] sono coloro che ottengono una corretta Conoscenza di Dio [o «la cui Conoscenza di Dio è salda»] per la purezza del loro intimo, per l'apertura del loro animo e per lo splendore del loro cuore; essi, per la fiducia che hanno in Dio, non

³⁵⁴ SPA, p. 60; *Ta'arruf*, p. 71. Kalābādī cementifica la sua esposizione tramite un'allusione coranica: sufi, ossia quelli della «prima fila» (*al-ṣaff al-awwal*) coincidono con lo speciale gruppo dei «ravvicinati» (*al-sābiqūn*). È il testo sacro stesso che distingue dai comuni credenti e beati un gruppo di uomini che «viene prima», ossia che gode di un rango spirituale superiore (cfr. *supra*, cap. 1, paragrafo 1).

³⁵⁵ SPA, p. 60.

³⁵⁶ *Ta'arruf*, p. 71.

fanno affidamento sulle cause seconde, ma si rimettono a Lui, soddisfatti del Suo Decreto³⁵⁷.

La prima parte della citazione ritorna su temi già affrontati e ha quasi una funzione riepilogativa. Significativo che anche in questo contesto si ribadisca la centralità della *ma'rifa*. Alle nozioni di *sirr* e *qalb*, inoltre, ne viene accostata una terza: quella di *ṣadr* («petto»). Il «petto» simboleggia ciò che avvolge il *qalb* (e conseguentemente anche il *sirr*) dall'esterno, e si riferisce pertanto alla *nafs* – l'anima-ego – che è il livello più basso ed esteriore nella gerarchia delle facoltà. Gli effetti della *ṣafā'* del *sirr* e dell'*ināra* del *qalb* si riverberano sino al *ṣadr*, dilatandolo; ciò significa che, seppur la realizzazione concerne primariamente il «cuore» e, in generale, le facoltà sovra-individuali dell'uomo, i suoi effetti si ripercuotono anche su quelle inferiori, nobilitandole.

La seconda parte della frase, invece, introduce delle informazioni nuove: nel *taṣawwuf* non si fa affidamento sulle cause seconde, ma soltanto sulla Causa prima. Questo atteggiamento di «affidamento» (o «abbandono fiducioso») – che nella descrizione di Kalābādī assurge a caratteristica definitoria del *mutaṣawwif* – è il *tawakkul*, e per comprenderne la natura occorre prima porre certe premesse.

Nell'Islām ogni fenomeno e ogni evento è l'effetto di una più o meno grande catena di cause il cui primo anello è sempre Allāh, ed è pertanto, in ultima istanza, a Lui riconducibile. In quanto unico Essente e unica Realtà, Egli è anche l'unico Agente³⁵⁸, e si potrebbe dire che le cause seconde costituiscano un semplice prolungamento della Sua causalità. Esse, in altri termini, non possiedono un'efficacia intrinseca; al contrario, sono tutt'al più i supporti attraverso i quali si esercita o si estende l'agire divino. A questo riguardo risulta fondamentale osservare che Allāh non solo trae all'essere, ma vi mantiene³⁵⁹; Egli, si dice, ricrea il mondo

³⁵⁷ SPA, p. 60.

³⁵⁸ Solo a Lui pertiene propriamente l'Essere; anzi, Egli è l'Essere (puro e totale). Ora, è evidente che, dal momento che l'agire presuppone l'essere, solo Colui che realmente è può realmente agire. Nello speciale caso del Principio metafisico si potrebbe persino dire che il Suo agire coincida in fondo con il Suo stesso Essere, perché, semplicemente essendo quello che è, ossia appunto l'Essere universale, tutte le altre cose, per ciò stesso, sono. In altre parole, il Suo atto creativo si esercita semplicemente essendo Ciò che Esso è.

³⁵⁹ Considerando le raccolte tradizionali di Nomi divini, si potrebbe dire che Egli non è solo *al-Ḥāliq* («il Creatore»), ma anche *al-Razzāq* («il Sostentatore»).

in ogni istante³⁶⁰. Il Principio non è quindi concepito semplicemente come la prima “tessera” di un “effetto domino”, bensì come la condizione di possibilità dell’essere delle cose, la cui presenza costante assicura a tutti gli enti la conservazione nel divenire, e senza la quale verrebbero meno. La Sua potenza causale è eternamente attiva e non si esaurisce nel creare: una volta tratto all’essere, l’ente non guadagna un’indipendenza ontologica, una sussistenza autonoma³⁶¹ – non si sgancia mai dalla sua dipendenza causale con il Principio. Al di là, dunque, del maggior o minor numero di cause intermedie che legano un dato fenomeno alla Causa suprema, è sempre quest’ultima a governarne l’accadere in tutte le modificazioni di cui esso è suscettibile.

In aggiunta, da un punto di vista prettamente teologico, Allāh è onnipotente (*al-‘Azīz*, *al-Jabbār*, *al-Qādir*) e sommamente giusto (*al-‘Adl*, *al-Ḥakam*). Egli amministra provvidenzialmente lo svolgersi di ogni accadimento nella creazione con bontà e giustizia, e tutto ciò che esiste Egli lo vuole (non vi è cosa nell’universo che Egli non voglia e non conosca). La Sua onnipotenza si coniuga in accordo con la Sua somma giustizia e misericordia.

Il *tawakkul*, dunque, costituisce il corollario operativo della dottrina del *tawḥīd al-af‘āl* e funge da collante fra questa e quella del distacco dall’ego; si potrebbe definire come la perfetta conformità della volontà particolare alla Volontà divina³⁶². Attraverso la *firāsa* il sufī riconosce che la ragione ultima di ogni accadimento, al di là della molteplicità apparente delle cause seconde, è sempre la medesima: Allāh. Di conseguenza, egli abbandona ogni iniziativa individuale, poiché contempla l’agire della Causa prima in sé stesso. Senza tali “resistenze” dell’io, infatti, è Essa stessa che agisce per lui, attraverso di lui e su di lui³⁶³.

³⁶⁰ Ci si sta qui riferendo alla dottrina aṣ‘arita del *tajdīd al-a‘rād* («rinnovamento degli accidenti»), il cui corrispettivo esoterico è quella del *tajdīd al-ḥalq bi-l-anfās* («rinnovamento della creazione ad ogni istante» o «respiro»). Su questo cfr. *IDEI*, p. 60.

³⁶¹ Una realtà per sé, ossia qualcosa che è soltanto in virtù di sé (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 5).

³⁶² O, quantomeno nel suo grado più elevato, come l’estinzione (*fanā’*) della volontà individuale in quella divina.

³⁶³ Al suo apice, il *tawakkul* trascende sé stesso, per così dire: se esso comporta l’abbandono di ogni iniziativa individuale, nel suo grado sommo scompare persino l’iniziativa di affidarsi totalmente ad Allāh. Viene abbandonata l’iniziativa di abbandonare ogni iniziativa. Il sufī si abbandona alla Volontà divina senza che lo voglia o che si sforzi di aderirvi; non c’è nemmeno più un «servo» (*abd*) che lascia agire, ma solo il «Signore» (*rabb*) che agisce. Nel capitolo 44 del *Ta‘arruf*, dedicato precisamente alla stazione del *tawakkul*, Kalābādī riporta infatti le seguenti citazioni,

Soddisfatto e riconoscente quindi per tutto ciò che accade (o non accade), il sufi pazienta³⁶⁴ nelle avversità senza che queste ne scalfiscano l'imperturbabilità interiore, e gioisce senza trasporti né coinvolgimenti delle fortune e dei successi di cui non si sente mai l'autore. Superata l'illusione di un'autonomia ontologica e causale, egli riguadagna una tranquillità interiore che prescinde dagli avvenimenti che lo concernono³⁶⁵. Il *tawakkul* non è però riducibile né a un ingenuo ottimismo né a un atteggiamento rassegnato e fatalista, né tantomeno a una condizione di apatia; piuttosto, costituisce il trascendimento del piano sul quale tutte queste disposizioni psicologiche possono aver luogo, trascendimento in virtù di cui il «cuore» si sottrae anche all'incessante alternanza di azioni e reazioni³⁶⁶.

Da un'altra prospettiva ancora, nell'Islām il «destino» (o «misura», *qadar*) di ogni singola cosa è «decretato» e «scritto» da tutta l'eternità nella «Tavola custodita» (*al-lawḥ al-mahfūz*), chiamata anche «Madre del Libro» (*umm al-kitāb*). Per usare un'altra terminologia – sviluppata soprattutto in seno al sufismo di matrice akbariana –, le cose create preesistono eternamente nella Scienza divina a titolo di «essenze permanenti» (*al-a'yān al-tābīta*), ossia con lo statuto ontologico

rispettivamente di Junayd e al-Hallāj: «La realtà profonda del *tawakkul* consiste per l'uomo nell'essere nei confronti di Dio come se non fosse mai stato [*kamā lam yakun*] e nel fatto che Dio sia per lui come se non avesse mai cessato di essere [*kamā lam yazal*]». «La realtà profonda del *tawakkul* è l'abbandono del *tawakkul*. Vale a dire, che Dio sia per essi (i *ṣūfī*) come Egli era quand'essi ancora non esistevano» (*SPA*, p. 186; *Ta'arruf*, p. 221).

³⁶⁴ I termini utilizzati qui non sono casuali, ma hanno una connotazione tecnica: la «soddisfazione» (*riḍā*), la «riconoscenza» (*ṣukr*) e la «pazienza» (*sabr*) designano delle precise stazioni spirituali (*maqāmāt*).

³⁶⁵ Così come dalle sue intenzioni e dai risultati delle sue azioni.

³⁶⁶ Il *tawakkul*, infatti, «implica essenzialmente [...] l'indifferenza riguardo ai frutti dell'azione [...], indifferenza per il cui tramite l'essere sfugge alla concatenazione indefinita delle conseguenze di questa azione» (*SEIT*, pp. 45-46). Tale indifferenza, però, lungi dal risolversi in una sterile passività, è al contrario «la pienezza dell'attività, ma un'attività trascendente e tutta interiore, non-manifestata, in unione con il Principio, dunque al di là di tutte le distinzioni e tutte le apparenze» (*ivi*, p. 105). In un certo senso, all'inattività dell'io individuale è complementare l'attività del «Sé» universale; resta però che tale «inattività» non esime l'individuo dall'ingaggio nell'azione, poiché egli, più che non agire, agisce senza attaccamento e, per così dire, sempre *bismillāh*, «nel nome di Dio» (cfr. anche *SPA*, p. 89).

di «possibilità» (*imkān*)³⁶⁷. Esse possiedono un essere «ideale» (*fī al-‘ilm*)³⁶⁸, nel senso che sussistono in quanto «idee» permanentemente contenute e simultaneamente concepite nel e dall’Intelletto universale³⁶⁹. Tali «possibilità» possono essere di «manifestazione» o di «non-manifestazione». Le prime sono quelle che nella propria natura implicano una qualsiasi forma di «esteriorizzazione»³⁷⁰, vale a dire di traduzione in una o più modalità di esistenza (corporea, animica o angelica), mentre le seconde quelle che non ne comportano alcuna³⁷¹. Stabilito questo, si può affermare che tutti gli enti sono contingenti se considerati in sé stessi, ma necessari se considerati nel proprio principio³⁷². Ciò

³⁶⁷ In questa concezione, il termine *imkān* si distacca nettamente sia dall’uso comune sia dal significato che assume tradizionalmente nella teologia, nella filosofia e, talvolta, in alcune branche della stessa mistica islamica. Di norma, infatti, «possibile» è sinonimo di «potenziale» o «contingente», e indica qualcosa che, non contenendo in sé la propria ragion d’essere, può ugualmente essere o non essere a seconda di una o più variabili e condizioni esterne. (Si noti tuttavia che in Avicenna, ad esempio, il «possibile» non coincide con il «contingente», perché il primo comprende anche il necessario, mentre il secondo no; cfr. N. El-Bizri, *Avicenna and Essentialism*, in *The Review of Metaphysics*, vol. LIV n. 4, Philosophy Education Society, giugno 2001 [consultato online il 31/05/2026: [jstor.org/stable/20131618](https://www.jstor.org/stable/20131618)], p. 759). In questo specifico contesto, invece, la possibilità è il noumeno sotteso all’essere fenomenico delle cose, o il loro archetipo principale: essa contiene in sé – in modo attuale, sintetico e permanente – tutte le modificazioni di cui ciascun ente è suscettibile nello svolgersi della sua esistenza. A ciò consegue che: (1) la vera realtà sta tutta dalla parte del possibile (così inteso) anziché dell’esistente, il quale ne costituisce una traduzione a un grado ontologico inferiore (un’«ombra», un simulacro); (2) una possibilità «di manifestazione» (vedi *infra*) non è tale perché si manifesta ma, al contrario, si manifesta perché è tale. In altre parole, la possibilità è quello che è da sempre; non è un suo accidentale “fenomenizzarsi” a renderla «di manifestazione», bensì l’opposto: è la sua stessa realtà intrinseca a decretarne la necessaria “fenomenizzazione”.

³⁶⁸ Cfr. *IDEI*, p. 54 e p. 57; cfr. anche Ventura, *L’esoterismo islamico*, cit., p. 76.

³⁶⁹ Nonostante in questo preciso passaggio Guénon si stia riferendo alla dottrina indù, esso si può trasporre senza troppe difficoltà a quella sufi: «Nella luce di questa Conoscenza [divina], tutte le cose sono in perfetta simultaneità, poiché, principalmente, non può esservi che un “eterno presente”, l’immutabilità escludendo ogni successione; i rapporti fra possibilità che, in sé, sono eternamente contenute nel Principio non appaiono in modo successivo (il che non significa necessariamente in modo temporale) che nell’ordine manifestato» (R. Guénon, *L’uomo e il suo divenire secondo il Vedānta* [1925], trad. it. C. Podd, Adelphi, Milano 1992⁹, p. 96).

³⁷⁰ Cfr. Ventura, *L’esoterismo islamico*, cit., p. 78.

³⁷¹ Le «possibilità di manifestazione» possono a loro volta essere considerate in due modi distinti: in quanto si manifestano e in quanto non si manifestano; tutte le possibilità, infatti, sono per definizione «non-manifestate» e non cessano di esserlo neanche quando si manifestano. Inoltre, le possibilità di non-manifestazione non sono in quanto tali meno «reali» di quelle di manifestazione; al contrario, sebbene tutte condividano il medesimo statuto ontologico, si potrebbe perfino dire che esse designino ciò che, «in termini metafisici, conta di più» (Guénon, *Gli stati molteplici dell’essere*, cit., p. 32), ossia quella “parte” dell’Assoluto in nessun caso suscettibile di calarsi in alcunché di particolare. Quel che è importante rilevare, comunque, è che «una possibilità di manifestazione non ha, come tale, alcuna superiorità rispetto a una possibilità di non-manifestazione; [...] ha soltanto una natura diversa» (*ibid.*).

³⁷² Contingente è ciò che non ha in sé stesso la propria ragion sufficiente (non è in virtù di sé, ma di altro), e che dunque può non essere o essere altrimenti da come è. Necessario è ciò che ha in sé la propria ragion sufficiente e non può non essere o essere altrimenti da come è.

perché «ogni possibilità di manifestazione [...] deve manifestarsi per il fatto stesso di essere ciò che è, ossia una possibilità di manifestazione, sicché in linea di principio la manifestazione è necessariamente implicita nella natura stessa di certe possibilità³⁷³. Quindi la manifestazione, che in quanto tale è puramente contingente, è nondimeno necessaria nel suo principio»³⁷⁴. Ciò significa che l'Infinito, per essere veramente tale, non può escludere da Sé l'esistenziazione, né può esistenzializzarsi altrimenti da come attualmente fa (perché in realtà già si manifesta secondo tutti i possibili modi di manifestazione, già li esaurisce³⁷⁵). In questo senso, ogni cosa che accade o si fenomenizza lo fa in modo del tutto conforme alla propria *ḥaqīqa*, in accordo con la sua stessa natura principiale.

Ora, sebbene abbia una forte base coranica, l'interpretazione esoterica della predeterminazione e della preesistenza, come già segnalato, venne articolata in questi termini presso ambienti intellettuali posteriori di almeno un paio di secoli rispetto a Kalābādī³⁷⁶. Ciononostante, se si accetta quanto stabilito intorno allo

³⁷³ Questo passaggio, più che dimostrare la necessità dell'esistenza, la constata. Se infatti venisse inteso come una deduzione sillogistica presenterebbe l'inconveniente di essere circolare; lo si intenda piuttosto come l'esplicitazione di una definizione, o come un postulato della pienezza dell'Infinito, che coincide con la Sua stessa Natura.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 133. Il fatto che l'ente sia contingente in sé e necessario in relazione al Principio richiama ancora una volta la *falsafa*, e più in particolare la dottrina avicenniana, nella quale ciò che è contingente in sé (*mumkin bi-dātihi*) è dotato di un essere necessario per altro (*wājib al-wujūd bi-ḡayrihi*; cfr. El-Bizri, *Avicenna and Essentialism*, cit., pp. 758-759 e pp. 761-762). L'osservazione secondo cui «the contingent being does not find the reasons for its existence in its essence or in itself» (*ivi*, p. 761) non entra in contraddizione con la dottrina delle *a'yān al-tābita*, perché ciò in cui l'ente non trova la propria ragion sufficiente è il proprio essere manifestato, non la propria essenza-possibilità metafisica, implicata nella Scienza divina. L'«essenza» avicenniana va qui intesa come quiddità o definizione, discostandosi dal significato che il medesimo termine assume nella dottrina delle possibilità eterne. La definizione, infatti, appartiene esclusivamente all'ordine dell'ente fenomenico – è la cifra della sua determinazione.

³⁷⁵ Tale impossibilità di manifestarsi altrimenti non costituisce una limitazione per l'Assoluto, bensì l'espressione della Sua stessa illimitatezza, della Sua perfezione e della Sua totale libertà. Da un punto di vista puramente metafisico, nel Principio non vi è alcuna arbitrarietà: la distinzione fra ciò che si fenomenizza (pur restando allo stesso tempo, in quanto possibilità, sempre nella realtà noumenica) e ciò che resta immanifesto non è il risultato di una scelta – il Principio non seleziona una possibilità fra una rosa di candidate, scartando tutte le altre ad essa non compostibili –, ma è l'esplicitazione della natura intrinseca della possibilità. Tutte le possibilità di manifestazione si realizzano necessariamente, ciascuna secondo le modalità che la sua natura comporta (senza che alcune prendano il posto di altre), così come quelle di non-manifestazione restano tali, in accordo con il proprio statuto ontologico. La necessità qui descritta investe così ogni singola e infinitesimale determinazione del manifestato: poiché l'Infinito, in quanto tale, satura ogni possibile, nessun fenomeno può essere considerato accidentale o sostituibile.

³⁷⁶ Più precisamente, in quelli legati alla figura di Ibn 'Arabī. Tuttavia, anche nella scuola di Baḡdād – specialmente con Junayd – questi temi furono oggetto di un grande approfondimento dottrinale. Secondo Junayd, essi si legano alle nozioni di *fanā'* e *baqā'*: perché l'«estinzione» investe

statuto epistemologico della metafisica, essa può dirci qualcosa sui fondamenti della dottrina e della pratica del *tawakkul*. È anche in virtù di tale interpretazione, infatti, che nel *taṣawwuf* lo statuto ontologico dell'evento si trasforma: se agli occhi del profano appare come il prodotto accidentale di un numero variabile di concause, per il mistico esso è il necessario esplicitarsi dell'Infinito. In questa prospettiva il *tawakkul* è l'adesione interiore alle *ḥaqā'iq* degli avvenimenti e l'agire in accordo con esse. In altri termini, è un adeguamento alla struttura metafisica della realtà³⁷⁷. Tale adesione, fondata sul riconoscimento che nulla di ciò che accade è difforme da quanto implicato nella propria realtà principale, consiste in una fluidificazione del soggetto – e delle sue rigidità animiche – rispetto al dispiegarsi dell'Essere totale, alla Sua estroflessione nell'esistenza.

Stando alla definizione proposta da Kalābādī, ricapitolando, i tre elementi definitori del *taṣawwuf* sono: (1) la «purezza» (*ṣafā'*) del *sirr*³⁷⁸, (2) la «conoscenza» (*ma'rifa*) di Allāh³⁷⁹ (3) l'«affidamento» (*tawakkul*) all'Agente metafisico.

Quanto invece alla seconda citazione, quella di al-Rudabārī, essa stabilisce che il sufi:

من ليس الصُّوف على الصفاء وأطعم الهوى ذوق الجفاء وَكَانَتْ الدُّنْيَا مِنْهُ عَلَى الْفَقَا وَسَلَكَ مِنْهَاجِ الْمُصْطَفَى³⁸⁰

l'apparenza manifestata, mentre la «permanenza» riguarda l'essenza immanifesta, da sempre precontenuta nell'infinita Scienza divina e, in un certo senso, ad Essa identica (cfr. *MSI*, p. 369 e ss.). Questa dottrina, del resto, viene ampiamente recuperata da Kalābādī (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafi 5-6). In aggiunta, anche nelle epistole degli *iḥwān al-ṣafā'* la dottrina della predeterminazione e della preesistenza in Dio – insieme al simbolismo del «Calamo» e della «Tavola» – vennero accostati a quella dell'Intelletto universale (*al-'aql*) che contiene tutte le idee di tutti gli enti.

³⁷⁷ Tale «struttura metafisica», che coincide con l'essenza immutabile e profonda di ogni ente, è l'equivalente esoterico della «Giustizia» divina, secondo la quale ogni cosa è ciò che è e occupa precisamente il posto che le spetta nell'ordine totale. A questo proposito, si osservi che Allāh non è solo «il Giusto» (*al-'Ādil*) ma «la Giustizia» stessa (*al-'Adl*).

³⁷⁸ La quale implica anche lo «splendore» (*ḍiyā'*) del *qalb* e l'«apertura» (*ṣarḥ*) del *ṣadr*.

³⁷⁹ Che, per essere più esaurienti, è allo stesso tempo «conoscenza di Allāh», «da Allāh» e «attraverso Allāh» (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 4).

³⁸⁰ *Ta'arruf*, p. 72. Anche questo passaggio è scandito da una ritmicità quasi musicale (*ṣafā'... jafā'... qafā'... muṣṭafā'*), difficile da rendere in traduzione. Si tratta di un ulteriore esempio di veicolazione di contenuti dottrinali attraverso elementi formali: nella dottrina e nella pratica del *taṣawwuf* la dimensione ritmica riveste un ruolo propriamente metafisico. Nel *dīkr*, la ripetizione della formula giaculatoria è modulata secondo una cadenza precisa, alla quale si sincronizzano la respirazione, il battito cardiaco e i movimenti del corpo. Secondo alcuni *ṣuyūḥ*, infatti, il divenire si scandisce secondo un ritmo ontologico rigoroso, sia a livello macrocosmico che microcosmico, e l'armonia universale costituisce la proiezione nell'ambito del molteplice dell'Unità principale. Si può dunque supporre che il ritmo del testo rinvii alla «scienza del ritmo», fondamento delle corrispondenze fra l'Uno e il cosmo e, all'interno di questo, fra i vari ordini di realtà. È precisamente

È colui che ha rivestito di lana la sua purezza, che ha fatto gustare il sapore [*dawq*] della durezza alla sua passione e che, avendo lasciato dietro di sé questo basso mondo, ha percorso la via dell'Eletto (il Profeta)³⁸¹.

Questa definizione riepiloga che il *taṣawwuf* ha un aspetto esteriore, che concerne il corpo e la mente, e uno interiore, che riguarda il *qalb* e il *sirr*. Al primo aspetto corrisponde l'elemento ascetico, mentre al secondo quello più propriamente gnostico o metafisico. L'atto di rinuncia etico-pratica (il distacco dai beni corporei) predispone o traduce all'esterno, a seconda dei casi, un atto di rinuncia noetico-ontologica – il trascendimento dell'io fenomenico – volto a svuotare il centro dell'essere e della coscienza per accogliervi la Verità divina.

Il termine *dawq* («gusto» spirituale) possiede una precisa connotazione tecnica che lo assimila a *firāsa*, designando la conoscenza intuitiva ed esperienziale propria del *qalb*. In quest'ottica, il sufi è letteralmente colui che «sfama» (*aṭ'ama*) la sua «passione» (*hawā*) con il «gusto della durezza» o «dell'estraniamento» (*dawq al-jafā*): anziché ingozzare di piaceri la sua *nafs*, egli ne disciplina l'appetito, scegliendo piuttosto di nutrire il *qalb*³⁸².

Il riferimento al Profeta Muḥammad, infine, corrobora quanto esposto circa le *'ulūm al-wirāṭa* e, più in generale, il *taṣawwuf* come intensificazione e “spiritualizzazione” della conformità alla *sunna*, la quale comporta la ricerca e l'adesione ai medesimi stati interiori (*aḥwāl*) del modello profetico. La «via dell'Eletto» (*minhāj al-muṣṭafā*) è la stessa via iniziatica: per percorrerla, il *sālik* («viandante»)³⁸³ deve lasciarsi alle spalle la mondanità della vita profana e orientarsi verso la Verità (*al-Ḥaqq*), seguendo il Profeta negli stati spirituali che gli furono propri³⁸⁴. A. Ventura spiega infatti che:

sulla base di tali corrispondenze che si fonda il ritmo del *dīkr*, il quale ha il fine di produrre un'armonizzazione fra i diversi elementi dell'ente per favorire la concentrazione sul Principio. Su questo, cfr. Chittick, *Il sufismo*, cit., pp. 111 e ss.; Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., p. 57 e ss.; *Considerazioni sull'iniziazione*, cit., pp. 201-202.

³⁸¹ SPA, p. 61.

³⁸² Se la *nafs* si «ciba» degli oggetti delle passioni – corporei o psichici che siano – il *qalb* si «nutre» del «ricordo di Dio» (*dīkr*, cfr. MSI, pp. 338-339), delle verità intelligibili che si svelano nelle «stazioni» e negli «stati» spirituali e, in ultima analisi, della Presenza divina, della Verità totale.

³⁸³ Termine tecnico che designa l'iniziato, chi percorre la «via» (*tarīqa*) esoterica.

³⁸⁴ Cfr. Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 137.

Il concetto di farsi seguaci ed eredi dei profeti³⁸⁵ [...] riveste un'importanza particolare nella dottrina dell'esoterismo islamico. [...] Non si tratta di un vago «patronato», di un legame meramente ideale fra un santo e un profeta, ma di qualcosa che potremmo piuttosto paragonare alla trasmissione di un patrimonio genetico. [...] L'atto di seguire un profeta (*mutāba'at*) è la chiave di volta di tutto l'edificio spirituale³⁸⁶.

Come già accennato³⁸⁷, *al-muṣṭafā* («l'Eletto», «il Prescelto»), uno dei titoli onorifici del Profeta Muḥammad, deriva dalla medesima radice (*ṣ-f-w*) di *ṣafā'*. Ciò significa che colui che, in grado sommo, ha conseguito la *ṣafā'* del *sirr* – e dunque il sufi per eccellenza, nonché il primo, considerata la scaturigine di ogni *silsila* dalla sua figura – è nientemeno che il Profeta stesso. Egli è stato «eletto» in virtù della sua *ṣafā'* (o viceversa «purificato» in virtù della sua «elezione») e tale «limpidezza»³⁸⁸ lo ha reso completamente trasparente alla Presenza divina: il suo carattere è il Corano e di sé disse: «colui che mi vede, vede la Verità»³⁸⁹. Lo statuto di primo e supremo sufi trova ulteriore riscontro in un altro titolo onorifico di Muḥammad: *ḥabīb Allāh* («l'amato di Dio»). Poiché infatti per Kalābādī la «stazione» più elevata è proprio la *maḥabba* (l'«amore» divino)³⁹⁰, il Profeta si conferma nuovamente come il modello perfetto della realizzazione metafisica.

Percorrere la «via dell'Eletto», pertanto, non significa soltanto osservare scrupolosamente la *sunna* per prevenire *bida'* («innovazioni» deplorevoli, sing. *bid'a*), ai fini di ricevere un'iniziazione regolare. Al contrario, è l'iniziazione stessa, intesa come interiorizzazione del modello profetico, attuata attraverso la trasmissione della sua *baraka*. Siccome quindi nel *taṣawwuf* la figura di Muḥammad – essendo concepita più in senso tipologico che storico – sintetizza in

³⁸⁵ Concetto proclamato dal celebre *ḥadīṭ*: «I sapienti sono gli eredi dei profeti» (*inna al-'ulamā' waraṭat al-anbiyā'*; Tirmidī, XLI, cap. 19, 38, sunnah.com/tirmidhi:2682).

³⁸⁶ Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 137. Ventura spiega inoltre che «tramite la conformità con il modello profetico di Muḥammad un essere può entrare in possesso dell'eredità (*wirāṭhat*) di altri profeti precedenti» (*ibid.*; cfr. anche *ivi*, pp. 179-180).

³⁸⁷ Cfr. *supra*, cap. 3, paragrafo 2.

³⁸⁸ Uno dei significati del termine *ṣafā'*.

³⁸⁹ «*Man ra' ānī fa-qad ra' ā al-Ḥaqq*»; Buḥārī, XCI, cap. 10, 15 (sunnah.com/bukhari:6996).

³⁹⁰ O perlomeno l'ultima, e dunque la più apicale, di quelle che egli esamina nel *Ta'arruf*.

sé ogni stazione (*maqām*) e ogni stato (*ḥāl*), la realizzazione metafisica si costituisce a tutti gli effetti come una partecipazione alla sua natura spirituale³⁹¹.

Il sufi è dunque, per definizione, colui che più di tutti aderisce all'esempio profetico e si impegna nell'interiorizzazione della sua *sunna*; in virtù di ciò egli pratica l'ascesi, purifica il suo cuore, disciplina l'anima passionale e rinuncia alla *dunyā* (il «basso mondo»).

³⁹¹ Sin dagli albori del *taṣawwuf*, in special modo con Sahl al-Tustarī (pur con precedenti in circoli gnostici sciiti), si trasmise negli ambienti iniziatici la dottrina concernente la realtà metafisica del Profeta Muḥammad. Come spiega Paredi, Tustarī «fu tra i primi mistici a trattare l'idea della Luce muḥammadiana (*al-nūr al-muḥammadī*), pensata come la prima manifestazione divina e la prima emanazione della Luce divina, una specie di *Logos* islamico, dalla quale tutta la creazione procede, compreso il genere umano. Il Muḥammad storico, in tale visione, sarebbe la sua piena manifestazione nella storia umana. Tale pensiero sarà grandemente sviluppato dai sufi successivi, cominciando dal suo contemporaneo al-Junayd, e poi da al-Ḥallāj, suo discepolo, e in seguito dal "Massimo maestro sufi" (*al-shaykh al-akbar*), Ibn al-ʿArabī» (*MSI*, p. 333). Altre espressioni con cui si è resa l'idea di *al-nūr al-muḥammadī* sono *al-rūḥ al-muḥammadiyya* («Spirito muḥammadiano»), *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya* («Essenza muḥammadiana») e *al-insān al-kāmil* («Uomo universale»). Nella cosmogonia di Tustarī, la Luce muḥammadiana fu la prima creazione di Allāh (simbolicamente un milione di anni prima del resto del cosmo). Non appena creata, si prostrò dinanzi a Lui e, a seguito di ciò, Allāh creò un'«immensa colonna cristallina [...] al cui interno vi era l'Essenza (ʿayn) di Muḥammad» (*ivi*, p. 346 e ss.). Le sue caratteristiche metafisiche erano lo «sguardo diretto della fede» (*muʿāyanat al-īmān*), lo «svelamento della certezza» (*mukāṣafat al-yaqīn*), la «visione del Signore» (*mušāḥadat al-rabb*) e la «visione dell'Assente attraverso l'Assente» (*mušāḥadat al-ḡayb bi-l-ḡayb*). È da tale «luce in una colonna di luce» – la realtà metafisica di Muḥammad – che Dio trasse all'essere tutte le creature dell'universo, ed è sempre da essa che proviene la «luce» di tutti gli altri profeti. Risulta poco verosimile che Kalābādī, il quale nel *Taʿarruf* cita costantemente Tustarī, Junayd e Ḥallāj, non fosse a conoscenza di tale dottrina. È legittimo ritenere che, dato lo scopo "conciliatore" della sua opera, egli abbia reputato più conveniente non farne mai esplicita menzione. Nondimeno, essa traspare in controluce in citazioni come quelle di Ruḍabārī e in altre sezioni del testo. Nel capitolo 24, per esempio, Kalābādī afferma che i sufi, pur astenendosi dal classificare i profeti, riconoscono che fra loro vi sia una gerarchia e che alcuni abbiano uno statuto spirituale più perfetto di altri. Inoltre, i sufi riconoscono all'unanimità l'«eccellenza suprema di Muḥammad» (*SPA*, p. 125), in ragione di argomenti tratti dal Corano e, soprattutto, da *aḥādīth* quali, ad esempio, «Io sono il signore dei figli di Adamo, e non è motivo di vanto; Adamo e quelli che verranno dopo di lui sono sotto il mio stendardo» (*ibid.*, con una leggera variante Tirmidī, XLIX, cap. 1, 11, sunnah.com/tirmidhi:3615). Come nota Urizzi, Kalābādī allude espressamente, pur senza citarli, ad «altri detti», decidendo però di sottacere le più note tradizioni sulle quali si incardina la dottrina della Luce muḥammadiana, che fanno esplicito riferimento alla preesistenza del Profeta ad Adamo e a tutti gli altri inviati. Tuttavia, l'impianto metafisico affiora laddove l'autore riafferma la concezione della superiorità dei profeti sugli angeli e sui santi, ponendo Muḥammad (o più in generale i *rusul*, i profeti maggiori) alla sommità della gerarchia cosmica e spirituale. È peraltro significativo, a questo riguardo, il ricorso a massime di Tustarī e al-Bisṭāmī, come ad esempio: «Se al creato si mostrasse anche solo un atomo del Profeta, tutto ciò che si trova al di sotto del Trono non lo sosterebbe» (*SPA*, p. 125). In aggiunta, sulla base dell'autorità di Junayd, Nūrī e «altri grandi», l'autore ricorda che il *sirr* dei profeti rimane sempre integro nella «contemplazione della Verità» (*mušāḥadat al-Haqq*; *ivi*, p. 129). In conclusione, pur omettendo i dettagli più espliciti della dottrina della *al-nūr al-muḥammadī*, plausibilmente in ragione dei suoi intenti apologetici, Kalābādī recepisce appieno lo statuto metafisico del Profeta. Quand'anche non la accettasse fino in fondo, è innegabile che per lui Muḥammad rappresenti il modello perfetto della realizzazione. Una superiorità ontologica, del resto, è riconosciuta anche in ambito exoterico attraverso il titolo *ḥayr al-ḥalq* («il migliore della creazione»).

4. LO STATUTO EPISTEMICO DEL SUFISMO: LE «SCIENZE DEGLI STATI» E LA «CONOSCENZA DI DIO»

Al capitolo 31, intitolato *'ulūm al-ṣūfiyya 'ulūm al-aḥwāl* («Le scienze dei sufi sono le scienze degli stati spirituali»), Kalābādī si sofferma sullo statuto epistemico del *taṣawwuf*, ossia sulla sua natura di «scienza» (*'ilm*), sulle sue caratteristiche salienti in quanto tale e sulle sue interazioni con gli altri saperi appartenenti all'universo tradizionale musulmano. Anche questo merita di essere esaminato per intero. Come anticipato dal titolo, l'autore identifica le «scienze dei sufi» (*'ulūm al-ṣūfiyya*) con le «scienze degli stati (spirituali)» (*'ulūm al-aḥwāl*), «stati» che, precisa immediatamente, sono le «eredità delle opere» (*mawārīt al-a'māl*), «e non eredita gli stati che colui le cui opere sono rette»³⁹² (o «che rettifica le opere»). Si noti come le *'ulūm al-aḥwāl* (e in generale gli *aḥwāl* in sé medesimi) vengano nuovamente accostate all'area semantica dell'«eredità» (evocata dalla radice *w-r-t*): se volessimo interpretare tale accostamento alla luce dei passaggi già commentati, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la «rettificazione» (*taṣḥīḥ*) delle opere consista in un loro adeguamento alla *sunna* del Profeta: gli stati spirituali di quest'ultimo si «ereditano» soltanto dopo aver conformato il proprio agire al suo modello comportamentale. Anche prescindendo da questa interpretazione, comunque, resta che il percorso di conoscenza esoterica presupponga un perfezionamento etico-ascetico che, come si ha avuto modo di osservare, è ascritto anzitutto proprio a Muḥammad e ai profeti.

Affinché le opere siano rettificate, continua Kalābādī, è necessario conoscere le scienze che le concernono, ossia, in ordine crescente: (1) la «scienza dell'Unicità divina e della conoscenza» (*'ilm al-tawḥīd wa al-ma'rifa*), intesa come una formazione religiosa teorica di base, fondata sullo studio del Corano, della *sunna* e di ciò su cui vi era unanime consenso fra i «pii antichi» (*salaf*); (2) la «scienza delle norme legali» (*'ilm al-aḥkām al-ṣarī'a*), cioè la giurisprudenza sacra (*fiqh*), che comprende la conoscenza dei doveri religiosi e, in generale, di tutto ciò che Allāh ha proibito o sancito come obbligatorio; (3) la «scienza dei difetti dell'anima» (*'ilm*

³⁹² Ivi, p. 154; *Ta'arruf*, p. 199 (*wa lā yariṭu al-aḥwāl illā man ṣaḥḥaha al-a'māl*).

afāt al-nafs), utile a rettificarne l'agire alla radice, cioè da un punto di vista interiore.

Quando Kalābādī descrive la «scienza delle norme legali» puntualizza che «queste sono le scienze che si possono acquisire con l'apprendimento»³⁹³; ora, considerando che esse presuppongono una conoscenza teologica di base³⁹⁴, si può ritenere che i primi due livelli epistemici concernenti le «opere» (*a'māl*) rientrino nell'insieme delle *'ulūm al-dirāsa*, cioè delle scienze ottenute tramite lo studio. Dal terzo in avanti, invece, le cose cambiano. La «scienza dei difetti dell'anima», che l'autore denomina anche «scienza della saggezza» (*'ilm al-ḥikma*), consiste nella conoscenza della *nafs*, dei suoi vizi e delle sue imperfezioni, nonché delle «astuzie dell'Avversario» (*makā'id al-'aduww*), delle tentazioni della *dunyā* e, rispetto a tutto ciò, dei metodi per proteggersene. Su questa scienza, presumibilmente, si fonda l'intera pratica ascetica e la *jihād al-nafs*; essa ha dunque un risvolto applicativo immediato, e, anzi, si potrebbe dire che la sua stessa natura sia intrinsecamente operativa e che, più che risolversi in una teoria psicologica, possa acquisirsi solo per via esperienziale, nel vivo dello *jihād* cui dà luogo.

Quando la *nafs*, attraverso quest'ultima o tutte e tre le scienze menzionate, «avrà conseguito la richiesta dirittura interiore»³⁹⁵, avrà incanalato [o “rettificato”, *ṣalahat*] le sue inclinazioni naturali e sarà stata formata secondo i buoni costumi stabiliti da Dio [*bi-adāb Allāh*] [...] – per colui, cioè, che saprà dominare [...] i suoi sensi – non sarà difficile emendarne i tratti del carattere, purificare quel che di essa appare all'esterno [*taḥhīr al-ẓāhir*], liberarsi³⁹⁶ da tutto quel che la riguarda e fare in modo che essa provi avversione per il mondo [*dunyā*] e vi rinunci»³⁹⁷. Dopodiché, prosegue Kalābādī, il «servo (di Dio)» (*'abd*) sarà in grado di «esercitare una costante attenzione [*murāqaba*, “sorveglianza”, “controllo”] sui propri pensieri

³⁹³ *SPA*, p. 154; *Ta'arruf*, p. 199.

³⁹⁴ «Almeno fino al punto in cui [l'aspirante sufi] otterrà la certezza della validità delle posizioni dottrinali assunte dalle “genti della Tradizione profetica e della Comunità ortodossa”» (*ibid.*), precisa Kalābādī. Sarebbe comunque auspicabile, prosegue l'autore, approfondire quanto più possibile la scienza del *tawḥīd* e procedere oltre un semplice livello basilare; nondimeno, ciò non è strettamente necessario se, attenendosi a quel poco che sa, l'aspirante iniziato riesce a schermarsi da dubbi e pensieri malvagi.

³⁹⁵ Nella resa italiana si è persa una sfumatura presente nell'arabo (*fa-idā istaqāmat al-nafs 'alā al-wājib*), che collega la «dirittura» dell'anima – il suo «raddrizzarsi» (*istaqāmat*) – al compimento del «dovere» (religioso-legale e morale, *al-wājib*).

³⁹⁶ O «vuotarsi»; *al-farāḡ*, infatti, letteralmente significa «il vuoto».

³⁹⁷ *Ivi*, p. 155.

[*hawāṭir*, sing. *ḥāṭir*] e purificare l'intimo della coscienza [*taḥḥīr al-sarā'ir*]], e questa stessa attenzione e de-immedesimazione, per dire così, dal flusso mentale, nonché la purificazione dei *sarā'ir*, costituiscono la *'ilm al-ma'rifa*, la «scienza della conoscenza» o della «gnosi».

Questo passaggio risulta particolarmente ostico. Kalābādī afferma che, al fine di accedere alle «scienze degli stati spirituali» – ossia le scienze del *taṣawwuf* –, è necessario rettificare le proprie opere e che, per farlo, occorre avere previa conoscenza di una serie di altre discipline: (1) l' *'ilm al-tawḥīd wa al-ma'rifa*; (2) l' *'ilm al-aḥkām al-šarī'a*; (3) l' *'ilm afāt al-nafs*, chiamata anche *'ilm al-hikma*. È specialmente attraverso quest'ultima, conoscendo cioè i difetti dell'anima e le influenze demoniache e della *dunyā* su di essa, nonché i modi per difendersene, che la *nafs* si «vuota» di ciò che le è proprio. In tal modo, l'aspirante sufi purifica la propria «esteriorità» (*taḥḥīr al-zāhir*). Ma il suo processo catartico non si arresta qui: divenuto capace di sorvegliare e controllare il proprio flusso coscienziale (osservandolo come uno spettatore esterno), egli se ne dissocia, purificando così il proprio intimo (*taḥḥīr al-sarā'ir*). «E questa», sentenzia molto ermeticamente Kalābādī, «è la *'ilm al-ma'rifa*»³⁹⁸. I problemi interpretativi che emergono sono diversi. In primo luogo, (1) la prima e l'ultima «scienza» di quest'elenco sono entrambe «della *ma'rifa*», cosa che rileva un'ambiguità. In secondo luogo, (2) non è del tutto chiaro se la *'ilm al-hikma* (o *'ilm al-afāt al-nafs*) sia la stessa cosa della *'ilm al-ma'rifa* – coprendo l'intera dinamica di «purificazione» (*taḥḥīr*), dall'esterno all'interno – o se le due espressioni si riferiscano a due saperi distinti, l'uno concernente la purificazione della dimensione esteriore (*zāhir*) della *nafs* e l'altro quella della dimensione interiore (*sarā'ir*)³⁹⁹. Inoltre, (3) risulta strano che la *ma'rifa* – la quale solitamente, in altri luoghi testuali del *Ta'arruf*, è la *ma'rifat Allāh*, la «conoscenza di Dio» – sia in questo caso associata, se non già alla dimensione esoterica, a uno stadio intermedio dell'itinerario spirituale (e infatti P.

³⁹⁸ *Wa ḥaḍā huwa 'ilm al-ma'rifa (Ta'arruf*, p. 200).

³⁹⁹ In altre parole, se l' *'ilm al-ma'rifa* sia una branca dell' *'ilm al-hikma* o una scienza ulteriore, e dunque se le *'ulūm* preliminari all'acquisizione di quelle degli *aḥwāl* siano tre oppure quattro.

Urizzi traduce il passo «e questa è la scienza per l'ottenimento della conoscenza interiore», anziché «e questa è la scienza della conoscenza» o «della gnosi»⁴⁰⁰).

Nel prosieguo del testo emerge un'ulteriore difficoltà. Kalābādī afferma che oltre all' *'ilm al-ma'rifa* – e, in generale, alle altre *'ulūm* – «vi è la scienza delle fluttuazioni del mentale [*'ulūm al-ḥawāṭir*], nonché quella delle contemplazioni [o “visioni”] e quella degli svelamenti [*'ulūm al-mušāhadāt wa al-mukāṣafāt*]]»⁴⁰¹, le quali fanno parte, puntualizza l'autore, di un macro-insieme epistemico più ampio, quello delle «scienze dell'allusione simbolica» (*'ulūm al-išāra*). Quello che risulta poco chiaro è lo statuto delle *'ulūm al-ḥawāṭir*: poiché Kalābādī ha appena asserito che la scienza deputata all'osservazione e al controllo degli *ḥawāṭir* è l' *'ilm al-ma'rifa*, il fatto che non fornisca ulteriori indicazioni su che cosa siano queste «scienze degli *ḥawāṭir*» induce a chiedersi quale relazione intercorra fra le due discipline.

Per quel che concerne invece le altre due scienze, Kalābādī precisa poche righe dopo che le contemplazioni sono «dei cuori» (*mušāhadāt al-qulūb*), mentre gli svelamenti sono «degli intimi» (*mukāṣafāt al-asrār*). Questa precisazione, oltre a confermare che tali *'ulūm* non riguardano le facoltà individuali dell'uomo (*ṣadr* o *naḥs*), ne suggerisce una gerarchizzazione, essendo il *sirr* superiore al *qalb*. Parallelamente, nonostante l'autore non lo specifichi esplicitamente, si potrebbero accostare invece le *'ulūm al-ḥawāṭir* alla *naḥs* (o al *ṣadr*): non solo per una specie di esigenza di simmetria, ma soprattutto perché i «pensieri fugaci» (*ḥawāṭir*)⁴⁰² ne

⁴⁰⁰ Questa seconda opzione è percorsa da Arberry, che in questo caso si mantiene più aderente al testo e traduce «and this is the science of gnosis» (*The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 76). La traduzione di Urizzi dà luogo a un'interpretazione concettualmente molto solida, seppur linguisticamente un po' debole: le scienze exoteriche sarebbero allora soltanto tre, ma per un motivo opposto a quello già menzionato: non perché, cioè, *'ilm al-ḥikma* e *'ilm al-ma'rifa* coincidano, ma perché l' *'ilm al-ma'rifa* costituirebbe, a questo punto, un sinonimo delle *'ulūm al-aḥwāl*.

⁴⁰¹ *SPA*, p. 156; *Ta'arruf*, p. 200.

⁴⁰² Il termine si riferisce all'incessante flusso di rappresentazioni mentali di varia natura che si affacciano senza sosta sulla coscienza. Kalābādī dedica il trentatreesimo capitolo del *Ta'arruf* alla classificazione dei molteplici generi di *ḥawāṭir*. Tale dissertazione è ulteriormente giustificata dal fatto che, nel capitolo precedente, egli riporta una citazione del suo *ṣayḥ* (al-Fārisī) secondo cui, come si avrà modo di esaminare, il settimo fondamento del *taṣawwuf* (su dieci complessivi) consiste nello «scrutare quel che passa per la mente» (*kaṣf 'an al-ḥawāṭir*; si tenga a mente che il termine *kaṣf* può effettivamente significare sia «svelamento» che «scrutinio», «ispezione»). Ebbene, gli *ḥawāṭir*, spiega Kalābādī, si suddividono in quattro categorie principali: (1) quelli di origine divina, che sono «avvertimenti»; (2) quelli di origine angelica, definiti «esortazioni all'obbedienza»; (3) quelli di origine animica, ossia «richieste delle passioni»; infine, (4) quelli di origine diabolica, intesi come «seduzioni al peccato» (cfr. *SPA*, p. 165). «Nei primi due casi», aggiunge Urizzi in nota, «si

sono «il prodotto più caratteristico»⁴⁰³. La funzione delle *'ulūm al-ḥawāṭir* nell'economia delle scienze esoteriche⁴⁰⁴ è chiarita dal fatto che «come fase preliminare di ogni concentrazione», spiega A. Ventura, «è necessario conoscere il più chiaramente possibile i processi mentali che danno origine al pensiero, per far cessare il movimento (*ḥaraka*) della mente e porla così in uno stato di quiete e di immobilità (*sukūn*)»⁴⁰⁵. È infatti solo in questa condizione di concentrazione profonda (nella cui promozione risiede la ragion d'essere del *dīkr* e del *samā'*) che il *qalb* può contemplare l'Assoluto e il *sirr* riceverne lo svelamento. Il ruolo delle «scienze dei pensieri» consisterebbe allora, ancora una volta, nel dissociare il cuore dai moti psichici che vi si sovrappongono, neutralizzandone così l'azione dispersiva (legata alla loro natura avventizia e fuggevole) e predisponendolo alla *visio Dei*⁴⁰⁶.

tratta di un'ispirazione (*ilhām*)», mentre nel quarto di una «suggerzione diabolica (*waswasa*)» (Urizzi, nota 423 in *ibid.*). «Grazie alla luce dell'Unicità divina» (*bi-nūr al-tawḥīd*), prosegue Kalābādī, «viene accolto quel che proviene da Dio; grazie alla luce della gnosi (*ma'rifa*) viene accolto quel che proviene dall'angelo; grazie alla luce della fede (*īmān*) viene negata (la richiesta) proveniente dall'anima e grazie alla luce dell'*islām* [o della "sottomissione", a seconda di come si intenda il termine] viene respinto l'Avversario» (*ivi*, p. 166, *Ta'arruf*, p. 207). È interessante constatare, a questo proposito, che al capitolo 29 del *Ta'arruf* vengano riportate (a breve distanza l'una dall'altra) due citazioni anonime nelle quali viene recuperata tale quadripartizione. Secondo la prima, «il petto (*ṣadr*) del credente è dilatato dalla luce dell'*islām*; il cuore (*qalb*) si volge (allora) resipiscente verso il suo Signore, la parte interiore del cuore (*fu'ād*) Lo contempla e la sua essenza (*lubb*) – ritornata integra – cerca rifugio in Lui, consumata dalla Sua Prossimità, mentre chiede soccorso contro la Sua lontananza» (*SPA*, p. 148). Nella seconda, invece, si dice che «la professione dell'Unicità divina (*tawḥīd*) è un segreto interiore [*sirr*] e consiste nell'affermazione che il Principio divino [o la "Verità", *al-Ḥaqq*] è al di là di ogni comprensione; la conoscenza (*ma'rifa*) è un bene [o "pietà", "rettitudine", *birr*], e consiste nel conoscerLo mediante i Suoi Attributi; la fede [*īmān*] è l'impegno del cuore [*qalb*] a custodire il segreto e a conoscere il bene [o "e la conoscenza del bene", "della rettitudine", *wa ma'rifa al-birr*]; l'*islām* consiste infine nel contemplare che il Principio sovrintende a tutto ciò che ti viene richiesto» (*ivi*, p. 150). Il *tawḥīd*, la *ma'rifa*, l'*īmān* e l'*islām*, dunque, ciascuno dei quali è associato alla corretta ricezione di un particolare tipo di *ḥāṭir* («pensiero») e, indirettamente, alla realtà da cui ognuno di essi proviene – Allāh, *malak* («angelo»), *nafs* e *'aduww* («Avversario», «Satana») –, sono anche accostati alle quattro facoltà interiori dell'essere: *lubb*, *fu'ād*, *qalb* e *ṣadr*. Dal raffronto di questi luoghi testuali emerge, in conclusione, la seguente classificazione (natura dello *ḥāṭir*, origine, operazione e facoltà cognitiva): (1) avvertimento-Allāh-*tawḥīd-lubb*; (2) esortazione all'obbedienza-*malak-ma'rifa-fu'ād*; (3) richiesta della passione-*nafs-īmān-qalb*; (4) seduzione al peccato-*'aduww-islām-ṣadr*.

⁴⁰³ Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 40. A onor del vero, però, vi è un passaggio nel *Ta'arruf* in cui Kalābādī riferisce gli *ḥawāṭir* al *sirr* (*ḥawāṭir 'alā sirrihi*, cfr. *Ta'arruf*, p. 205), anche se forse, qui, egli allude a quel particolare tipo di *ḥawāṭir* che rientrano nella categoria dell'*ilhām* (ossia dell'«ispirazione» angelica o divina).

⁴⁰⁴ Le cui attività possono esercitarsi, a seconda dei punti di vista, dei casi e delle interpretazioni, sia in modo progressivo (prima le *'ulūm al-ḥawāṭir* sulla *nafs*, poi le *'ulūm al-muṣāḥadāt* sul *qalb* e infine le *'ulūm al-mukāṣṣafāt* sul *sirr*) che sincronico (cioè simultaneamente, ciascuna sul livello al quale si riferisce). Kalābādī non lo specifica mai, lasciando aperte entrambe le possibilità.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ «I movimenti che increspano la coscienza non rendono possibile la calma fissazione sull'unico obbiettivo: la realizzazione interiore presuppone dunque, come condizione indispensabile, la cessazione dell'attività mentale e dei pensieri» (*ivi*, pp. 116-117).

Questa interpretazione è corroborata da una citazione di Fāris al-Dinawārī, *ṣayḥ* dello *ṣayḥ* di Kalābādī, che quest'ultimo riporta al capitolo 34: «Fino a quando nei pensieri (di qualcuno che è sulla Via [iniziatica]) continuano a presentarsi delle concezioni mentali [o “preoccupazioni mentali”] suggerite dai capricci [o “afflizioni”] dell'anima, costui troverà sempre il modo di dare maggior peso a ciò che più gli conviene [...]. Nel caso, invece, in cui si è uniti (al Principio, *waṣla*), questo stesso stato impedisce che si manifesti ciò che accresce il proprio compiacimento [o “gli elementi dettati (dalla mente)”] e non si trova altro asilo che [o “e avviene il ritorno”] nel silenzio di tutto quel che è di ordine mentale [lett. “nel silenzio da ogni ego/anima”]»⁴⁰⁷. La contemplazione del *qalb* e lo svelamento del *sirr* presuppongono e sono in un certo senso complementari al «silenzio» della *naḥs*, all'acquietarsi dei suoi moti psichici, o quantomeno dei suoi spasmi più disordinati; tuttavia, più che preoccuparsi di “far tacere” la propria mente – dal momento che essa non può smettere di pensare, essendo il pensiero la sua stessa natura, ciò che la rende tale – il sufi deve trascenderne il piano onto-gnoseologico (controllando che non diventi ipertrofica al punto da sconfinare e anteporsi all'attività delle facoltà superiori)⁴⁰⁸.

In questa prospettiva si può ipotizzare che *‘ilm al-ma‘rifa*⁴⁰⁹ e *‘ulūm al-ḥawāṭir* coincidano quasi del tutto, eccetto che per la loro finalità, dalla quale dipende la rispettiva appartenenza al dominio exoterico o esoterico: la prima eserciterebbe una *murāqaba* («costante attenzione») sui pensieri in funzione della rettificazione delle opere, mentre le seconde in vista della contemplazione e dello svelamento della Verità.

Ma perché le *‘ulūm* del *taṣawwuf* sono denominate «scienze dell'allusione (simbolica)»? Il motivo, spiega Kalābādī, risiede essenzialmente nell'inesprimibilità delle *muṣāḥadāt* e delle *mukāṣafāt*, ossia nel carattere difettivo

⁴⁰⁷ SPA, p. 167; Ta'arruf, p. 208 («matā tazāhara fī ḥawāṭir al-hujūs ‘alā dawā’i mulimmāt al-nufūs wajada al-sabīl ilā tarjīḥ al-awlā, fa yaqa ‘al-naṣr wa ammā al-waṣla fa innahā taḥjub mawādd al-īmā’ fa yakūnu al-marja’ ilā al-ḥars ‘an kulli naḥs»).

⁴⁰⁸ È interessante notare che nella citazione di Fāris pare possibile interpretare la relazione fra *ḥawāṭir* e *muṣāḥadāt* e *mukāṣafāt* anche in senso inverso, cioè “dall'alto” verso “il basso”: più che essere il silenzio dei pensieri a consentire di unirsi al Principio, è l'unione con il Principio a silenziare la *naḥs* e i suoi movimenti convulsi.

⁴⁰⁹ Ammesso che questa non designi, come interpreta Urizzi, anziché la scienza deputata al *taḥḥir al-sirr* tramite la *murāqaba* degli *ḥawāṭir*, l'intero complesso delle scienze esoteriche, cioè le *‘ulūm al-aḥwāl* (o *‘ulūm al-iṣāra*) nella loro globalità.

del linguaggio e, si potrebbe aggiungere, del pensiero discorsivo di cui riproduce la struttura. Ne consegue l'impossibilità di racchiudere la Verità assoluta in una qualsiasi espressione formale, per quanto elevata, senza menomarne la pienezza. Pertanto, il modo più adeguato per rendere tali conoscenze, nella misura del possibile, comunicabili, risulta essere l'*išāra* (l'«allusione»): anziché pretendere di poterne restituire descrittivamente la reale natura, essa ha il pregio di “dichiarare”, nel suo stesso statuto epistemico, la propria parzialità espressiva. L'allusione non si esaurisce in sé, ma ha l'esplicita funzione di rilanciare oltre la propria struttura formale. La «contemplazione» e lo «svelamento» sono il frutto delle «discese» spirituali (*munāzalāt*⁴¹⁰) e delle «intuizioni estatiche» (*mawājīd*⁴¹¹); di conseguenza, «non le conosce se non colui che si misura con questi stati spirituali (*aḥwāl*) e sosta in queste Stazioni (*maqāmāt*)»⁴¹²: da qui la necessità dell'impiego di un linguaggio simbolico. La «scienza» sufi è, detto altrimenti, intuitiva, diretta, ed essa corrisponde sempre, inestricabilmente, al possesso attivo di uno stato ontologico (*ḥāl* o *maqām* che sia): «conoscere» equivale ad «essere»; pertanto, l'*išāra* presenta il vantaggio, pur nella sua intrinseca inadeguatezza, di oltrepassare parzialmente la barriera dell'incomunicabilità per farsi comprendere da chi, dentro di sé, già sa (ed «è») ciò a cui, tramite essa, si rimanda.

Cercare di utilizzare un linguaggio descrittivo invece che allusivo, inoltre, comporta l'inconveniente di esporre al fraintendimento. Siccome quanto della realizzazione si cerca di esprimere risulta realmente ineffabile se non per chi la consegue in prima persona, il tentativo di essere esaustivi e sistematici nel farlo – oltre che, paradossalmente, risultare meno “precisi” di quando si utilizza l'*išāra* – va incontro all'incomprensione del volgo e, dunque, al pericolo che questo rigetti

⁴¹⁰ Termine la cui radice (*n-z-l*) porta con sé anche il significato di «rivelazione» (la Parola divina «discende» sui profeti e, tramite loro, nel mondo).

⁴¹¹ Plurale di *wajd*, termine che per altro designa un preciso *ḥāl* («stato») iniziatico, cui Kalābādī dedicherà il capitolo 53 del suo trattato e che condivide la medesima radice di *wujūd*, nozione di fondamentale importanza nel sufismo e nella *falsafa* che copre lo spettro semantico delle parole «essere», «esistenza», «presenza» e «ritrovamento (mistico)». *Wajd* si può tradurre con «estasi», ma, come fa notare Urizzi, tale traduzione «mal si addice all'idea contenuta nella radice *WĠD*, il cui senso primario è quello di “trovare”» (Urizzi, nota 517 in *SPA*, p. 209); dunque, per esteso, più che un «uscire da sé» (idea restituita dalla nozione di estasi), il termine si riferisce a una condizione interiore di estrema intensità, a un'«ebbrezza» dovuta al «trovare [Dio] dentro di sé» e che, talvolta, può esprimersi anche come una forte «emozione» (cfr. *ibid.*). In senso iniziatico, però, tale ebbrezza non ha alcunché (se non un riverbero) di sentimentale o, più generalmente, di “psicologico” in senso moderno.

⁴¹² *Ivi*, p. 157.

una verità che non ha le qualificazioni sufficienti per cogliere. Il ricorso a simbolismi e analogie ha dunque anche una funzione protettiva: il profano che si accosta a simili insegnamenti, non riuscendo a decodificare il vero significato dei simboli impiegati, nel migliore dei casi riconoscerà la propria incapacità in merito e avrà comunque una buona opinione dei mistici; altrimenti, semplicemente non capirà ciò di cui si sta parlando e, nel peggiore dei casi, riterrà che il proprio interlocutore stia soltanto sproloquiando⁴¹³.

È in questa occasione che i termini *aḥwāl* e *maqāmāt* compaiono per la prima volta nel *Ta'arruf* nella loro accezione tecnica⁴¹⁴. Essi designano, come si è già accennato, i diversi gradi onto-gnoseologici dell'itinerario realizzativo, la cui mèta finale è la Verità e l'Essere totali. Nonostante Kalābādī non lo specifichi esplicitamente, le *maqāmāt* e gli *aḥwāl* vengono generalmente considerati dalla tradizione mistica, rispettivamente, frutto degli sforzi del *sālik* ed elargizioni divine⁴¹⁵. Quel su cui egli si sofferma è piuttosto la loro correlazione: a determinate *maqāmāt* corrispondono certi *aḥwāl*, nel senso che entro una particolare «stazione» si esperiscono uno o più «stati» corrispondenti; inoltre, prosegue l'autore, ciascuna *maqām* ha una propria «scienza» e ciascun *ḥāl* una propria «allusione»⁴¹⁶. Si potrebbe dire quindi che il sufi, attraverso i suoi sforzi personali e il suo lavoro interiore (che lo collocano in una data *maqām*), si dispone attivamente alla

⁴¹³ Sul tema della divulgazione delle esperienze mistiche l'autore ritorna anche nei capitoli successivi, soprattutto il trentaquattresimo, dove riporta una corposa quantità di citazioni che, direttamente o indirettamente, lo affrontano. In esse si specifica che la volontà di comunicare all'esterno le meraviglie di tali esperienze si constata spesso in chi è soltanto all'inizio della via spirituale, mentre «in seguito, quando (la Realtà) gli è svelata, rimane sconcertato e tace» (*ivi*, p. 167). In aggiunta, viene puntualizzato che chi ne parla lo fa «solo del proprio stato e non di quello d'un altro, esprimendosi in termini teorici» e che, di ogni stato di cui fa menzione, il sufi vi è sempre «adeguatamente connesso» (*ibid.*).

⁴¹⁴ Nelle poche occorrenze in cui Kalābādī utilizza tali termini, essi sembrano avere un significato più generale ed essere fra loro interscambiabili. Nella stessa espressione «scienze degli stati spirituali», con la quale l'autore designa le *'ulūm al-ṣūfiyya*, il termine *aḥwāl* pare utilizzato in senso ampio, cioè come riferentesi indistintamente a *maqāmāt* e *aḥwāl* tecnicamente intesi.

⁴¹⁵ A questa ripartizione Kalābādī farà accenno solo molto più in là nell'opera, e in modo assai vago, specificando soltanto che l'«estinzione» (*fanā'*) – uno degli ultimi *aḥwāl* esaminati – «non può essere ottenuta mediante il merito delle azioni» (*ivi*, p. 244).

⁴¹⁶ Anche se, altrove, Kalābādī dirà che lo «stato» spirituale (*ḥāl*) procura una «scienza» (*'ilm*); cfr. *ivi*, p. 167.

contemplazione e alla ricezione⁴¹⁷ di una «rivelazione» intellettuale (in un certo *ḥāl*).

Come gli si è osservato fare in numerose altre occasioni, anche in questo capitolo Kalābādī intercala, tra un'esposizione e l'altra, *aḥādīṭ* e *aṭār* a supporto delle proprie tesi. Egli cita tradizioni riguardanti l'esistenza di una «scienza nascosta» nota soltanto ai «conoscitori mediante Dio» (*ahl al-ma'rifa bi-llāh*) – denominata anche «scienza dell'interiore» (*'ilm al-bāṭin*) –, definita come un «segreto» (*sirr*) di Allāh che Egli pone nel *qalb* del servo e del quale niente di creato, si dice, può avere reale comprensione⁴¹⁸. La stessa allusività che caratterizza le *'ulūm al-aḥwāl* e l'impiego di un linguaggio simbolico da parte dei *mutaṣawwifūn* vengono legittimati, oltre che con citazioni di altri *ṣuyūḥ*, tramite un *ḥadīṭ* profetico. Si riscontra dunque, per l'ennesima volta, il procedimento più caratteristico del manuale kalābādiano: la riconduzione di tutto ciò che diviene oggetto di esposizione all'autorità del Profeta e della prima comunità musulmana (procedimento che, come si è visto, ha sì finalità apologetiche, ma risponde anche a precise istanze dottrinali).

Ricapitolando, Kalābādī distingue due macro-gruppi epistemici. (1) Il primo è quello delle scienze exoteriche, ossia di quelle che si potrebbero chiamare “scienze (della rettificazione) delle opere”, comprensivo di:

- (1.1) *'ilm al-tawḥīd wa al-ma'rifa*;
- (1.2) *'ilm al-aḥkām al-šarī'a*;
- (1.3) *'ilm afāt al-nafs*, o *'ilm al-ḥikma*, a cui corrisponde la purificazione dell'esteriore (*taṭhīr al-zāhir*);

⁴¹⁷ Può sembrare contraddittorio che, avendo in precedenza stabilito che ciò che distingue l'iniziazione propriamente detta dal misticismo comunemente inteso sia anzitutto che alla prima pertiene una dimensione attiva, mentre al secondo una passiva (cfr. *supra*, nota 1), venga qui affermato che nel *taṣawwuf* occorra disporsi a tale «ricezione». Tuttavia, «tale “ricettività” non è sinonimo di “passività”»; al contrario, essa esige «uno sforzo costante di assimilazione, vale a dire proprio qualche cosa di essenzialmente attivo, ed anzi di attivo al più alto grado» (Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*, cit., p. 270). In altre parole, non si tratta di “apprendere” una certa verità, cioè di memorizzarla in modo acritico, quanto piuttosto di comprenderla, di interiorizzarla attivamente.

⁴¹⁸ Asserzione che risulta particolarmente interessante, soprattutto rispetto a quanto precedentemente detto intorno alla *firāsa*: ciò attraverso cui si conosce il Principio (il quale, naturalmente, trascende ogni suo effetto), così come colui che lo conosce, non pertengono più al dominio della creazione, ma si sopraelevano sino alla stessa Realtà principale, identificandovisi.

- (1.4) *‘ilm al-ma‘rifa*, a cui corrisponde la purificazione degli intimi (*taḥhīr al-sarā‘ir*).

(2) Il secondo, invece, è quello delle scienze esoteriche (cioè peculiari del *taṣawwuf*), ossia delle *‘ulūm al-iṣāra*, o *‘ulūm al-aḥwāl* (oppure ancora *‘ilm al-bāṭin*), il quale include:

- (2.1) *‘ulūm al-ḥawāṭir (nafs?)*;
- (2.2) *‘ulūm al-muṣāḥadāt (qalb)*;
- (2.3) *‘ulūm al-mukāṣafāt (sirr)*⁴¹⁹.

Si può dunque concludere che i sufi dispongano di un articolato apparato di «scienze» – inerente specialmente alle facoltà superiori dell’essere umano – e che il *taṣawwuf* stesso, sotto un certo aspetto, si configuri come una «scienza» rigorosa che Kalābādī – nonostante non ne fornisca mai descrizioni dettagliate (in ragione, si può ben supporre, della stessa ineffabilità dei suoi contenuti) – afferma costituire il fine ultimo della teologia, della giurisprudenza e della psicologia⁴²⁰. L’intero sistema religioso, con tutte le branche epistemiche di cui si compone, è funzionale alla rettificazione delle opere (cioè alla purificazione del comportamento e dell’intimo dell’uomo), la quale è a sua volta finalizzata all’acquisizione della conoscenza esoterica, culminante nello svelamento del segreto di Dio, della Sua Verità nascosta: il senso ultimo di tutte le cose. La gerarchia che viene così a delinearsi scandisce una progressione armonica fra «legge» esteriore (*ṣarī‘a*) e «verità» interiore (*ḥaqīqa*), tra le quali vi è al contempo continuità e discontinuità⁴²¹, strutturandosi entro un’unità organica ma composita.

Inoltre, il fatto che Kalābādī si soffermi molto di più sulla descrizione delle scienze exoteriche (in special modo l’*‘ilm afāt al-nafs*) e sul fornire una

⁴¹⁹ Si noti che, in questo schema, per qualche motivo alle scienze del primo gruppo Kalābādī si riferisce sempre al singolare (*‘ilm*), mentre a quelle del secondo al plurale (*‘ulūm*). I modi alternativi con i quali si può interpretare tale classificazione, comunque, la renderebbero più simmetrica: facendo rientrare l’*‘ilm al-ma‘rifa* nell’*‘ilm afāt al-nafs*, o anche, come fa Urizzi, identificando l’*‘ilm al-ma‘rifa* con l’intero insieme delle *‘ulūm al-aḥwāl*, vi sarebbero tre scienze per ciascun gruppo epistemico.

⁴²⁰ Ammesso che così si possa definire, considerando tutta la distanza che intercorre tra la «scienza dei difetti dell’anima» – la quale per altro sconfina in pneumatologia – e la psicologia modernamente intesa.

⁴²¹ Se la discontinuità risiede nella nettezza della distinzione fra scienze exoteriche ed esoteriche, la continuità è rappresentata dalla vicinanza fra *‘ilm afāt al-nafs* e *‘ilm al-ḥawāṭir*, cioè dalla presenza di una scienza di introspezione operativa funzionale allo stesso tempo alla rettificazione delle azioni (dominio exoterico) e al perfezionamento ontologico-conoscitivo (dominio esoterico), costituendo un ponte fra i due domini epistemici.

giustificazione dell'allusività e della non-sistematicità delle *'ulūm al-ṣūfiyya*, cioè sul loro aspetto formale invece che su quello contenutistico, è anch'esso in certo modo eloquente dal punto di vista dottrinale (nonostante possa risultare insoddisfacente per il lettore): mette in rilievo che i loro oggetti non sono teorici, ma eminentemente esperienziali⁴²².

Sempre sul versante gnoseologico, accanto a quella di *'ilm* («scienza», «sapere»), nel *taṣawwuf* risulta di fondamentale importanza la nozione di *ma'rifa* («conoscenza», «gnosi»), che Kalābādī fa oggetto di ben quattro capitoli distinti del *Ta'arruf* (22, 23, 60 e 62), localizzati in sezioni diverse dell'opera. Come osservato, l'accostamento del termine *ma'rifa* a un campo del sapere antecedente a quello proprio dei sufi pone diversi problemi interpretativi. Ciononostante, è l'autore stesso a tematizzare (nel ventiduesimo capitolo) l'esistenza di una certa ambiguità semantica associata a tale nozione e alla sua dialettica con quella di *'ilm*: talvolta, presso alcuni maestri, essa individua un dominio epistemico inferiore a quello della «scienza», mentre talaltra accade l'inverso. Quali che siano i termini impiegati, rimangono distinti due differenti ambiti epistemici: uno che concerne l'«aspetto esteriore» delle cose (*ẓāhir*), ossia le loro «forme» (*ṣuwar*) e le loro «caratteristiche esteriori» (*simāt*), e un altro che riguarda quello interiore (*bāṭin*), cioè le loro «realità profonde» (o «verità», *ḥaqā'iq*). A seconda degli *ṣuyūḥ* interpellati, la *ma'rifa* può designare il primo e l'*'ilm* il secondo⁴²³, e viceversa, ma, al di là delle variazioni

⁴²² «Esperienziali» nel senso, si capisce, di conoscibili soltanto “in prima persona”, non di “empirici”; se d'altronde il *taṣawwuf* culmina in metafisica, le sue scienze costituiscono, a rigore, ciò che di più distante vi può essere dalla conoscenza empirica. Ora, proprio a proposito, insieme, della scarsità di informazioni sulle *'ulūm al-ṣūfiyya* e dell'esperienzialità a queste ultime correlata, vi è un passaggio, situato nel cinquantesimo capitolo del *Ta'arruf*, che può rivelarsi chiarificatore. Esso è dedicato alla penultima *maqām* classificata da Kalābādī, quella dell'*ittiṣāl* («congiunzione», «unione» con il Principio), e vi si trova una citazione di Nūrī che la definisce così: «L'essere congiunti a Dio [*ittiṣāl*] consiste negli svelamenti dei cuori [*mukāṣafāt al-qulūb*] e nelle contemplazione degli intimi [*muṣāhadāt al-asrār*]» (*SPA*, p. 200; trad. leggermente modificata). Nonostante l'inversione terminologica, questa definizione richiama piuttosto nitidamente le *muṣāhadāt al-qulūb* e le *mukāṣafāt al-asrār* delle *'ulūm al-ṣūfiyya*. Se vi fosse davvero una connessione, ciò significherebbe che: (1) *muṣāhadāt* e *mukāṣafāt* non designano cose diverse, ma una medesima operazione noetica la cui perfezione, qualità e intensità varia solo in relazione alla facoltà impiegata, ossia il *qalb* o il *sirr* (o che comunque non vi è una connessione vincolante fra operazioni noetiche – *muṣāhada* e *mukāṣafa* – e facoltà – *qalb* e *sirr*); (2) tali «scienze» comportano una trasformazione interiore, un risvolto ontologico di immane portata, ossia la ricongiunzione con il Principio, che è la Verità contemplata nel cuore e svelatasi nell'intimo – cosa nella quale consiste eminentemente il loro carattere esperienziale e che motiva l'impossibilità di restituire i “risultati” a livello discorsivo.

⁴²³ Naturalmente, qui s'intende «scienza» esoterica, non la «scienza» in generale.

terminologiche, non vi è alcuna reale differenza. Si può dunque supporre che, nella gerarchizzazione dei saperi, Kalābādī abbia operato una semplice scelta lessicale, selezionando il termine *‘ilm* per designare il campo epistemico superiore; tuttavia, ciò non risolve affatto i problemi interpretativi a cui dà luogo il passaggio, perché: (1) il termine *ma ‘rifa* era applicato a solo due delle quattro scienze esoteriche totali (*‘ilm al-tawḥīd al-ma ‘rifa* e *‘ilm al-ma ‘rifa*), e non al loro stesso insieme, mentre *‘ilm* (o il plurale *‘ulūm*) era riferito tanto all’intero dominio exoterico che quello esoterico; (2) come già segnalato, Kalābādī è solito intendere, con tale termine, la conoscenza diretta che i sufi hanno del Principio. Si potrebbe congetturare allora che il termine *ma ‘rifa* (utilizzato singolarmente) designi la «gnosi» propriamente detta, ossia la conoscenza esoterica, e che l’*‘ilm al-ma ‘rifa* configuri invece una mera «scienza teorica della gnosi»: ciò spiegherebbe perché quest’ultima identifichi un sapere exoterico mentre la prima sia utilizzata principalmente per riferirsi alla conoscenza mistica, ma anche tale ipotesi non risolve tutte le criticità della questione⁴²⁴.

Quel che è certo, considerata la molteplicità di usi che ne fa Kalābādī stesso, è la polivalenza del termine-concetto *ma ‘rifa*⁴²⁵. Nel primo dei capitoli nei quali viene specificatamente tematizzata, nondimeno, la *ma ‘rifa* viene identificata con la *ma ‘rifat Allāh* (la «conoscenza di Dio») e introdotta per contrasto con la conoscenza razionale (*sabīl al-‘aql*, lett. la «via della ragione»). Scrive Kalābādī nell’incipit del ventiduesimo capitolo: «I Ṣūfī sono concordi nell’affermare che la sola prova [o “guida”, “indicazione”] di Dio è Dio stesso [*al-dalīl ‘alā Allāh huwa Allāh waḥdahū*]. Per loro, la via razionale [*sabīl al-‘aql*] è un procedimento derivante dall’essere dotati di ragione che, essendo contingente [o “causato”, *muḥḍatī*], ha bisogno della dimostrazione [*dalīl*], ma ciò che è contingente non conduce che a qualcosa della stessa natura»⁴²⁶. Questa affermazione viene corredata da una serie di sentenze di maestri che la irrobustiscono e la arricchiscono, ma nelle quali la tesi

⁴²⁴ Una delle obiezioni che si potrebbero sollevare in merito, ad esempio, è che nella descrizione di Kalābādī, più che costituire uno studio teorico (preparativo) dell’esperienza gnostica e delle sue tappe, l’*‘ilm al-ma ‘rifa* consiste in una scrupolosa supervisione degli *ḥawāṭir* (che per altro ha un risvolto operativo non certo irrilevante, il *taḥḥīr al-sarā’ir*).

⁴²⁵ Polivalenza che giustifica, nel passaggio incriminato del capitolo 31, tanto un approccio letterale al testo – come quello adottato da Arberry – quanto uno sì più libero, ma solido dal punto di vista interpretativo – quello di Urizzi.

⁴²⁶ Ivi, p. 113; *Ta’arruf*, p. 135.

è sempre la medesima: l'intelletto razionale (*'aql*) è costitutivamente inadatto alla conoscenza della Verità divina. Definito «contingente» (*muḥdaṭ*) e «impotente» (*'ājiz*), esso può riferirsi soltanto a ciò che lo è a sua volta, ossia a ciò che è «condizionato» (*maqhūr*)⁴²⁷. La conoscenza razionale è valida solo se applicata al suo oggetto proprio, il *kawn* (l'«esistenza», l'«ente», il «mondo»), ovvero il dominio della *'ubūdiyya* (la «servitù», cioè la condizione di dipendenza ontologica dal Principio, dunque la «creaturalità») e del *fānī* (il «perituro», l'«effimero», il «caduco»). Essa, però, non può accedere a ciò che le è superiore, ossia *al-Mukawwin* (l'«Esistenziatore») ⁴²⁸, il dominio della *rubūbiyya* (la «signoria», intesa come autonomia e autosufficienza ontologica, dunque la «principalità» metafisica) e del *qidamī* (l'«eterno»). Il ragionamento verte sempre su – ed è esso stesso – ciò che non reca in sé la propria ragion sufficiente, che non giustifica da sé il proprio essere (ciò il cui “perché” risiede in altro), ossia ciò la cui verità non è auto-evidente. È dunque impossibile che la ragione possa volgersi al Principio, vale a dire a Ciò che non può rimandare ad altro dietro di Sé e che, quanto a sussistenza e verità⁴²⁹, non presuppone altro che Sé medesimo. L'ambito di giurisdizione proprio dell' *'aql* è quello dell'essere per altro e, dal momento che Allāh è l'Essere vero, ossia Ciò che per definizione è soltanto in virtù di Sé⁴³⁰, pretendere di estenderlo, oltre che illegittimo e inefficace, è intrinsecamente impossibile.

Se già si è discusso dei limiti intrinseci della ragione discorsiva⁴³¹, Kalābādī aggiunge qui un elemento cruciale: tali limiti sono connaturati anche al suo soggetto (il «servo», *'abd*) e al suo oggetto, ossia le cose create (o l'aspetto creato delle cose). La ragione è la conoscenza condizionata di un oggetto condizionato da parte di un soggetto condizionato. La funzione più elevata di cui può farsi carico è dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, inferendo l'esistenza necessaria di una Causa prima a partire dalla constatazione dell'esistenza del causato.

⁴²⁷ La parola è un participio passivo della prima forma della radice *q-h-r*, che letteralmente significa ciò che è «soggiogato», «sottomesso», cioè «soggetto» ad altro da sé, e dunque «condizionato», che non possiede autonomia ontologica.

⁴²⁸ Colui che proferisce l'imperativo cosmogonico *kun*, «sii!» (da cui la celeberrima formula coranica *kun fa-yakūn*, «“Sii!”», ed [la cosa *x*] è»).

⁴²⁹ In altre parole, sia da un punto di vista ontologico che gnoseologico.

⁴³⁰ L'Essere è perché è l'Essere, e l'Essere è l'Essere perché è; in termini coranici, Allāh è *al-Qayyūm*, «l'Auto-sussistente», «l'Esistente di per Sé», Colui il cui essere è indipendente da ogni condizione esterna.

⁴³¹ Cfr. *supra*, cap. 3, paragrafo 1.

La *maʿrifat Allāh* configura invece una conoscenza di natura completamente diversa. Anche a questa si è già avuto modo di accennare⁴³²: è ciò che si è denominato «conoscenza del cuore», ovvero la pura noesi della *firāsa*, che costituisce una partecipazione diretta alla Luce intelligibile (*al-Nūr*) e grazie alla quale – specifica ora Kalābādī – Allāh è contemplato allo stesso tempo «in» (*fī*) e «prima» (*qabla*) di tutte le cose, cioè tanto nella Sua immanenza che nella Sua trascendenza⁴³³. Attraverso l’ausilio di alcune delle più grandi autorità magistrali del *taṣawwuf* (legate specialmente alla scuola di Baḡdād), questi capitoli forniscono ulteriori informazioni sulla natura e sulle fenomenologie di questa conoscenza superiore. Tuttavia, poiché la «scienza» a cui la *maʿrifa* dà luogo è, come già osservato, incomunicabile – «l’intimo dell’essere contempla [...] quanto non può essere oggetto di alcuna espressione» (*yaṣāhidu*⁴³⁴ *al-sirr* [...] *mā taʿjazu ʿanhu al-ʿibāra*⁴³⁵)⁴³⁶, sentenza l’autore –, tali informazioni, oltre ad essere ellittiche, vengono presentate o in forma allusiva o negativa.

Anzitutto, alla «gnosi» compete la conoscenza, come già abbozzato, di Ciò che è in virtù di Sé; recando infatti in Sé stesso la giustificazione del proprio essere ed essendo dunque noto per Sé, l’Essere divino è auto-evidente, ed è questo che Kalābādī intende quando afferma che «la prova di Allāh è Allāh». È d’altronde su tale auto-evidenza che si fondano l’immediatezza, la non-discorsività e la certezza

⁴³² Cfr. *supra*, cap. 3, paragrafi 1 e 2.

⁴³³ Vale a dire: (1) nel «fondo» dell’essere delle cose, quale loro più intima essenza, senza tuttavia identificarsi con esse; (2) come ciò che antecede le cose, transcendendole e ponendosi come loro condizione di possibilità e intelligibilità. In tal senso, la *maʿrifa* è la conoscenza nella quale si rende manifesto il legame di ogni ente al Principio e l’Unità appare nella molteplicità, come già si era osservato. Il tema della contemplazione di Dio in ogni cosa ritorna anche più avanti, dove è associato allo stato spirituale dell’«unione» (o «concentrazione», *jamʿ*; cfr. *SPA*, p. 224; *Taʿarruf*, p. 260).

⁴³⁴ Terza persona singolare del presente (*muḍāriʿ*) del verbo *ṣāhada* (terza forma), il cui *maṣdar* è niente meno che *muṣāhada*. Il fatto che Kalābādī utilizzi questa esatta forma verbale per riferirsi alla *maʿrifa*, quasi che «contemplazione» fosse un sinonimo di «gnosi», rinforza significativamente la già stretta correlazione che si supponeva intercorrere fra la *maʿrifa* e le *ʿulūm al-ṣūfiyya*, in particolare le scienze delle *muṣāhadāt al-qulūb* e delle *mukāṣafāt al-asrār* che ne occupano la sommità.

⁴³⁵ Vocabolo che costituisce la controparte terminologica di *iṣāra* (cfr. Urizzi, nota 402, in *SPA*, p. 157).

⁴³⁶ *Ivi*, p. 253; *Taʿarruf*, p. 288. Nella stessa pagina Kalābādī riporta anche una citazione di Junayd, circa la *maʿrifat Allāh*, che afferma: «Ogni espressione [*al-ʿibāra*] al riguardo è inadeguata, poiché ciò che è creato è [causalmente] preceduto (da Ciò che lo esistenza) [*al-maḥlūq maṣbūq*], e quel che è “preceduto” non può abbracciare Colui che lo “precede” [*wa al-maṣbūq ḡayr muḥīt bi-l-sābiq*]» (*ibid.*). L’inadeguatezza dell’espressione e del pensiero discorsivo rispetto alla gnosi è dunque direttamente collegata all’intrinseca impossibilità dell’inferiore (l’effetto) di contenere il superiore (la Causa).

(*yaqīn*)⁴³⁷ assoluta della *ma'rifa*, la cui “forma pura” è l'intuizione intellettuale (*firāsa*).

In secondo luogo, Kalābādī riporta dei versi di al-Ḥallāj piuttosto evocativi⁴³⁸, che recitano: «Ecco la manifestazione del fiammeggiante astro della nascente Verità che risplende, / abbagliante, nella pienezza della Sua potenza / [...] Chi ha contemplato Dio [lett. “la Verità”] / in una Rivelazione discriminante, / Costui detiene la prova da Lui, mediante Lui e per Lui»⁴³⁹. La *ma'rifat Allāh* è descritta liricamente non solo come una «teofania» (*tajallī*), ma come il «sorgere» o il «levarsi» della Verità (*ṭulū' al-Ḥaqq*) nel cielo interiore del cuore – Verità qualificata come «sfolgorante», «splendente»⁴⁴⁰ e «fiammeggiante» (*nā'ira*). Essa pare dunque identificarsi con una sorta di «sole spirituale» a cui sono associati luminosità e ardore. Avanzando un'interpretazione, si può ipotizzare che la prima simboleggi un irradimento di positività onto-gnoseologica, mentre il secondo una forza trasfigurante, che «brucia» l'aspetto illusorio dei fenomeni (la loro contingenza e finitudine) lasciandone risplendere la realtà più autentica, che coincide con la Verità stessa⁴⁴¹. Oltre che come un'«alba» simbolica della Verità nell'intimo dell'essere, la *ma'rifa* è descritta come una «rivelazione discriminante» (*tanzīl furqān*), ossia come una conoscenza discesa dall'alto⁴⁴² che si configura come «discernimento» e, allo stesso tempo, come «(auto)evidenza»⁴⁴³. La *ma'rifa* è «discernimento» in quanto: (1) consiste nella separazione della Verità dall'illusione, vale a dire dell'Assoluto da ogni contingenza e dell'Infinito da ogni determinazione («sovra-affermando» la totale trascendenza del Principio da ogni

⁴³⁷ La «certezza» (*yaqīn*) costituisce in Kalābādī una precisa stazione spirituale, la dodicesima. Oltre a dare un'ulteriore conferma del carattere «conoscitivo» dell'itinerario spirituale, essa pare intrattenere uno stretto rapporto, in qualche modo, con le ultime due *'ulūm* esoteriche, perché viene esplicitamente identificata sia con la «contemplazione» (*mušāhada*) che con lo «svelamento» (*mukāšafa*) (cfr. *SPA*, p. 190).

⁴³⁸ Il ricorso alla poesia è già di per sé significativo. Se la prosa richiama la discorsività dell'*'aql*, la poesia presenta una struttura formale meno «analitica», risultando più sintetica, intuitiva e allusiva, e dunque più adeguata all'espressione di verità superiori.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 117; *Ta'arruf*, p. 136 («*ḥadā tajallī ṭulū' al-ḥaqq nā'ira qad azharat fī talālīhā bi-sulṭān [...] man šāhid al-ḥaqq fī tanzīl furqān kāna al-dalīl lahu minhu bi-hi*»).

⁴⁴⁰ Aggettivi che desumo rispettivamente dalle parole *talālī*, «fulgori», e *azhara*, «splendere».

⁴⁴¹ Su questo simbolismo, cfr. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., cap. 69.

⁴⁴² Come già riferito, *tanzīl* implica allo stesso tempo l'idea di «rivelazione», «ispirazione» e anche di «discesa».

⁴⁴³ Entrambi i significati sono infatti contenuti nella parola *furqān*. Si tenga a mente anche che *al-Furqān*, come si è già ricordato, è uno dei nomi del Corano.

cosa altra)⁴⁴⁴; (2) è partecipazione alla Verità in Sé quale “criterio universale” grazie a cui si distingue il vero dal falso, facendone emergere l’evidenza con massima nettezza.

Ma ciò su cui, più di ogni altra cosa, insiste Kalābādī lungo tutti i capitoli che ne fanno oggetto d’indagine, è la *ma’rifa* come una *docta ignorantia*. Vi è una citazione anonima, al sessantesimo capitolo, che collega la metafora del sole al tema della *ma’rifa* come conoscenza negativa. Essa recita: «Quando la Conoscenza fa la sua comparsa nell’intimo dell’essere, esso non riesce a sopportarla, come nel caso del sole, i cui raggi impediscono di afferrarne i limiti e la natura»⁴⁴⁵. Oltre a constatare che la «gnosi» concerne il *sirr*, il testo permette di rilevare che, pur essendo *al-Ḥaqq* (la «Verità-Realtà»⁴⁴⁶) la Sorgente luminosa che, irradiandosi, conferisce esistenza e intelligibilità a ogni realtà (secondo la misura di ciascuna), la Sua stessa sovrabbondanza onto-gnoseologica Lo rende radicalmente ineffabile. Il Fondamento della conoscibilità di tutte le cose è inconoscibile, e la «conoscenza» – spiega Kalābādī facendo ricorso a un gran numero di *šuyūḥ* autorevoli – consiste esattamente nella paradossale realizzazione della Sua inconoscibilità. La *ma’rifa* si ottiene proprio nell’«incapacità di conoscerLo» (*‘ajz ‘an ma’rifatihi*)⁴⁴⁷, e risiede, per il *sirr*, nel considerare *al-Ḥaqq* «troppo grande per essere compreso» (*ta’zīm ‘an al-iḥāṭa*) e «troppo sublime per essere raggiunto» (*ijlāluhu ‘an al-dark*)⁴⁴⁸, ossia «nel sapere che il Vero è distinto [*al-ḥaqq bi-ḥilāfihi*] da tutto ciò che puoi immaginarti⁴⁴⁹ nel cuore. Quale stupore [*ḥayra*]! Egli non ha nulla in comune con

⁴⁴⁴ Intesa in questo senso, la *ma’rifa* in quanto discernimento della Verità si avvicina all’importante nozione di *ifrād* («isolamento»), che Kalābādī accosta al *tawḥīd* iniziatico (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 6).

⁴⁴⁵ *SPA*, p. 254; *Ta’arruf*, p. 288 («*al-ma’rifa idā waradat ‘alā al-sirr ḏāq al-sirr ‘an ḥamliḥā ka-šams yumna ‘šu ‘ā ‘uhā ‘an idrāk nihāyatihā*»).

⁴⁴⁶ In *al-Ḥaqq* coesistono allo stesso tempo un significato ontologico e uno gnoseologico; Esso designa «il Realmente Vero», «il Veramente Reale».

⁴⁴⁷ Questa sorta di «sapere di non sapere», che si dà nella «perplexità» o nello «sconcerto» (*ḥayra*, *taḥayyur*) dinanzi all’incommensurabilità della Verità infinita, in un detto di Ḍū al-Nūn si colloca sia all’inizio che alla fine dell’itinerario realizzativo: come se la conoscenza, quasi socraticamente, potesse incominciare solo dalla constatazione della propria ignoranza, e culminasse infine nel ritorno a essa, seppur trasfigurata (cfr. *SPA*, p. 263).

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 253, trad. leggermente modificata; *Ta’arruf*, p. 288.

⁴⁴⁹ Specificazione che, fra le altre cose, attesta come la *ma’rifa* sia una conoscenza di ordine sovra-razionale, e non infra-razionale (cioè di natura immaginativa o affine). Le parole *mā taṣawwara*, comunque, potrebbero essere tradotte anche in senso meno tecnico e più ampio con «ciò che è rappresentato» o «ciò che prende forma», senza implicare uno stringente riferimento alla facoltà immaginativa.

nessuno e nessuno ha nulla in comune con Lui!»⁴⁵⁰. In quest'ottica «la Conoscenza è la conoscenza mediante l'ignoranza» (*al-ma'rifa hiya al-ma'rifa bi-l-jahl*)⁴⁵¹. La *ma'rifa*, in altre parole, è il trascendimento di ogni contenuto conoscitivo nella realizzazione che, a priori, esso non potrà mai coincidere con la Verità (nonostante sia esattamente quest'ultima a renderne possibile l'oggettivazione, il posizionamento dinanzi al conoscente⁴⁵²). È il più sublime degli slanci noetici che, gettandosi nell'Oltre che trascende l'Oltre stesso⁴⁵³, vi si protende sino ad annullare sé medesimo⁴⁵⁴.

Un'ultima fondamentale precisazione intorno alla *ma'rifa* risiede nella seguente massima di Junayd, riportata al capitolo ventiduesimo: «è Lui stesso, ad un tempo, Colui che conosce e Colui che è conosciuto», che Kalābādī commenta: «Il senso è che tu Lo ignori in quanto te e Lo conosci in quanto Lui»⁴⁵⁵. Questo insegnamento si può interpretare in modi diversi, fra loro interconnessi e senza che nessuno escluda gli altri.

Anzitutto, alla luce della già menzionata dottrina del *tawhīd al-af'āl*, secondo cui Allāh è l'unico reale Agente: in quest'ottica, è Lui a «ispirare» la conoscenza di Sé al sufi; anzi, al di là delle apparenze, Egli Si conosce in lui e tramite lui. Il sufi

⁴⁵⁰ SPA, p. 253; *Ta'arruf*, p. 288 («*lā lahu ḥazz min aḥad wa lā li-aḥad minhu*»). *Ḥazz*, qui reso con «qualcosa in comune», è un termine fondamentale nel lessico sufi e di difficile traduzione. Più avanti se ne fornirà un'analisi più approfondita (cfr. *infra*, cap. 3, paragrafo 6).

⁴⁵¹ SPA, p. 119; *Ta'arruf*, p. 138.

⁴⁵² Cfr. *supra*, pp. 85-86. D'altronde, se la Verità è il principio stesso di ogni conoscibilità, è naturale che non sia Essa stessa conoscibile, o che quantomeno non lo sia al modo di ogni altra cosa; altrimenti, La si starebbe scambiando con uno dei suoi effetti. La *ma'rifa* è la realizzazione dell'inoggettivabilità della Verità, cioè del Suo essere sempre a monte, e mai a valle, della conoscenza stessa. Tutto ciò che è “presente” non è Lei, poiché Essa costituisce la condizione di possibilità della “presenza” stessa; pertanto, la Sua “Presenza” – la più reale di tutte – è l’“Assenza”, e conoscerLa significa ignorarLa.

⁴⁵³ In altre parole, l'Oltre che, in quanto tale, è raggiunto nel non raggiungerLo mai, che è inesauribile ulteriorità ed eccedenza di Sé. La *ma'rifa* consiste proprio questo: essa sorvola sé stessa nella più pura e assoluta Trascendenza che, proprio perché tale, trascende la Trascendenza medesima.

⁴⁵⁴ Si badi bene: non si tratta di rinunciare alla conoscenza della Verità, ma di comprendere che questa stessa conoscenza è rinuncia (ad ogni pretesa di circoscriverLa); è in questo “sacrificio” della conoscenza che le si spalanca innanzi l'Infinito.

⁴⁵⁵ SPA, p. 119; *Ta'arruf*, p. 138 («*Huwa al-ʿarīf wa huwa al-ma'rūf ma'nāhu annaka jāhil bi-hi min ḥayṭu anta wa innamā ʿaraftahu min ḥayṭu huwa*»). È a quest'altezza teoretica che la *ma'rifa* trapassa in qualcosa di superiore (che ne costituisce il compimento e coronamento finale): il *tawhīd*, l'unificazione assoluta di conoscente e conosciuto. Si vedrà infatti che la *ma'rifa* è il penultimo grado della realizzazione metafisica, immediatamente precedente al *tawhīd*.

è il ricettacolo nel quale si invera l'autoconoscenza di Allāh⁴⁵⁶ e, dunque, il Suo attributo di *al-ʿAlīm* (l'«Onnisciente», il «Sapiente»)⁴⁵⁷.

In secondo luogo, nella realizzazione metafisica non è l'«io» (*naḥs*) a realizzarsi, bensì la parte più intima e nucleare dell'essere (il *sirr*), la sua essenza profonda, che coincide in certo modo con l'Essenza divina stessa (*al-Dāt*). D'altra parte, tale realizzazione consiste precisamente nell'estinzione (*fanāʾ*) e nel trascendimento dell'individualità; a unificarsi (*tawḥīd*) con il Principio e a permanere (*baqāʾ*) in Esso non può dunque certamente essere l'io, né più in generale l'aspetto creato dell'essere. Al contrario, in questo compimento è il Principio stesso che, pur senza mai essersi “perduto” né subire mutamento, riacquisisce Sé medesimo⁴⁵⁸. È pertanto anche in questo senso che si può dire che sia Allāh il reale Soggetto (*al-ʿārif*), oltre che l'Oggetto (*al-maʿrūf*), della *maʿrifa*⁴⁵⁹.

Ricorrendo nuovamente all'autorità di figure eminenti della scuola di Bagdād, Junayd e Ibn ʿAṭā, Kalābādī illustra che la *maʿrifa* può essere suddivisa in due o tre categorie diverse. In primo luogo, si distinguono una *maʿrifa* dei comuni credenti

⁴⁵⁶ Si consideri a tal riguardo il, seppur apocrifo, celeberrimo *ḥadīṭ qudsī*: «Ero un Tesoro nascosto e amai essere conosciuto [*aḥbabtu an uʿrafā*], allora creai il mondo al fine d'essere conosciuto [*li-uʿrafā*]» (citato da Urizzi, nota 508 in *SPA*, p. 202).

⁴⁵⁷ Un altro dei «più bei nomi» di Allāh.

⁴⁵⁸ Per Kalābādī l'«aspetto creato» di un ente comprende, oltre al corpo e alla *naḥs*, anche il *rūḥ*, lo «spirito» (pur essendo quest'ultimo superiore ai primi due, cfr. *ivi*, p. 123). Come si avrà modo di osservare più tardi, l'aspetto principale e increato dell'essere è invece quello in cui l'ente preesiste eternamente presso la Scienza divina (*ʿilm rabbānī*). Se a puro scopo esplicativo volessimo utilizzare una terminologia non islamica, ma mutuata dal lessico indù, si potrebbe dire che la realizzazione non concerne l'«io» particolare e umano (*jīvātmā*), bensì il «Sé» universale e divino (*Ātmā*), il quale è identico al *Brahman*, il Principio assoluto. Come spiega egregiamente Ventura, infatti, «la cessazione dell'individualità implica che l'uomo, per conseguire la realizzazione effettiva, debba passare attraverso una vera e propria “morte” di ciò che lo condiziona in quanto tale. Di conseguenza, non è l'essere umano come individuo che può “liberarsi”, ma piuttosto l'uomo trasformato, [...] cioè colui che continuiamo a chiamare “uomo” solo in un'accezione puramente analogica. Quando si parla di “unione” o di “identità”, è bene precisare che non sono due entità distinte a congiungersi, ma piuttosto che si ricompone ciò che non si era mai realmente separato, cioè l'Unità eternamente uguale a se stessa» (Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 184). Il medesimo concetto è restituito anche da Burckhardt, che spiega: «nella Sua Essenza infinita ed impersonale, Dio non può divenire “oggetto” di alcuna conoscenza. Egli resta sempre il testimone (*shahīd*) implicito di ogni atto conoscitivo, ciò per cui o in cui ogni essere si conosce [...]. Il Testimone divino non può essere “colto”, perché è Lui a “cogliere” ogni cosa; così, l'identificazione spirituale con il Soggetto divino procede dal Soggetto stesso» (*IDEI*, pp. 102-103).

⁴⁵⁹ Come già accennato, non potrebbe essere altrimenti: nella più perfetta conoscenza dell'Unità metafisica (cioè dell'Infinito), si realizza che non vi è, né vi è mai stato, altro che l'Uno. Se così non fosse, in tale realizzazione sopravviverebbe un residuo di molteplicità e l'Infinito non sarebbe davvero concepito nella Sua realtà autentica, poiché verrebbe a escludere qualcosa da Sé.

(*ma'rifat 'āmmat al-mū'minīn*), chiamata *ta'rīf* («far conoscere»), e una riservata all'*élite* spirituale (*ma'rifat al-ḥawāṣṣ*), denominata *ta'arruf* («farSi conoscere»). Si tratta di una ripartizione che, in ultima analisi, ricalca quella fra scienze exoteriche e scienze esoteriche. La prima è quella in cui Allāh «fa vedere gli effetti della Sua Potenza negli orizzonti e in loro stessi»; la seconda, invece, è «quella in cui Egli Si fa conoscere» e «fa loro conoscere le cose attraverso di Lui»⁴⁶⁰. Mentre la conoscenza comune – evidentemente associata alla *sabīl al-'aql* – è indiretta e concepisce il Principio a misura delle cose, l'autentica *ma'rifa* è una conoscenza diretta, nella quale sono le cose a essere colte secondo la Sua Realtà (che è anche la loro stessa realtà più autentica). Essendo infatti Allāh il loro Principio ultimo, la loro Verità ed Essenza profonda, nonché l'Essere universale che implica in Sé ogni esistenza particolare, conoscerLo significa conoscere tutte le cose *in divinis*. Questo aspetto è fondamentale: la conoscenza della Causa prima implica simultaneamente la conoscenza di ciascuno degli enti⁴⁶¹.

In secondo luogo, all'interno della *ma'rifa* in quanto *ta'arruf*, si può ulteriormente distinguere fra la conoscenza dell'*élite* (*ma'rifat al-ḥāṣṣa*) propriamente detta e la conoscenza dei profeti (*ma'rifat al-anbiyā'*). Nella prima, il Principio si fa conoscere mediante i Suoi Attributi; nella seconda, invece, mediante Sé stesso, ossia nella Sua Essenza. Già nel Proemio la *ma'rifa* aveva per oggetto i Nomi, le Qualità e gli Attributi divini, e la medesima prospettiva viene recuperata in molti altri passaggi. Nel ventottesimo capitolo, infatti, Kalābādī ribadisce che «la *ma'rifa* consiste nel conoscerLo mediante i Suoi Attributi»⁴⁶², mentre nel trentatreesimo aggiunge che essa è deputata alla ricezione dell'ispirazione angelica⁴⁶³, e non di quella puramente divina. Al capitolo 58, infine, dedicato agli stati della «teofania» (*tajallī*) e dell'«occultazione» (*istitār*), si distingue fra

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 116; *Ta'arruf*, pp. 135-136 («yu'arrifuhum Allāh nafsahu [...] yu'arrifuhum al-ašyā' bi-hi»).

⁴⁶¹ In un certo senso, la conoscenza discorsiva procede dall'esistenza del causato all'esistenza della Causa, cioè dal basso verso l'alto, mentre la «gnosi», che è la «conoscenza» propriamente detta, procede nella direzione contraria, dall'alto verso il basso.

⁴⁶² *SPA*, p. 166.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 150. Sull'estrema vicinanza fra Attributi divini e angeli, cfr. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit., cap. 61 e 62. Secondo certe interpretazioni, gli angeli costituirebbero la manifestazione o l'espressione diretta degli Attributi divini nell'esistenza creaturale.

«teofania dell'Essenza» (*tajallī dāt*)⁴⁶⁴ e «teofania degli Attributi dell'Essenza» (*tajallī šifāt al-dāt*)⁴⁶⁵ – Attributi che, specifica il testo, sono la «sede della Luce» (*mawḍi' al-nūr*). La *ma'rifa* propriamente detta, dunque, non costituisce il grado supremo della realizzazione metafisica. Nel proprio culmine – che ne è anche il perfetto compimento – essa si slancia al di là di sé e trapassa in qualcosa di ulteriore, il puro *tawḥīd*. Per Kalābādī, infatti, *ma'rifa* e *tawḥīd* corrispondono rispettivamente alla penultima e all'ultima tappa dell'itinerario interiore. In quest'ottica, la «gnosi» è una conoscenza nella quale ancora rigurgita una traccia di molteplicità, rappresentata sia dalla pluralità di Attributi divini, sia dalla relazionalità che essi sottendono rispetto alla creazione. Conoscere Allāh, ad esempio, in quanto «Misericordioso» (*al-Raḥmān*), significa conoscerLo in rapporto al creato, cioè all'oggetto della Sua misericordia. La *ma'rifa* dei santi riguarderebbe dunque Allāh in quanto «qualificato», ossia in relazione ai Suoi effetti (quello che potremmo denominare il Suo aspetto «non-supremo» od «ontologico»). Viceversa, la *ma'rifa* dei profeti – che coincide con il *tawḥīd* – Lo concerne in quanto «non-qualificato», nella Sua pura Essenza considerata in Sé e non in rapporto ad altro (il Suo aspetto «supremo» o «sovra-ontologico»). Ai fini di una maggior chiarezza, si può fare ricorso a una metafora utilizzata da R. Guénon sul rapporto fra il “silenzio” (Allāh) e la “parola” (la creazione). Considerato meramente quale principio della parola (cioè in relazione a essa), il silenzio è soltanto la parola inespressa; da un altro punto di vista, tuttavia, esso «è anche qualcosa di più (anzi infinitamente di più)». Considerato in sé stesso, infatti, il silenzio non è «semplicemente la parola non espressa, perché occorre che in esso sussista anche ciò che è inesprimibile, ossia non suscettibile di manifestazione [di esistenza]»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Lett. «teofania di un'essenza», essendo in realtà *dāt*, piuttosto curiosamente, scritto senza articolo. Arberry traduce infatti «*revelation of an essence*» (*The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 117). Dal contesto emerge tuttavia con chiarezza come Kalābādī si riferisca all'Essenza di Dio, e non certo a un'essenza generica. Risulta inoltre interessante notare che nel passaggio si precisi che questo specifico genere di *tajallī* sia propriamente «lo svelamento» (*al-mukāṣafa*): il grado più alto di teofania coincide forse con il genere più elevato di *ʿulūm* esoteriche (le «scienze degli svelamenti»)?

⁴⁶⁵ *SPA*, p. 226; *Ta'arruf*, p. 264.

⁴⁶⁶ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 45. Ora, ciò non significa in alcun modo che Dio, in realtà, non sia davvero qualificato con i Suoi Attributi; le Sue perfezioni non sono realmente correlative alle cose e prescindono da queste. Kalābādī dice infatti che «Egli è incessantemente Sovrano, Divinità e Signore, indipendentemente dall'oggetto della Signoria e della Divinità» (*SPA*,

Le mie proposte interpretative, in questo senso, sono due. (1) Il più perfetto ed elevato grado della *ma'rifa*, quello in cui essa si rovescia in «ignoranza» (*jahl*)⁴⁶⁷ – la *ma'rifa* dell'Essenza propria degli *anbiyā'* –, coincide con il *tawhīd*. Da ciò derivano sia la definizione di *tawhīd* come il «segreto» (*sirr*) della «trascendenza della Verità al di là di ogni comprensione» (*tanzīh al-ḥaqq 'an darkihī*)⁴⁶⁸, sia quella degli Attributi come la «sede della Luce» (*mawḍi' al-nūr*): nell'Essenza, la Luce diventa così abbagliante da convertirsi in tenebra, così come nel puro *tawhīd* la conoscenza si trasmuta in ignoranza⁴⁶⁹. (2) Il fatto che il livello più elevato di gnosi sia prerogativa degli *anbiyā'* non implica che chi non è profeta non possa giungere al più alto grado di conoscenza e conseguire così la realizzazione totale; piuttosto, significa che per giungervi egli debba necessariamente partecipare del grado spirituale della profezia⁴⁷⁰.

p. 74). La *ma'rifa* dell'Essenza, pertanto, non nega la reale sussistenza degli Attributi; al contrario, li coglie nella loro più piena verità, che ne trascende la relazionalità e la distinzione. In altre parole, a livello dell'Essenza gli Attributi non sono negati, ma riassorbiti e sublimati al punto da non essere più distinguibili né da implicare un riferimento ad altro da Allāh. È per questo, si può supporre, che per Kalābādī i sufi affermano che «gli Attributi non sono né diversi fra loro, né si rassomigliano; la Sua Scienza non è la Sua Potenza, ma nemmeno è altro che la Sua Potenza, e ciò vale per tutti gli Attributi [...], allo stesso modo che gli Attributi non sono Lui, né altro che Lui» (*ivi*, pp. 70-71). Per dirla altrimenti, nella *ma'rifa* suprema Allāh non viene a mancare di qualcosa; al contrario, Egli è colto nella Sua più assoluta pienezza, nella quale altro non vi è che Lui, la pura Essenza. La Realtà divina è sempre la medesima, contenente tutte le Sue perfezioni in Sé da tutta l'eternità e a prescindere da ciò che le è causalmente posteriore; ciò che cambia è la prospettiva: la *ma'rifa* dei santi, in un certo senso, la conosce dal «punto di vista» relativo della molteplicità creaturale, mentre quella dei profeti attinge alla dimensione assoluta della pura Unità divina. «Il nostro qualificarLo con questi Attributi», specifica infatti Kalābādī, «non costituisce comunque per Lui una qualificazione; costituisce piuttosto una nostra qualificazione che informa sull'esistenza di un Attributo che sussiste in Lui» (*ibid.*).

⁴⁶⁷ Ossia nella non-conoscenza che è sovra-conoscenza, o Conoscenza divina («Lo conosci in quanto Lui»).

⁴⁶⁸ *Ta'arruf*, p. 195; trad. mia. Questa «definizione» compare già nel capitolo 29 del *Ta'arruf* e trova il suo pieno sviluppo, come si avrà modo di vedere, nel capitolo 61, interamente dedicato alla realizzazione iniziatica del *tawhīd*.

⁴⁶⁹ A corroborare ulteriormente questa ipotesi vi è anche il fatto che il grado più elevato di «sconcerto» (*ḥayra*) che è detto caratterizzare lo «gnostico» (*'arif*) – sconcerto che gli proviene direttamente dalla sua *ma'rifa* – «è quello che si prova negli spazi sconfinati del *tawhīd*» (*yataḥayyara fī matāhāt al-tawhīd*; *ivi*, p. 293; *SPA*, p. 264).

⁴⁷⁰ Ciò significherebbe infatti che, essendo Muḥammad il «sigillo dei profeti» (*ḥātām al-anbiyā'*), nessuno dopo di lui potrebbe aver accesso alla conoscenza perfetta della Verità totale. Ma innanzitutto, come nota Ventura, «dal punto di vista metafisico è impossibile limitare nel tempo la pienezza della realizzazione spirituale, che per definizione è eterna [...]; il tempo, così come qualsiasi altra condizione dell'esistenza, non potrebbe in alcun modo toccare qualcosa che è essenzialmente al di là di esso. [...] La profezia – intesa nel senso di profezia legiferante, cioè come funzione particolare e determinata – ha una fine nel tempo, ma ciò non implica che il corrispondente grado iniziatico sia allora chiuso per sempre, perché al contrario rimane accessibile nella realizzazione della «profezia generale»; [...] i gradi iniziatici più elevati, nella loro qualità di stati

5. ABBANDONO, RINUNCIA E POVERTÀ: DALLA NULLITÀ DELL'ENTE ALL'ASSOLUTEZZA DELL'ESSERE

Il trentaquattresimo capitolo del *Ta'arruf* – intitolato «Sul *taṣawwuf* e l'*istirsāl*» –, oltre a fornire ulteriori definizioni di sufismo, vi associa con forza una caratteristica che sembra così assurgere a suo tratto saliente: l'*istirsāl*, il «completo abbandono» alla Volontà divina. Il fatto che all'*istirsāl* non sia dedicato un capitolo a sé come stazione o stato – e dunque non rientri propriamente né tra le *maqāmāt* né fra gli *aḥwāl* –, ma gli sia riservato un posto al di fuori di tale classificazione e sia accostato al fenomeno del *taṣawwuf* nella sua generalità, lascia supporre che ne costituisca un tratto definitorio o, quantomeno, di particolare rilievo.

La parola *istirsāl*, che designa un atto di totale «abbandono», un «lasciarsi andare», allo stesso tempo convoglia, nel proprio spettro semantico, un'idea di fluidità, naturalezza, rilassatezza e tranquillità (cioè di assenza di sforzo). Essa appare dunque come un sinonimo di *tawakkul* («abbandono fiducioso»), con l'unica differenza che, costituendo quest'ultimo una specifica *maqām* (la decima)⁴⁷¹, l'*istirsāl* sembra configurare una disposizione interiore più generale, estendibile forse alla globalità del cammino spirituale.

È dunque alla luce di quanto già illustrato intorno al *tawakkul* che si può interpretare anzitutto la brachilogica ma granitica definizione di sufismo di Ibn 'Aṭā:

التصوف الاسترسال مع الحق⁴⁷²

Il sufismo è il completo abbandono nei confronti del Principio [o «della Verità»]⁴⁷³.

Oppure quella di Abū Yazīd al-Bisṭāmī:

universali e trascendenti la manifestazione, non possono in alcun modo essere condizionati dalle leggi cicliche che governano un determinato piano dell'esistenza» (Ventura, *Sapienza sufi*, cit., pp. 181-182; per un ulteriore approfondimento sul tema, cfr. cap. VIII e IX). Al di là di tale considerazione di principio, anche attenendosi al solo testo del *Ta'arruf* risulta difficile difendere l'idea che la realizzazione metafisica integrale sia preclusa ai sufi.

⁴⁷¹ Il *tawakkul* viene posizionato da Kalābādī appena dopo la stazione della «gratitudine» (*ṣukr*) e appena prima di quella della «soddisfazione» (*riḍā*). Tale collocazione da una parte rivela un legame intimo fra queste tre *maqāmāt*; dall'altra, avvicina questo trittico – preso come un'unità – all'idea di un abbandono tranquillo e pacificante, espressa dall'*istirsāl*.

⁴⁷² *Ta'arruf*, p. 207.

⁴⁷³ *SPA*, p. 166.

I Šūfī sono dei fanciulli sotto la tutela di Dio⁴⁷⁵.

Ma soprattutto quella ben più dettagliata di Junayd:

التصوف [...] لُحُوقَ السِّرِّ بِالْحَقِّ وَلَا يَنَالُ ذَلِكَ إِلَّا بِفَنَاءِ النَّفْسِ عَنِ الْأَسْبَابِ لِقُوَّةِ الرُّوحِ وَالْقِيَامِ مَعَ الْحَقِّ⁴⁷⁶

Il sufismo [...] è l'unione dell'intimo alla Verità, e ciò non avviene se non attraverso l'estinzione dell'anima alle cause seconde per la forza dello spirito e la sussistenza [o «il dimorare», il «mantenersi saldi»] con la Verità⁴⁷⁷.

In quest'ottica, il *taṣawwuf* consiste essenzialmente nell'«unione» (*luḥūq*) del *sirr* con la Realtà metafisica (*al-Haqq*), che pone sotto la Sua «tutela». Tale *luḥūq* è il frutto dell'«estinzione» (*fanā'*) dell'«io» (*nafs*) al potere causale – e dunque ai condizionamenti – di tutto ciò che non è il Principio primo, compreso sé stesso. È in ciò che risiede l'*istirsāl*: il *fanā'* dell'ego rispetto alla propria autonomia causale e a quella delle cause intermedie, che è solo apparente, nell'inseparabilità del *sirr* dal Principio primo. Questo legame intimo si realizza misteriosamente grazie al vigore del *rūḥ*, lo «spirito», che altrove Kalābādī definisce come *ma'nā* («realtà ideale», «essenza intelligibile»)⁴⁷⁸.

Già nella definizione di *taṣawwuf* avanzata da Kalābādī nel primo capitolo del *Ta'arruf*, l'«abbandono fiducioso» (*tawakkul*) era stato accostato alla «conoscenza» (*ma'rifa*). In virtù di quanto poc'anzi esaminato intorno a quest'ultima, è ora possibile stringere ulteriormente tale connessione ed estenderla all'*istirsāl*. In uno dei capitoli dedicati alla *ma'rifa* (il 60), Kalābādī spiega che è precisamente questa ad acquietare il sufī, rendendolo imperturbabile. Essa consiste infatti, fra le altre cose, nella consapevolezza che «Egli [gli] è sufficiente», nel riconoscimento di Allāh in quanto *al-Mutawallī* («Colui che tutto governa») e della predeterminazione di ogni cosa (ossia della struttura metafisica della realtà). Da questa triplice comprensione consegue la sospensione dell'azione individuale nella pacifica sottomissione alla Volontà divina⁴⁷⁹.

⁴⁷⁴ *Ta'arruf*, p. 208.

⁴⁷⁵ *SPA*, p. 167.

⁴⁷⁶ *Ta'arruf*, p. 207.

⁴⁷⁷ Trad. mia. Urizzi traduce: «Il sufismo [...] è che il proprio intimo sia inseparabile da Dio, ma ciò avviene soltanto quando l'anima è estinta alle cause seconde per la forza (in essa) dello spirito e per il suo dimorare con il Principio» (*SPA*, p. 166)

⁴⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 123.

⁴⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 254; *Ta'arruf*, p. 288.

Ancora più interessante, però, è la seguente definizione di «sufi» di Abū Ya‘qūb al-Sūsī, che recita:

الصُّوفِي هُوَ الَّذِي لَا يَزْعَجُهُ سَلْبٌ وَلَا يَتَعَبُهُ طَلَبٌ⁴⁸⁰

Il Šūfi è colui che non s’inquieta se è depredato (di quel che possiede), né si adopera per chiedere (ciò che non ha) [o «che non è turbato dalla privazione, né affaticato dal desiderio»]⁴⁸¹.

Questa descrizione richiama da vicino la già menzionata massima: «Il sufi è colui che non possiede e non è posseduto», che Kalābādī ascriveva, nel primo capitolo, a un ignoto *šayḥ*. Entrambe restituiscono, quali caratteristiche salienti del sufi, un distacco e un’inalterabilità interiori che paiono configurare un riflesso diretto dell’incondizionatezza e dell’immutabilità stesse del Principio. L’*istirsāl*, nella conoscenza dell’unico Agente metafisico, dissolve le rigidità psichiche correlate alle pretese di controllo su di sé dell’io, rendendo il cuore impassibile dinanzi alle fluttuazioni del divenire. Il sufi è dunque colui che ha simultaneamente realizzato la sottomissione della propria *nafs* e la libertà del proprio *sirr*, trasponendo il proprio centro coscienziale dalla prima al secondo; egli è ormai invulnerabile agli spasmi animici per ciò che non c’è più (la «privazione», *salb*) e ciò che non c’è ancora (il «desiderio», *ṭalab*). Non più soggetto alla costante oscillazione di gioie e dolori passeggeri, egli, partecipando della Presenza divina (*sakīna*), gode della perfetta Pace (*al-Salām*) e Unità (*al-Aḥad*) di Allāh, che sono Allāh stesso.

Oltre a radicare maggiormente il sufismo all’*istirsāl*, nonché a illustrare più da vicino in che cosa consista quest’ultimo, tali definizioni consentono di prendere in esame due *maqāmāt* di particolare rilievo. La loro importanza non risiede tanto nel loro valore intrinseco – essendo infatti collocate soltanto all’inizio dell’itinerario iniziatico –, quanto nella possibilità che offrono di soffermarsi su alcuni punti dottrinali di eminente spessore teoretico e metafisico. Queste «stazioni» sono la «rinuncia» (*zuhd*) e la «povertà» (*faqr*), rispettivamente la

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 208.

⁴⁸¹ *SPA*, p. 166.

seconda⁴⁸² e la quarta nella classificazione kalābādiana (capitoli 36 e 38). Se già si è evidenziato come le pratiche ascetiche, anziché essere fini a sé stesse, svolgano una peculiare funzione terapeutica sul piano animico e pneumatologico, e come i sufi se ne interessino soltanto nella misura in cui hanno un preciso risvolto interiore, è altrettanto cruciale notare come esse non si risolvano nemmeno nel loro valore catartico, ma sottendano un rigoroso e complesso impianto metafisico.

Lo *zuhd* («rinuncia», «ascesi») consiste nell'«abbandono del superfluo» (*al-zuhd tark al-budd*)⁴⁸³, ossia, riporta Kalābādī, nella «libertà delle mani dai possessi [materiali] e dei cuori dall'attaccamento [per essi]»⁴⁸⁴. Viene dunque immediatamente ribadita la bidimensionalità dello *zuhd*: l'inessenziale a cui occorre rinunciare non comprende solo gli averi materiali, bensì anche gli attaccamenti psichici; l'ascesi non è una mera pratica corporea, ma una disciplina eminentemente interiore, riguardante il *qalb*.

Similmente, il *faqr* («povertà») è che «nulla sia tuo, e se qualcosa è tuo, che non sia tuo»⁴⁸⁵. Anche qui, dunque, la «povertà» ha natura anzitutto spirituale poiché, oltre che nella spogliazione dei beni fisici, essa risiede nel distacco e nella disaffezione per il loro possesso: il suo aspetto esteriore presuppone (o deve condurre a) quello interiore, che si configura come un trascendimento del desiderio, inteso come l'atto di volgersi fuori di sé.

L'intima relazione dello *zuhd* e del *faqr* con l'*istirsāl* emerge con nettezza nella definizione:

الزاهد الذي لا يملكه مع الله سبب⁴⁸⁶

⁴⁸² Il dato è di per sé indicativo: considerando che lo *zuhd* costituisce appena la seconda *maqām* (su diciassette) e che la *ma'rifa* è invece il penultimo degli *aḥwāl*, collocato immediatamente prima del *tawḥīd*, emerge con nettezza, ancora una volta, come nella concezione di Kalābādī il sufi sia molto più uno «gnostico» (*ārif*) che un semplice «asceta» (*zāhid*); nonostante entrambi gli aspetti coesistano in lui (e vi si possano dunque applicare entrambi), il primo mantiene una notevole preminenza sul secondo.

⁴⁸³ *SPA*, p. 171, trad. leggermente modificata; *Ta'arruf*, p. 210.

⁴⁸⁴ *SPA*, p. 170, trad. leggermente modificata; *Ta'arruf*, p. 210 («*al-zuhd ḥuluww min al-amlāk wa al-qulūb min al-taṭabbu'*»). *Taṭabbu'* letteralmente significa «inseguimento», «ricerca»; dunque, in questo contesto, il desiderio, l'attaccamento per i possessi.

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 212. Nonostante la traduzione originale di Urizzi – «la povertà è che tu non possiedi nulla, e se mai tu avessi qualcosa, che tu non la consideri come tua» (*SPA*, p. 175) – renda il testo più fruibile, si è preferita una resa più letterale per cercare di restituire il senso di paradossalità dell'originale arabo (*al-faqr an lā yakūna laka fa-idā kāna laka lā yakūnu laka*).

⁴⁸⁶ *Ta'arruf*, p. 210.

L'asceta è colui che non è posseduto da alcuna causa oltre a Dio⁴⁸⁷.

In tale prospettiva, il sufi si configura come il soggetto che intrattiene un rapporto diretto e immediato con la Causa prima, al di là delle cause seconde, realizzando così una partecipazione all'Essere che trascende e prescinde dalla mediazione di ogni ente.

Ciò che risulta maggiormente interessante, tuttavia, sono le seguenti ammonizioni di Šiblī: «Che valore può avere quel che conta meno dell'ala di una zanzara perché voi vi rinunciate? [...] In realtà non vi è alcuna rinuncia, poiché o l'essere rinuncia a ciò che non gli appartiene, e ciò non può essere allora considerato come rinuncia, oppure rinuncia a ciò che gli appartiene, ma come può rinunciarvi, quando ce l'ha con sé e presso di sé?»⁴⁸⁸. Commentando questo paradosso, Kalābādī spiega che nella sua *ḥaqīqa* («verità profonda», «realità essenziale»), lo *zuhd* consiste nell'«abbandono di ciò che non ci appartiene, anche se ciò che non ci appartiene non può a rigore essere abbandonato, poiché già lo è [*matrūk*], e (inversamente) quel che ci appartiene non lo si può abbandonare»⁴⁸⁹. A questo denso passaggio si può accostare anche la seguente definizione di *faqr*, secondo cui esso consiste «nel nulla di ogni esistente e nell'abbandono di ogni inesistente» (*al-faqr 'adm kull mawjūd wa tark kull mafqūd*)⁴⁹⁰. Si tratta di brani di particolare rilievo, nei quali Kalābādī alza drasticamente la posta in gioco: il discorso si sposta e si estende dal piano ascetico-mistico a quello squisitamente ontologico, riconducendoci alla distinzione fra «ente» ed «Esistenziatore» (o «mondo» e «Principio», *kawn* e *Muwakkin*) e permettendo di approfondire alcuni temi chiave dell'ontologia e della metafisica sufi.

A un livello più profondo – quello della *ḥaqīqa* – l'oggetto della rinuncia risulta intrinsecamente «già abbandonato» (*matrūk*) e di per sé assente. La

⁴⁸⁷ SPA, p. 171, trad. leggermente modificata.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 171-172; Ta'arruf, p. 210 («*ayy miqdār li-aqall min janāḥ ba'ūda ḥattā yuzhada fihā [...] lā zuhd fī al-ḥaqīqa li-annahu immā an yazhada fī-mā laysa lahu fa-laysa ḍalika bi-zuhd aw yazhada fī-mā huwa lahu fa-kayfa yazhada fī-hi wa huwa ma'ahu wa 'indahu [...]*»).

⁴⁸⁹ SPA, p. 172; Ta'arruf, p. 210 («*al-zuhd tark al-ṣay' fī-mā laysa lahu wa mā laysa lahu lā yaṣīḥḥu lahu tarkuhu li-annahu matrūk wa mā huwa lahu lā yumkinuhu tarkuhu*»).

⁴⁹⁰ SPA, p. 175, trad. modificata; Ta'arruf, p. 212. La frase si potrebbe rendere anche: «La povertà è l'assenza di tutto ciò che esiste e la rinuncia a tutto ciò che non esiste». Urizzi traduce: «La povertà consiste nella mancanza di tutto ciò che esiste e nella rinuncia a tutto ciò che si è perso» (SPA, p. 175). Sebbene il termine *mafqūd* significhi «perso», «mancante», l'arabo ne ammette anche l'accezione di «inesistente» e «assente»; nella traduzione si è optato per quest'ultima sfumatura, al fine di evidenziare meglio l'opposizione metafisica con *mawjūd* («esistente»).

«povertà» assurge così a dato esistenziale, identificandosi con la realizzazione della nullità di «tutto l'esistente» (*kull mawjūd*). Da un punto di vista strettamente ontologico, all'ente è connaturata una condizione di «non-esistenza» (*'adm*), poiché se venisse privato di quanto non gli proviene da sé stesso, non residuerebbe che un puro nulla. Ogni suo attributo è suscettibile di perdita, perché niente gli appartiene essenzialmente: ricevendolo da altro, può venirgli meno. Questa congenita inconsistenza ontologica nega al creaturale ogni autosufficienza. Dal momento che l'ente non trae da sé il proprio essere né può da sé giustificarlo, tutto ciò di cui dispone e che gli si può predicare ha natura intrinsecamente precaria: esso non è mai autenticamente sé stesso, ma un simulacro. Il *kawn* configura così una dimensione costitutivamente privativa, caratterizzata dalla caducità, dalla contingenza, dalla dipendenza e dalla relatività; la sua insignificanza – cioè la sua totale mancanza di valore ontologico intrinseco – è simbolicamente la medesima di un'«ala di zanzara» (*janāḥ ba 'ūdā*)⁴⁹¹.

L'«ente» (*mawjūd, kawn*) è relativo e condizionato perché non sussiste senza un riferimento ad altro. L'essere non gli pertiene per definizione, ma solo accidentalmente, in modo estrinseco: può esistere o meno in relazione all'esistenza di altro. Esso, infatti, non trovando in sé la propria ragion sufficiente, è subordinato a una serie di cause e condizioni da cui dipende necessariamente, di cui la più fondamentale e remota è l'Essere stesso, senza il quale nulla potrebbe darsi. Come afferma in proposito A. Ventura:

Un mondo o un essere (a seconda che la prospettiva sia quella [...] macrocosmica oppure microcosmica) sono reali solo finché non consideriamo la loro esistenza come indipendente e separata, ma come un «prestito» divino. Con il termine «esistente» (*mawḡūd*) si deve intendere qualcosa che dipende strettamente da un principio altro da sé, come ci rivela la stessa etimologia della parola (*ex-sistere = ex aliquo sistere*)⁴⁹².

In definitiva, il *faqr* rappresenta una condizione di indigenza metafisica, prima ancora di che economica o psicologica. In virtù di tale indigenza – per usare un'espressione suggestiva – l'ente è, in sé stesso, il “ni-ente”. Ricapitolando, dunque:

⁴⁹¹ Espressione che, come segnala Urizzi, è tratta dall'*ḥadīṭ*: «Questo mondo [*dunyā*] non è, presso Dio, più che un'ala di zanzara» (Tirmidī, XXXVI, cap. 13, 17; sunnah.com/tirmidhi:2320).

⁴⁹² Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 102.

L'essere contingente può venire definito come quello che non possiede in se stesso la propria ragion sufficiente; un tale essere, di conseguenza, non è nulla di per se stesso, e nulla di ciò che egli è gli appartiene in proprio. Tale è il caso [...] di tutti gli esseri manifestati, in qualsivoglia stato, perché, quale che sia la diversità fra i gradi dell'Esistenza universale, essa è pur sempre nulla rispetto al Principio. Questi esseri [...] sono dunque, in tutto ciò che sono, completamente dipendenti dal Principio [...]; è nella consapevolezza di questa dipendenza che consiste [...] la «povertà spirituale» [*faqr*]. [...] Per l'essere giunto a questa consapevolezza, questa ha per conseguenza immediata il distacco [*zuhd*] da tutte le cose manifestate, perché ormai egli sa che anche tali cose non sono nulla, che la loro importanza è rigorosamente nulla di fronte alla Realtà assoluta [*al-Haqq*]⁴⁹³.

È precisamente a questo che si riferisce Kalābādī quando scrive che «il segno distintivo di chi è unificato» (*'alāmat al-muwahhid*) – ossia di chi, arrivando alla fine dell'itinerario spirituale, ha realizzato lo stato supremo del *tawhīd* – è che egli non attribuisce più alcuna «importanza a ciò che, presso il Principio, è privo d'ogni realtà» (*mā lā ḥaqīqa lahu 'inda al-ḥaqq*)⁴⁹⁴. O ancora, quando riporta che «la conoscenza [*ma'rifa*] consiste nel non tener conto di alcun valore che non sia quello di Dio [*ḥaqr al-aqdār illā qadr Allāh*], e nel non vedere [o “testimoniare”, *lā yašhada*] alcun valore oltre al Suo»⁴⁹⁵. Le occorrenze a questo riguardo si moltiplicano⁴⁹⁶; ciò che qui è importante comprendere è che tutto quel che vi è nell'esistenza – tanto le realtà materiali quanto le immateriali – è come un'illusione rispetto all'Essere, esattamente come ogni finitudine è rigorosamente nulla rispetto all'Infinito.

Seppur in sé stesso il *mawjūd* sia puro *'adm*, nel suo rapporto di subordinazione causale al Principio esso guadagna una propria realtà, la quale è sì relativa, contingente ed effimera, ma pur sempre effettiva. Di conseguenza, anche la nullità dell'ente è relativa e non assoluta; attraverso il suo legame con l'Essere,

⁴⁹³ *SEIT*, p. 45.

⁴⁹⁴ *SPA*, p. 261; *Ta'arruf*, p. 291.

⁴⁹⁵ *SPA*, p. 120; *Ta'arruf*, p. 138. Comparando questo passaggio con il precedente, emerge ancora una volta l'intima vicinanza che intercorre fra *ma'rifa* e *tawhīd*.

⁴⁹⁶ Ad esempio, riguardo lo «stato» spirituale della «presenza» (*ṣuhūd*), Kalābādī cita il seguente detto: «La presenza consiste nell'attribuire poco valore a quel che vedi [*an tašhadu mā tašhadu mustaṣṣir lahu*], considerandolo inesistente [*ma'dūm al-ṣifa*], a causa della Presenza dell'Essere divino [*šāhid al-ḥaqq*]]» (*SPA*, p. 220; *Ta'arruf*, p. 257). O ancora, a proposito della stazione della «congiunzione» a Dio (*ittiṣāl*), l'autore asserisce che «si è congiunti a Dio [...] quando si è troppo presi dalla grandezza di Dio per dare importanza a qualcos'altro» (*ta'zīm Allāh 'an ta'zīm siwāhu*; (*SPA*, p. 201; *Ta'arruf*, 237).

esso acquisisce una densità ontologica che, nonostante sia minima e condizionata, è comunque reale. A questo riguardo, due esempi classici nella storia del *taṣawwuf* sono quelli dell'ombra o dell'immagine nello specchio⁴⁹⁷. La loro esistenza è puramente relazionale⁴⁹⁸, poiché viene meno col venir meno della causa dalla quale dipendono – il corpo illuminato o specchiato –; nondimeno, essa non si riduce a un nulla assoluto, per quanto del tutto illusoria se confrontata con il Principio. In entrambi i casi, la realtà e l'illusorietà dell'ente risiedono nel suo costituire una «proiezione» dell'Essere⁴⁹⁹.

Nei passi succitati, accanto al *mawjūd* – impossibile da abbandonare poiché in sé già «abbandonato» (*matrūk*) e «assente» (*mafqūd*) – vi era qualcosa di altrettanto inalienabile, seppur per ragioni opposte. Esiste qualcosa, infatti, a cui non si può rinunciare non perché intrinsecamente inesistente, ma, al contrario, poiché risulta talmente reale da non poter mai venir meno. Al di là della dimensione peritura (*fānī*) dell'«ente» (*kawn*) – la cui mancanza di densità ontologica deriva dal suo fluttuare tra il non più e il non ancora – si staglia la realtà eterna (*qidamī*) dell'«Esistenziatore» (*Muwakkīn*), la cui dottrina riveste un valore cruciale sia per la sua intrinseca portata speculativa, sia per una più profonda comprensione del *taṣawwuf* e della concezione che ne offre il *Ta'arruf*.

La più generosa fonte di informazioni intorno alla Causa prima è costituita dall'incipit del Proemio, dai capitoli 6-8 (dedicati al tema degli Attributi e dei Nomi di Dio) e, soprattutto, dal capitolo quinto, consacrato alla dottrina del *tawḥīd*. In questo quadro, gli elementi formali del testo sono contenutisticamente eloquenti. Il *Ta'arruf* si apre infatti con una *ḥamdala*, una dossologia del Principio posta nel Proemio. Quando poi Kalābādī incomincia a esporre la dottrina sufi intorno ai temi classici della teologia dogmatica, esordisce proprio con il *tawḥīd*, inteso sia come

⁴⁹⁷ Cfr. Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., pp. 100-101 e 120.

⁴⁹⁸ In tale relazionalità, però, vi è un'evidente asimmetria, perché se l'effetto dipende dalla causa, questa non dipende dall'effetto. In un certo senso, si potrebbe addirittura dire che, mentre gli enti intrattengono ciascuno una relazione con l'Essere – per di più necessaria al loro stesso sussistere –, l'Essere, al contrario, non intrattiene alcun rapporto con gli enti.

⁴⁹⁹ Scrive Ventura in proposito: «Così, benché tutti i gradi dell'esistenza siano relativamente insignificanti ed uguali fra loro se raffrontati con il Principio, tuttavia, ciascuno di essi rispecchia a suo modo quello stesso Principio, cosicché non vi è nulla che si possa dire trascurabile in maniera assoluta. Se infatti vogliamo opporre [...] un qualunque elemento della manifestazione al Principio, esso risulterà un puro nulla, ma se lo consideriamo [...] come ricollegato e in qualche modo partecipe del Principio stesso, ecco che ne vedremo tutta la realtà o verità (*ḥaqīqa*)» (*ivi*, pp. 15-16).

dogma fondamentale dell'Islām *tout court*, sia come Principio metafisico dell'intera realtà. Infine, il *tawhīd* – inteso questa volta come la meta finale della realizzazione spirituale – chiude la trattazione sull'itinerario iniziatico e le sue tappe⁵⁰⁰. L'architettura stessa del trattato riflette dunque, a suo modo, le qualità di «Primo e Ultimo» (*al-Awwal wa al-Aḥir*) proprie del *tawhīd*, da cui tutto procede e a cui infine ritorna.

Ciò su cui Kalābādī più di ogni altra cosa insiste, riguardo al Principio, è la Sua assoluta trascendenza. Esso, afferma l'autore nel Proemio, «Si vela agli sguardi» e «non può essere oggetto delle congetture»: la Sua dignità ontognoseologica lo rende inaccessibile tanto alla conoscenza empirica che a quella razionale, le cui possibilità si arrestano agli enti di natura sensibile o psichica. Allāh, infatti, «per la Sua Essenza è lungi dall'assomigliare alle essenze delle creature», e «per i Suoi Attributi trascende gli attributi degli esseri contingenti»⁵⁰¹. Tale trascendenza, al contempo ipostatica e conoscitiva, è dovuta, si legge, alla sovrabbondanza della Sua «magnificenza» (*kibriyā*), «maestà» (*jalāl*) e «onnipotenza» (*jabarūt*).

Dopo la trascendenza, la seconda caratteristica ascrivita al Principio è quella dell'immutabilità. Esso è infatti «l'Eterno [*al-Qadīm*] che mai ha cessato d'essere, il Sussistente [*al-Bāqī*] che mai cesserà, Colui che è troppo elevato [*al-Muta'ālī*] per avere delle analogie, dei contrari o delle somiglianze»⁵⁰². L'immutabilità, pur declinata attraverso un lessico strettamente islamico, contribuisce a delineare l'identità del Principio nei termini dell'Essere puro. L'Eterno, escludendo da Sé il non-essere più e il non-essere ancora e sottraendosi dunque a qualsiasi tipo di transitorietà, si configura come Ciò che è e soltanto è – ossia, appunto, l'Essere. Mentre nessuno ente è mai tutto ciò che è, lasciando necessariamente fuori dal

⁵⁰⁰ Cfr. Urizzi, nota 586 in *SPA*, p. 256.

⁵⁰¹ *SPA*, p. 51; *Ta'arruf*, p. 51 («[...] *al-muḥtajib* [...] 'an dark al-'uyūn [...] *al-muta'azziz* [...] 'an lawāḥiq al-zunūn al-mutafarrid bi-dātihi 'an šibhi al-maḥlūqīn al-mutanazzih bi-ṣifātihi 'an ṣifāt al-muḥdaṭīn»). Com'era stato rilevato nel primo dei testi esaminati nel presente studio, l'arabo pone all'inizio di ogni segmento proposizionale un *ism al-fā'il* («nome d'agente», ossia un participio attivo), riferendolo al Principio. Nello specifico, tali participi sono: *al-muḥtajib*, «Colui che si vela»; *al-muta'azziz*, «il Potente»; *al-mutafarrid*, «il Singolo»; *al-mutanazzih*, «il Trascendente». Tuttavia, né la resa di Urizzi né quella di Arberry hanno restituito queste qualificazioni, pressoché intraducibili in modo fluido nelle lingue europee.

⁵⁰² Cfr. *SPA*, p. 51; *Ta'arruf*, p. 51 («*al-qadīm allaḍī lam yazal wa al-bāqī allaḍī lā yazāl al-muta'ālī 'an ašbāh wa al-aḍdād wa al-aškāl*»).

proprio perimetro ontico ciò che è stato e ciò che sarà, *al-Qadīm* è Ciò che non può non essere e che non solo è sempre, ma è sempre pienamente presente a Sé stesso. A tale Essere assoluto è negata ogni equipollenza con gli enti particolari: poiché fuoriesce da ogni schema di comparazione possibile, qualsiasi predicato relazionale deve esserGli negato, pena lo scadere della Sua Essenza in un che di determinato. Circa la questione dei «contrari» (*aḍḍād*), si potrebbe aggiungere, da un lato, che il Principio, se ne avesse, non sarebbe l'Uno (*al-Aḥad*), ossia Ciò che riunifica e sublima presso di Sé ogni opposizione in uno stato di sintesi superiore e indistinta; dall'altro, se Esso è l'Essere infinito, il Suo contrario non potrebbe essere che «una negazione pura e semplice, un vero e proprio nulla, [...] [che] ovviamente non può limitare alcunché»⁵⁰³. D'altra parte, se Esso avesse non già qualcosa che Gli si opponga, ma anche solo qualcosa di esterno a Sé, non sarebbe davvero né uno né infinito.

Nel quinto capitolo Kalābādī torna a soffermarsi in special modo sulla trascendenza e, in seconda istanza, sull'eternità e sull'unità del Principio. Egli esordisce con una lunga lista di Nomi divini (31 in totale), di cui i più rilevanti, sotto un profilo teoretico, sono: l'«Unico» (*al-Wāḥid*), l'«Uno» (*al-Aḥad*), il «Solo» (*al-Fard*), l'«Autosufficiente» (*al-Ṣamad*)⁵⁰⁴, l'«Eterno» (*al-Qadīm*), il «Sapiente» (*al-ʿĀlim*), l'«Onnipotente» (*al-Qādir*), il «Vivente» (*al-Ḥayy*), il «Permanente» (*al-Bāqī*) e il «Primo» (*al-Awwal*). Attraverso tale elenco – qui riportato solo parzialmente – l'autore già restituisce un vero e proprio concentrato di metafisica sufi, in cui ciascuna delle menzionate qualificazioni del Principio riveste una pregnante e precisa valenza dottrinale. Oltre al pilastro fondamentale del *tawḥīd* – articolato nelle tre accezioni di unicità, unità e singolarità –, Kalābādī pone nuovamente l'accento sull'immutabilità divina, espressa sia dai termini già impiegati nel Proemio (*al-Qadīm* e *al-Bāqī*), sia dall'attributo dell'autosufficienza: trovando in Sé e non in altro la giustificazione della propria sussistenza, l'Essere è sufficiente a Sé stesso. In aggiunta, ne viene asserita l'illimitatezza da ogni prospettiva possibile, declinata cioè nelle dimensioni ontologica, conoscitiva e volitiva, corrispondenti rispettivamente all'eternità (onnipresenza atemporale),

⁵⁰³ Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., p. 25.

⁵⁰⁴ Nome che, allo stesso tempo, significa anche l'«Impenetrabile», l'«Inaccessibile».

all'onniscienza e all'onnipotenza. L'epiteto «Vivente», infine, specialmente se posto in relazione a quello di «Primo», si fa portatore di uno specifico paradigma metafisico, di stampo gradualistico. L'intera gerarchia del reale possiede infatti, in misura diversa per ciascuno dei livelli entro cui è articolata, un determinato grado di «vita» (intesa qui in senso ampio, cioè come sinonimo di «essere» o «realtà»). In quest'ottica, ciò in virtù di cui le cose hanno la proprietà «vita» possiede tale proprietà in massimo grado; allo stesso tempo, però, essendone anche la causa, vi preesiste. La Causa prima si configura dunque, simultaneamente, come il Principio della «vita» – che in quanto tale la trascende – e la «Vita» somma e assoluta, o l'unico reale «Vivente» (*al-Ḥayy*), tutti gli altri non essendone che un riflesso più o meno lontano. Nell'Essenza divina si riuniscono così, a seconda della prospettiva adottata, Ciò che antecede l'essere, il Primo Essere e l'Unico Essere.

Allāh, continua Kalābādī, «non cessa d'essere con tutti i Suoi Nomi ed Attributi da tutta l'eternità, senza assomigliare in alcun modo alle creature. La sua Essenza non è in alcun modo comparabile con le essenze delle cose, né ciò che Lo caratterizza è paragonabile con le loro qualità. Nulla di ciò che serve a connotare gli esseri creati [*al-maḥlūqīna*] e ne attesta la natura contingente [*ḥadaṭihim*] Gli si addice. Egli non ha cessato di essere anteriore ad ogni realtà temporale, preesistente ad ogni cosa. Non v'è altro Essere eterno al di fuori di Lui e nessuna Divinità altra che Lui»⁵⁰⁵. Questo brano, che riecheggia e amplia quello del Proemio, segna la transizione da una prospettiva catafatica a una prettamente apofatica: mentre il capitolo si apre con «Allāh è...» e la successiva enumerazione di Nomi divini, da qui in avanti procede esclusivamente attraverso negazioni. Ogni singolo segmento proposizionale è introdotto da una particella negativa (*lam*, *lā*, *gayr*, *laysa*), a ribadire l'assoluta impredicabilità dell'Essenza divina. Essa è, per definizione, Ciò che non può avere definizione, nemmeno quest'ultima; precedendo infatti – sia da un punto di vista causale sia per sovrabbondanza ontologica – ogni realtà definibile, l'Essenza non può identificarsi. Kalābādī sviluppa pertanto il prosieguo del capitolo con una serie di negazioni volte a esaltare la trascendenza del Principio al

⁵⁰⁵ SPA, p. 66; Ta'arruf, p. 77 («*lam yazal qadīman bi-asmā'ihī wa sifātihi gayr mušbih li al-ḥalq bi-wajh min al-wujūh lā tušbiḥu dātuhu al-dawāt wa lā šifātuhu al-šifāt lā yajrī 'alayhi šay' min simāt al-maḥlūqīna al-dālla 'alā ḥadaṭihim lam yazal sābiqan mutaqqaddiman li al-muḥdaṭāt mawjūdan qabla kull lā qadīm gayruhu wa lā ilaha siwāhu*»).

di là di ogni determinazione, rendendolo un capolavoro di teologia apofatica. Esso, si dice, non è un «corpo» (*jism*), né un'«apparenza» (o «fantasma», «figura», *ṣabāḥ*), né una «forma» (o «immagine», *ṣūra*), né una «persona» (o «individuo», *ṣaḥṣ*), né una «sostanza» (*jawhar*), né un «accidente» (*'araḍ*)⁵⁰⁶. In quanto assolutamente semplice, il Principio trascende il piano nel quale sono possibili l'«unione» (*ijtimā'*) o la «separazione» (*iftirāq*), il «contatto» (*mumāssa*) o l'«isolamento» (*'uzla*), né è suscettibile di avere «parti» (*ab 'āḍ*) o «suddivisioni» (*ajzā'*), né ancora «diminuzioni» (*lā yanquṣu*) o «aumento» (*lā yazdādu*)⁵⁰⁷. Tutte queste nozioni, infatti, implicano una relazionalità, la coesistenza di qualcosa di altro da sé. Esso, inoltre, non è né in «movimento» (*lā yataḥarraku*) né in «quiete» (*lā yaskunu*)⁵⁰⁸, così come non è nel «tempo» (*zamān*) o nello «spazio» (*makān*)⁵⁰⁹. Infine, né i «sensi» (lett. «sguardi», *abṣār*), né i «pensieri» (*afkār*) né le «allusioni» (*iṣārāt*) Lo adeguano⁵¹⁰.

Estremamente interessante risulta, fra le altre, una negazione molto peculiare: «i veli non Lo nascondono» (*lā taḥjubuhu al-astār*). Essa si può spiegare in modi diversi, a seconda della prospettiva adottata. Innanzitutto, affinché il Principio possa essere velato, si dovrebbe supporre l'esistenza, oltre ad Esso, di qualcosa che vela e di qualcosa rispetto a cui è velato; nell'occultamento, pertanto, interverrebbe una relazionalità – e dunque una molteplicità – che deve essere negata. In secondo luogo, l'inconsistenza ontologica delle realtà contingenti rispetto alla Realtà assoluta è tale da rendere non solo inefficace, ma del tutto impossibile l'azione delle une sull'altra; in altre parole, non potendo il finito limitare l'Infinito, o il relativo condizionare l'Assoluto – poiché quest'ultimo, altrimenti, non sarebbe tale –, non

⁵⁰⁶ Ossia né una realtà empirica, né immaginifica né, più in generale, formale. In altre parole, non è una realtà individuale, né tantomeno uno dei suoi singoli componenti (sostanza o accidenti).

⁵⁰⁷ Se Allāh fosse soggetto a unione o separazione, così come di contatto o di isolamento, sarebbe un composto di parti, o una frazione di un tutto più grande; se avesse parti o suddivisioni, implicherebbe una molteplicità interna; infine, se potesse aumentare o diminuire, oltre al mutamento (e dunque al non-essere, alla privazione), Egli implicherebbe una certa quota di imperfezione: ciò che aumenta suppone una previa incompletezza o imperfezione, ciò che diminuisce ne suppone una posteriore.

⁵⁰⁸ Lett. «non si muove» e «non sta fermo».

⁵⁰⁹ In altre parole, il Principio non diviene in nessun modo, poiché la Sua immutabilità trascende l'alternarsi di moto e stasi (il riposo, ossia la stabilizzazione temporanea del mutamento, entro il quale però rientra). Inoltre, Esso trascende le condizioni spaziali e temporali, ossia la durata e la localizzazione.

⁵¹⁰ Cfr. *SPA*, pp. 66-67; *Ta'arruf*, p. 77.

vi è nulla che possa realmente nascondereLo⁵¹¹. Perché, dunque, il Principio appare nascosto? Ebbene, da una parte, non sono dei veli a occultarne la Realtà, ma il Suo stesso eccesso di positività ontologica e gnoseologica; dall'altra, non è il Principio a essere velato – essendo in Sé assolutamente noto –, bensì l'ente contingente, e per di più dalla propria stessa natura⁵¹². I veli non esistono per Allāh, ma soltanto per noi.

A metà del capitolo, Kalābādī – che fino a questo punto ne è stato l'unica voce, fatto piuttosto insolito nel *Ta'arruf* – cede la parola ad al-Hallāj, affidandogli il compito di completare la descrizione apofatica del Principio divino. La citazione hallājiana, che riecheggia in buona misura quanto stabilito finora dall'autore, si struttura negando alla Causa prima, uno alla volta, una lunga serie di operatori di relazione. Essa, si dice infatti, non ha né un «prima» (*qabla*) né un «dopo» (*ba'da*), né un «da» (*min*) rispetto al quale provenga, né un «verso» (*ilā*) rispetto al quale proceda; non ha un «sopra» (*fawqa*) o un «sotto» (*tahta*), un «davanti» (*amāma*) o un «dietro» (*halfa*), né tantomeno un «in» (*fī*) o un «quando» (*id*) o un «presso» (*inda*) o un «tutto» (*kull*). In definitiva, dunque, «la Sua eternità [*qidamuhu*] ha preceduto l'essere contingente [*hadaṭ*], la Sua esistenza [*wujūdhu*] il nulla [*'adam*] e la Sua preeternità la fine»⁵¹³. Si delineano così, entro una netta articolazione gerarchica, le proprietà del *Muwakkīn* e del *kawn*: eternità e inizio (anteriorità), essere e nulla (attualità), permanenza e fine (posteriorità).

È fondamentale osservare come nessuna delle succitate particelle, preposizioni o avverbi, debba essere intesa in senso esclusivamente empirico. Il «prima» e il «dopo», il «da» e il «verso», ecc., possiedono un valore più ampio,

⁵¹¹ Secondo questa prospettiva, se i veli sussistono, essi sono nondimeno privi della capacità metafisica di occultarne la Natura, se non per le creature.

⁵¹² Cfr. *SPA*, p. 230; *Ta'arruf*, p. 266: «La teofania [*tajallī*] consiste nel sollevarsi dei veli della natura umana [*hujbat al-baṣariyya*], senza che vi sia alcuna modificazione nell'essenza dell'Essere divino [*dāt al-ḥaqq*]; Egli è troppo [...] Elevato per una cosa simile! L'occultazione [*istiṭār*] è invece il fatto che la natura umana ti impedisce di contemplare l'Assente [*ṣuhūd al-ḡayb*]» (trad. leggermente modificata), ossia la Realtà metafisica. Per avanzare un'ipotesi interpretativa ancora più audace – sebbene forse troppo lontana dalla lettera kalābādiana – si potrebbe pensare che Dio, nelle Sue determinazioni (ossia nei suoi veli) si manifesti, anziché velarsi; in altre parole, è il Suo stesso velarsi a rivelarne la Natura, costituendone un espletamento, una estroflessione. Sviluppando l'argomento ancora più radicalmente, si potrebbe dire che il Suo velarsi – il Suo stesso apparire mai come un “questo” e sempre come “altro da questo” – sia il Suo stesso presenziarsi, e che dunque la Sua alterità sia la Sua stessa identità, o la Sua assenza la Sua stessa presenza.

⁵¹³ *SPA*, p. 67. L'arabo recita: «*taqaddama al-hadaṭ qidamuhu al-'adam wujūdhu wa al-ḡāya azalahu*» (*Ta'arruf*, p. 78).

ossia eminentemente causale e ontologico, oltre che temporale e spaziale. Il brano prosegue infatti escludendo che vi sia un «essere» in cui Allāh inizi, così come un «non-essere» in cui venga meno⁵¹⁴. Inoltre, dice al-Ḥallāj, l'anteriorità del Principio a rigore precede la stessa relazione logica dell'anteriorità: «il prima viene dopo di Lui» (*al-qabl ba'dahu*) e, in realtà, ogni espressione impiegata per designarLo, compreso «Lui» (*huwa*), gli è posteriore perché causata da Lui.

Ma allora «Lui cos'è [*mā huwa*]»? La Sua Ipseità (*huwiyya*) è diversa dalle cose⁵¹⁵, poiché «la Sua Essenza non ha definizione»⁵¹⁶, sentenzia la citazione ḥallājiana. Allāh è anteriore all'anteriorità, trascendente la trascendenza. Egli non è qualcosa a esclusione di altro, nemmeno «ciò che non è qualcosa a esclusione di altro»; in altri termini, non è una determinazione, né la sua indeterminazione si cristallizza in una determinazione. In quanto assoluto – anzi, proprio in virtù della Sua assoluta assolutezza – Allāh è sia assoluto che non-assoluto, pur non essendo né l'uno né l'altro. È per questo che «al di fuori di Lui non v'è nessuno in cui possano coesistere simultaneamente due attributi (antitetici) senza che si venga a creare una contraddizione interna [*taḍādd*]»⁵¹⁷. In Dio, infatti, non vi può essere contraddizione, né interna – non ammettendo composizione – né esterna, poiché nulla sussiste fuori di Lui⁵¹⁸. «Egli, dunque, è nascosto nella Sua manifestazione (*bāṭin fī zuhūrihi*) e manifesto nel Suo occultamento; è l'Apparente e il Nascosto [o "l'Esteriore e l'Interiore"]», il Vicino e il Lontano, e le creature non possono quindi assomigliarGli»⁵¹⁹.

Per apprezzare fino in fondo questo abbozzo di metafisica sufi occorre svilupparlo fino alle sue estreme conseguenze. Lo «sconcerto» (*ḥayra*) a cui conducono i suoi esiti apofatici non si risolve né in un mero assenso teorico né in

⁵¹⁴ Cfr. *SPA*, p. 67. Nel testo originale si legge: «*lā yūjiduhu kāna wa lā yuḥqadahu laysa*» (*Ta'arruf*, p. 78), letteralmente «non lo porta all'esistenza il "era" e non lo priva di esistenza il "non è"». Questo specifico passaggio – difficile da restituire nelle lingue occidentali per via della conformazione dell'arabo – viene tradotto da Arberry con: «[...] 'is' does not bring Him to being, 'is not' does not deprive Him of being» (*The doctrine of the ṣūfis*, cit., p. 15), mentre Urizzi rende: «[...] né un v'è che determini la Sua esistenza, come pure un non v'è che Lo faccia cessare d'esistere» (*SPA*, p. 67).

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *SPA*, p. 67, trad. leggermente modificata. In arabo: «*laysa li-dāṭihi takyīf*» (*Ta'arruf*, p. 78).

⁵¹⁷ *SPA*, p. 68; *Ta'arruf*, p. 78.

⁵¹⁸ Egli contiene tutte le cose senza che queste vi sussistano come parti molteplici di un intero (ossia come una somma), bensì spogliate della realtà distintiva che manifestano sul piano fenomenico.

⁵¹⁹ *SPA*, p. 68, trad. leggermente modificata; *Ta'arruf*, p. 78 («*fa-huwa bāṭin fī zuhūrihi zāhir fī istitārihi fa-huwa al-zāhir al-bāṭin al-qarīb al-ba'id imtinā 'bi-dālika min al-ḥalq an yushbihūhu*»).

una sorta di paralisi del pensiero; piuttosto, segna il punto in cui quest'ultimo, di negazione in negazione, cede il testimone a qualcosa che lo scavalca: una contemplazione muta dell'Affermazione totale. In questo scarto risiede il fondamento metafisico di *istirsāl*, *zuhd* e *faqr*.

La realizzazione del *faqīr* (il «povero») è un rovesciamento. Nel riconoscimento dell'intrinseca nullità ontologica di sé e del mondo, egli rinviene il «tesoro nascosto» (*kānz mahfī*) che è Allāh stesso, *al-Ġanī* («il Ricco», «l'Autosufficiente») e *al-Muġnī* («l'Arricchitore»)⁵²⁰. In questo passaggio, la povertà dell'ente si converte nella pienezza dell'Essere, e il sufī riguadagna la gravidanza metafisica che, a livello noumenico, né lui né le cose avevano mai cessato di possedere. Egli non perde i beni della *dunyā*, ma li ritrova trasfigurati nell'eterno presente della Scienza divina⁵²¹, in cui tutto è immutabilmente custodito. In definitiva, «quando il proprio stato d'indigenza nei confronti di Dio è autentico, allora lo è anche quello dell'autosufficienza [o “ricchezza”, *ġinā*] tramite Lui»⁵²², e così, «colui a cui sfugge il Principio è privato d'ogni cosa, anche se possiede il mondo intero [*kawn*]; mentre colui che trova [*wajada*] il Principio, ha per ciò stesso ogni cosa, anche se non trova nulla»⁵²³.

6. IL SUFI, OSSIA L'«UNIFICATO»: LA REALIZZAZIONE METAFISICA

Per comprendere appieno la concezione kalābādīana del *taṣawwuf*, così come il *taṣawwuf* in generale, occorre non isolarne la dottrina dai risvolti operativi. Sebbene il sufismo, proponendosi quale fine ultimo la conoscenza del Principio, possieda una natura eminentemente conoscitiva, tale conoscenza non è riducibile a un sistema di teorie su Dio, l'uomo e il mondo. Al contrario, il suo progressivo affinamento traccia un vero e proprio itinerario spirituale, di cui ogni tappa comporta una trasformazione interiore. La peculiarità del *taṣawwuf* risiede precisamente in questo: la vera conoscenza consiste in una «realizzazione» (*taḥqīq*)

⁵²⁰ O, altrettanto letteralmente, «Colui che libera dal volere».

⁵²¹ Tale ritrovamento non ha luogo *post mortem*, ma già qui ed ora, in una sfera della realtà superiore a quella del corpo e dell'anima.

⁵²² SPA, p. 175; *Ta'arruf*, p. 212 («*iqdā ṣaḥḥa al-iftiqār ilā Allāh ṣaḥḥa al-ġinā bi-Allāh*»).

⁵²³ SPA, p. 261; *Ta'arruf*, p. 291 («*man fātahu al-ḥaqq fā-laysa lahu šay' wa in malak wa man wajada al-ḥaqq fā-lahu kull šay' wa in lam yamlik darra*»).

ontologica, oltre che gnoseologica; è sotto questo riguardo che esso presenta un carattere «gnostico», perché conoscere il Principio significa farvi ritorno. Non si può dunque prescindere da un esame delle modalità e delle fenomenologie di tale realizzazione, nonché delle nozioni impiegate per restituirne la struttura interna nel suo vivo spessore esperienziale.

Nel sufismo, la realizzazione metafisica si compie nell'interiorizzazione profonda del *tawhīd*. Questo vocabolo, che in generale designa la professione di fede monoteista condensata nella formula *lā ilaha illā Allāh* («non vi è dio se non Iddio»), letteralmente significa «unificazione» o «unione». Da un punto di vista esoterico, anziché esaurirsi «in una semplice adesione passiva a un dogma teorico»⁵²⁴, tale «unificazione» diviene effettiva, articolandosi nei termini di un'«estinzione» (*fanā'*) dell'individualità e di una «permanenza» (*baqā'*) nello stato primevo che ne precede la creazione. In quest'ottica, il *tawhīd* costituisce, da un lato, lo «stato» supremo dell'itinerario spirituale e, dall'altro, ciò che spezza e trascende la gerarchia stessa degli stati e la sintetizza in sé⁵²⁵.

Particolarmente ricettivo dell'eredità della scuola di Baḡdād, Kalābādī concepisce il *taḥqīq* come il trascendimento dell'esistenza individuale e, più in generale, di tutte le cose. Questo percorso, nei diversi stadi del suo compimento, culmina sempre nel *tawhīd* ed è volto a ristabilire l'essere nell'eternità della Scienza divina, presso la quale si trova la sua realtà più autentica, quella increata e preesistente al divenire.

Fra gli stati che precedono e prefigurano il *tawhīd*, oltre alla *ma'rifa*⁵²⁶, al *fanā'* e al *baqā'*, assumono una rilevanza centrale, da un lato, l'«assenza» (*ḡayba*)

⁵²⁴ Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 12.

⁵²⁵ Cfr. *ivi*, p. 179. Cfr. *SPA*, p. 260. La discontinuità fra il *tawhīd* e gli altri *aḥwāl* lo avvicina ancora una volta alla *ma'rifa*, poiché Kalābādī, al capitolo 60, riporta una citazione ḥallājiana nella quale si dice che la conoscenza di Dio trascende «tutti questi stati» (*ivi*, pp. 254-255). Tuttavia, non è chiaro se tale affermazione sia estendibile alla globalità degli *aḥwāl* o solo a quelli menzionati poche righe prima («amore», «timore», «speranza», «povertà» e «ricchezza»), che peraltro sono *maqāmāt* (fatta eccezione per la «ricchezza», *ḡinā*, che non viene mai menzionata né nell'elenco delle *maqāmāt* né in quello degli *aḥwāl*).

⁵²⁶ Non è del tutto chiaro se la *ma'rifa* possa essere considerata o meno uno stato spirituale. Kalābādī ne fa oggetto d'esame all'inizio del *Ta'arruf*, mentre quando vi ritorna nella sezione dedicata agli *aḥwāl* – in un capitolo inserito fra la trattazione di *fanā'* e *baqā'* (cap. 59) e *tawhīd* (cap. 61) – egli parla, più precisamente, delle «realtà» o «verità della conoscenza» (*ḥaqā'iq al-ma'rifa*). In aggiunta, come già osservato, egli sembra suggerire che la *ma'rifa* – quantomeno nella sua *ḥaqīqa* – sia identica al *tawhīd* e, come questo, trascende gli stati. D'altro canto, quando al capitolo 62 l'autore

e la «presenza» (*ṣuhūd*) e, dall'altro, l'«unione» (o «concentrazione», *jam*) e la «separazione» (*tafrīqa*). Nei capitoli dedicati a ciascuno di questi stati, Kalābādī dissemina una serie di *topoi* fra loro interconnessi, i quali vengono riproposti a più riprese da diverse angolature fino a intessere una fitta rete di rimandi interni. Nella presente analisi, intendo procedere attraverso un loro raggruppamento tematico, più che con l'esame isolato dei singoli capitoli⁵²⁷.

In primo luogo, per Kalābādī la «realizzazione» consiste in un trascendimento dell'esistenza individuale, il quale si dà anzitutto come «assenza» (*ḡayba*) o

descrive i caratteri dello «gnostico» (*ʿarīf*), questi non appare dissimile dall'«unificato» (*muwahhīd*), ossia da colui che ha realizzato il *tawhīd*. Sotto un profilo puramente formale, infine, nonostante la critica faccia unanimemente terminare la sezione dedicata agli *aḥwāl* al capitolo 63, alla fine del capitolo 59 (dedicato a *fanā* e *baqā*), Kalābādī appone un capoverso che parrebbe fungere da conclusione al tema dei «termini tecnici» impiegati dai sufi per esprimere gli «stati spirituali», inaugurato al capitolo 52. In tale capoverso scrive: «Chi si applica allo studio dei libri della Gente della Via e comprende le loro allusioni spirituali, vedrà che quel che abbiamo riportato corrisponde esattamente alle loro dottrine [...]. E Dio è il più sapiente» (*ivi*, p. 249; *Ta'arruf*, p. 287). Se la sezione sugli *aḥwāl* si concludesse effettivamente qui, risulterebbe confermata la trascendenza e la discontinuità di *ma'rifa* e *tawhīd* rispetto a questi ultimi. D'altra parte, il *tawhīd* non rientra certo fra le «espressioni che son loro peculiari [ai sufi]», né fra i «termini tecnici specifici delle cose che li riguardano» (*SPA*, p. 206; *Ta'arruf*, p. 240) – sebbene si possa obiettare che esso, da un punto di vista strettamente iniziatico e «realizzativo», sia monopolio del *taṣawwuf*. Si badi bene, tuttavia: la presente è un'osservazione e non una proposta, poiché se i capitoli 60 e 61 (*ma'rifa* e *tawhīd*) fossero esclusi dalla sezione sugli *aḥwāl*, essi rimarrebbero strutturalmente sospesi, privi di una chiara cornice formale.

⁵²⁷ *Ḡayba* e *ṣuhūd*: cap. 56; *jam* e *tafrīqa*: cap. 57; *fanā* e *baqā*: cap. 59. Gli *aḥwāl* che precedono *ma'rifa* e *tawhīd* sono presentati sempre in coppia, spiega l'autore, perché in realtà non ne costituiscono che uno solo: *ḡayba* e *ṣuhūd*, *tafrīqa* e *jam*, *fanā* e *baqā*, ecc., rappresentano, a livelli diversi, aspetti complementari del medesimo stato interiore. Il *Ta'arruf* disegna così una progressione binaria basata, in generale, sulla negazione del contingente da un lato e sull'affermazione dell'Assoluto dall'altro. Lungo queste due direttrici: (1) l'assenza si perfeziona nella separazione, la separazione nell'occultamento (*istitār*) e questo nell'estinzione; (2) la presenza si compie nell'unione, questa nella teofania (*tajallī*) e quest'ultima, a sua volta, nella permanenza. In tale prospettiva, «lo stato dell'estinzione è lo stesso della permanenza [*al-fanā* *baqā*], e lo stesso vale per la concentrazione e la separazione [*al-jam* *tafrīqa*], ecc., perché «chi si è estinto a quel che gli appartiene [*ḡalika anna al-fānī ammā lahu*] è reso permanente mediante quel che appartiene all'Essere divino [*bāq bi-mā li al-ḥaqq*], e chi è reso permanente mediante ciò che appartiene all'Essere divino [*al-bāq bi-mā li al-ḥaqq*] è estinto a ciò che gli appartiene [*fān ammā lahu*]» (*SPA*, p. 242; *Ta'arruf*, p. 273). Analogamente, prosegue l'autore, chi è assente dalle creature è presente a Dio, e così via. In sintesi, l'aspetto negativo è inscindibile da quello positivo, e viceversa; entrambi descrivono il medesimo stadio della realizzazione da angolature differenti. Anche su questo Kalābādī si dimostra fedele prosecutore dell'eredità bagdadena, essendo l'«interdependent nature» di *fanā* e *baqā*, quantomeno agli occhi di Wilcox, uno dei tratti più caratteristici e cruciali di Junayd e della sua scuola, la cui dottrina «leads to a simultaneous interdependence in infinite regress between the states of *fanā* and *baqā* that can only be resolved by understanding that *fanā* and *baqā* are the same state from different points of view» (Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā and Baqā in Early Sufism*, cit., pp. 105-106; sempre sull'inscindibilità delle coppie di *aḥwāl*, cfr. *ivi*, p. 98).

«estinzione» (*fanā*) dalle «passioni» o «piaceri dell'anima» (*ḥuḏūz al-naḥs*)⁵²⁸⁵²⁹. Tale trascendimento non coincide con un annichilimento dell'io, bensì con una sua sublimazione in una realtà superiore, che determina il trasferimento del centro coscienziale dal «perituro» (*fānī*) al «permanente» (*qīdamī*). L'assenza agli *ḥuḏūz* si verifica infatti nonostante questi e la *naḥs* continuino ad esistere; semplicemente, il «servo» (*abd*) «non li vede» (*lā yarāhā*) – e ne è pertanto «assente» (*gā'ib*) – perché assorto nella «presenza [o “contemplazione”] di ciò che appartiene alla Realtà» metafisica (*ṣuhūd mā li al-ḥaqq*)⁵³⁰.

«Ciò che appartiene ad *al-Ḥaqq*» sono gli stessi *ḥuḏūz* dell'anima e i loro oggetti (la *dunyā*) contemplati non più in sé medesimi, bensì *in divinis*, nella loro realtà increata presso la Scienza divina. La «presenza», scrive infatti Kalābādī, consiste per il servo nel «vedere le passioni dell'anima per mezzo di Dio, non di sé

⁵²⁸ Il termine *ḥaḏḏ* (singolare di *ḥuḏūz*), tecnico sia nel *taṣawwuf* che nel *fiqh*, risulta di difficile traduzione per via del suo ampissimo spettro semantico. Esso può significare «parte, porzione, quota», ma pure «destino, sorte» e «bene, patrimonio», assumendo, come nel contesto in esame, anche il valore di «piacere» e «passione». Come spiega Urizzi, «la parte che si ha di qualcosa è ciò che c'è destinato e l'idea di piacere deriva dal godimento che ne ricaviamo» (Urizzi, nota 547, in *SPA*, p. 231); di conseguenza, nel caso della *naḥs*, lo *ḥaḏḏ* è «il proprio dell'anima». Il vocabolo designa dunque un «coinvolgimento», un «prendere parte» dell'ente a ciò che lo concerne (il *kawn*) o, per usare le parole di Urizzi, una «partecipazione della coscienza a un certo insieme di modalità di manifestazione», ossia di esistenza. Inoltre, prosegue lo studioso, «*ḥuḏūz* è sempre inteso come opposto a *ḥuqūq*, le “verità”, ma anche i “diritti (di), ciò che appartiene realmente (a Dio)”» (*ibid.*).

⁵²⁹ I capitoli 56 e 59 esordiscono entrambi definendo rispettivamente *gayba* e *fanā* in termini pressoché identici: «l'assenza è che egli [il servo] sia assente dagli *ḥuḏūz* della sua anima» (*Ta'arruf*, p. 257, trad. mia); «l'estinzione è che gli *ḥuḏūz* si estinguano da lui» (*ivi*, p. 267, trad. mia).

⁵³⁰ *Ta'arruf*, p. 257. Si insiste spesso, sia nelle fonti che nella letteratura critica, sulla natura soltanto apparentemente negativa e mortifera del *fanā*, oltre che sulla sua dissociazione dal mero decesso del corpo. Come ben restituisce Wilcox, «*fanā* does not allude to the cessation of individual life but to its development and perfection. [...] That is not to say that the mystic should seek death in a physical sense, but instead should reject all that pertains to the unreal created world and seek union with the True Reality (*al-Haqq*)» (Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sufism*, cit., pp. 96-97). «Il *fanā* è inevitabilmente un'esperienza di morte», spiega Urizzi, «risarcita però con la Vita divina [...]. [Anzi,] più che un'esperienza di morte, è l'essenza stessa della morte, poiché la morte fisica non è che un trasferimento della coscienza, sul piano dell'anima, nel mondo intermedio (*barzakh*), mentre qui si tratta di un passaggio oltre la Soglia solare del cosmo, il limite che segna il ritorno alla condizione che avevamo prima di entrare nella creazione» (Urizzi, nota 550, in *SPA*, p. 235). Per Guénon l'«estinzione» [...] è, in realtà, la pienezza dell'essere» (*SEIT*, pp. 51-52) perché in essa l'io, anziché distruggersi, si «trasforma» e sublima, acquisendo il grado massimo di realtà (cfr. Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., pp. 63-64). Anche Ventura spiega che ad estinguersi è la percezione illusoria dell'esistenza egoica, cioè l'illusione di disporre di autonomia ontologico-causale, non l'esistenza egoica in sé. In altre parole, il *fanā* non è «la soppressione di qualcosa», poiché esso «estingue soltanto gli aspetti illusori dell'essere e ne lascia persistere la realtà più profonda»; concepirlo come «la cessazione di qualcosa di reale è ingannevole, perché a scomparire è soltanto l'ignoranza, ossia qualcosa di inconsistente» (Ventura, *Sapienza sufi*, cit., pp. 72-73). In generale, si può dire che, attraverso il *fanā*, lungi dall'annientarsi, il servo si «potenzi» al punto da sconfinare oltre gli angusti limiti dell'individualità, rompendone le catene. È soltanto l'aspetto privativo dell'ego a dissolversi.

stesso (o “dell’anima”))⁵³¹. Attraverso una tale trasfigurazione, egli «vi aderisce in stato di servitù [*bi-ḥāl al-‘ubūdiyya*] e di sottomissione della natura umana [*ḥudū‘ al-bašariyya*] e non per piacere [*ladḍa*] o desiderio [*šahwa*] individuali»⁵³². Ciò significa che «colui che sussiste mediante l’Essere divino [*al-bāqī bi al-ḥaqq*], colui che è estinto a sé stesso [*al-fānī ‘an nafsīhi*], non compie alcuna cosa per procurarsi un vantaggio personale [*manfa‘a ilā nafsīhi*], né per allontanare da sé un danno [*maḍarra*], nel senso che non è questo il proposito che lo muove a compiere delle azioni, perché ormai il proposito di soddisfare i desideri individuali [*ḥuḏūḏ*] e di cercare il suo tornaconto in lui sono venuti meno»⁵³³. Estintasi l’individualità, il servo diviene del tutto indifferente alle dinamiche egoiche che la manovrano; sebbene l’anima passionale continui a sussistere nel suo ordine di realtà, egli vi si sopraeleva e, pertanto, non è più toccato dalle sue increspature psichiche. Kalābādī insiste con una certa enfasi e frequenza su questo concetto. Egli spiega infatti che «quel che [il servo] fa lo fa per Dio e non per il suo piacere [*ḥazz*], né in questa vita né nell’Altra»⁵³⁴, e che, pur sopravvivendo in lui sentimenti quali la paura di un castigo o il desiderio di una ricompensa – siano essi materiali o spirituali – e in generale altri moti dell’animo, non li asseconda per una spinta della *nafs*, bensì per conformità alla Volontà divina, che glieli ha ispirati. Riconoscendo che sia quest’ultima ad agire in lui, chiarisce altrove l’autore, anche se il servo prestasse attenzione ai suoi *ḥuḏūḏ* ne sarebbe protetto⁵³⁵.

Kalābādī riaffronta il tema anche in relazione agli stati dell’«unione» (*jam*) e della «separazione» (*tafrīqa*). Il primo consiste in un raccoglimento delle «preoccupazioni» (*humūm*) del servo – correlate all’esigenza di soddisfazione delle passioni (*ḥuḏūḏ*) – in una sola⁵³⁶, attraverso la *šuhūd* di «Colui che tutto raccoglie» (*al-Jāmi*). Il secondo, che consegue al primo, configura la separazione del servo

⁵³¹ SPA, p. 219; Ta‘arruf, p. 257 (*al-šuhūd an yarā ḥuḏūḏ nafsīhi bi-Allāh lā bi-nafsīhi*).

⁵³² SPA, p. 219; Ta‘arruf, p. 257.

⁵³³ SPA, p. 237; Ta‘arruf, p. 268.

⁵³⁴ SPA, p. 236; Ta‘arruf, p. 268.

⁵³⁵ Cfr. SPA, p. 221; Ta‘arruf, p. 260.

⁵³⁶ Kalābādī intende che delle molteplici preoccupazioni del servo rimane solo quella per Dio. Presumibilmente, egli fa riferimento ai seguenti *aḥadīṭ*: «chi fa dell’Aldilà la sua [principale] preoccupazione [*ḥamma*], Allāh pone la ricchezza nel suo cuore e riunisce [*jama‘a*] i suoi affari [dispersi] [...]» (Tirmidī, XXXVII, cap. 30, 51, sunnah.com/tirmidhi:2465); «chi rende le sue preoccupazioni [*humūm*] un’unica preoccupazione [*ḥamma waḥid*] – l’Aldilà [lett. «il ritorno», *al-ma‘ād*] – Allāh lo libera dal mondo [*dunyā*] [...]» (Ibn Māja, XXXVII, cap. 2, 7, sunnah.com/ibnmajah:4106).

da tali preoccupazioni e, in aggiunta, dalla ricerca (*ṭalab*) del compiacimento (*muwāfaqa*) e godimento (*malāḍ*) personale⁵³⁷.

Il *fanā'* non si esaurisce nell'estinzione degli *ḥuṣūṣ*. Oltre alla necessità di intendere quest'ultimo termine in senso ampio, implicando al proprio interno non solo le passioni corporee, ma qualsiasi «coinvolgimento» egoico – ivi incluso quello per i benefici ultraterreni –, il *fanā'* investe anche altri piani. Già discutendo dei primi due *aḥwāl* del percorso iniziatico – «spogliazione» (*tajrīd*) e «isolamento» (*tafrīd*) – Kalābādī spiega come essi comportino non solo la separazione dalle «contingenze del mondo» (*ʿaraḍ al-dunyā*) e dal desiderio di una ricompensa per tale separazione, ma anche dagli «stati» e «stazioni» di cui si fa esperienza lungo il cammino. Anziché legarvisi, il *sirr* deve essere loro assente (*yaḡību*), fissandosi solo su «Colui che li fa trasmutare» (*muḥawwilihā*)⁵³⁸. In aggiunta, occorre che esso trascenda il dominio delle «forme» (*aškāl*) e che, in tale trascendimento, il servo non provi desolazione; il suo isolarsene non è né associazione né fredda estraniamento⁵³⁹.

La forma⁵⁴⁰ è una condizione inerente all'individualità, se non il suo elemento più caratteristico e definitorio: essa è la cifra della sua determinazione, il confine che separa l'io dal non-io. Kalābādī ritorna a più riprese sul fatto che la realizzazione mistica ne implichi il trascendimento. Nel capitolo dedicato al *jam* e alla *tafrīqa*, egli riporta dei versi che recitano: «L'essersi concentrati [o "uniti"] al di là degli attributi della forma [*nu ʿūt al-rasm*] / estranei li ha resi all'influenza dei cambiamenti [*talwīn*] / prodotti dall'alterità [*ḡayr*]. [...] Contemplando l'Oggetto dell'unione [*šāhid al-jam*], / essi sono una realtà nascosta e senza forma [*lā*

⁵³⁷ Cfr. *ivi*, p. 260. Urizzi traduce questi due termini accorpendoli nell'espressione «ciò che procura gioia e piacere» (*SPA*, p. 221), mentre Arberry rende con «*pleasant and pleasurable things*» (*The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 114).

⁵³⁸ Ossia Dio, che elargisce gli *aḥwāl* e li trasforma l'uno nell'altro.

⁵³⁹ Cfr. *SPA*, pp. 206-207; *Ta'arruf*, p. 231. Secondo Arberry, con *aškāl* Kalābādī si starebbe evidentemente riferendo agli «altri uomini», dando all'espressione un senso più sociale-ascetico che metafisico (cfr. *The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 105).

⁵⁴⁰ Kalābādī utilizza tre termini differenti per riferirvisi: *ṣakl*, *rasm* e *ṣūra*. Sebbene egli li usi in modo apparentemente interscambiabile, ciascuno di questi termini, pur gravitando intorno alla medesima area semantica, è gravido di sfumature differenti. Oltre a «forma», essi includono concetti quali, rispettivamente: (1) «somiglianza», «figura», «contorno», «struttura», «modo»; (2) «traccia», «marchio», «sagoma», «disegno»; (3) «immagine», «idea», «somiglianza». Fra i tre, probabilmente *rasm* designa la «forma» in un'accezione più illusoria e inconsistente (l'«orma», il «residuo», ovvero le rimanenze di qualcosa di già abbandonato e assente), mentre *ṣūra* ha un valore più solido, pur riferendosi, in questo contesto, a qualcosa che ha una realtà comunque relativa e creata.

ṣuwar]»⁵⁴¹. Questo estratto suggerisce che la condizione formale intrattenga uno stretto rapporto con il divenire e che quest'ultimo si fondi sull'alterità, ossia sul molteplice⁵⁴². Di conseguenza, la realizzazione è un «de-manifestarsi» dall'orizzonte ontico di forma, mutamento e molteplicità. L'autore rinsalda la tesi nel suo commento, spiegando che «l'unione abolisce in loro gli attributi della forma, ovvero i loro atti [*af'āl*] ed i loro attributi individuali [*awṣāf*], in quanto [i servi] non sono più soggetti ad essere modificati o alterati [...]. Il loro stato esistenziale [*wujūd*] scompare nella Scienza eterna [*qadīm al- 'ilm*], dove erano solo non-essere [*kānū ma 'dūmīna*], inesistenti e senza forma [*lā mawjūdīna muṣawwarīna*]»⁵⁴³. L'idea del trascendimento della dimensione delle forme trova un riscontro definitivo verso la conclusione del capitolo 59, dove Kalābādī afferma che il *fanā'* consiste, per il servo, nell'essere sottratto a «ogni aspetto formale [*rasm*] che lo contraddistingue e da tutto ciò che è definito da una realtà formale [*marsūm*]»⁵⁴⁴. Il cerchio si chiude con i versi: «Egli l'ha estinto alla sua soddisfazione [*ḥazz*] / in tutto ciò che avviene, / facendolo permanere in una forma [*rasm*], / perché essa Lo manifesti [*li-yubdiyahi*]»⁵⁴⁵. Il *fanā'* è estinzione *alla* forma più che *della* forma: nonostante il servo non ne sia più toccato, la sua *rasm* sopravvive; tuttavia, essa diviene completamente trasparente alla Presenza divina. Attraverso l'estinzione la funzione della forma si rovescia: anziché nascondere la Verità, la rivela.

In conclusione, una delle coordinate fondamentali del *taḥqīq* è l'oltrepassamento della forma, inteso non come semplice astrazione dal corpo, ma come rottura dell'illusione della frammentazione ontologica che (de)limita tutte le cose. È in quest'ottica che si rende intelligibile l'enigmatica definizione di *ṣūfiyya* di Šiblī, che Kalābādī riporta nel trentaquattresimo capitolo.

سُئِلَ الشَّيْلِيُّ لَمْ سَمِيَتْ الصُّوفِيَّةُ صُوفِيَّةً قَالَ لِأَنَّهَا ارْتَسَمَتْ بِوُجُودِ الرَّسْمِ وَإِثْبَاتِ الْوُصْفِ وَلَوْ ارْتَسَمَتْ بِمَحْوِ
الرَّسْمِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا اسْمُ الرَّسْمِ وَمُثَبَّتِ الْوُصْفِ فَأَحَالَهُمْ عَلَى رِسْمِهِمْ وَأَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُتَحَقِّقِ رِسْمٌ أَوْ وَصْفٌ⁵⁴⁶

⁵⁴¹ SPA, p. 224; Ta'arruf, p. 261.

⁵⁴² Ogni genere di successione (sia temporale che logica) presuppone quantomeno una dualità per verificarsi, configurandosi come una transizione da A a B.

⁵⁴³ SPA, p. 225; Ta'arruf, p. 261.

⁵⁴⁴ SPA, p. 243; Ta'arruf, p. 273.

⁵⁴⁵ SPA, pp. 237-238; Ta'arruf, p. 269.

⁵⁴⁶ Ta'arruf, p. 207.

Domandarono a Šiblī perché il sufismo si chiamasse in quel modo ed egli rispose: «Poiché è contraddistinto dall'esistenza della forma e dall'affermazione dell'attributo (individuale); quand'anche fosse contraddistinto dall'abolizione della forma, non sarebbe che il nome della forma e l'affermazione dell'attributo». Così, li rimandò alle loro forme e negò che il Realizzato abbia forma e qualità⁵⁴⁷.

Quella di Šiblī è una provocazione: i sufi portano questo nome fintanto che non hanno realizzato il fine ultimo del *taṣawwuf*, che comporta l'abbandono di ogni *rasm* e *waṣf*. Solo ciò che ha forma o attributo può infatti avere un nome (*ism*). Neppure definire il sufismo come «cancellazione della forma» ne restituirebbe la reale natura, perché ogni denominazione o definizione presuppongono una forma. Il nome *ṣūfiyya* dà una forma a ciò che non ce l'ha.

Oltre all'individualità – con i suoi *ḥuṣūṣ* e le sue *rusūm* – Kalābādī profila l'idea che il *taḥqīq* concerna, a un grado ancora più alto, l'estinzione a «tutte le cose» (*al-aṣyā' kullihā*). Egli però non si sofferma su questo aspetto, limitandosi a chiarire che il *fanā'*, inteso come «totale assenza [*ḡayba*] dalle cose», da un lato implica il venir meno di ogni «distinzione» (*tamyīz*) e, dall'altro, costituisce la «folgorazione» che colse Mosè sul Sinai⁵⁴⁸.

All'estinzione corrisponde la permanenza (*baqā'*) nell'Essere divino, compresa come reintegrazione nella Sua Scienza: «colui che sussiste mediante la Realtà divina è colui che è estinto a sé stesso» (*al-bāqī bi al-ḥaqq al-fānī 'an nafsihī*)⁵⁴⁹, sentenzia l'autore. Questa tesi viene sviluppata specialmente nel capitolo 57. Il contesto è il commento di una poesia anonima – di cui si sono già menzionati alcuni versi – che recita: «L'unione li ha privati dell'esistenza, / secondo quel che nell'eternità sono [...]. L'anima loro via dall'umanità è svanita, / e il suo svanire è l'esser loro privati d'esistenza / nella Presenza in cui si son unificati. [...]

⁵⁴⁷ SPA, p. 166; trad. modificata da me.

⁵⁴⁸ Cfr. *Ta'arruf*, p. 267 e 271. Ciascuno dei capitoli dedicati agli *aḥwāl* è costellato di riferimenti a episodi coranici e narrazioni tradizionali, specialmente quelli incentrati sulla «sopraffazione spirituale» (*ḡalaba*, cap. 54) e sull'«ebbrezza estatica» (*sukr*, cap. 55). Può accadere infatti che la contemplazione mistica sopraffaccia il servo al punto da indurlo a commettere atti apparentemente sconsiderati: è qui che i sospetti dei rigoristi si infiltrano più facilmente. Per tale ragione, Kalābādī mostra con insistenza come ai tempi del Profeta molti dei *ṣaḥāba* siano caduti preda di stati estatici che, alterando il loro controllo, li hanno portati a sragionare. In questo modo egli prova che, oltre a trattarsi di una cosa permissibile per le personalità di alto rango spirituale, le eventuali azioni biasimevoli fossero dei compagni erano sempre seguite dal pentimento, così come avviene per i sufi che ne seguono l'esempio. Kalābādī aggiunge che chi perviene a un rango ancora più elevato, come il califfo Abū Bakr, rimane «sobrio» e «calmo» anche al culmine dell'estasi.

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 268; trad. mia.

Il tempo è uno stato che nell'eternità scompare»⁵⁵⁰. Secondo questa visione, le cose possiedono un essere intelligibile e permanente nella Scienza divina. In tale condizione esse, da un lato, non sono nulla, poiché prive di esistenza fenomenica e distintiva; dall'altro, sussistono in tutta la loro realtà, eternamente fissata in un presente fuori dal tempo. Una volta estinti alle proprie illusioni di finitezza e separatezza ontologica, i sufi si spogliano di sé e si riassorbono nel «non-essere» (*'adam*), rinvenendo all'essere «esistenti per Lui» (*mawjūdīn lahu*). In questo «stato» (*ḥāla*) metafisico principale⁵⁵¹ – in cui dei sufi non rimane che la «Scienza» del Principio – la loro esistenza transitoria è vista per ciò che è realmente: un'ombra incapace di tangerli in alcun modo. Nella de-immedesimazione dall'io, che comporta un'identificazione con Allāh⁵⁵², ciascun atto del servo partecipa della Sua immutabilità, poiché ricompreso e visualizzato nell'eternità della sua stessa struttura metafisica. Anziché «vedere sé stesso e le sue azioni», il servo «contempla Dio e i Suoi Atti»⁵⁵³: «mentre prima agivano da sé stessi e per sé stessi, ora agiscono invece solo per e mediante l'Essere divino»⁵⁵⁴.

Si potrebbe obiettare che qui emerga un nodo problematico: se il *fanā'* consiste nel trascendimento dell'individualità, e se quest'ultima designa ciò che «esiste per altro», perché allora Kalābādī asserisce che il *fanā'* conduca proprio all'«esistenza per Lui» (*mawjūd lahu*)? La soluzione risiede nel fatto che il *mawjūd lahu* può essere inteso in due sensi diversi, legati fra loro da una continuità. Nel

⁵⁵⁰ SPA, p. 224; *Ta'arruf*, p. 261.

⁵⁵¹ Utilizzando le parole di Guénon, si tratta dello «stato non-manifestato o 'non-sviluppato', principio e causa di tutta la manifestazione, a partire dal quale essa si sviluppa nella molteplicità dei suoi diversi stati [...]. In questo stato, i diversi oggetti della manifestazione, anche quelli della manifestazione individuale, esterni [corporei] e interni [mentali], non sono affatto distrutti, ma sussistono in modo principale, essendo unificati appunto perché non più concepiti secondo l'aspetto secondario e contingente della distinzione» (*L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, cit., p. 96).

⁵⁵² Nonostante Kalābādī concepisca la realizzazione come una «congiunzione» (*ittiṣāl*), un'«unione» (*jam'*) e un'«unificazione» (*tawḥīd*), il modo con cui la descrive rivela una premura nel non confondere mai creatura e Creatore. Riconosciuta l'illusione della propria esistenza, la creatura scompare nel suo nulla; non rimane allora che Lui, l'Unico Reale, a testimoniare della propria Unica Realtà. Kalābādī non dice mai che le cose diventano Lui, ma che diventano esistenti per Lui e mediante Lui (*li al-ḥaqq wa bi al-ḥaqq*), e che tale esistenza coincide con un ritorno nell'*'adam*, perché niente è al di fuori dell'Essere. La loro eternizzazione è il loro stesso annientamento: nell'unione esse sono puro non-essere, perché la distintività che le individua come tali possiede in sé stessa un carattere puramente negativo, che lascia spazio unicamente alla Positività assoluta della Scienza di Allāh. L'unione non è fondere Dio e l'uomo, ma accorgersi che il «vuoto» creaturale non può in alcun modo limitare il «pieno» principale, che è l'unica cosa mai realmente sussistita. Nel *tahqīq*, dunque, le cose non si identificano con Lui; piuttosto, Egli si afferma come Identità Totale.

⁵⁵³ SPA, p. 263; *Ta'arruf*, p. 292.

⁵⁵⁴ SPA, p. 225; *Ta'arruf*, p. 262.

tahqīq il «realizzato» (*mutaḥaqqiq*) si desta dall'illusione della propria separatezza e indipendenza ontologico-causale, così come da quella di tutte le cause seconde; tale risveglio provoca l'immediato collasso della sua stessa creaturalità. In questo contesto, «esistente per Lui» significa allora: (1) da un lato che l'ente, prendendo intima coscienza del proprio statuto creaturale, ossia della propria assoluta dipendenza dal Principio, vi diviene trasparente; (2) dall'altro, che egli torna a essere un "pensiero" nell'Intelletto divino, non essendogli rimasta altra realtà che la Scienza che Allāh ha di lui. Quest'ultimo punto sviluppa il primo sino alle sue estreme conseguenze: il «per Lui» si risolve nell'«in Lui», e il *mawjūd lahu* si consuma infine nell' *'adam*⁵⁵⁵.

Lo stato della «permanenza» (*baqā'*) risulta dalla realizzazione completa del *fanā'*, che la tradizione chiama «estinzione dell'estinzione» (*fanā' al-fanā'*). Kalābādī vi accenna richiamandosi a un insegnamento di al-Ḥarrāz, secondo cui all'estinzione di ogni «piacere» (*ḥazz*) mondano o ultraterreno segue l'estinzione del piacere che deriva dall'estinzione stessa; a quel punto, rimane solo «l'Unico, l'Autosufficiente, nella Sua Unità» (*al-Wāḥid al-Ṣamad fī aḥadiyyatihi*)⁵⁵⁶. Altrove l'autore descrive tale stato come un'«assenza» sia dall'estinzione sia da ciò che si è estinto (*fānī*)⁵⁵⁷. L'idea è che affinché l'estinzione sia realmente inverata e non permanga altro che «Lui» (*huwa*), deve estinguersi la stessa estinzione. Se l'individualità costituiva niente più che un'illusione, la sua stessa scomparsa lo è.

⁵⁵⁵ In altre parole, né gli enti godono di un'esistenza autonoma prima del *tahqīq* per poi perderla in seguito, né la realizzazione si esaurisce totalmente in un rinsavire alla reale natura delle cose per come già da sempre era. Nella dinamica realizzativa – asserisce infatti Kalābādī – il riconoscimento di essere *mawjūd lahu* produce lo «stato di non-essere» (*ḥālat al-'adam*): «il sapere che la loro esistenza appartiene all'Essere divino, nella Scienza che di loro possiede, li ha spogliati di sé stessi nel medesimo momento in cui sono diventati delle realtà esistenti per Lui. L'unione ha così prodotto lo stato di non-essere, poiché non rimane altro che la Scienza che l'Essere divino possiede al loro riguardo» (*SPA*, p. 225; *Ta'arruf*, p. 261). Il sufi rientra nella Tenebra divina in cui, pur essendo già da sempre contenuto, non sussiste più come «ente», bensì come «nulla» (*'adam*), perché non è più definito dalla determinazione che assume nel *kawn*. Tuttavia, tale nullità ha carattere negativo solo dal punto di vista creaturale, perché corrisponde all'affermazione assoluta dell'Essere; il «nulla» concerne soltanto l'aspetto privativo e distintivo delle cose, ossia la loro apparenza fenomenica. Da un punto di vista principale, l'ente permane soltanto a livello immanifesto, pre-implicato nell'Onniscienza divina. Il *fanā'* consiste nel ritorno a questa condizione primigenia, anzi "antegenia", in cui il temporale si reintegra definitivamente nell'eterno.

⁵⁵⁶ *SPA*, p. 239; *Ta'arruf*, p. 272.

⁵⁵⁷ Cfr. *SPA*, p. 219; *Ta'arruf*, p. 257.

Nulla si è mai realmente estinto⁵⁵⁸. Attraverso questo totale annullamento, il servo «si ritrova allora come quando era nella Scienza di Dio prima ch'Egli gli desse l'esistenza»⁵⁵⁹. Il medesimo concetto ritorna anche al capitolo 62, dove il «grado finale» (*nihāya*) dello gnostico (*ʿarīf*) è raggiunto quando «egli torna ad essere com'era quand'era prima di esistere»⁵⁶⁰.

Sono principalmente due i “risultati” dell'estinzione e della permanenza descritti da Kalābādī, che peraltro potrebbero essere considerati semplici declinazioni diverse di tali stati.

Il primo è l'«impeccabilità» (*ʿiṣma*), che egli introduce sia come una conseguenza diretta del *fanā'* degli *ḥuṣūṣ al-nafs* (o forse addirittura a quello di «tutte le cose»)⁵⁶¹, quasi ne fosse un corollario immediato, sia come un modo a sé stante di intendere *fanā'* e *baqā'*. In quest'ultimo senso, essa configura l'estinzione alle «disobbedienze» (*muḥālafāt*) e la permanenza alle «conformità» (*muwāfaqāt*)⁵⁶². Ora, per potersi estinguere alle disobbedienze, il servo deve estinguere la loro stessa fonte, ovvero la facoltà interiore che ne produce gli atti: la propria volontà⁵⁶³. L'estinzione della volontà individuale ha come contraltare la sua permanenza nella Volontà divina, con cui la prima finisce per accordarsi completamente. Il servo, da un lato, non vuole più niente, dall'altro, vuole tutto ciò che accade nel momento in cui accade e fintanto che accade; non c'è dunque nulla che entri in collisione con lui, perché il suo volere, sganciato da ogni passione e

⁵⁵⁸ È in virtù di questa sostanziale irrealtà dell'estinzione che viene così spesso ribadita la sua soltanto apparente negatività e azione distruttiva. Ventura spiega che «l'estinzione non è altro che la cancellazione di un errore: l'individuo illusorio che dev'essere estinto è paragonabile all'idea che ci facciamo di un'immagine percepita da lontano, che scambiamo per una persona quando invece è solo un pezzo di pietra. [...] È in questa chiave che si può comprendere il famoso aforisma sufi: “Si estingue ciò che non è mai stato e permane ciò che non ha mai cessato di essere” (*yafnā mā lam yakun wa yabqā mā lam yazul*)» (Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 72), il quale allude proprio al *fanā'* *al-fanā'* (cfr. anche *ivi*, p. 120).

⁵⁵⁹ *SPA*, p. 240; *Ta'arruf*, p. 272.

⁵⁶⁰ *SPA*, p. 263; *Ta'arruf*, p. 292. L'arabo registra un gioco di parole significativo: *idā kāna kamā kāna ḥaytu kāna qabla an yakūna*, lett. «quando è come era laddove era prima di essere». La presenza nel *Ta'arruf* della dottrina dell'eterna preesistenza di tutte le cose nella Scienza divina, che Kalābādī recupera da maestri del calibro di Dū al-Nūn (m. 861), al-Ḥarrāz (m. 899) e Junayd (m. 910), è significativa. Essa attesta che la concezione akbariana delle «essenze immutabili» (*al-a'yān al-ṭābīṭa*) affonda le sue radici molto indietro nella storia del *taṣawwuf*, sino ai suoi primordi; anziché dunque costituire una ri-concettualizzazione tarda, tale nucleo dottrinale ne ha innervato gli ambienti fin dall'inizio, attraversandoli al di là delle differenti declinazioni terminologiche adottate.

⁵⁶¹ Cfr. *SPA*, p. 232; *Ta'arruf*, p. 267.

⁵⁶² Cfr. *SPA*, p. 236 e 238; *Ta'arruf*, pp. 268-269.

⁵⁶³ È per tale ragione che Kalābādī introduce questo tipo di *fanā'* quasi come la conseguenza operativa di un'estinzione precedente.

desiderio individuali, è tutt'uno con quello universale. «È allora lo stesso Principio divino a prendersi cura [*yatawallā*⁵⁶⁴] della sua condotta, lasciandolo libero di compiere i doveri tradizionali [*wazā'if*] e gli atti conformi (alla Sua legge) [*muwāfaqāt*]; così il servo è preservato in quel che è chiamato a compiere per Dio [*mā li-llāh*], tenuto lontano da ogni interesse personale [*'ammā lahu*] e da tutti gli atti di disubbidienza, non essendovi più in lui alcunché che ve lo conduca. È questa l'impeccabilità»⁵⁶⁵. Il servo aderisce senza frizioni all'espletarsi del Decreto divino, ossia alla natura metafisica di ogni fenomeno; in tal modo, egli compie ciò che Allāh ordina e si astiene da ciò che proibisce, ma – torna a ripetere l'autore – senza che abbia in vista un tornaconto (*hazz*) né nella vita presente né in quella futura⁵⁶⁶. Una specificazione importante è che con *muḥālafāt* e *muwāfaqāt* non si intendono solamente gli atti esteriori difforni o conformi, bensì anzitutto l'intenzione (*niyya*) che vi si cela dietro, ossia la «coscienza» (*ṣuhūd*) e il «deliberato proposito» (*qaṣd*) di compiere gli uni o gli altri⁵⁶⁷. Tale precisazione eleva il discorso da un piano legalistico-comportamentale a uno più intimo, compiutamente etico e di antropologia spirituale.

Vi sono due aspetti di interesse legati alla realizzazione dell'impeccabilità. Il primo concerne le nozioni di intenzione (*niyya*) e concentrazione (*jam*). Kalābādī ribadisce a più riprese che nel *taḥqīq* tutte le cose divengono per il servo una sola e cade ogni distinzione (*tamyīz*)⁵⁶⁸, lasciandolo «unicamente occupato con ciò che l'ha reso estinto»⁵⁶⁹. «Costui non percepisce più alcuna contrapposizione [*muḥālafā*], dal momento che in lui agisce solo l'Essere divino secondo ciò che a lui conviene [*fī muwāfaqatihi*]. La distinzione è possibile solo tra una cosa e l'altra, ma quando le cose sono diventate una sola ogni distinzione cessa d'esistere»⁵⁷⁰. Oltre al *tawḥīd*, tale processo di unificazione richiama il *jam* e, più specificamente, il passo già citato in cui si afferma che in esso tutte le preoccupazioni (*humūm*) si armonizzano e raccolgono insieme. A riequilibrarsi e unificarsi sono anzitutto gli

⁵⁶⁴ Verbo che deriva dalla radice *w-l-y*, da cui anche *al-Walī*, *al-Mutawallī*, *walāya*, ecc.

⁵⁶⁵ *SPA*, p. 232; *Ta'arruf*, pp. 267-268.

⁵⁶⁶ Cfr. *SPA*, p. 236-237; *Ta'arruf*, pp. 268-269.

⁵⁶⁷ Cfr. *SPA*, p. 238; *Ta'arruf*, p. 269.

⁵⁶⁸ Cfr. *SPA*, p. 236 e 243; *Ta'arruf*, p. 268 e 273.

⁵⁶⁹ *SPA*, p. 232, *Ta'arruf*, p. 267.

⁵⁷⁰ *SPA*, p. 243; *Ta'arruf*, p. 273.

elementi interiori dell'uomo – perlomeno quelli che si oppongono all'ordine e all'unità –, silenziando la cacofonia prodotta dal disordine e dall'eterogeneità delle tensioni generate in lui dalle sue diverse facoltà (corpo, anima, cuore). Come efficacemente spiegato da R. Guénon, infatti:

L'uomo deve mirare, prima di tutto e costantemente, a realizzare l'unità in sé stesso, in tutto ciò che lo costituisce, secondo tutte le modalità della sua manifestazione umana: unità di pensiero, unità di azione e anche [...] unità fra pensiero e azione. Per quanto riguarda quest'ultima, è importante osservare che ciò che essenzialmente conta è l'intenzione (*niyyah*), poiché questa sola dipende interamente dall'uomo, e non è influenzata o modificata dalle contingenze esteriori, come sempre lo sono i risultati dell'azione⁵⁷¹.

In questa prospettiva, le diverse componenti psichiche del *mutaṣawwif* – e più in generale tutte le sue facoltà – devono armonizzarsi e gerarchizzarsi ordinatamente fra loro. Ciò impedisce che quelle inferiori esercitino una forza di gravità su quelle superiori, producendo conflittualità interne e ostacolandone l'elevazione. Neutralizzate le forze contrarie e la dispersione interiore a cui davano luogo, egli può tendere con tutto sé stesso a quella che è oramai la sua unica aspirazione, comprendendo infine che era la Verità stessa ad attirarlo a Sé⁵⁷². È precisamente a quest'altezza che si realizza l'impeccabilità: quando l'intenzione del servo è orientata esclusivamente al «Volto di Dio» (*wajh Allāh*), perché è solo a questo punto che Egli si sostituisce al suo io. Se l'intenzione fosse rivolta ai vari *ḥuṣūṣ* dell'anima l'*ʿiṣma* non sarebbe mai conseguita, quand'anche tali *ḥuṣūṣ* fossero l'impegno nelle opere pie e l'astensione da quelle peccaminose, ricercati tuttavia in vista di vantaggi (anche ultraterreni) individuali o di un compiacimento personale.

Il secondo aspetto legato all'impeccabilità concerne la sua relazione con la profezia (*nubuwwa*). Il nesso fra le due risiede nell'ultimo aspetto menzionato dell'*ʿiṣma*: il fatto che questa, pur implicando un intenso sforzo dell'uomo contro il peccato, sia in ultima analisi l'effetto di una sostituzione metafisica, per cui «è Lui [Allāh] che lo preserva [il servo] da ogni atto biasimevole»⁵⁷³. Tale sostituzione

⁵⁷¹ Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 64.

⁵⁷² Cfr. *SPA*, p. 221; *Ta'arruf*, p. 260.

⁵⁷³ *SPA*, p. 243; *Ta'arruf*, p. 273.

coincide infatti per Kalābādī proprio con quella descritta dal celeberrimo *ḥadīth qudsī*: «Io divengo il suo udito e la sua vista [...]»⁵⁷⁴, citato dall'autore anche a proposito del *mawjūd lahu* inteso come sussistenza nella Scienza divina⁵⁷⁵. Ma il legame fra *ʿiṣma* e *nubuwwa*, oltre che nell'ancoraggio della prima a una tradizione profetica, trova riscontro in un *qawl* anonimo: «La permanenza [alle conformità, *muwāfaqāt*] è la stazione dei profeti [*maqām al-nabiyyīn*]. Essi sono stati rivestiti con la Pace divina [o “Presenza”, *sakīna*]»⁵⁷⁶, che li protegge dall'inadempimento degli obblighi religiosi e dalla disobbedienza. Lo stadio spirituale in cui convergono *ʿiṣma*, *baqāʾ fī al-ʿilm*, sostituzione di Dio all'io e discesa della *sakīna* è dunque la *maqām* dei profeti. Ulteriori informazioni si possono rinvenire nei capitoli 24 e 25 del *Taʿarruf*, dedicati precisamente al tema della profezia. Citando al-Tustarī, l'autore mostra come gli gnostici, pur beneficiando dell'«immunità dalla deviazione» (*barāʾa min al-zayg*), non possano eguagliare i profeti, i quali, congiungendosi⁵⁷⁷ al «Dominator» (*al-Jabbār*) vengono estinti agli *ḥuḏūḏ* e al desiderio (*murād*), nonché resi «agenti mediante Lui e per Lui»⁵⁷⁸. L'intimo dei profeti è completamente assorto nella contemplazione (*mušāhada*) della Realtà divina e colmato da Essa; tutto ciò che accade loro, pertanto, ne riguarda solo l'apparenza esteriore (*ẓāhir*), lasciando il loro *sirr* immune dalla «mancanza» (*zālal*). Quest'ultima è dunque soltanto apparente, e il rimprovero divino che ne consegue svolge una funzione pedagogica: Allāh elegge il profeta a esempio per

⁵⁷⁴ Buḥārī, LXXXI, cap. 38, 91, sunnah.com/bukhari:6502; cfr. *SPA*, p. 232; *Taʿarruf*, p. 268.

⁵⁷⁵ Cfr. *SPA*, p. 225, *Taʿarruf*, p. 262. Tale parallelismo accosta intimamente questi due aspetti del *taḥqīq*, l' *ʿiṣma* e il *mawjūd fī al-ʿilm*.

⁵⁷⁶ *SPA*, p. 236; *Taʿarruf*, p. 268. È significativo notare come anche nel prosieguo della citazione guénoniana riportata poco sopra si faccia riferimento all'estinzione della volontà individuale in quella divina e alla *sakīna*. Non solo: entrambe vengono presentate come conseguenze dirette dell'armonizzazione e dell'unificazione delle facoltà. «Per chi sia giunto a realizzare perfettamente l'unità [il *jam*] in se stesso, essendo cessata ogni opposizione, ha quindi anche fine lo stato di guerra [qui Guénon si riferisce allo *jihād al-naḥs*, la guerra interiore] [...]. Stabilitosi definitivamente al centro di tutte le cose, egli è “legge a sé stesso”, perché la sua volontà è una con il Volere universale [...]; egli ha ottenuto la “Grande Pace” che, come abbiamo detto, è veramente la “presenza divina” (*Es-Sakīna*, l'immanenza della Divinità nel punto che è il “Centro del Mondo”); identificato, in virtù della sua unificazione, all'unità principale stessa, egli vede l'unità in tutte le cose e tutte le cose nell'unità, nell'assoluta simultaneità dell'“eterno presente”» (Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., pp. 64-65).

⁵⁷⁷ *Attaṣalat*, da *ittiṣāl*, «congiunzione», la penultima delle *maqāmāt* elencate da Kalābādī.

⁵⁷⁸ *Taʿarruf*, p. 143; trad. mia.

mostrare all'umanità la propria Volontà e i propri divieti⁵⁷⁹. Similmente, il capitolo 26 ribadisce che, pur protetto dalle tentazioni e dai difetti dell'anima, il santo non è «impeccabile» (*ma'ṣūm*), nemmeno rispetto ai peccati gravi. Solo i profeti possiedono realmente l'*'iṣma*: non possono commettere alcun peccato maggiore, e secondo alcuni nemmeno quelli minori⁵⁸⁰. Il problema interpretativo che qui sorge è analogo a quello emerso a proposito della distinzione fra *ma'rifa* dei santi e dei profeti: se l'*'iṣma* (intesa come *fanā'* alla disobbedienza e *baqā'* nella conformità) costituisce la *maqām al-anbiyā'*, nessuno al di fuori di un profeta può accedervi? La soluzione è la medesima: no, non vi è preclusione. Piuttosto, per accedervi il sufi deve necessariamente partecipare del grado spirituale della profezia. Oltre alle irragionevolezza che la questione comporterebbe già in linea di principio, nessun elemento testuale suggerisce che le cose stiano diversamente. Nonostante Kalābādī ribadisca a più riprese lo scarto fra i gradi spirituali del santo e del profeta, evidenziando come l'immunità del primo non raggiunga mai la perfezione dell'*'iṣma* del secondo, nel *Ta'arruf* nulla lascia supporre che *fanā'* e *baqā'* – anche solo in questa specifica declinazione – siano preclusi ai sufi (al pari dell'*ittiṣāl* o dell'estinzione degli *ḥuḏūḏ*)⁵⁸¹. Come nel caso della *ma'rifa*, il fatto che nel suo grado supremo l'*'iṣma* sia definita *maqām al-nabiyyūn* non significa che essa sia loro appannaggio esclusivo, bensì che per giungerne alla piena realizzazione i santi devono necessariamente seguire il percorso spirituale tracciato dai profeti: non ci sono vie alternative.

Il secondo “risultato” del *fanā'* e del *baqā'* – da considerarsi anch'esso, al pari dell'*'iṣma*, come una diversa declinazione di questi medesimi stati spirituali – è l'assunzione delle Qualità divine da parte del servo (*taḥalluq* o *ittiṣāf*)⁵⁸². Essa viene introdotta da Kalābādī quasi fosse una conseguenza, se non un sinonimo,

⁵⁷⁹ Cfr. *SPA*, pp. 129-130; *Ta'arruf*, pp. 145-146. Nonostante sulla questione non vi sia consenso unanime, spiega Kalābādī, anche quei sufi che ritengono reali gli errori degli *anbiyā'* ne ridimensionano la portata, considerandoli mancanze lievi e sempre seguite dal pentimento. Pure in questo caso, comunque, l'episodio assolve a una finalità educativa: da una parte il rimprovero ha funzione esemplare, e dall'altra permette ai profeti di conservare il favore divino.

⁵⁸⁰ Cfr. *SPA*, pp. 136-137; *Ta'arruf*, p. 162.

⁵⁸¹ Al contrario, essi costituiscono precisamente delle *maqāmāt* e degli *aḥwāl*, ossia le tappe dell'itinerario iniziatico del *taṣawwuf*, che per altro rientrano nelle *'ulūm al-ṣūfiyya*. Il contesto del discorso è proprio l'esposizione degli «stati spirituali dei sufi»: non avrebbe dunque senso ritenere che l'*'iṣma* sia appannaggio esclusivo dei profeti.

⁵⁸² Kalābādī, tuttavia, non utilizza mai tali vocaboli per descrivere il processo di acquisizione delle Qualità divine.

della sostituzione ontologica evocata dall'*ḥadīṭ al-taqarrub*. Compiere ciò che Allāh ordina e astenersi da ciò che proibisce, non per ricevere una ricompensa o evitare una punizione, bensì solo per Lui, secondo l'autore significa estinguersi ai propri attributi (*awṣāf*) e sussistere in quelli divini⁵⁸³. Questo genere di *fanā'-baqā'*, più in particolare, consiste nell'assenza (*ḡayba*) agli attributi della natura umana (*ṣifāt al-baṣariyya*) – in quanto tali manchevoli –, come l'ignoranza (*jaḥl*), l'ingiustizia (*ẓulm*) e l'ingratitude (*kanūd*), e nella presenza alle Qualità della Natura divina (*nu'ūt al-ilāhiyya*) – costitutivamente positive –, come la Scienza (*ilm*), la Giustizia (*adl*) e la Gratitudine (*ṣukr*). Queste «prevalgono» sulle prime, e il servo se ne fa carico come di un «penoso fardello» (*ḥaml al-muwallah*)⁵⁸⁴. La parola *muwallah*⁵⁸⁵ designa letteralmente qualcuno che è impazzito a causa di uno sconvolgimento interiore estremamente intenso, inebriato da un amore estasiante, o più in generale da qualcosa di troppo travolgente e grande per essere gestito e contenuto. Essa sottolinea come l'assunzione degli Attributi divini frantumi le prerogative di quelli umani. Estinto allora al proprio ego e, con esso, a tutti i desideri individuali e ai tornaconti personali, il servo agisce come il Principio che, bastando a Sé stesso, non fa nulla in vista di Sé; viene così a prodursi una rispondenza profonda, in cui l'agito, resosi simile all'Agente, Lo imita e diviene agente tramite Lui⁵⁸⁶.

Nelle ultime pagine del capitolo 59, Kalābādī si sofferma estesamente su una questione piuttosto controversa: la reversibilità del *taḥqīq*. Colui che si estingue può ritornare ai suoi attributi individuali? Può retrocedere, spiritualmente e iniziaticamente? Sebbene parte della tradizione lo ritenga, se non necessario, quantomeno possibile, perché altrimenti il *mutaḥaqqiq* non solo verrebbe meno ai suoi obblighi rituali, ma perderebbe del tutto la capacità di sopravvivere, l'autore si oppone con nettezza a questa posizione. I veri *muḥaqqiqūn*, «coloro che hanno realizzato la Verità» – autorità del calibro di Junayd, Ḥarrāz, Nūrī e altri ancora –, escludono che l'«estinto» possa regredire alla precedente condizione. Istituyendo un'analogia con la «fede» (*imān*), Kalābādī argomenta che, al pari di questa,

⁵⁸³ Cfr. *SPA*, p. 237; *Ta'arruf*, p. 268.

⁵⁸⁴ Cfr. *SPA*, p. 241; *Ta'arruf*, p. 272.

⁵⁸⁵ Participio passivo della II forma della radice *w-l-h*.

⁵⁸⁶ Cfr. *SPA*, p. 237, *Ta'arruf*, p. 268.

l'estinzione si possa perdere solo quando è inautentica, ossia quando non è così profonda da essersi radicata stabilmente nel *sirr*. L'*imān* che si può perdere è, da un lato, quella professata verbalmente ma rinnegata nell'intimo; dall'altro, quella sì abbracciata con sincerità, ma a cui nondimeno non si riesce ad aderire completamente, vuoi per un'educazione religiosa insufficiente o per non aver mai avuto modo di sperimentare una visione contemplativa. In entrambi i casi, non essendosi prodotta nel *sirr* quell'auto-evidenza capace di radicarvi fermamente la fede, essa non si è mai realizzata veramente. Lo stesso vale per il *fanā*'.

Inoltre, al pari della fede, l'estinzione e gli altri *aḥwāl* sono elargizioni divine e, in quanto tali, irrevocabili. Ciò per una pluralità di ragioni diverse: sotto il profilo teologico, non si addice a Dio – non è congruo con la Sua bontà e misericordia – privilegiare una creatura e poi respingerla, come non Gli si addice ingannarla (fingere di eleggerla), a meno che non si tratti di un empio⁵⁸⁷. Da un punto di vista logico, donare ciò che si revoca significa eleggere il non eletto e scegliere il non scelto⁵⁸⁸. Da un punto di vista metafisico, infine, ciò implicherebbe un mutamento e un non-essere nella Scienza e Volontà divine, patentemente inammissibili⁵⁸⁹. Per tutte queste ragioni, la realizzazione non si può perdere e il realizzato non può cessare di essere tale.

Quanto all'argomento degli oppositori – quello per cui, se il *muḥaqqiq* non rinvenisse più al proprio io, né adempirebbe più ai doveri rituali né sopravviverebbe –, già si è osservato che, nello stato dell'estinzione, è l'Agente divino a muovere il servo e a preservarlo in ambedue gli aspetti. Non si tratta nemmeno di ricorrere alla

⁵⁸⁷ Cfr. *SPA* p. 244 e p. 247; *Ta'arruf*, p. 274 e p. 277.

⁵⁸⁸ Cfr. *SPA*, p. 246; *Ta'arruf*, p. 277. Se un santo retrocede dalla propria condizione spirituale, allora non è mai stato realmente un santo; nella Scienza divina egli è sempre stato un «respinto». Il *tahqīq* che si può perdere non era davvero *tahqīq*; l'elezione revocata non era elezione già in partenza. Se Allāh concedesse la vera realizzazione a un servo che la potesse perdere, da un punto di vista logico si rileverebbe un'assurdità: l'atto divino avrebbe scelto il non-scelto. In altre parole, avrebbe reso A = non-A. L'argomento, chiaramente, orbita intorno a una circolarità, o quantomeno a un'assunzione implicita: che il *tahqīq* – l'essere un *muḥaqqiq* – appartenga essenzialmente e intrinsecamente all'ente *x*, nella Scienza divina. Solo assumendo che il *tahqīq* non si possa realmente perdere perché inalienabilmente inerente all'identità pre-eterna di un ente *x* (dunque solo assumendo il presupposto teologico-metafisico dell'Onniscienza), emerge un'impossibilità logica.

⁵⁸⁹ Cfr. *SPA*, p. 244; *Ta'arruf*, p. 274. Sempre da un punto di vista metafisico, occorre aggiungere – ma questo esula dalla lettera kalābādiana – che se, come già si è detto, il *tahqīq* estingue al caduco e restituisce all'eternità, esso, a rigore, si compie fuori dal tempo e non può mai andare perduto. La realizzazione consiste precisamente in una fuoriuscita dalla dimensione contingente del divenire, e non può dunque esserne condizionata.

distinzione fra ebbrezza (*sukr*) e sobrietà (*ṣaḥw*)⁵⁹⁰, perché il mistico ebbro e quello sobrio godono indistintamente della protezione divina⁵⁹¹. In definitiva, il ritorno al dominio degli *awṣāf* non è mai un regresso agli attributi dell'ego (*awṣāf al-nafs*), bensì una reintegrazione nella «stazione della permanenza mediante gli Attributi del Principio» (*maqām al-baqā' bi-awṣāf al-ḥaqq*)⁵⁹².

⁵⁹⁰ All'estasi (*wajd*) seguono gli stati di «sopraffazione» (*ḡalaba*) e di «ebbrezza» (*sukr*) spirituale. Quest'ultima «consiste nel non essere coscienti [*yaḡṭiba*] della distinzione delle cose [*tamyīz al-aṣyā'*], senza però essere incoscienti delle cose in quanto tali»; si tratta di una condizione che sopraggiunge quando nell'estasi, trovandosi al cospetto della Verità, si è impediti di discriminare fra «quanto procura piacere e quanto dolore» (*mā yu'limuhu wa yulidduhu*), o fra ciò che procura agio e ciò che genera afflizione (*SPA*, pp. 215-216; *Ta'arruf*, p. 253). La sobrietà (*ṣaḥw*), invece, si può intendere in due modi diversi: vi è quella che precede l'ebbrezza e quella che la segue. Nel primo caso, è la capacità discriminativa con cui si sceglie il piacere e si rigetta il dolore, ed è inferiore all'ebbrezza; nel secondo, è il ritorno alla facoltà discriminativa dopo l'esperienza estatica e la *sukr*, rispetto alla quale è superiore, in quanto ormai trasformatasi e sublimatasi. Riguardata la capacità di distinguere fra ciò che aggrada e ciò che addolora l'io, il mistico che ha superato l'estasi sceglie ora all'inverso: ricerca ciò che causa pena alla *nafs* – purché non violi la *ṣarī'a* – e si astiene da ciò che le provoca piacere. Tuttavia, nel farlo «non prova alcuna sofferenza, ma al contrario trova piacere in ciò che è motivo di pena [...], per la sopraffazione [*ḡalaba*] causata dalla presenza del suo Agente [*ṣuhūd fā'ilihi*]» (*SPA*, p. 217; *Ta'arruf*, p. 255; trad. leggermente modificata).

⁵⁹¹ Cfr. *SPA*, p. 218 e p. 248; *Ta'arruf*, p. 256 e p. 277.

⁵⁹² *SPA*, p. 248; *Ta'arruf*, p. 278. Estinguersi non significa diventare incoscienti (*ṣa'iq*) o folli (*ma'tūh*), né angeli (*malak*) o puri esseri spirituali (*rūḥānī*), perché le caratteristiche della natura umana (*awṣāf al-baṣariyya*) non vengono meno; piuttosto, ribadisce Kalābādī, si tratta di trascendere la percezione (o «presenza», *ṣuhūd*) dei propri *ḥuṣūṣ*. Il servo – ebbro o sobrio che sia – rimane in un certo modo cosciente dei propri obblighi religiosi e necessità biologiche, sebbene se ne sia completamente distaccato, almeno da queste ultime. Vi è tuttavia una differenza tra l'«ebbro» e il «sobrio» in relazione al *fanā'* e al *baqā'* degli attributi, anche se non delineata con nettezza. Kalābādī distingue infatti fra due categorie di «estinti», ricalcando proprio la distinzione fra «sobrio» ed «ebbro»: da un lato vi è chi è «guida» (*imām*) o «modello» (*qudwā*), dall'altro chi non lo è. Il primo – verosimilmente lo *ṣayḥ*, la cui funzione richiede la «sobrietà» –, quando si estingue viene «trasferito» (*yunqalu*) nello «stato della permanenza» (*ḥālat al-baqā'*), nel quale «la sua azione si esercita grazie agli Attributi del Principio divino [*bi-awṣāf al-ḥaqq*], e non grazie ai suoi attributi individuali [*lā bi-awṣāf nafsihi*]» (*SPA*, pp. 248-249; *Ta'arruf*, p. 287; trad. leggermente modificata). Per chi invece non è «modello» – figura accostabile all'«ebbrezza» – «è ammissibile che la sua estinzione consista in un'assenza dai suoi attributi [*ḡayba 'an awṣāfihi*], e che egli appaia agli altri come un folle o uno che ha perso la ragione, perché non riesce a distinguere ciò che gli è profittevole ed ha smesso di cercare quanto soddisfa i suoi appetiti [*ḥuṣūṣ*]» (*SPA*, p. 248; *Ta'arruf*, p. 278; trad. leggermente modificata). Quali conclusioni trarre da questa differenziazione? Chi non è «guida», quando si estingue, non viene «trasferito» nel *baqā' bi-awṣāf al-ḥaqq*? La sua realizzazione è incompleta? Il testo non è così cristallino a tal riguardo; nondimeno, anche in quest'ultimo caso Kalābādī ribadisce che l'estinto è preservato da Allāh nel compimento dei doveri religiosi. Sta di fatto che l'autore sembra profilare qui uno scenario inedito: se in precedenza aveva affermato che il *fanā'* non è in fondo diverso dal *baqā'* – mostrando che all'estinzione del negativo corrisponde sempre la sussistenza del positivo –, ora parrebbe alludere a una categoria di iniziati che, pur estinti, non pervengono alla permanenza negli Attributi divini. Questo nuovo scenario solleverebbe tuttavia un gran numero di criticità, sia testuali che teoretiche. Oltre all'appena menzionato crollo della simmetria *fanā'-baqā'*, emerge una contraddizione interna con l'*ḥadīth al-taqarrub*: se l'essere preservati dalla disobbedienza significa che Allāh diventi la vista, l'udito, ecc., del servo, che cos'è questo se non la sostituzione degli attributi umani con quelli divini? E ancora: non ci si può realizzare perfettamente senza svolgere il ruolo di *ṣayḥ*? Il *taḥqīq* è condizionato dall'esercizio di una funzione? Si potrebbe forse teorizzare che la «non-guida» sperimenti un *baqā'* del tutto interiore,

Dal momento che Kalābādī, disquisendo intorno alle nozioni di *fanā'* e *baqā'*, propone al lettore una vasta gamma di accezioni diverse con cui intenderle, è legittimo chiedersi quale rapporto intercorra fra tali sfumature. Designano tutte la stessa cosa, magari da angolature diverse, oppure no? Vi è una progressione? Relazioni di derivazione e subordinazione? Quello che emerge dal *Ta'arruf* è un quadro teoretico articolato, complesso e talvolta intricato. Riepilogandolo, *fanā'* e *baqā'* designano:

1. l'estinzione agli *ḥuḏūḏ al-naḥs* e la permanenza a tali *ḥuḏūḏ in divinis*, ossia «mediante Dio» (*bi-Allāh*);
2. l'estinzione alle *rusūm-ṣuwar* e la permanenza presso una realtà pre e sovra-formale, il loro *'adam* nella Scienza metafisica;
3. l'estinzione a tutte le cose e alla loro distintività (*tamyīz*) e la sussistenza mediante *al-Ḥaq* (ossia, come si può supporre, di nuovo a sé stessi e alle cose in quanto *mawjūd lahu* nella Sua *'ilm*);
4. l'estinzione dell'estinzione, cui corrisponde la permanenza dell'Unico Permanente nella Sua Unità e, ancora una volta, la permanenza nella Scienza divina prima dell'esistenza distintiva.
5. l'estinzione delle disobbedienze e la permanenza nelle conformità;
6. l'estinzione degli attributi individuali e la permanenza negli e attraverso gli Attributi divini.

privo di riverberi sociali o comportamentali: il suo *taḥqīq* non sarebbe incompleto, ma semplicemente privo di funzione comunitaria. Oppure che il suo *taḥqīq* sia sì incompleto, ma non nel senso che si arresti all'estinzione, bensì che, pur implicando una correlativa permanenza, il suo *fanā'-baqā'* sia imperfetto rispetto a quello del «modello» o del sufi sobrio. Queste ipotesi, tuttavia, non risolvono appieno le complessità ermeneutiche che il testo presenta. Quel che in ogni caso ritengo importante è, al fine di non travisare l'insegnamento di Kalābādī, non irrigidire le varie categorie mistiche o cadere nella tentazione di sovrapporle schematicamente fra di loro, poiché vi intercorrono rapporti ben più complessi e asimmetrici di quel che si potrebbe pensare di prim'acchito. Se da un lato è facile intuire che la «guida» spirituale non possa svolgere la sua funzione senza una realizzazione «sobria», pare imprudente assegnare automaticamente a ogni altro *mutaṣawwif* un *taḥqīq* caratterizzato dall'«ebbrezza», o in generale imperfetto. Ancor più grave, poi, sarebbe sovrapporre acriticamente il *fanā'* al *sukr* e il *baqā'* al *saḥw*; non solo perché il testo kalābādiano non è affatto chiaro al riguardo e in altri punti esplicitamente contrario, ma perché la stessa tradizione esoterica da cui attinge non lo consente. Nessuna delle grandi autorità magistrali a cui Kalābādī si appella intese tali nozioni in questo modo (cfr. Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sūfism*, cit., pp. 108-109 e p. 111). Né d'altronde i termini stessi lo permettono: la loro ricchezza semantica e le molteplici sfumature con cui vennero utilizzati sia nella storia del sufismo che nelle ricostruzioni accademiche impediscono di interpretarne il significato e le reciproche relazioni in modo univoco e monolitico.

Le complessità di questo quadro dipendono da tre fattori principali. Innanzitutto, vi è l'asimmetria fra i vari tipi di estinzione e quelli di permanenza: oltre a soffermarsi ben più estesamente sui primi che sui secondi, Kalābādī pare associare il medesimo *baqā'* – la sussistenza di sé e delle cose nella Scienza divina – a più generi di *fanā'*⁵⁹³ contemporaneamente. In secondo luogo, l'autore incrocia le diverse accezioni di *fanā'* e *baqā'* con una pluralità di *aḥwāl* differenti, sovrapponendovi stati che, a rigore, occupano livelli gerarchici inferiori. Ciò accade, ad esempio, quando l'estinzione viene definita *ḡayba* agli *ḥuḏūḏ*, o quando l'assenza, viceversa, arriva a designare l'assenza dal *fanā'* stesso, vale a dire il *fanā' al-fanā'*⁵⁹⁴. Ad aggravare questa contorsione si aggiunge la polisemia degli *aḥwāl* con cui *fanā'* e *baqā'* interagiscono, come la sobrietà (*ṣaḥw*), che a seconda dei casi può designare qualcosa di più o meno perfetto dell'ebbrezza (*sukr*); o la separazione (*tafrīqa*), che può indicare sia uno stato negativo (la dispersione nella molteplicità creaturale) che positivo (l'affrancamento da tale molteplicità). In terzo luogo, manca una spiegazione chiara da parte dell'autore, che spesso si limita a elencare i diversi significati di *fanā'* e *baqā'* anziché fornire delle precise coordinate interpretative per collegarli fra loro. Al contrario, nei soli due casi in cui istituisce una relazione fra alcuni tipi di *fanā'* – derivando l'*īṣma* dall'estinzione degli *ḥuḏūḏ* e il *taḥalluq* dall'*īṣma* – egli li reintroduce altrove come generi di estinzione a sé stanti.

Se da una parte risulta difficile credere che non esista nessun tipo di nesso fra le diverse specie di *fanā'* – considerando che, sin dalle primissime esposizioni della dottrina, la loro distinzione e gerarchizzazione costituiva una prassi comune⁵⁹⁵ –, resta che Kalābādī non si pronuncia mai in merito. Che cosa indica, allora, il suo silenzio? Che fra queste diverse accezioni di *fanā'* e *baqā'* non vi sia alcun legame o, al contrario, che esso sia così evidente da renderne superflua un'esplicitazione?

Sebbene il testo non consenta di fornire una risposta esaustiva e certa, esso contiene senz'altro degli indizi eloquenti. Innanzitutto, il fatto che Kalābādī assegni

⁵⁹³ Ossia, in sfumature leggermente differenti, i tipi di estinzione 1-4. In questo insieme si potrebbe pensare di includere anche il *fanā'* numero 6: essendo la «Scienza» (*ilm*) un Attributo divino, il *baqā' bi-awṣāf al-Ḥaqq* comprende senz'altro il *baqā' bi-ilm al-Ḥaqq*.

⁵⁹⁴ Esempi di questi "incroci" fra *aḥwāl* sono numerosi.

⁵⁹⁵ Cfr. Urizzi, nota 550 in *SPA*, pp. 233-234; cfr. anche Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sūfism*, cit., pp. 104-105.

quello che sembra essere il medesimo *baqā'* a tipi di *fanā'* diversi ne rivela già, seppur in modo sottile, un'unità di fondo. In secondo luogo, il modo in cui introduce ciascuna tipologia di estinzione⁵⁹⁶ lascia supporre che non ci sia un rapporto di esclusione reciproca: questi *fanā'* diversi fra loro coesistono. Essi costituiscono aspetti diversi di un solo e medesimo *hāl*, o modi differenti per esprimerne l'unica realtà⁵⁹⁷. Ciò è corroborato dal fatto che l'autore non esprima mai un giudizio sulla correttezza dell'una o dell'altra definizione – cosa che invece fa, per esempio, a proposito della questione della reversibilità del *taḥalluq* –, evidenziando come esse non rappresentino una rosa di concezioni mistiche di cui solo una è quella corretta, bensì elementi dottrinali di un insieme più ampio, in cui la verità di ciascuno non entra in conflitto con quella di tutti gli altri. Le varianti di cui *fanā'* e *baqā'* sono suscettibili ne costituiscono tutte declinazioni reali e legittime. Infine, il legame istituito fra alcune tipologie (*ḥuḏūḏ*, disobbedienze e attributi egoici) autorizza a estendere l'ipotesi di una correlazione anche alle restanti. Se per ragioni di simmetria concettuale la correlazione isolata di pochi tipi risulterebbe anomala, l'ipotesi diviene necessaria qualora si consideri ciascun *fanā'* come l'espressione di un unico *hāl*.

Da qui in avanti però si entra in un terreno di pura speculazione. Si potrebbe ipotizzare un collegamento tra, per esempio, il *fanā'* delle *rusūm* e quello degli attributi individuali (poiché il dominio formale è quello dell'io), oppure con quello di «tutte le cose» (dato che è la forma a individuarle). Tale collegamento potrebbe prevedere un ordinamento gerarchico: è intuitivo ritenere che l'estinzione a tutte le cose sia più universale – e dunque superiore o più completa – rispetto a qualsiasi

⁵⁹⁶ L'autore utilizza espressioni non esclusive, come: «Inoltre, fa parte dell'estinzione...» (*fa min al-fanā'...*; SPA, p. 238; Ta'arruf, p. 269); «E un'estinzione è (anche)...» (*wa fanā'...*; SPA, p. 239; Ta'arruf, p. 271, trad. mia); «Secondo un diverso modo di esprimersi, l'estinzione è...» (*wa 'ibāra uḥrā 'an al-fanā' anna al-fanā'...*; SPA, p. 240; Ta'arruf, p. 272); «Altri definiscono l'estinzione in questo modo...» (o «e un [altro] gruppo [di sufi] ha espresso l'estinzione dicendo...», *wa 'abbara jamā'a 'an al-fanā' bi-an qālū...*; cfr. SPA, p. 243; Ta'arruf, p. 273).

⁵⁹⁷ Questo dato traspare in modo evidente dalle correlazioni istituite da Kalābādī stesso. L'estinzione agli *ḥuḏūḏ* e l'impeccabilità (estinzione agli atti di disobbedienza) si co-implicano – perché se ci si estingue alle passioni ci si estingue anche all'intenzione di trasgredire la Volontà divina e la sua espressione nella *ṣarī'a*, e viceversa –, così come appaiono inestricabili dall'estinzione degli attributi della *nafs* (e, d'altronde, da quella della forma), dei quali gli *ḥuḏūḏ* sono l'oggetto.

altro tipo di estinzione⁵⁹⁸. Tuttavia, come già detto, Kalābādī non fornisce mai delle precisazioni al riguardo e l'ordine con cui presenta ciascun tipo di *fanā'*-*baqā'* – a dir poco frastagliato⁵⁹⁹ – non offre elementi formali che consentano di congetturare sull'esistenza di un ordine gerarchico o di una progressione ascensiva. Se si è potuto stabilire che con tutta probabilità ciascun *fanā'*-*baqā'* designa un certo aspetto del medesimo stato spirituale, e se dal punto di vista puramente teoretico (rinforzato da una comparazione con altri autori sufi) è legittimo supporre che alcuni siano superiori ad altri, il silenzio dell'autore è indicativo. Il loro legame, nei casi in cui non è talmente evidente da risultare superfluo, risulta tutto sommato di secondaria importanza (quantomeno relativamente ai fini del *Ta'arruf*). Aniché spendersi in spiegazioni tecniche riguardanti la coordinazione reciproca, la superiorità e la subordinazione dei vari aspetti del *fanā'* fra loro, Kalābādī ritiene forse più utile offrirne un inquadramento da più angolature, mostrando che, in linea generale, l'estinzione riguarda l'«io» transitorio e la permanenza la «Scienza» eterna, e che tutte le varie sfumature di questi stati si compenetrano vicendevolmente, in modo inestricabile. In quest'ottica, la loro relazione rimane fluida e, evitando di dilungarsi in rigide tassonomie o minuziose architetture teoriche, l'autore preferisce mantenersi più essenziale e soffermarsi su altro.

I sufi percorrono a ritroso il processo cosmogonico. L'Essere assoluto, che pre-contiene a livello indistinto e implicito tutti i modi di esistenza possibili, si manifesta frammentandosi – pur rimanendo identico a Sé – in ciascuno degli enti; la «separazione» (*tafrīqa*) è lo staccarsi apparente delle determinazioni fenomeniche dallo sfondo indifferenziato dell'Essere, dal quale si manifestano e a

⁵⁹⁸ Per uno studioso di *taṣawwuf*, l'esigenza di una gerarchizzazione diviene ancora più impellente considerando che, come già osservato, lungo la sua storia si sono distinte e ordinate fra loro diverse modalità di estinzione e permanenza. Come segnala Urizzi, Abū Ḥafs Suhrawardī, per esempio, designerà il *fanā'* degli *ḥuṣūṣ* e quello delle disobbedienze come stadi soltanto preliminari e propedeutici del *fanā'* vero e proprio (cfr. Urizzi, nota 550 in *SPA*, p. 234). Similmente, anche Ibn 'Arabī relegherà l'estinzione degli atti di disobbedienza (e in generale degli atti del servo) alle prime fasi della realizzazione, riservando i gradi più alti al *fanā' al-aṣyā'* (cfr. Urizzi, nota 563, in *ivi*, p. 243).

⁵⁹⁹ L'esposizione si frammenta in un continuo andirivieni tematico. Per essere più precisi, seguendo l'ordine argomentativo del capitolo 59, l'autore tratta del *fanā'* degli *ḥuṣūṣ*, del *fanā'* di tutte le cose e della loro distinzione, di quello delle disobbedienze e dell' *iṣma*, e infine del *fanā'* degli *awṣāf al-naḥs*. Successivamente ritorna sull'estinzione degli *ḥuṣūṣ*, sull' *iṣma* e, brevemente, sul *fanā' al-aṣyā'*; dopodiché introduce il *fanā' al-fanā'*, ripercorre il *fanā'* degli *awṣāf*, prosegue con quello delle *rusūm* e, infine, chiude soffermandosi nuovamente sull'estinzione degli attributi. Molti di questi temi sono peraltro già anticipati nei capitoli precedenti.

cui infine ritornano. «Dal punto di vista del mondo, le cose sembrano in effetti pervenire all'esistenza uscendo dal nulla, ma dal punto di vista divino esse sono già presenti *ab-aeterno* a livello di possibilità»⁶⁰⁰: «quando Egli ha dato loro esistenza [*awjadahum*]», afferma Kalābādī, «non ha fatto che attualizzare quel che per essi aveva già previsto [*mā sabaq lahum minhu*]»⁶⁰¹. La loro esistenziatura rappresenta il manifestarsi diacronico e distintivo di una realtà che non viene mai meno – poiché già da sempre inclusa nella Scienza divina e una con Essa – neppure nel corso del suo stesso dispiegamento fenomenico. Il *tahqīq* configura allora un ritorno (*rujū*) alla Realtà metafisica antecedente alla creazione, che si inverte nell'estinzione di sé e nella permanenza presso l'Essere, compendosi definitivamente nel *tawhīd*. In un capitolo piuttosto breve, la trattazione che l'autore riserva a quest'ultimo non fa altro che insistere sulla sua assoluta ineffabilità e trascendenza. Il capitolo esordisce così:

I fondamenti [*arkān*] del *tawhīd*⁶⁰² sono sette: [1] isolare l'Eternità dal contingente [*ifrād al-qidam 'an al-ḥadaṭ*]; [2] esaltare la trascendenza dell'Eterno al di là della comprensione⁶⁰³ dell'essere contingente [*tanzīh al-qadīm 'an idrāk al-muḥdaṭ lahu*]; [3] rigettare l'equivalenza tra le Qualità divine [*nu'ūt*]; [4] eliminare ogni causa [o «difetto»] dalla Signoria divina [*izālat al-'illa 'an al-rubūbiyya*]; [5] ritenere la Realtà divina troppo elevata per essere affetta e modificata dalla capacità d'agire [o «potenza»] del contingente [*ijlāl al-ḥaqq 'an an tajriya qudrat al-ḥadaṭ 'alayhi fa-tulawwinahu*]; [6] esaltarNe la trascendenza al di là della distinzione [concettuale⁶⁰⁴]

⁶⁰⁰ Ventura, *Sapienza sufi*, cit., pp. 74-75.

⁶⁰¹ SPA, p. 225; *Ta'arruf*, p. 261.

⁶⁰² Ho preferito mantenere il termine arabo, che si potrebbe tradurre con «Unicità» o «Unità» (divina). «Monoteismo» in questo contesto risulterebbe fuorviante, poiché non ci si trova in un contesto di teologia dogmatica, bensì di realizzazione metafisico-spirituale; è per questo che Urizzi traduce con «realizzazione dell'Unità pura» e Arberry con «*unification*» (SPA, p. 256; *The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 135), alludendo al compiersi di un processo eminentemente operativo (e non per questo meno conoscitivo), comunque fedele al significato letterale dell'arabo, «rendere uno». Malgrado ciò, questa resa presenta l'inconveniente di sottintendere una dinamica – una “produzione” di qualcosa di nuovo – mentre si tratta, all'opposto, del trascendimento di ogni divenire e molteplicità. Al contrario, il termine designa l'unica Realtà davvero sussistente, Ciò che già da sempre vi era, e a cui si ritorna estinta ogni illusione e ignoranza.

⁶⁰³ *Idrāk* viene reso sia da Urizzi che da Arberry con «percezione» (*perception*); tuttavia, ho preferito «comprensione» – significato al pari del primo contenuto nella parola – poiché è evidente che la trascendenza divina non attiene soltanto alla realtà sensibile.

⁶⁰⁴ Il termine *tamyīz* oscilla tra il valore “oggettivo” di «distinzione» (la separatività del molteplice) e quello “soggettivo” (nonché più specifico) di «discernimento» (il giudizio discriminante dell'individuo che definisce i confini concettuali delle realtà create). In questo contesto, Kalābādī sembra riferirsi più che altro alla «distinzione concettuale»; non a caso, Arberry traduce con «(mental) discrimination». Urizzi, invece, interpreta il termine come parte di una triade di facoltà

e della riflessione [*tanzīhuhu* ‘*an al-tamyīz wa al-ta’ammul*]; [7] liberarlo dal ragionamento analogico [o «sillogismo», *tabri’atuhu* ‘*an al-qiyaṣ*’]⁶⁰⁵.

Come segnala P. Urizzi, il primo di questi «pilastri» del *tawhīd* recupera alla lettera una celebre sentenza di Junayd, nella quale, rileva A. Wilcox, «*the paradox of the idea of unification being achieved by separation* [o meglio “isolamento”, *ifrād*] *implies that one of these elements has no true reality: thus the Eternal, the Real (al-Haqq) must be separated from all that is created and ultimately unreal*»⁶⁰⁶. Questo «isolamento» (*ifrād*)⁶⁰⁷ è la realizzazione interiore della pura trascendenza dell’Unità divina, la sua attuazione operativa nel fondo dell’essere (o il suo primo

individuali, rendendolo con «(capacità di) discernimento», accanto a «capacità d’agire» (*qudra*) e «(capacità di) riflessione» (*ta’ammul*).

⁶⁰⁵ SPA, p. 256, trad. leggermente modificata; *Ta’arruf*, p. 290.

⁶⁰⁶ Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā’ and Baqā’ in Early Sūfism*, cit., p. 104. Riporto anche il seguito della citazione, che risulta comunque di interesse: «*So the seeker after unification with God (muwahhid) must strive to rid himself of all that pertains to the created realm in order to ‘taste’ (dhawq) the reality of the Eternal. The elements of the worshipper’s personality that derive from the created realm are his personal attributes of self-interest, and ultimately his very awareness of all which is other than God. This ‘ridding of attributes’ is fanā’ [...]*» (*ibid.*).

⁶⁰⁷ Il termine *ifrād*, seppur possa venir tradotto – per mancanza di un corrispettivo adeguato – con lo stesso vocabolo («isolamento», «isolare»), non deve assolutamente essere confuso con *tafrīd* (che, insieme al *tajrīd*, identificava la prima coppia di *aḥwāl* nell’itinerario descritto da Kalābādī). Il *tafrīd*, scrive Anawati, è «l’“astrazione assoluta” che rinchiude [...] in sé stessa il fondo dell’anima», ossia un’esperienza di trascendenza ancora imperfetta: «per chi ottiene il *tafrīd* [...] il *tawhīd* resta un’unicità isolante, la folgorazione di una trascendenza impartecipata e impartecipabile e non un’unificazione in Dio e per Dio» (*MI*, p. 134). Nell’*ifrād* questo isolamento «chiuso» si perfeziona, rinuncia a sé stesso (isolando il servo dall’isolamento) e si apre «in uno slancio assumibile e assunto per il dono di una grazia» (*ivi*, p. 136). Sia *tafrīd* che *ifrād* «sono nomi verbali formati da una stessa radice (*f-r-d*) che pone l’accento sull’idea di solitudine, d’isolamento [e di “singolarità”, cioè “Unicità” divina]. *Tafrīd* è il nome verbale della seconda forma intensiva e causativa, che suggerisce l’idea di un conseguimento difficoltoso. *Ifrād* è il nome verbale della quarta forma, di senso simile, ma che suggerisce un conseguimento superiore, un punto d’arrivo, una conquista totale. [...] Il *tafrīd* indicherà la padronanza di una solitudine totale ma limitata e rinchiusa in sé stessa [...]; e *ifrād* potrà intendere la conquista assoluta di una Solitudine trascendente» (*ibid.*). Queste considerazioni rivestono una grande importanza, perché consentono di evidenziare due punti nodali. Il primo: il fatto che l’«isolamento», sotto due angolature differenti, si trovi sia all’inizio che alla fine del percorso spirituale, suggerisce che il *taḥqīq*, più che una semplice concatenazione di stati diversi, consista in una trasfigurazione del medesimo stato in gradi di perfezione ascensivi. Il secondo: a differenza di quanto sostengano alcuni studiosi, fra le concezioni del *taḥqīq* di Junayd e Ḥallāj non vi è affatto incompatibilità. Se Ḥallāj allude al *tawhīd* come a un’«estinzione del *tafrīd*» (che Wilcox traduce erroneamente con «separazione»), non è affatto vero che con tale designazione egli «eloquently undermines Junayd’s conception of *tawhīd* as requiring separation» (Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā’ and Baqā’*, cit., p. 112), perché questa «separazione» junaydiana (o più precisamente questo «isolamento») non è *tafrīd*, bensì *ifrād*; e Ḥallāj stesso, distinguendo fra le due nozioni, assegna quest’ultima all’Essenza divina, indicando «il suo [di Dio] inaccessibile Isolamento nel mistero della sua Essenza» (*MI*, p. 138; cfr. anche *ivi*, p. 136). È solo confondendo *tafrīd* e *ifrād* che Wilcox ritiene che Ḥallāj abbia rigettato la «teoria» (come se si riducesse a questo!) di Junayd sul *fanā’* come «*sober separation of God from man*» (Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā’ and Baqā’*, cit., p. 113). D’altronde, è lo stesso *Ta’arruf* a imporsi come prova storica e dottrinale della possibilità (e realtà) di una coesistenza armonica fra Ḥallāj e Junayd: Kalābādī, come si vedrà fra pochissimo, utilizza il primo per spiegare il secondo.

*rukn*⁶⁰⁸). Esso si inverteva esperienzialmente fondandosi sul radicale oltrepassamento⁶⁰⁹ di tutto ciò che pertiene al dominio illusorio e molteplice del contingente (*ḥadaṭ*), ossia sulla liberazione dalla presa della sua potenza (*qudra*), percezione (*idrāk*), riflessione (*ta'ammul*) e deduzione (*qiyās*). L'Unità divina trascende ogni distinzione (*tamyīz*) e precede ogni causa (*'illa*), se non la causalità stessa. È infatti per questo – prosegue l'autore citando al-Wāsiṭī – che tutto ciò che può trovare espressione nella parola o nel pensiero, fosse anche la più sublime «magnificazione» (*ta'ẓīm*), «spogliazione» (*tajrīd*) o «isolamento» (*tafrīd*), essendo necessariamente qualcosa di causato (*ma'lūl*), fallisce a priori quando pretende di adeguare la Verità. Essa è sempre «oltre» (*warā'*) ogni «questo» (*ḍalika*): il «questo» è un «attributo» dell'individuo, di cui condivide la natura causata e contingente, mentre la *ḥaqīqat al-Ḥaqq*⁶¹⁰ – che è il *tawḥīd* – rimane un Attributo divino.

Per spiegare e rinforzare il nesso fra *tawḥīd* e *ifrād*, Kalābādī ricorre a una citazione ḥallājiana: «il *tawḥīd* è il tuo venir isolato dall'unificazione⁶¹¹ [o “come Unificato”], e ciò consiste nel fatto che la Verità non ti faccia vedere te stesso»⁶¹².

⁶⁰⁸ Singolare di *arkān*, «fondamenti» o «pilastri».

⁶⁰⁹ Che forse, allo stesso tempo, è anche una “penetrazione” o un “approfondimento”, nel senso etimologico del termine (un avvicinarsi o protendersi verso il fondo).

⁶¹⁰ Espressione di estrema densità metafisica, simultaneamente traducibile con «la Verità (essenziale) del Vero» o «la Realtà (essenziale) del Reale». Per poterne restituire interamente la ricchezza e la profondità, in italiano si dovrebbe ricorrere a una lunga perifrasi, come «la Verità e Realtà essenziale del realmente Vero e del veramente Reale»; ho preferito pertanto mantenere l'originale arabo.

⁶¹¹ Non nel senso di un isolamento *rispetto all'*unificazione, ma un isolamento *causato* dall'unificazione (dunque *attraverso* e *nell'*unificazione).

⁶¹² *SPA*, p. 260, trad. leggermente modificata; *Ta'arruf*, p. 290 (*al-tawḥīd ifrāduka mutawaḥḥidan wa huwa an lā yuṣḥiduka al-ḥaqq iyyāka*). Il verbo *yuṣḥidu*, come segnalato in altre occasioni, si può tradurre anche con «testimonia». Kalābādī è senz'altro consapevole dell'ambivalenza semantica del passaggio e vi gioca deliberatamente. In questo senso, il termine si riferisce direttamente alla *ṣahāda*, la «testimonianza» (o «professione») di fede nell'unico Dio, e al fatto dunque che il *tawḥīd* iniziatico non si esaurisca nell'affermazione che «Iddio è uno» da parte dell'individuo, bensì nella sua interiorizzazione profonda, nella quale – perché sia realmente inverte – è l'Unicità divina a testimoniare la propria stessa Unicità. Come spiega Ventura, «la dichiarazione dell'unità divina (*tawḥīd*) [...] affermata dalla religione secondo una prospettiva puramente esoterica, viene per così dire “trasformata” dal punto di vista dell'esoterismo, che le attribuisce una portata realmente metafisica e universale. [...] Fino a che persiste un soggetto esterno a Dio che ne proclama l'unicità, infatti, Egli non può essere considerato davvero Unico» (Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 11). Anche in questo Kalābādī onora gli insegnamenti junaydiani, che tanto insistono sul fatto che «il vero *tawḥīd* [...] può essere pronunciato in modo reale da uno solo, cioè Dio, e il servo è là come un'ombra, come luogo in cui accade il discorso divino, senza che ci sia alcun intervento da parte sua» (*MSI*, pp. 376-377) – ossia solo quando il servo, realizzato il proprio *'adam* e *mawjūd fī al-'ilm*, non lascia sussistere altro che Lui.

Di nuovo, dunque, il *tawhīd* configura un trascendimento dell'individualità che restituisce alla suprema Singolarità divina; è un essere resi «singoli» o «soli» nell'Unicità metafisica attraverso un trascendimento dell'io e della sua relazione-separazione dal non-io⁶¹³.

Il *tawhīd* è l'esito della scalata delle negazioni. Il percorso iniziatico culmina nella realizzazione della totale e pura trascendenza dell'Essere infinito, che è la Sua stessa Natura. Una trascendenza che, attualizzata fino in fondo, è tale da non ammettere nemmeno più un «altro» con cui commisurarsi e definirsi. «Il vero *tawhīd*, infatti, non è tanto l'affermazione estrinseca dell'Unità in rapporto all'«altro» (il *siwā*), bensì l'affermazione intrinseca di questa stessa Unità *sub specie aeternitatis*» – ciò che, nel grado più alto della *ma'rifa*, è l'Essenza divina in Sé, senza riferimenti a ciò che Le è onto-gnoseologicamente posteriore, o l'Assoluto che è superiore alla distinzione fra Assoluto e non-Assoluto. Se ancora vi fosse il *siwā*, la pura «Unicità» non sarebbe raggiunta e il Principio non sarebbe conosciuto in Sé stesso – nella Sua Essenza –, bensì soltanto in relazione ai Suoi effetti⁶¹⁴.

Un dato di particolare interesse è che, nell'ultima pagina del capitolo, Kalābādī ritorna sul *fanā'* degli *ḥuḏūḏ* e degli *awṣāf*, evidenziandone l'imprescindibilità nella realizzazione del *tawhīd*. Se quest'ultimo è un'esperienza di totale trascendenza legata al non «vedere» più il proprio ego, si può realizzare soltanto estinguendosi al proprio *ḥazz*. L'autore fornisce le seguenti indicazioni: «Devi mettere in atto ogni sforzo [*majhūd*] per adempiere quanto richiesto dal “diritto di Dio” (*ḥaqq Allāh*), liberandoti poi dal vedere che hai adempiuto ciò che il Suo diritto esige da te; il *tawhīd* ti riscatterà allora completamente dai tuoi attributi

⁶¹³ L'«isolamento», tuttavia, non è un'esperienza di segregazione o divisiva; al contrario, è qualcosa che spalanca all'Infinito, una realizzazione totalizzante. Sintetizzando in Sé ogni cosa, infatti, il *tawhīd* isola dall'aspetto separativo della molteplicità, ovvero dall'esclusione reciproca che definisce i limiti dei suoi singoli elementi, individuandoli.

⁶¹⁴ Alla luce di questo radicale apofatismo – che configura una vera e propria “trascendenza della trascendenza” – il passaggio sulla «rimozione di ogni causa dalla *rubūbiyya*» può essere interpretato in modo ancora più ardito. Oltre a escludere qualsiasi principio dietro e al di sopra di Sé, si può asserire che l'Essenza divina non sia nemmeno definibile «Causa (prima)», perché, in quanto infinita, dal punto di vista della pura realtà metafisica non vi è altro che Essa (e dunque non vi sono effetti ai quali rapportarla). In altre parole, la «rimozione dell' *illa*» concernerebbe, in questo senso, la causalità della stessa Unità metafisica.

[*awṣāf*]]⁶¹⁵. In altre parole, «*the devotee must free himself of all ulterior motives in the performance of his religious duties, so that his actions are performed solely for the benefit of God, which in turn will lead to the obliteration (fanā') of these human attributes*»⁶¹⁶. Il *muwaḥḥid* compie il suo dovere senza compiacersene e quando prova piacere (*ḥazz*) non ne gode, rimanendo privo di desideri. Nessun interesse egoico persiste in lui; lo avverte, ma non ne è coinvolto. Il suo *sirr* non è toccato né dalle cose sensibili e terrene della *dunyā*, né da quelle sovrasensibili e ultraterrene dell'*aḥira*; egli diviene allora partecipe soltanto dell'«Essere della Verità» (o «Presenza della Verità»), *wujūd al-Ḥaqq* da cui è «catturato» (*ma'sūr*), senza che per lui vi sia più un «prima» (*mutaqaddim*) o un «dopo» (*muta'aḥir*)⁶¹⁷. La sua essenza trascende il divenire e si reintegra nell'eterno presente della Scienza divina, che è l'Essere totale.

Il fatto che Kalābādī non solo dedichi complessivamente molto più spazio al tema degli *ḥuṣūṣ* che a qualunque altro, ma gli riservi un posto persino nella disamina del più elevato stadio del *taḥqīq*, è decisamente eloquente. Ciò ne attesta sia la crucialità in sé, sia relativamente agli intenti dell'opera (oltre a confermare la fluidità dei vari tipi di *fanā'*⁶¹⁸). A seconda dell'interpretazione, o l'autore assegna al *fanā'* degli *ḥuṣūṣ* un valore superiore e un significato più ampio rispetto a quello attribuitogli da altri *ṣuyūḥ*, oppure ritiene pedagogicamente strategico insistere su un aspetto avvertito come particolarmente urgente per un novizio. In ogni caso, risulta incontestabile la centralità che Kalābādī, nell'itinerario iniziatico, assegna alla de-individualizzazione della creatura, cioè alla destrutturazione delle sue istanze egoiche (perfino per quel che riguarda le «opere pie» e i «segreti» iniziatici⁶¹⁹).

⁶¹⁵ *SPA*, pp. 260-261; *Ta'arruf*, p. 290. Si noti come anche nello stadio finale del *tawḥīd* sforzo personale e grazia divina coesistano: al mistico è richiesto sempre un ingaggio attivo, un lavoro interiore che, nonostante ciò, non attribuisce più a sé stesso, ma contempla come gli sia in realtà ispirato e amministrato dall'Agente metafisico. È in questo senso che egli si sforza di adempiere ai propri doveri rituali e spirituali senza «vedere» o compiacersi del suo stesso adempimento. A rigore, egli non «vede» più altri che Lui, e dunque non si accorge più né del suo sforzo né della grazia che gli giunge da Allāh (cfr. *SPA*, p. 261; *Ta'arruf*, 291).

⁶¹⁶ Wilcox, *The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā'*, cit., pp. 104-105.

⁶¹⁷ Cfr. *SPA*, pp. 261-262; *Ta'arruf*, p. 291.

⁶¹⁸ Da un lato perché in questi specifici passaggi rafforza ulteriormente il legame fra *fanā' al-ḥuṣūṣ* e *fanā' al-awṣāf*; dall'altro, perché, fra i vari tipi di estinzione, sceglie di accostare al *tawḥīd* quello che altri importanti autori reputano maggiormente distante.

⁶¹⁹ Cfr. *SPA*, p. 261; *Ta'arruf*, p. 291. Anche gli interessi più sottili e spirituali vanno infine smantellati.

7. ORTODOSSIA E LEGITTIMITÀ RELIGIOSA, SOCIALE E POLITICA DEL SUFISMO

Come spiegato in precedenza, il *Ta'arruf* persegue, fra i suoi intenti, anche finalità apologetiche. Nell'analisi che si è proposta fino a qui, già molti elementi dottrinali hanno svolto una funzione di difesa dell'ortodossia: l'insistenza sulla conformità al modello storico-spirituale del Profeta Muḥammad e della prima comunità musulmana⁶²⁰ da una parte, nonché lo spazio riservato all' *iṣma* in sede di *taḥqīq* dall'altra, sono forse quelli più rilevanti. Non è casuale che, esponendo la dottrina del *fanā'* e del *baqā'*, Kalābādī decida di sottolineare con forza come la realizzazione spirituale, lungi dal consentire derive antinomiste, intensifichi l'adesione interiore alla Volontà divina al punto da estinguere anche solo l'intenzione di disobbedire alla Sua legge. L'«impeccabilità», chiarisce egregiamente l'autore, non significa godere di una protezione spirituale indipendentemente dalla propria condotta; piuttosto, costituisce uno stato in cui, pur avendolo sollevato dal proprio «io», Allāh custodisce il Suo servo nell'adempimento degli obblighi rituali e lo preserva dal commettere atti impuri. Il *muwahḥid*, nonostante sia indifferente alle passioni corporee e psichiche, sfuggendo completamente ai loro condizionamenti, non è per questo legittimato ad abbandonarsi a pratiche libertine; né è esentato dal compiere i doveri religiosi od officiare i riti, fossero anche quelli exoterici. Più che vuotarsi di significato questi si riempiono di senso profondo, e l'esperienza diretta del divino non invalida i mezzi più o meno esteriori che vi hanno condotto; se per il *sirr* del mistico non vi è più ragione di rispettare i precetti della *ṣarī'a*, non vi è nemmeno un motivo per non farlo e, in ogni caso, il beneficio continua a ricadere sulle sue facoltà individuali, il corpo e la mente.

Tuttavia, gli intenti apologetici del *Ta'arruf* non si esauriscono qui. Innanzitutto, riepilogando nella prima parte dell'opera i temi più rilevanti della teologia islamica ortodossa, Kalābādī attesta la piena adesione dei sufi a questi ultimi, esibendo la totale congruenza delle loro dottrine con gli articoli di fede

⁶²⁰ Conformità che, oltre alla dottrina delle *'ulūm al-wirāṭa* e del *taṣawwuf* come la «via dell'Eletto», viene propugnata anche attraverso la continua inserzione di esempi dal Corano e dalla *sunna* nell'esposizione delle dottrine sufi.

esposti nel *Fiqh akbar II*. Oltre a ciò, egli dissemina lungo tutto il suo trattato una serie di descrizioni del *taṣawwuf* e dei *mutaṣawwifūn* volte a rivendicarne la liceità, la pietà e l'ortodossia; tali occorrenze costituiscono una ricca fonte di informazioni e risultano di cruciale rilievo per un puntuale inquadramento del fenomeno.

La prima si trova al capitolo 4. Scrive l'autore:

الَّذِينَ جَمَعُوا عُلُومَ الْمَوَارِيثِ إِلَى عُلُومِ الْإِكْتِسَابِ سَمِعُوا الْحَدِيثَ وَجَمَعُوا الْفِقْهَ وَالْكَلَامَ وَاللُّغَةَ وَعَلِمَ الْقُرْآنَ⁶²¹

Questi uomini possiedono ad un tempo la conoscenza proveniente dall'eredità spirituale del Profeta e le scienze che si possono acquisire con lo studio. Essi hanno appreso per trasmissione orale le tradizioni del Profeta e conoscono al contempo la scienza del diritto, la teologia, le scienze della lingua araba e quelle coraniche [...]⁶²².

In questo passaggio riemerge, seppur con una terminologia leggermente diversa, quella che nel Proemio era la coppia *'ulūm al-dirāsa* e *'ulūm al-wirāta*: Kalābādī ribadisce la solida preparazione teorico-dottrinale di cui dispongono i sufi. La sua stessa persona ne costituisce un esempio vivente: i mistici sono (spessissimo) anche giuristi, tradizionalisti e teologi. L'ingaggio con le scienze esoteriche non li esime dallo studio di quelle esoteriche; al contrario, senza una base nelle seconde essi non possono procedere nell'approfondimento delle prime.

Queste istanze vengono sviluppate nel ventesimo capitolo del *Ta'arruf*, in cui Kalābādī spiega che:

لَا يَسَعُ التَّقْرِيطُ فِيهِ بَوَجهُ مِنْ الْوُجُوهِ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ مِنْ صَدِيقٍ وَوَلِيٍّ وَعَارِفٍ وَإِنْ بَلَغَ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ وَأَعْلَى الدَّرَجَاتِ وَأَشْرَفَ الْمَقَامَاتِ وَأَرْفَعَ الْمَنَازِلِ وَأَنَّهُ لَا مَقَامَ لِلْعَبْدِ تَسْقُطُ مَعَهُ آدَابُ الشَّرِيعَةِ مِنْ إِبَاحَةِ مَا حَظَرَ اللَّهُ أَوْ تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ أَوْ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ أَوْ سُقُوطِ فَرْضٍ [...] وَمَنْ كَانَ أَصْفَى سِرًّا وَأَعْلَى رُتْبَةً وَأَشْرَفَ مَقَامًا فَإِنَّهُ أَشَدُّ اجْتِهَادًا وَأَخْلَصَ عَمَلًا وَأَكْثَرَ تَوْفِيًا⁶²³

A nessuno, in alcun modo, è consentito venire meno a questi doveri [i doveri religiosi obbligatori che Dio ordina nel Corano o che il Profeta impone nella *sunna*] o semplicemente negligerli, fosse anche un veridico, un santo o un conoscitore realizzato, e quand'anche avesse raggiunto i ranghi più elevati, i gradi più alti, le stazioni più nobili e le dimore più eminenti! Secondo essi, non v'è alcuna stazione spirituale in cui vengano meno per il servitore le regole della Legge, tale da permettere, ad esempio, ciò che Dio ha proibito, o rendere lecito quel che Dio ha dichiarato illecito, o tale ancora da abolire l'osservanza d'un obbligo religioso [...]. Quanto più grande è la purezza nell'intimo d'un uomo, e più il suo rango è elevato e

⁶²¹ *Ta'arruf*, p. 76.

⁶²² *SPA*, p. 65.

⁶²³ *Ta'arruf*, p. 128.

nobile la sua stazione, tanto più egli si applicherà nello sforzo spirituale, la sua azione sarà ancor più sincera e maggiore il suo timor di Dio⁶²⁴.

La legge religiosa (*šarī'a*) costituisce le fondamenta su cui poggia l'intero edificio spirituale, dalla base alla sommità. Se l'exoterismo ne rappresenta una delle condizioni preliminari, né ottenuta l'iniziazione né conseguita la realizzazione – cioè né all'inizio né alla fine del percorso esoterico – si è autorizzati a svincolarsi dai precetti della religione. L'affiliazione a una *ṭarīqa* non segna l'abbandono di una norma rituale ritenuta utile soltanto fino a quel punto, ma poi superata, né in generale è mai il pretesto per un atteggiamento antinomistico; al contrario, nel *taṣawwuf* la *šarī'a* viene approfondita, spiritualizzata e interiorizzata⁶²⁵. Come già osservato, essendo il suo fine l'estinzione (*fanā'*) dell'io in Dio, in tale stato la volontà individuale non può che essere sempre conforme a quella divina e alla Sua legge (come una conseguenza ontologica, non come un dovere imposto). In definitiva, il rapporto fra pratica exoterica e realizzazione esoterica è direttamente, e non inversamente, proporzionale.

I capitoli 18 e 19 costituiscono una ricca rassegna sul modo di intendere e praticare l'Islām da parte dei sufi, col fine di esibirne la regolarità. Si tratta di una serie di articoli assai disparati, fra i quali si annoverano la credenza nell'intercessione del Profeta, nell'esistenza del *Širāṭ* (il ponte teso sopra l'Inferno che conduce al Paradiso) e nella Bilancia (con cui si «pesano» le opere buone e cattive degli uomini); vi è poi la fede nella predeterminazione, nel «castigo della tomba» (*'adāb al-qabr*), nell'interrogatorio degli angeli Munkar e Nakīr, nel *mi'rāj* e, in generale, in tutto ciò che Allāh e il Profeta hanno stabilito rispettivamente nel Corano e nella *sunna*, anche qualora non si riuscisse a dargli una spiegazione razionale. Kalābādī afferma inoltre far parte del loro credo limitarsi a giudicare le opere esteriori dei credenti, essendo riservato ad Allāh lo scrutinio dei cuori, e ritenere che pure quanti abbiano commesso peccati gravi rimangano musulmani, nonché che chi abbia anche solo un «atomo di fede» (*ḍarra min īmān*) nel cuore

⁶²⁴ *SPA*, pp. 110-111.

⁶²⁵ Ventura spiega infatti che quando «la legge viene assunta nei suoi aspetti formali ed esterni, vale a dire come un insieme di norme pertinenti alla sfera corporea dell'individuo [...] [ci si riferisce soltanto alla] parte esterna della legge, la sua forma (*ṣūrat*); vi è in realtà un altro modo di concepirla, e cioè secondo la sua realtà (*ḥaqīqat*), nella quale essa perde i suoi connotati formali e viene vista nella sua vera dimensione di "Via" universale e principale» (Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 134).

avrà accesso al Paradiso. Di conseguenza, considerano lecito pregare dietro qualunque *imām*, fosse anche un peccatore; in aggiunta, ritengono obbligatorio partecipare alla preghiera comunitaria del venerdì, alle feste religiose, al pellegrinaggio e alla guerra santa⁶²⁶. Fra questa moltitudine di informazioni, risulta di peculiare interesse la seguente:

رَأَوْا التَّشَاغُلَ بِمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ أَوْلَى مِنَ الْخُصُومَاتِ فِي الدِّينِ وَرَأَوْا طَلِبَ الْعِلْمِ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ وَهُوَ عِلْمُ الْوَقْتِ
بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَهُمْ أَشْفَقُوا النَّاسَ عَلَى خَلْقِ اللَّهِ مِنْ فَصِيحٍ وَأَعْجَمٍ وَأَبْذَلَ النَّاسَ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ
وَأَزْهَدَهُمْ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ وَاشْدَهُمْ إِغْرَاضًا عَنِ الدُّنْيَا وَأَكْثَرَهُمْ طَلِبًا لِلسَّنَةِ وَالْأَثَرِ وَأَحْرَصَهُمْ عَلَى اتِّبَاعِهَا⁶²⁷

[I sufi] Disapprovano le contese e le controversie in materia di religione, nonché le dispute e i contrasti sulla predestinazione. Reputano sia preferibile occuparsi di quel che è bene fare o evitare, piuttosto che indugiare nelle controversie religiose. Essi sostengono che la ricerca della conoscenza è la migliore delle opere, intendendo con tale conoscenza il sapere che ci è richiesto a ciascun istante, sia esteriormente che interiormente. I Sūfī sono gli uomini più compassionevoli nei confronti delle creature, senza distinzione di razza [o «fra arabo e straniero», «barbaro»]; i più prodighi nell'elargire quel che possiedono ed i più distaccati nei confronti di quel che possiedono gli altri; i più determinati a sottrarsi a questo basso mondo; i più dediti alla ricerca delle tradizioni e degli insegnamenti del Profeta, e coloro che più si curano di applicarli⁶²⁸.

In ragione della gerarchia delle facoltà, all'interno della quale il raziocinio occupa un grado intermedio, i sufi attribuiscono scarso valore ai dibattiti nei quali si disputa sulla validità di una determinata posizione teologica – in quanto tale sempre relativa⁶²⁹ – rispetto ad un'altra. Non è che non siano «intellettuali», anzi; ciò che più di ogni altra cosa tengono di buon conto è la conoscenza (o la «scienza», *ilm*). Tuttavia, la loro «intellettualità» non si riduce né a un'erudizione enciclopedica né a un'agilità argomentativa, quasi che la dottrina si esaurisse in un sistema di sillogismi. Poiché l'intuizione del «cuore» è incomunicabile, tale «intellettualità» non si espleta in un esercizio dialettico, reputato in sé stesso piuttosto sterile, ma si condensa nella «scienza dell'istante» (*ilm al-waqt*) e nelle

⁶²⁶ Cfr. *SPA*, pp. 103-109; *Ta'arruf*, pp. 120-126.

⁶²⁷ *Ta'arruf*, p. 127.

⁶²⁸ *SPA*, p. 110.

⁶²⁹ Cioè valida solo contestualmente a un determinato sistema di credenze; in altre parole, vera soltanto entro precise coordinate teoriche, o in relazione a uno specifico punto di vista.

sue ricadute operative⁶³⁰ («quel che è bene fare o evitare», *mā lahum wa 'alayhim*⁶³¹). Come suggerito da P. Urizzi, l' *'ilm al-waqt* coincide dunque con la «scienza utile» (*al-'ilm al-nāfi'a*), tale perché, anziché risolversi in una teoria astratta, risulta funzionale al perfezionamento dell'essere.

Inoltre, i sufi sono nuovamente descritti da Kalābādī come i più zelanti ricercatori di *aḥādīṭ* e *aṭār* (cronache sui *ṣaḥāba*), nonché come i più rigorosi nel seguirne l'esempio. Questa dedizione può essere interpretata, ancora una volta, sia in senso estensivo (quantitativo) che intensivo (qualitativo): non solo sono i più assidui nel loro studio e i più ligi nell'applicarvisi, ma la loro scrupolosità corrisponde anche a uno sforzo di interiorizzazione profonda. In ogni caso, l'autore presenta il mistico come un solerte custode della tradizione. In aggiunta, vengono evidenziati l'altruismo e la generosità dei sufi, tratti caratteriali che rappresentano un corollario del loro distacco dall'ego. Con intento riconciliativo, Kalābādī sottolinea a più riprese il risvolto sociale positivo della loro pratica ascetica e dell'estinzione della *naḥs*, i quali li predispongono alla benevolenza, alla mitezza e all'aiuto del prossimo. Il perfezionamento interiore ha quindi un riverbero pubblico, incidendo sulla compattezza del tessuto comunitario. Il distacco dal mondo non corrisponde a un atteggiamento freddo o, peggio, a una mancanza di empatia nei confronti del prossimo; al contrario, accentua la cordialità e l'affabilità.

Emerge inoltre un atteggiamento di tolleranza e di rinuncia alla polarizzazione religiosa e politica. Dal punto di vista dei mistici, le differenze formali, giuridiche e teologiche, anziché costituire un fattore di attrito, sono una ricchezza per la tradizione islamica. È piuttosto l'esclusivismo religioso a ostruire la conoscenza metafisica, la quale esige anzitutto che la Verità sia dissociata dalle particolari forme tradizionali attraverso cui si manifesta nella storia. I sufi, pur

⁶³⁰ L' *'ilm al-waqt* designa un sapere nel quale ciascun istante, nella sua irripetibile singolarità, si qualifica come una delle indefinite modalità di manifestazione (*tajallī*) dell'Unità divina. Il momento *presente*, inafferrabilmente sospeso fra il non-essere più e il non-essere ancora, costituisce la proiezione della *Presenza* nell'assenza, ossia dell'Essere nel divenire; coglierlo, pertanto, significa poter contemplare la Realtà nell'illusione, l'Infinito nel finito, Ciò che è sempre identico a Sé in ciò che non lo è mai. L'adesione all'istante comporta il trascendimento dei condizionamenti del passato e del futuro (i rimorsi e le afflizioni per ciò che non c'è più, i timori e le incertezze per ciò che non c'è ancora, ecc.) che consente di agire in conformità a ciò che esige la Volontà divina in quella specifica intersezione spazio-temporale (cfr. Ventura, *Sapienza sufi*, cit., pp. 189 e ss.).

⁶³¹ Lett. «ciò che è loro e ciò che è contro di loro».

internamente ai confini dell'ortodossia sunnita, promuovono dunque una visione pluralistica della religione. Ciò si evince in modo cristallino nel seguente brano:

ثُمَّ يَأْخُذُونَ لَأَنْفُسِهِمْ بِالْأَحْوَاطِ وَالْأَوْثَقِ فِيمَا اخْتَلَفَ فِيهِ الْفُقَهَاءُ وَهُمْ مَعَ إِجْمَاعِ الْفَرِيقَيْنِ فِيمَا أَمَكَنَ وَيُرُونَ اخْتِلَافَ
الْفُقَهَاءِ صَوَابًا وَلَا يَعْتَرِضُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ عَلَى الْآخَرِ وَكُلٌّ مُجْتَنِّهٌ عِنْدَهُمْ مُصِيبٌ⁶³²

Per quanto li concerne i Šūfī assumono, in materia di controversia tra i giuristi, la posizione più prudente ed attendibile, cercando di adottare per quanto possibile la soluzione su cui le scuole opposte si trovano in accordo. Essi reputano comunque corrette le discordanze dei giuristi e ritengono che fra essi non vi sia alcuna conflittualità irriducibile; per loro, infatti, ogni interprete autorizzato delle fonti è nel vero⁶³³.

Il medesimo atteggiamento pluralista – questa volta più sul versante politico – viene descritto anche nei seguenti passaggi, nei quali, in un ulteriore sforzo di legittimazione, Kalābādī allinea i *mutaṣawwifūn* alla visione sunnita della storia dell'Islām, contrapponendosi implicitamente alle visioni sciite o settarie:

وَرَأَوْا الْخِلَافَةَ حَقًّا وَأَنَّهَا فِي قُرَيْشٍ وَأَجْمَعُوا عَلَى تَقْدِيمِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَأَوْا
الْإِقْتِدَاءَ بِالصَّحَابَةِ وَالسَّلَفِ الصَّالِحِ وَسَكَنُوا عَنِ الْقَوْلِ فِيمَا كَانَ بَيْنَهُمْ مِنَ التَّشَاوُجِ وَلَمْ يَرَوْا ذَلِكَ قَادِحًا فِيمَا سَبَقَ
لَهُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْحَسَنِ⁶³⁴

[I sufi] considerano giusta l'istituzione del califfato, e ritengono che questa funzione dev'essere detenuta dalla tribù dei Qurayš, trovandosi unanimi nel riconoscere l'ordine di successione di Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān e 'Alī – che Dio sia soddisfatto di loro! Ritengono sia bene seguire l'esempio dei Compagni del Profeta e dei Pii antichi, e non si pronunciano in merito ai dissidi intercorsi tra alcuni di essi, reputando tuttavia che ciò non sia a detrimento della «Bella ricompensa» che Dio Glorioso e Potente ha già stabilito per loro⁶³⁵.

Kalābādī, in questi luoghi testuali e in altri ancora, presenta il *taṣawwuf* non come un'alternativa all'Islām sunnita, bensì come la sua massima realizzazione interiore, perfettamente in accordo con le strutture politiche, sociali e teologico-giuridiche dominanti del califfato. I sufi sono un elemento di coesione sociale, non agenti di sovversione politica (cosa di cui fu accusato Ḥallāj): l'autore del *Ta'arruf* deflette le accuse di simpatie per movimenti ribelli e di settarismo. Con un implicito ma chiaro riferimento al mu'tazilismo, Kalābādī dà la stoccata finale sancendo il

⁶³² *Ta'arruf*, p. 196.

⁶³³ *SPA*, p. 150.

⁶³⁴ *Ta'arruf*, p. 126.

⁶³⁵ *SPA*, pp. 106-107.

rifiuto di ogni bellicosità e atteggiamento violento da parte dei sufi, senza però che ciò scada in indifferenza o, peggio, omertà rispetto ai crimini dei governi oppressori e in generale dei potenti. Egli infatti afferma che essi:

وَلَا يَرْوُنَ الْخُرُوجَ عَلَى الْوَلَاةِ بِالسَّيْفِ وَإِنْ كَانُوا ظَلَمَ وَيُرُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبًا لِمَنْ
أَمَكْنَهُ بِمَا أَمَكْنَهُ مَعَ شَفَقَةٍ وَرَأْفَةٍ وَرَفَقٍ وَرَحْمَةٍ وَلِطْفٍ وَلِينٍ مِنَ الْقَوْلِ⁶³⁶

Ritengono sia illegittimo destituire con la spada coloro che sono preposti al governo dei Musulmani, quand'anche commettessero delle ingiustizie contro di essi. (Nondimeno) considerano doveroso, per chi è in grado di farlo, nella misura delle proprie possibilità, ordinare il bene e interdire il male con compassione e generosità, con tolleranza e misericordia, con bontà e buone parole⁶³⁷.

Un ulteriore elemento di interesse si trova al trentaduesimo capitolo – intitolato «Che cos'è il *taṣawwuf*?» (*ft al-taṣawwuf mā huwa*) –, il quale costituisce una singolarità nell'economia generale dell'opera, quantomeno dal punto di vista formale: esso si compone di un'unica citazione (alla quale, evidentemente, è riservato un posto speciale), risalente allo *ṣayḥ* di Kalābādī, al-Fārisī, e di un lungo e articolato commento dell'autore-discepolo, che la disseziona pezzo per pezzo. Essa recita:

أَرْكَانُ التَّصَوُّفِ عَشْرَةٌ أَوَّلُهَا تَجْرِيدُ التَّوْحِيدِ ثُمَّ فَهْمُ السَّمَاعِ وَحَسَنُ الْعُسْرَةِ وَإِثَارُ الْإِثَارِ وَتَرْكُ الْإِخْتِيَارِ وَسُرْعَةُ
الْوَجْدِ وَالْكَشْفِ عَنِ الْخَوَاطِرِ وَكُنْزَةُ الْأَسْفَارِ وَتَرْكُ الْإِكْتِسَابِ وَتَحْرِيمُ الْإِدْخَارِ⁶³⁸

I fondamenti del sufismo sono dieci: [1] il primo consiste nel liberare la nozione di Unicità divina (da ogni altro concetto) [lett. “spogliazione dell'Unicità divina”], in seguito vengono [2] la comprensione di quel che si ascolta, [3] l'essere in buona compagnia, [4] l'optare per un atteggiamento altruista, [5] l'abbandono della scelta personale, [6] il non indulgere nell'estasi, [7] lo scrutare quello che passa per la mente, [8] il viaggiare molto, [9] la rinuncia alla ricerca del profitto, [10] il proibirsi l'accumulo di sostanze⁶³⁹.

⁶³⁶ *Ta'arruf*, p. 126.

⁶³⁷ *SPA*, p. 108.

⁶³⁸ *Ta'arruf*, p. 205.

⁶³⁹ *SPA*, p. 164. Questa citazione risulta interessante sotto diversi aspetti. Innanzitutto, perché ricalca dal punto di vista formale quella di Kalābādī sul *tawḥīd*: entrambe si strutturano come un elenco di *arkān*, «fondamenti». In secondo luogo, perché riepiloga sinteticamente tutta una serie di tratti che si sono visti definire l'identità esteriore e interiore del *taṣawwuf*. Vi sono il *tawḥīd* e il suo significato iniziatico, accenni alle pratiche ascetico-purificative – come l'itineranza ascetica e conoscitiva (il cui fine, dirà Kalābādī, è «cogliere gli insegnamenti che si trovano nei differenti angoli della terra [...], recidere i legami e temprare gli animi», *ivi*, p. 165) e la rinuncia all'accumulo e al profitto – e a quelle spirituali (il controllo degli *ḥawāṭir* e la concentrazione sull'Oggetto dell'estasi, anziché

Stabilito che il primo – e dunque, si può presumere, più importante – pilastro del *taṣawwuf* sia la «spogliazione dell'Unicità divina» (*tajrīd al-tawḥīd*), Kalābādī precisa immediatamente che ciò «significa non corromperla con l'antropomorfismo [*yašūbahu tašbīh*] o con la negazione degli Attributi divini [*ta 'īl*]]»⁶⁴⁰. Il sufismo sembra dunque essenzialmente deputato alla preservazione del principio fondante dell'Islām *tout court* – il monoteismo (*tawḥīd*) –, da una coppia di errori opposti. Il *tašbīh*, che letteralmente significa «somiglianza» (o «comparazione», «allegoria»), estremizza l'immanenza e la vicinanza divine al punto da sclerotizzarle in antropomorfismo; al contrario, il *ta 'īl*, «sospensione» (ma anche «astrazione» e «negazione»), acuisce la trascendenza fino a privare Dio dei Suoi Attributi. Tali errori irrigidiscono uno degli aspetti del Principio fino a renderlo esclusivo o ipertrofico a scapito dell'altro, quando invece vi coesistono in unità. Se il creato «è partecipe del Principio che l'ha prodotto – e non può non esserlo, perché altrimenti sarebbe privo di ogni realtà –, deve in qualche modo esserne una raffigurazione e un'immagine»⁶⁴¹; tuttavia, un'immagine non adegua mai realmente ciò che essa rappresenta. Non arriva mai a identificarsi, o a dividerne il medesimo grado di realtà. Svolgendo dunque una funzione di custodia dell'ortodossia, il sufismo previene la parzializzazione di una concezione del Principio in cui questo è, allo stesso tempo, l'Apparente e il Nascosto, il Vicino e il Lontano. Il tema dell'equilibrio e della sintesi fra alterità e somiglianza troverà grande fortuna lungo molte delle diverse linee di sviluppo del *taṣawwuf* successivo, specialmente nella scuola di Ibn 'Arabī⁶⁴².

sull'estasi stessa) o legate al *tawakkul* (l'abbandono dell'illusione dell'autonomia ontologico-causale). Vi sono anche allusioni alla «compagnia spirituale» (*ṣuḥba*) e alla necessità di un maestro da cui ricevere direttamente gli insegnamenti iniziatici (cioè di una *silsila*), nonché ai risvolti sociali (ma non solo) dell'altruismo e della benevolenza, condensati nel concetto di *futuwwa*, «cavalleria (spirituale)». In terzo luogo, questa citazione è interessante in virtù del primo degli *arkān* enumerati: che il *taṣawwuf* consista essenzialmente nella «spogliazione dell'Unicità divina» (*tajrīd al-tawḥīd*) è estremamente significativo, come si vedrà fra poco.

⁶⁴⁰ *Ivi*, p. 164; *Ta'arruf*, p. 205.

⁶⁴¹ Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 119.

⁶⁴² Cfr. *ivi*, pp. 129-134. Questo «equilibrio» possiede indubbiamente un significato operativo e metafisico, oltre che di ortodossia dottrinale. Si tratta infatti di non limitare in alcun modo e in alcuna direzione l'infinità dell'Essere metafisico; in questo senso, la preservazione dell'Unicità divina da ogni genere di attribuzioni improprie e privative – i cui poli estremi sono rappresentati dal *tašbīh* e dal *ta 'īl* – assume un significato decisamente più profondo. La cosa diviene ancor più evidente quando si guarda alla citazione di Fāris prescindendo dal commento kalābādiano. Il valore del *tajrīd al-tawḥīd*, infatti, non si esaurisce nel fare dei sufi dei garanti della dogmatica corretta, perché esso

Anche il *rukn* dell'«atteggiamento altruista» è significativo per comprendere la rilevanza sociale del *taṣawwuf*. L'espressione traduce un concetto più tecnico e radicale di quanto non traspaia nella resa italiana, l'*it̤ār al-it̤ār* («altruismo dell'altruismo»). La nozione di *it̤ār* è fortemente collegata a quella di *futuwwa*, «cavalleria spirituale», a sua volta strettamente imparentata con il sufismo. Essa denota un ideale di combattimento interiore, di onore, integrità e virtù spirituali che si è spesso associato all'alveo esoterico dell'Islām, essendo la sua finalità l'unione mistica con Dio attraverso il trascendimento dell'ego⁶⁴³. Nella dimensione cavalleresca della *futuwwa*, l'*it̤ār* è una delle coordinate fondamentali, che impone di anteporre i bisogni dell'altro ai propri anche in situazioni di forte necessità. È un atteggiamento contrario a una condotta ego-riferita, perché prevede la subordinazione del proprio benessere a quello altrui. Il raddoppiamento *it̤ār al-it̤ār* esprime il vertice di questo altruismo disinteressato, nel quale svanisce persino il sottile compiacimento per il proprio gesto generoso, ultimo residuo dell'io e della sua auto-referenzialità. Dal punto di vista teoretico ciò è rilevante perché questo

designa un preciso «stato» spirituale (*ḥāl*). In quest'ottica, la «spogliazione» del *tawḥīd* si riferirebbe, plausibilmente, all'esaltazione operativa della totale trascendenza dell'Essere, tratto che si è visto caratterizzare i più alti stadi del *taḥqīq* (la *ma'rifa al-anbiyā'* e il *tawḥīd* iniziatico). La cosa insolita, tuttavia, è che solitamente il *tajrīd* designa uno stato «chiuso» (come lo definisce Anawati, cfr. *MI*, p. 133), e Kalābādī stesso, come già osservato, lo colloca soltanto all'inizio della gerarchia degli *aḥwāl*. Perché dunque associare al *tawḥīd*, il grado supremo e finale della realizzazione, uno stato tutt'al più intermedio e, tutto sommato, di secondaria importanza? E perché erigerlo a pilastro fondamentale del *taṣawwuf*? Nella dottrina ḥallājiana, «è proprio per essersi attaccato al *tajrīd* [...] che Iblīs [Lucifero] giunse a non poter proclamare che dal di fuori l'unicità divina, senza penetrarne il mistero» (*ivi*, p. 134). Nonostante Fāris fosse estremamente vicino ad Hallāj (essendo il suo maestro un discepolo diretto di Hallāj stesso), si può supporre che – almeno in questo preciso contesto – egli assegnasse un significato diverso, molto più ampio, alla nozione di *tajrīd*. Nel capitolo 61, infatti, a proposito del *tawḥīd*, Kalābādī riporta una citazione del suo *ṣayḥ* che afferma: «Finché in te rimane qualcosa di cui ti devi ancora spogliare, la pura Unità [*tawḥīd*] non è ancora realizzata» (*SPA*, p. 260). Questo breve passaggio sembra accostare il *tajrīd* all'*ifrād*, perché lo «spogliamento» pare qui potersi intendere come un sinonimo dell'«isolamento» metafisico. Tuttavia, rimanendo anche forse più aderenti all'arabo, il testo si può tradurre, come fa Arberry (cfr. *The doctrine of the ṣūfīs*, cit., p. 136), con: «il *tawḥīd* non è veramente realizzato finché rimane in te un legame alla tua spogliazione» (*lā yaṣīḥu al-tawḥīd mā baqiyat 'alayka 'ulqa min al-tajrīd*; *Ta'arruf*, p. 290). Quest'ultima resa conserverebbe il vantaggio di non scostare Fāris dall'insegnamento ḥallājiano (e proposto da Kalābādī stesso lungo tutto il capitolo), oltre a un senso più profondo del testo (non si tratta solo di distaccarsi, ma di distaccarsi dal distacco); nondimeno, lascerebbe inspiegato – o quantomeno profondamente depotenziato – il pilastro del *tajrīd al-tawḥīd*. Forse è solo nello specifico contesto della citazione sugli *arkān* che *tajrīd* ha un significato più fluido e meno tecnico? La questione rimane insoluta.

⁶⁴³ Cfr. S. Bulut, *Self-transcendence through Futuwwa and Dharma: Islam and Hinduism Perspectives*, in *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, vol. XXIX n. 1, 2021 (consultato online il 13/06/2026: journal.walisongo.ac.id/index.php/walisongo/article/view/8193/pdf), p. 113. Cfr. anche Pallavicini, *Contemplare Allāh*, cit., p. 45 e ss.

puro altruismo risponde a un preciso principio metafisico (legato al *fanā'* dell'ego), traducendo sul piano umano e sociale l'indipendenza ontologica del Principio primo, il simbolo della Sua misericordia (*rahma*) – ossia il fatto che, bastando a Sé stesso, Esso sia tutto rivolto alle creature (Allāh è necessario per il loro sussistere, ma non viceversa; c'è una gratuità, una generosità disinteressata)⁶⁴⁴. Il *taṣawwuf* incoraggia la filantropia sincera e le fornisce un fondamento ontologico.

Infine, anche gli ultimi due *arkān*, concernenti la rinuncia al possesso di beni superflui e di profitti, hanno un ruolo nella legittimazione sociale promossa da Kalābādī. L'ascetismo, insieme alle dottrine del *faqr*, *zuhd* e *tawakkul* connessevi, non sfocia quasi mai in pratiche pubbliche di accattonaggio, potenzialmente moleste e dannose dal punto di vista sociale. Il *Ta'arruf* puntualizza infatti che l'esercizio di un mestiere da parte di un *mutaṣawwif* non solo è consentito, ma è addirittura obbligatorio se questi ha una famiglia a cui provvedere. La rinuncia non esime il *faqīr* dalle sue responsabilità familiari ed economiche. Il sufismo insegna piuttosto all'iniziato a considerare le proprie attività lucrative come tese «all'aiuto reciproco, all'eliminazione dei propri desideri, al beneficio degli altri e ad essere caritatevoli col proprio vicino», nonché come un «mezzo per avvicinarsi a Dio» e, in ultima analisi, «come delle opere supererogatorie che gli sono state assegnate [da Lui], senza pensare che gli procurino i mezzi di sussistenza o che ne possa ricavare dei benefici»⁶⁴⁵.

In definitiva, la legittimità su cui Kalābādī tanto si spende è insieme religiosa, storica, sociale e politica. I *mutaṣawwifūn* non solo sono credenti osservanti dei precetti religioso-legali (anzi, i più ligi!⁶⁴⁶) e cittadini con spiccato senso comunitario, ma anche dotti competenti in giurisprudenza e teologia, oltre che devoti seguaci dei *salaf* (i «pii antenati») votati alla custodia e alla ritrasmissione del loro patrimonio spirituale.

Un'ultima cruciale testimonianza sulla storia e sulla presenza del *taṣawwuf* nel tessuto sociale della civiltà islamica è offerta dalle pagine conclusive del Proemio. Più che un tentativo di legittimazione politica, queste righe offrono una

⁶⁴⁴ Cfr. *SPA*, p. 237; cfr. anche Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., pp. 96-97.

⁶⁴⁵ *SPA*, p. 152; *Ta'arruf*, p. 197.

⁶⁴⁶ I sufi, per esempio, si affrettano a compiere la preghiera rituale non appena entra nel tempo stabilito, così come tutti gli altri atti religiosi obbligatori (cfr. *SPA*, p. 151; *Ta'arruf*, p. 196).

fotografia della diffusione urbana del sufismo, suggerendo al contempo i motivi del suo crescente rigetto da parte di altre classi di dotti o religiosi. In quest'ottica la lettura di Kalābādī si rivela strategica, poiché concessiva: egli ammette la legittimità di alcune delle accuse mosse dagli oppositori, lasciando intendere però che i loro bersagli non siano veri sufi, bensì meri impostori.

La storia del *taṣawwuf* viene così scandita in tre macro-fasi, che ne disegnano il progressivo declino. Nella prima fase, coincidente con l'epoca della comunità primitiva, i sufi erano la «gente della veranda» (*ahl al-ṣuffa*) e, dopo la morte del Profeta Muḥammad, «i migliori della sua Comunità [*ḥiyār ummatihi*]; i primi non cessarono di fungere da modello per i secondi, e chi precedeva “ispirava” chi seguiva [tramite le azioni e non le parole]»⁶⁴⁷. Ben presto, però, il «desiderio» (*rağab*) e la «ricerca» (*talab*) spirituali si affievolirono; «s'incominciò a farne allora una questione di domande e risposte, di libri e trattati; ma i significati spirituali (*ma'ānī*) erano ancora familiari a coloro che ne trattavano ed i cuori atti a riceverli»⁶⁴⁸. La proliferazione della letteratura mistica segnava l'inizio di una seconda fase, la quale, pur caratterizzata da una graduale «esteriorizzazione» e dall'allontanamento da un contesto originario più fluido, non produsse tuttavia un'immediata perdita del senso più profondo delle dottrine. È il periodo nel quale si inizia a definire in modo più netto un vocabolario tecnico e in cui, di conseguenza, compaiono i termini *ṣūfī*, *ṣūfiyya* e *taṣawwuf*. La vera decadenza si consuma nella terza fase, in cui «anche il significato [*ma'nā*] scomparve e non rimase che il nome [*ism*]; la realtà essenziale [*ḥaqīqa*] si occultò lasciando così il posto alla forma esteriore [*rasm*]. La realizzazione spirituale (*taḥqīq*) divenne una semplice decorazione e l'intimo assenso alla Verità (*taṣdīq*) un ornamento»⁶⁴⁹. Si moltiplicarono i falsi maestri, i quali, ammantatisi di una falsa spiritualità in vista di fama, prestigio e *status* sociale, pretendevano di comprendere e padroneggiare una dottrina che avrebbero invece deformato irrimediabilmente. Oltre a farvi rientrare elementi erronei e falsi, tali impostori predicavano a parole ciò che non riuscivano a tradurre nella pratica. Ridotto quindi a mera teoria, peraltro malcompresa e ibridata con elementi che le erano originariamente estranei,

⁶⁴⁷ SPA, p. 53; *Ta'arruf*, p. 52.

⁶⁴⁸ SPA, p. 54; *Ta'arruf*, p. 52.

⁶⁴⁹ SPA, p. 54; *Ta'arruf*, p. 52.

l'autentico *taṣawwuf* divenne irriconoscibile. I suoi custodi vennero scambiati per ignoranti, e «chi aveva realizzato la Verità se ne stette in disparte, tenendola in debito conto» e osservando un «geloso silenzio»⁶⁵⁰. In questo clima spirituale decadente, «la conoscenza [*ilm*] scomparve assieme ai suoi detentori [*ahluhu*], come pure la dottrina [*bayān*] e la sua applicazione [*fi luhu*]]»⁶⁵¹, producendo nella società un rovesciamento parodistico della prima comunità musulmana: «gli ignoranti [*jahhāl*] furono considerati sapienti [*ulamā*'], e i (veri) sapienti, invece, di scarso valore [*aḍillā*']»⁶⁵². Kalābādī avverte la propria contemporaneità come un'epoca di grande decadenza per l'esoterismo e, più in generale, per la vocazione spirituale e l'aspirazione metafisica: da un lato, mancano i maestri qualificati in grado di valorizzarla e coltivarla; dall'altro, sono sempre più rari allievi che, avvertendone l'urgenza, desiderano dedicarvisi. Il *taṣawwuf* è dunque un fenomeno che sta attraversando, già nella Buḥārā di fine X secolo, una forte crisi rispetto alla vitalità delle origini.

Questa sorta di genealogia della decadenza⁶⁵³ disinnescava le accuse dei rigoristi, deviandole sugli imitatori e mostrando che colpiscono soltanto loro. Oltre quindi a motivare la stesura del *Ta'arruf* – che mira a presentare l'autentico volto del sufismo al di là delle sue deviazioni – e a offrire uno spaccato del panorama mistico del suo tempo, Kalābādī, attraverso la sua ricostruzione, fornisce una chiara risposta ai detrattori del *taṣawwuf*: l'oggetto delle loro condanne ne è solo una pallida imitazione. Una parodia.

⁶⁵⁰ SPA, p. 54; *Ta'arruf*, p. 52.

⁶⁵¹ SPA, p. 54; *Ta'arruf*, p. 52.

⁶⁵² SPA, p. 54; *Ta'arruf*, p. 52.

⁶⁵³ La quale applica alla storia della mistica un principio storico di graduale regressione con cui l'Islām legge, più in generale, l'intera storia della civiltà umana (cfr. *supra*, nota 22).

CONCLUSIONI

Ora che l'analisi dei punti di maggior rilievo teoretico del *Ta'arruf* kalābāḍiano e l'indagine sul suo contesto storico-culturale sono concluse, offrirne un bilancio finale può renderle più fruttuose e risultare di beneficio.

Buona parte del primo capitolo di questo studio è stata dedicata a un esame delle diverse ipotesi sulla genesi del sufismo. Dopo aver tentato di definire il complesso e variegato fenomeno dell'esoterismo islamico – pur con la premura di non sopprimerne la fluidità –, è stata infatti passata in rassegna una gran varietà di interpretazioni della critica moderna. Ne è emerso un quadro cangiante ed estremamente plurale. Gli sforzi ermeneutici degli studiosi orbitano intorno all'origine e alla natura del *taṣawwuf*, focalizzandosi in particolare sul suo rapporto con l'Islām della prima comunità. Più nello specifico, i loro contributi si chiedono se il sufismo, rispetto al nucleo della rivelazione coranica, sia: (1) essenziale o marginale, (2) autoctono o allogeno, (3) coevo o posteriore. Queste coppie di categorie interpretative si richiamano vicendevolmente e, attraverso le loro molteplici possibilità di interazione, danno vita alle diverse ricostruzioni storiche. All'interno di questa vasta rosa di possibilità ermeneutiche, i due poli estremi leggono il sufismo ora come un fenomeno accidentale e straniero, ora come un'esperienza intrinseca e indigena⁶⁵⁴.

Al fine di non rimanere imbrigliati in visioni riduzioniste, si è tentato di conciliare un rigoroso approccio storiografico e una stretta aderenza alle fonti documentarie con posizioni ermeneutiche più carsiche, come ad esempio quelle di R. Guénon, T. Burckhardt e M. Lings. Ne è risultata un'interpretazione che, ravvisando nel *taṣawwuf* la più autentica e primigenia espressione della spiritualità islamica, non ha tuttavia negato l'influsso di altre tradizioni su di essa. L'ipotesi dei prestiti storici, dalla quale derivano le varie teorie dell'origine straniera, è stata così

⁶⁵⁴ La partita dell'islamicità del *taṣawwuf* si gioca su due fronti distinti, uno interno e uno esterno. Da un lato vi sono alcune frange di musulmani che vi ravvisano una forma di eresia (*bid'a*); dall'altro, orientalisti che, riconoscendone la sorprendente affinità con misticismi di altre religioni, assumono che vi debba necessariamente intercorrere una derivazione culturale. Il dibattito sul legame fra sufismo e Islām è dunque calato in una realtà polemica viva, entro cui lo stesso *Ta'arruf* kalābāḍiano ha esercitato un ruolo attivo e determinante.

stemperata da alcuni dei suoi eccessi. Infatti, sebbene lo storicismo e il relativismo siano modelli metodologici dominanti, se assunti in modo esclusivo rischiano di precludere una reale comprensione del fenomeno, restituendone solo un profilo parziale. In quest'ottica, tale ipotesi è stata ridimensionata agli aspetti terminologici, metodologici e in generale espressivi del *taṣawwuf*, mostrando che il sufismo ha diritto di cittadinanza islamica e patente di ortodossia. La mancanza di documenti antichi che attestino l'esistenza del termine prima del II secolo e registrino formulazioni esaustive della dottrina è insufficiente per dimostrare il contrario. Viceversa, vi sono forti indizi che ancorano forme di esoterismo al Corano e all'insegnamento di Muḥammad, o che comunque invalidano le letture opposte⁶⁵⁵. Sulla scorta di autori del calibro di W. Chittick, si sono distinti un piano storico e uno metastorico, senza appiattare il *taṣawwuf* su nessuno dei due e in modo da conciliare e ordinare fra loro le varieghe istanze interpretative, cercando di valorizzare ciascuna.

Stabilite queste premesse, lo studio ha intrapreso una disamina delle principali tappe storiche del sufismo, dai suoi primi sviluppi al periodo della maturità. Si sono osservate le diverse conformazioni che ha assunto il *taṣawwuf* nel corso della sua storia a partire dai tempi del Profeta, mettendone in luce gli snodi cruciali, i momenti di crisi e prosperità. A questo proposito, è emerso il fondamentale ruolo di salvaguardia del patrimonio sapienziale esoterico esercitato dal *Ta'arruf*, specialmente nella trasmissione dell'eredità ḥallājiana, a rischio dopo le incarcerazioni e le condanne dell'epoca. Inoltre, grazie a questa panoramica, è stata gettata luce sulle principali fonti di Kalābādī, il quale attinge dalle massime autorità di ciascun periodo storico, dal Profeta e i suoi compagni agli esponenti della scuola di Baṣra, Kūfa, Baḡdād e del Ḥurāsān.

La ricostruzione della biografia di Kalābādī si è dovuta destreggiare con una letteratura secondaria scarna e talvolta imprecisa. Quasi nulla della vita del maestro

⁶⁵⁵ Questi elementi indiziari includono: (1) la constatazione della fluidità del contesto islamico primitivo, nel quale ancora non si distinguevano in modo netto né i diversi ambiti del sapere tradizionale, né le diverse classi di maestri né, di conseguenza, dei precisi termini tecnici che designassero gli uni o le altre; (2) l'estrema aderenza dei mistici alle categorie e al lessico coranico, direttamente proporzionale alla vicinanza con l'età della rivelazione; (3) la riconduzione di tutte le catene iniziatiche al Profeta e ai suoi compagni; (4) accenni nel Corano e nella *sunna* a dottrine esoteriche e pratiche caratteristiche del *taṣawwuf* (come il *ḍikr*), nonché a uno speciale gruppo di musulmani, più puro degli altri; (5) l'accostamento con l'*iḥsān*.

di Buḥārā è giunto sino a noi, e molti dei resoconti offerti oggi dall'accademia si basano perlopiù su congetture. La sua formazione spirituale si svolse sotto la direzione di un maestro (al-Fārisī) il cui maestro (al-Dīnawarī) fu, a sua volta, discepolo diretto di al-Ḥallāj. La *silsila* kalābādīana si riallaccia dunque al grande mistico di Ṭūr; nondimeno, il bucariota esibisce anche una sorta di «parentela spirituale» con gli esoteristi locali. Kalābādī fu inoltre un eminente teologo e giurista ḥanafita, nonché un autorevolissimo *muḥaddiṭ*, dimostrando grande competenza in tutti i rami del sapere islamico, sia nella sfera exoterica che in quella esoterica.

Uno spazio a parte è stato riservato ai suoi rapporti con la *falsafa*, i quali risultano pressoché inesplorati dalla critica moderna. La Buḥārā samanide del X secolo è un crogiolo culturale e un crocevia intellettuale estremamente aperto al sapere allogeno – ellenistico e non solo –, in cui non a caso si formarono illustri personalità filosofiche, *in primis* Avicenna. Considerate le notevoli analogie che si riscontrano fra le dottrine della *falsafa* e quelle del *taṣawwuf* – ivi incluse, naturalmente, quelle del *Ta'arruf* –, l'analisi si è soffermata sulle loro reciproche influenze in relazione a Kalābādī. Ne sono emersi dei dati fra loro contrastanti.

Da una parte, il *Ta'arruf* è assolutamente scevro di ogni riferimento a fonti filosofiche e il suo lessico è profondamente ancorato al vocabolario e alla concettualità coranica. Nei rarissimi casi in cui Kalābādī utilizza dei termini propri della *falsafa*, si tratta di vocaboli che a quest'altezza cronologica sono già incorporati dalla teologia dogmatica, dalla giurisprudenza e dalla mistica stessa, risultando così ormai parte integrante delle scienze islamiche. Appare plausibile che egli li abbia attinti qui, più che da contesti filosofici. Questo tuttavia non è sufficiente a dimostrare la mancanza di un'influenza della *falsafa*, cosciente o sotterranea che sia. D'altro canto, in certi ambienti intellettuali musulmani essa venne recepita come il lascito di una sapienza molto antica, riconducibile a un profeta coranico (Idrīs-Enoch-Hermes), fattore che ne agevolò l'assorbimento nel mondo islamico. Inoltre, l'eredità greca risultava già filtrata e adattata alla *forma mentis* musulmana e al suo monoteismo dai primi circoli di traduzione.

Dall'altra parte, secondo alcuni studiosi, il *Ta'arruf* costituisce la prima base teoretica sulla quale, nel corso dei secoli, si innesteranno gradualmente concetti di

matrice neoplatonica e avicenniana. Nei circoli sufi e di giurisprudenza ḥanafita vi era peraltro almeno una personalità, molto vicina a Kalābādī, che manifestò un grande interesse per la filosofia ellenistica, tanto da commissionare ad Avicenna la colossale *summa Al-Ḥāṣil wa al-Maḥṣūl* (probabilmente incentrata su temi di fisica, psicologia e metafisica aristotelica). Se estendere questa curiosità a Kalābādī sarebbe infondato, ciò attesta nondimeno, ancora una volta, la porosità degli ambienti intellettuali cittadini. In questo ecosistema culturale aperto, sembra difficile che l'autore del *Ta'arruf* non sia mai entrato in contatto con la *falsafa*. Nemmeno questo, però, basta a dimostrare la ricezione e l'accettazione di dottrine di provenienza greca da parte di Kalābādī.

In estrema sintesi, in direzione di un'assimilazione vi sono un clima culturale tollerante e le tracce di una terminologia filosofica; nella direzione contraria, invece, spingono l'estrema rarità con cui tale terminologia viene impiegata, nonché il suo risultare già filtrata, adattata e incorporata nella teologia e nella giurisprudenza islamica. A ciò si aggiunge la netta sproporzione rispetto alla pervasività del vocabolario coranico, nonché la totale omissione di voci di *falāsifa* nel *Ta'arruf*, che però, considerati gli intenti apologetici di quest'ultimo, risulta naturale. Nel complesso, questo quadro lascia la questione aperta e probabilmente irrisolvibile. La sua importanza, tuttavia, si ridimensiona considerevolmente quando si tiene conto di quanto stabilito intorno all'universalità della metafisica e alla distinzione fra piano storico e metastorico del *taṣawwuf*. Le analogie teoretiche fra neoplatonismo ed esoterismo islamico si giustificano in virtù della loro parentela metafisica, ed eventuali influenze appaiono come interpolazioni espressive, metodologiche o tutt'al più categoriali, piuttosto che come modifiche del nucleo dottrinale⁶⁵⁶. La fluidità di questi innesti attesta, al contrario, l'esistenza di quella radice comune che sola permette a linguaggi diversi di dialogare in modo fecondo.

Il terzo capitolo costituisce il contraltare del primo: l'esame della natura e delle dottrine del sufismo passa dal parere degli studiosi a un punto di vista interno, quello di Kalābādī. La concezione del *taṣawwuf* di Kalābādī raggiunge vertici di

⁶⁵⁶ Ciò non significa che l'indagine storica qui condotta sia stata superflua. Al contrario, si è rivelata un passaggio pressoché obbligato per mostrare la necessità di un cambio di paradigma, che preveda l'adozione di categorie interpretative diverse da affiancare al metodo storicista puro.

notevole complessità speculativa e operativa, consentendo di apprezzarne la grande finezza metafisica.

Nel primo paragrafo del capitolo, che ha preso in esame un estratto dal Proemio, il sufismo è emerso come la specifica declinazione islamica di una «santità» (*walāya*) essenzialmente universale e sovra-religiosa. Tale «santità» si configura come una conoscenza intuitiva del Principio divino e una prossimità ontologica e spirituale a Esso. Il brano esaminato ha inoltre offerto l'occasione di chiarire una serie di nozioni cardine – *qalb*, *sirr*, *walāya* – e dottrine fondamentali – *tawhīd al-af'āl*, gradualismo, rapporto santità-profezia – che innervano l'intero *Ta'arruf* e sono classiche nella storia del sufismo.

Il secondo paragrafo, sostando su un altro passaggio del Proemio, ha chiarito la dialettica fra sforzi ascetici ed elezione divina che caratterizza l'itinerario iniziatico. Quest'ultimo si è delineato come una progressione ascensiva triadica, tracciata su due assi paralleli e inseparabili: uno ontologico e uno gnoseologico. In questo quadro, i sufi sono coloro che, partendo dagli sforzi ascetici e dallo studio assiduo delle dottrine fondamentali dell'Islām, attraverso la successiva purificazione della propria condotta e la partecipazione spirituale alla natura metafisica del Profeta, giungono alla purezza (*ṣafā'*) della propria essenza intima (*sarīra*) e all'intuizione intellettuale (*firāsa*) della Verità suprema (*al-Ḥaqq*). L'indagine si è poi soffermata sull'analisi di questa intuizione intellettuale e sui suoi rapporti con l'illuminazione (*ināra*) dei tratti del carattere, a cui è strettamente collegata. Si è visto infatti che la realizzazione metafisica comporta una vera e propria «spiritualizzazione» dell'iniziato. Questi elementi hanno inoltre permesso di esplorare importanti tematiche di teologia negativa.

Il terzo paragrafo si è concentrato sull'esame del primo capitolo del *Ta'arruf*, in cui Kalābādī analizza l'etimologia e la pseudo-etimologia del termine *ṣūfiyya*. È emerso come egli, a partire da questa disamina linguistica, concepisca il sufismo come un rigoroso disciplinamento ascetico del corpo e dell'anima che, sulla base del modello storico-spirituale del Profeta e della «gente della veranda» (*ahl al-ṣuffa*), rende l'intimo (*sirr*) puro e illuminato dall'intuizione. Si è così approfondita e riconfermata la natura sovra-razionale, sovra-individuale e non teorica della conoscenza metafisico-esoterica. Infine, l'indagine si è focalizzata sull'importante

nozione di *tawakkul* («abbandono fiducioso» al Principio), che per Kalābādī costituisce uno dei tratti salienti del *taṣawwuf*. Dopo averne esplorato i fondamenti metafisici, si è osservato come l'autore anticipi quella che, in Ibn 'Arabī, verrà presentata come la dottrina delle «essenze eterne» (*a 'yān al-tābita*)⁶⁵⁷.

Il quarto paragrafo prende in esame lo statuto epistemico del *taṣawwuf* attraverso l'analisi dei capitoli 21, 22, 31, 60 e 62, nei quali vengono tematizzate le nozioni di scienza (*'ilm*) e di gnosi o conoscenza metafisica (*ma'rifa*). Nella concezione di Kalābādī, il sufismo configura un complesso di scienze esoteriche, il cui prerequisito risiede nel possesso di quelle esoteriche. Tale sistema comprende tre sottoinsiemi – *'ulūm al-ḥawāṭir*, *'ulūm al-muṣāḥadāt* e *'ulūm al-mukāṣṣafāt* – gerarchicamente ordinati fra loro, associati rispettivamente all'anima (*nafs*), al cuore (*qalb*) e all'intimo (*sirr*), e deputati al controllo del flusso mentale, alla contemplazione e allo svelamento delle verità metafisiche. Queste scienze possiedono una natura eminentemente esperienziale e operativa, e il loro contenuto è ineffabile, perché consiste in discese spirituali (*munāzalāt*) e in intuizioni estatiche (*mawājīd*). In ultima analisi, nel suo apice tale sapere coincide la gnosi o la conoscenza del Principio divino. Questa, lungi dall'esaurirsi in una dimostrazione logica dell'esistenza di una Causa prima, si riconferma un'intuizione diretta, attraverso la quale il sufī diviene il ricettacolo in cui Allāh conosce Sé stesso. Si tratta di una radicale esperienza di trascendenza, destinata a trasformare completamente lo statuto ontologico e gnoseologico del mistico. Nella *ma'rifa*, infatti, l'uomo si slancia al di là di tutte le cose, compreso sé medesimo, per immergersi nell'infinita ulteriorità dell'Essenza divina (*al-Dāt*).

Il quinto paragrafo prende le mosse dal capitolo 34, in cui Kalābādī eleva a tratto saliente del sufismo il «completo abbandono» all'Agente metafisico (*istirsāl*), una nozione strettamente affine a quella di *tawakkul*. Dall'esame ravvicinato di questo concetto è emersa una stretta parentela con altre due nozioni, altrettanto cruciali nella storia del *taṣawwuf*: la rinuncia (*zuhd*) e la povertà (*faqr*) spirituali. Tutte e tre queste nozioni orbitano intorno al principio fondamentale dell'estinzione

⁶⁵⁷ Le varie anticipazioni – o meglio, le convergenze – di cui si può trovare attestazione in Kalābādī, lungi dal voler schiacciarne l'apporto sulla grande figura di Ibn 'Arabī – quasi si trattasse di un mero precursore –, sono state evidenziate con l'intento opposto: valorizzarne l'autonomia e la ricchezza intrinseca, nonché dimostrare la stabilità e la coerenza interna del *taṣawwuf* nel corso della sua storia.

dell'ego, attraverso il quale il sufī si risveglia dall'illusione di una propria autonomia ontologica e causale, consegue una perfetta imperturbabilità interiore e trascende la sua stessa individualità. Inoltre, esse sottendono una precisa e rigorosa struttura metafisica (*ḥaqīqa*, «verità-realtà essenziale»); al di là dunque dei loro risvolti in materia di antropologia spirituale, il paragrafo ne esplora i fondamenti teoretici profondi. Questi corrispondono alla dottrina del Principio primo – concepito come l'Essere puro e immutabile –, dei Suoi rapporti con il cosmo e dello statuto ontologico di quest'ultimo. In questo attraversamento⁶⁵⁸ si sono esaminati nozioni e concetti di grande spessore speculativo, come quelli di unità, essere, ente, nulla, necessità, contingenza, realtà, illusione e altri ancora.

Il sesto paragrafo è dedicato alla concezione del fine ultimo del sufismo, la realizzazione metafisica (*taḥqīq*), nonché all'analisi di alcune tappe dell'itinerario iniziatico che vi conduce⁶⁵⁹. Essa configura l'inveramento operativo della dottrina dell'Unità divina (*tawḥīd*), la quale – già a livello linguistico – è indistinguibile dalla sua realizzazione mistica, ossia l'unificazione (*tawḥīd*). A questa si giunge attraverso l'estinzione (*fanā'*) dell'io e la permanenza (*baqā'*) presso l'Essere eterno. La dottrina del *taḥqīq*, così come quella del *fanā'* e del *baqā'*, è estremamente articolata e ha richiesto un esame minuzioso dei loro diversi aspetti. In estrema sintesi, ne è emerso un profilo filosofico ricchissimo, che trova il suo apice nell'esperienza diretta e totale dell'infinità divina. In quest'ottica, è stata analizzata un'ultima definizione di *ṣūfiyya*, secondo la quale – essendo il sufī colui che è riassorbito nella Realtà-Verità metafisica (*al-Ḥaqq*) – chi porta il nome di «sufi» non lo è davvero, perché il nome si riferisce necessariamente a una realtà formale e determinata, ormai trascesa da chi ha compiutamente realizzato il fine del *taṣawwuf*.

L'ultimo paragrafo – il settimo –, infine, ha esaminato una serie di passaggi che rispondono a un chiaro intento apologetico, il quale attraversa l'intero *Ta'arruf*. Kalābādī assicura la piena aderenza dei sufī alla legge religiosa exoterica; quest'ultima costituisce infatti non solo un prerequisito necessario all'iniziazione,

⁶⁵⁸ Che copre, per l'esattezza, brani tratti dal Proemio, dal capitolo 5, 6, 34, 36 e 38.

⁶⁵⁹ Queste tappe, più nello specifico, sono: spogliazione e isolamento (*tajrīd* e *tafrīd*), presenza e assenza (*ṣuhūd* e *ḡayba*), unione e separazione (*jam'* e *tafrīqa*) e, infine, estinzione e permanenza (*fanā'* e *baqā'*). A esse sono dedicati i capitoli 52, 56, 57, 59 e 61 del *Ta'arruf*.

ma l'iniziazione stessa, che si configura come l'interiorizzazione del senso profondo delle prescrizioni della *šarī'a* e della *sunna*. Scansati i sospetti di libertinismo e antinomismo, l'autore si sofferma sulla conformità della dottrina mistica ai dogmi fondamentali della teologia ortodossa. I sufi sono dunque presentati come i credenti più ligi e come scrupolosi custodi della tradizione; non solo, allargando lo sguardo a questioni di carattere sociopolitico, Kalābādī ne fa dei veri e propri cittadini modello. Sul piano delle relazioni sociali, il loro distacco dall'ego li predispone alla mitezza, alla benevolenza, alla tolleranza e alla generosità verso il prossimo; lungi, perciò, dall'essere agenti di disordine sociale – cosa di cui fu accusato Ḥallāj –, i sufi si rivelano al contrario un elemento di coesione.

Nell'analisi testuale sono stati evidenziati a più riprese nodi concettuali problematici o oscuri, ai quali si è provato a fornire un'interpretazione. Le principali proposte ermeneutiche avanzate sono le seguenti:

- l'identificazione fra *'ulūm al-wirāṭa* e *'ulūm al-ṣūfiyya*. Questa associazione evidenzia la rilevanza della figura tipologica del Profeta nel percorso esoterico e nel *taḥqīq*, sottolineandone la continuità lungo la storia del sufismo e mostrando come Kalābādī prefiguri dottrine che troveranno massima espressione nei secoli successivi, specialmente con Ibn 'Arabī;
- la non esclusività del rango profetico (*maqām al-anbiyā'*, che comprende l'*'iṣma* e la *ma'rifa* dell'Essenza), il cui accesso viene esteso, per via di partecipazione diretta, ai santi. Questo punto e quello precedente sono strettamente connessi e si corroborano vicendevolmente;
- la coincidenza del sommo grado di *ma'rifa* con il *tawḥīd* stesso, essendo le descrizioni che Kalābādī ne fornisce pressoché identiche. Anche quest'interpretazione si accorda perfettamente con le due precedenti, completandole.

L'esame del *Ta'arruf* ha esibito inoltre alcune delle grandi analogie dottrinali che intercorrono fra l'esoterismo islamico e la filosofia ellenistica, in particolare quella di matrice neoplatonica. In ragione dell'universalità della metafisica e della conseguente trasversalità dell'esoterismo, l'affinità teoretica fra *taṣawwuf* e

neoplatonismo appare proporzionale al grado in cui quest'ultimo assunse conformazioni iniziatiche. Tali analogie gravitano specialmente intorno ai principi cardine di ambedue le tradizioni, quali – per citare i casi più eclatanti – la concezione della Causa prima e il Suo rapporto con il cosmo, la nozione di Unità metafisica (estremamente pervasiva in entrambe), l'assimilazione al divino come fine ultimo dell'esistenza umana, la dottrina delle essenze eterne, l'impostazione gradualista e bimondista⁶⁶⁰ e la dottrina dell'intuizione intellettuale.

Ulteriori analogie si riscontrano anche sul piano espressivo. Colpisce innanzitutto l'impiego della metafora del sole per descrivere la natura della Verità divina e la Sua relazione con i vari ordini di realtà, così classica nella storia della filosofia. Interessante è poi l'utilizzo dei termini *kawn*, («essere», «ente», ma anche «generazione») *jawhar* («sostanza») e *'araḍ* («accidente»). Si tratta di lemmi appartenenti al vocabolario tecnico della *falsafa* che, nelle traduzioni arabe delle opere greche rendono, rispettivamente, *génesis*, *ousía* e *symbebēkós*. Tuttavia, nemmeno il loro raro impiego giustifica l'ipotesi di influssi diretti, perché a quest'altezza cronologica essi risultano già perfettamente integrati nei sistemi teologici dominanti⁶⁶¹.

Kalābādī restituisce una visione del mondo profonda e articolata, capace di ampliare significativamente l'orizzonte intellettuale dello studioso di filosofia che abbia poca familiarità con queste dottrine. Innanzitutto, gli ricorda che la sua disciplina non deve ridursi a una mera elucubrazione di natura teorica, né a una speculazione fine a sé stessa. Al di là della sua apparenza transitoria e della sua effimerità, il reale intero è permeato da una presenza nascosta, ineffabile, eppure ineliminabile e di inesauribile pregnanza. L'universo ha una ragione ultima, che gli conferisce un significato e ne costituisce il senso profondo. *Il Ta'arruf offre all'uomo uno scopo – la conoscenza della Verità del tutto – e una metodologia per perseguirlo e adempiervi fino in fondo. È nella realizzazione di questo scopo che*

⁶⁶⁰ Con «bimondismo» ci si riferisce qui alla distinzione fra due piani onto-gnoseologici fondamentali, quello metafisico e quello fisico (in senso ampio, che include anche la realtà psichica e angelico-spirituale), nonché alla rispettiva assegnazione delle caratteristiche dell'essere in sé e dell'essere per altro, della necessità e della contingenza, dell'eternità e del divenire, etc.

⁶⁶¹ A mio avviso, nemmeno la metafora del sole e della luce, nonostante costituisca un'affinità sorprendente, giustifica l'ipotesi di un prestito dottrinale, configurandosi piuttosto come un simbolo universale, disponibile nella comune esperienza umana e radicato nel patrimonio spirituale di tradizioni religiose diverse.

egli può finalmente trovare sé stesso, la propria vera identità, e godere così della pienezza del proprio sé più autentico. È qui che ritrova la vera, completa e originaria libertà. È qui che scopre, finalmente, ciò a cui già da sempre anela con tutto il suo essere per sua stessa natura, per quanto questa tensione originaria possa essere sepolta dentro di lui: il grande perché di ogni cosa e l'autentica felicità.

È in questo che risiede l'attualità di Kalābādī – direttamente connessa all'immutabilità della metafisica di cui si fa interprete –, ed è in questo che egli può intervenire fruttuosamente nel dibattito filosofico contemporaneo.

Al di là dunque delle precise caratteristiche del sufismo emerse nell'analisi, l'immagine che il *Ta'arruf* fotografa è quella di una tradizione votata esclusivamente a questo: la conoscenza realizzativa. Generazioni di uomini hanno consacrato la propria esistenza all'inveramento del proprio fine ultimo, e Kalābādī ne ha raccolto meticolosamente l'eredità per trasmetterla ai posteri. Egli stesso incarnava l'ideale di tale dedizione e ricerca esistenziale.

Da un punto di vista strettamente storico, la sua opera si è rivelata un contributo imprescindibile per la salvaguardia del patrimonio sapienziale sufi. La sua autorità giuridico-religiosa e i procedimenti storiografico-concettuali strategici adottati nell'opera si sono dimostrati determinanti nel reimmettere in circolazione persino le dottrine più a rischio, comprese quelle ḥallājane. Si deve al suo lavoro l'uscita del *taṣawwuf* da una condizione di semi-clandestinità. L'operazione di legittimazione – che ha coperto più piani insieme: religioso, legale, sociale, politico e storico – è stata vincente su più fronti, e se tutt'oggi possiamo beneficiare di questo prezioso retaggio conoscitivo e culturale, è anche grazie a Kalābādī.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI CONSULTAZIONE

Il Corano,

– ed. it. A. Ventura, trad. I. Zilio Grandi, Mondadori, Milano 2010.

– ed. it. L. M. Ammar, trad. A. Bausani, BUR, Milano 2022.

FONTI

Al-Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq, *Kitāb al-Taʿarruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf* (con *ḥāshiya Al-Taʿarruf bi-taḥrīj aḥādīth al-Taʿarruf* di ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṣiddīq al-Ġumārī) ed. M. ʿAbd al-Laṭīf al-Ṭabīb, Markaz Buḥūt Kulliyat al-Ṣafāʾ bi-Mālīziyā, Beirut 1434/2013 [= *Taʿarruf*].

– *Il sufismo nelle parole degli antichi*, ed. it. P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002 [= *SPA*].

– *The doctrine of the ṣūfīs*, ed. en. A. J. Arberry, University Press, Cambridge 1935.

Al-Ḥallāj, Abū al-Muġīt al-Ḥusayn ibn Manṣūr, *Dīwān*, ed. it. A. Ventura, Marietti, Bologna 2019.

Aristotele, *Metafisica*, ed. it. G. Reale, Bompiani, Firenze 2021⁴.

Avicenna & al-Jūzajānī, ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad, *Sīrat al-Shaykh al-Raʾīs* (*The life of Ibn Sina*), ed. en. W. E. Gohlman, State University of New York Press, New York 1974.

Platone, *Fedone*, ed. it. G. Reale, Bompiani, Firenze 2000.

STUDI

Akhtar, A. H., *Philosophers, Sufis and Caliphs: politics and authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Alimova, R., Karimov, N. R., *The historical significance of Bukhara as a center of islamic civilization in Uzbekistan*, in *Proceedings of the 2nd Pamir Transboundary Conference for Sustainable Societies*, Scite press, 2023 (consultato online il 06/01/2025: scitepress.org/publishedPapers/2023/129338/pdf/index.html).

Anawati, G. C., Gardet, L., *Mistica islamica* (1976), trad. it. F. A. Leccese, Jaca Book, Milano 2017 (= *MI*).

Bulut, S., S. *Self-transcendence through Futuwwa and Dharma: Islam and Hinduism Perspectives*, in *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, vol. XXIX n. 1, 2021 (consultato online il 13/06/2026: journal.walisono.ac.id/index.php/walisono/article/view/8193/pdf).

Burckhardt, T., *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam* (1969), trad. it. B. Turco, Mediterranee, Roma 1979 (= *IDEI*).

Chiaradonna, R., *et alii*, *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma 2018.

Chittick, W.,

– *Il sufismo* (2000), trad. it. A. Leccese, Einaudi, Torino 2009.

– *Ibn 'Arabī*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2025 Edition), The Metaphysics Research Lab (consultato online il 27/01/2026: plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/ibn-arabi/).

D'Ancona, C., *et alii*, *Storia della filosofia medievale araba*, vol. I, Einaudi, Torino 2005.

El-Bizri, N., *Avicenna and Essentialism*, in *The Review of Metaphysics*, vol. LIV n. 4, pp. 753-778, Philosophy Education Society, giugno 2001 (consultato online il 31/05/2026: [jstor.org/stable/20131618](https://www.jstor.org/stable/20131618)).

Guénon, R.,

– *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), trad. it. P. Nutrizio, Studi Tradizionali, Torino 1965.

– *La metafisica orientale* (1925), trad. it. S. D'Onofrio, Adelphi, Milano 2022.

- *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedântâ* (1925), trad. it. C. Podd, Adelphi, Milano 1992⁹.
- *Considerazioni sull'iniziazione* (1946), trad. it. P. Nutrizio, Luni, Milano 2011.
- *Il simbolismo della croce* (1931), trad. it. P. Nutrizio, Adelphi, Milano, 2012¹⁰.
- *Gli stati molteplici dell'essere* (1932), trad. it. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996¹³.
- *Simboli della scienza sacra* (1962), trad. it. F. Zambon, Adelphi, Milano 1975¹⁹.
- *Scritti sull'esoterismo islamico e sul taoismo* (1973), trad. it. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2013⁵ (= *SEIT*).
- *Il Demiurgo e altri saggi* (1976), trad. it. G. Cillario, Adelphi, Milano 2007¹⁰.
- *Frammenti dottrinali* (2016), trad. it. A. Pensante, Luni, Milano 2021.

Gutas, D.,

- *Ibn Sina [Avicenna]*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2025 Edition), The Metaphysics Research Lab (consultato online il 09/01/2016: plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/ibn-sina/).
- *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden 2014.

Karapinar, F., *Muhaddis-Sûfî Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî)*, in *Marîfe*, vol. VIII, n. 1, pp. 77-104, 2008.

Lings, M.,

- *Un santo sufi del XX secolo: lo sceicco Aḥmad al-'Alāwî* (1961), trad. it. M. Grillini e E. Hess, Mediterranee, Roma 1994.
- *Il Profeta Muhammad: la sua vita secondo le fonti più antiche* (1983), trad. it. S. Volpe, Leone verde, Torino 2004.

Madelung, W., *Abū Bakr Kalābādī*, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, fasc. 3, pp. 262-263, 1983 aggiornato nel 2018 (consultato online il 20/01/2026: iranicaonline.org/articles/abu-bakr-kalabadi-bokari-mohammad-b/).

Martini Bonadeo, C., *Sulla filosofia nel mondo islamico. Questioni di terminologia e di approccio storiografico*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, s. VII, vol. XIX, a. CII, fasc. III, Le Lettere, Firenze.

Molé, M., *I mistici musulmani* (1965), trad. it. G. Calasso, Adelphi, Milano 1992⁹ (= MM).

Mukhammadiev, S. U., *The role of Abu Bakr Kalobodi in the Science of Sufism*, in *Sarcouncil Journal of Arts and Literature*, vol. IV, 2025 (consultato online il 02/01/2026: zenodo.org/records/15271306).

Nasr, S. H., *Islamic philosophy from its origin to the present*, State University of New York Press, New York 2006.

Nicholson, R. A., *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms “Şūfī” and “Taṣawwuf”, Arranged Chronologically*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906 (consultato online il 12/12/2025: [jstor.org/stable/25210250](https://www.jstor.org/stable/25210250)) (= ODS).

Nwyia, P., *Kalābādī*, in *Encyclopedia of Islam*, ed. 2, vol. IV, p. 467, Brill, Leiden 1997.

O’ Fahey, R. S., *Enigmatic saint*, Northwestern University Press, Londra 1990.

Pallavicini, A. W., *Islam interiore. La spiritualità universale nella religione islamica*, Mondadori, Milano 1991.

Pallavicini, Y., *et alii*, *Contemplare Allāh*, Mimesis, Milano 2021.

Scattolin, G., Paredi, R., *et alia*, *Manifestazioni spirituali nell’Islam: antologia di alcuni testi fondamentali del sufismo classico (secoli 1./7. – 7./13.) tradotti e commentati*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2021 (= MSI).

Urizzi, P., *et alii*, *Islamismo*, Studio domenicano, Bologna 2000.

Ventura, A.,

– *L’esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017.

– *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Mediterranee, Roma 2016.

Wilcox, A., *The Dual Mystical Concepts of Fanā’ and Baqā’ in Early Sufism*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. XXXVIII n. 1, pp. 95-118, Taylor & Francis, aprile 2011 (consultato online il 28/05/2026: [jstor.org/stable/23077002](https://www.jstor.org/stable/23077002)).

Windhausen, J. D., *Avicenna*, in *EBSCO*, 2022 (consultato online il 12/06/2026: ebsco.com/research-starters/biography/avicenna#full-article).

Yuldashhodjaev, K., *From the life history and scientific heritage of Abu Bakr al-Kalabadi*, in *EPRA International Journal of Socio-Economic and Enviromental Outlook*, vol. XIII, 2021 (consultato online il 29/12/2025: eprajournals.com/IJSA/article/6202).