

**ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITA' DI BOLOGNA
SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI**

**Corso di laurea in
Lingue e culture dell'Asia e dell'Africa**

**MUḤAMMAD IBN 'ABD AL-ĠABBĀR AL-NIFFARĪ
MISTICO SPECULATIVO OVVERO POETA MISTICO**

**Tesi di laurea in
Lingua e letteratura araba**

Relatore Prof. GIUSEPPE CECERE

Correlatore Prof.ssa CATERINA BORI

Presentata da MANUELA RASORI

**Sessione
Terza**

**Anno accademico
2014-2015**

Ringrazio il Prof. Amine Elafrahani per il prezioso aiuto nella traduzione dall'arabo del Piccolo trattato sull'Amore.

AVVERTENZE E ABBREVIAZIONI

Ho trascritto senza l'articolo, per semplificare la lettura, i nomi propri aventi l'articolo, come ad esempio: al-Niffarī, al-Tilimsānī, al-Bistāmī, al- Ḥallāğ, e così via.

La traslitterazione kh (usata da Arberry) si alterna talvolta con il simbolo h; lo stesso dicasi per dh e d, th e t

Nelle citazioni riportate dalla raccolta di Arberry, *Kitāb al Mawāqif* e *Kitāb al Mukhāṭabāt*, ho messo tra parentesi M. per *Mawāqif*, e Mkh. per *Mukhāṭabāt*, con l'indicazione del numero del *Mawqif* o della *Mukhāṭaba* e della pagina corrispondente.

INTRODUZIONE

Per chi non abbia una padronanza dell'arabo tale da affrontare un complesso testo narrativo, la parola poetica può offrirsi forse come via d'accesso più facile alla lingua, avendo la poesia in genere una sintassi più semplice – costretta in versi- rispetto appunto alla narrativa. La componente metaforica ed evocativa della parola poetica, inoltre, si presta di più, per il traduttore inesperto, a una approssimazione intuitiva al significato. Questa rudimentale convinzione mi ha spinto molto presto ad avventurarmi nella lettura e traduzione di poesie, classiche e moderne, della letteratura araba, sonori involucri di pensiero e di umano sentire così sorprendentemente universali (il pensiero e il sentire) anche se in altra lingua.

Muḥammad b.‘Abd al-Ġabbār al-Niffarī, spuntò sul mio orizzonte, casualmente, fra pagine di critica letteraria introduttiva alla poetica araba, in particolare in *Introduction à la poétique arabe*, in versione italiana, una raccolta di conferenze tenute a Parigi, dal poeta siriano, Adonis negli anni ottanta.

Adonis individua alcuni argomenti intorno a cui presenta e illustra le ragioni e gli sviluppi della poesia araba, in particolare la classica. Fra gli altri, uno è il Corano, come fonte prima che muove la scrittura, fin dagli albori, fonte e principale risorsa innovativa per il nascere della nuova poesia araba dopo quella pre-islamica; ma Corano anche come limite allo stesso orizzonte espressivo. Un altro argomento, conseguente, è quello dell'imitazione che toglie originalità e autenticità alla poesia araba fino alle soglie del Novecento. Un altro ancora, quello del principio musicale edonistico che relega la poesia araba al mero ruolo di decorazione, espellendola dagli ambiti del pensiero e della conoscenza. Sullo sfondo di tutto questo, Adonis prende in esame tre poeti dei primi secoli di poesia araba come esempi fulgidi di innovazione radicale che re-innalza e riscatta la poesia araba nel suo ruolo di espressione di pensiero: Abu Nuwās, Abu l-‘Ala’ al-Ma’arrī, Niffarī. Quest'ultimo definito 'poeta mistico', dal percorso poetico autonomo e parallelo rispetto agli altri.

La curiosità per Niffarī è rimasta in me dormiente per alcuni anni, durante i quali ho iniziato ad esplorare il pensiero islamico nei suoi molteplici aspetti, quello storico, filosofico e giuridico, oltre a quello letterario, finché non mi sono imbattuta nella Mistica.

Nello studio del pensiero islamico è inevitabile incontrare il misticismo, che tanta parte ha avuto e forse ha ancora nella formazione e nell'espressione della spiritualità islamica. Non si può ignorare il formarsi di una teologia mistica e di una filosofia esoterica che ha attraversato culture di lingua araba, persiana e indiana arricchendo il dibattito religioso musulmano.

Tornando a Niffarī, ho cercato dunque di raccogliere materiale del nostro sufi iraqeno, e studi critici su di lui, per incominciare a conoscerlo.

Soprattutto la versione inglese di Arberry, quella francese (dei *mawāqif*) di Maati Kabbal, e quella italiana (di parte dei *mawāqif*) di G. Scattolin, sono state il primo aiuto per accostarmi alla voce di Niffarī. La mia prima reazione è stata di smarrimento di fronte a due difficoltà: la prima, quella di trovarmi di fronte a una poesia *sui generis* non racchiudibile in una forma conchiusa, ma piuttosto con un andamento a flusso continuo di aforismi; la seconda difficoltà è stata quella di decifrare un contenuto che, se pur apparentemente semplice, quasi infantile, presuppone continuamente la conoscenza di altro e rimanda sempre oltre l'immediatezza della parola.

La mia ricerca ha dovuto perciò 'ramificarsi' in molteplici direzioni: mi era necessario ricostruire una breve storia dei primi secoli di sufismo antecedenti Niffarī. Ho tenuto come principali riferimenti bibliografici A. Schimmel, soprattutto il suo *Mystical dimension of Islam* da un lato - cui si può aggiungere J.A.Arberry e R.A. Nicholson - e dall'altro, P. Nwyia con *Exégèse coranique et language mystique* - prosecutore degli studi di L. Massignon. Entrambi i testi sono stati indispensabili per una prima rudimentale prospettiva storico-speculativa e una storico-linguistica.

Il mio paesaggio mistico, inizialmente indefinito, ha cominciato a popolarsi di figure importanti e decisive, contigue o in contrasto con Niffarī, ma con l'effetto di specchio riflettente. Alcune di esse, come □allāḡ, Rābi'a e Bisṭamī, sono mistici cosiddetti ebbri, con il fuoco dell'esperienza personale nell'estasi diretta, chi anche a costo della vita. Altri, come l'affascinante Tirmidī, concorre a introdurre l'esperienza religiosa come principio d'esegesi coranica rifondando un vocabolario mistico attraverso una profonda analisi linguistica e psicologica dei termini coranici. Altri ancora, come Huḡwīri, Kalābādhī, Jilani, sono 'catalogatori', sistemano cioè i tratti dell'esperienza mistica illustrandone i termini tecnici con l'obiettivo di una riconciliazione con l'ortodossia teologica islamica. Un posto a parte andrebbe riservato a Sarrāḡ: anch'egli ripercorre, dandocene notizie preziose, una schiera dei mistici più significativi sino alla sua epoca. Ciò che mi ha colpito è stato lo stile irruente, a suo modo appassionato ben diverso ad esempio dal suo più compassato contemporaneo Kalābādhī. R.A.Nicholson ne pubblica il *Kitāb al-lumā'*, corredandolo di una parte in lingua inglese che ne riassume pagina per pagina, quasi riga per riga, i contenuti, fornendo così, per la prima volta, nel 1914, al lettore occidentale una guida alla lettura di valore inestimabile.

Parallelamente alla stesura di un capitolo sul cammino mistico sino a Niffarī, mi sono tuffata, per un secondo capitolo, nel contatto diretto dei testi originali del nostro sufi, con il conforto della versione inglese francese e italiana, con il commento di Arberry - a sua volta ispirato a Tilimsānī - lo studio di Nwyia e il commento di Scattolin. Quello di Nwyia, degli anni settanta, parte conclusiva di *Exégèse*, è a tutt'ora, credo, l'ultimo studio occidentale più articolato del nostro sufi.

In questo capitolo, dunque, ho cercato di ricostruire i tratti più salienti di una teologia mistica niffariana - anche se tale definizione, come si vedrà, potrebbe essere un'aporia

rispetto all'intenzione del mistico. L'impresa si è rivelata per me quasi titanica, dall'esito forse un poco semplificadorio, perché è stato come racchiudere in un capitolo un oceano in continua autorigenerazione. Gli spunti di meditazione, cioè, mai si esauriscono, generano anzi nuove suggestioni all'infinito.

Interrotto perciò, più che concluso il capitolo, o, per meglio dire, concluso temporaneamente, per porre fine a uno studio che forse fine non avrebbe, mi sono concentrata, per un terzo capitolo, sull'aspetto espressivo e creativo di Niffarī come poeta mistico, tenendo come riferimento l'intuizione di Adonis e le sue distinzioni in merito.

Materiale critico in tale direzione mi è sembrato quasi assente. Me lo sono perciò dovuto "inventare" prendendo a sostegno della mia ricerca considerazioni 'di seconda mano', relative cioè all'arte o alla poesia e alla modernità, ma non relative alla poesia mistica, né a quella specifica di Niffarī; ho dovuto anzi ridefinire il concetto di poesia per esaltare la valenza altamente poetica di un testo che si presenta come ispirato da Dio come quello di Niffarī.

Un richiamo d'attenzione lo dà il testo stesso. Ho provato a rispondervi con una timida e limitata analisi linguistica, ho cercato cioè di osservare la parola araba nella sua griglia grammaticale, a una distanza ravvicinata, con uno sguardo cioè quasi – con una forzatura un po' iperbolica dell'aggettivo - quasi 'espressionista'.

Per tenermi salda veramente alla fonte verbale, al testo, mi sono mancati però due requisiti: una padronanza della lingua araba all'altezza del compito, e una rielaborazione interiore - di argomenti mistici fagocitati in fretta nell'entusiasmo di una neofita – che fluisse nella comprensione profonda del testo, elaborazione che richiederebbe un tempo più dilatato rispetto a quelli richiesti da una dissertazione accademica.

Anche la traduzione del breve trattato sull'Amore – ultimo capitolo- richiederebbe un tempo di rielaborazione ulteriore per non apparire per ora null'altro che una prima decriptazione del testo. Parafrasando un monito di Dio a Niffarī - *Le Mie qualità che possano essere espresse mediante un'espressione verbale, sono in realtà tue qualità* – il primo rischio in una versione in altra lingua del testo mistico è quello di proiettare significati che appartengono alle chimere del traduttore più che al testo tradotto.

Come per la traduzione, anche tutta la presente dissertazione, su un sufi così originale, appassionante e complesso, si offre come premessa propedeutica a studi senz'altro più approfonditi.

NOTIZIE BIO-BIBLIGRAFICHE DI NIFFARĪ

Muhammad ibn 'Abd al-Jabbār ibn al-Hasan al-Niffarī è un mistico iracheno vissuto nel X° secolo. Di lui pochissimo si conosce a cominciare dalla data della morte, che ondeggia fra il 354/965 ed il 366/976-977 – A.J. Arberry e P. Nwiyā propendono per la seconda data.¹ Le notizie più certe di questo maestro spirituale errante, *šaykh sālīh*, risalgono a 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī (m.690/1291), il primo autorevole commentatore della sua opera (discepolo di Ibn 'Arabī). Nei trecento anni che intercorrono fra Niffarī e Tilimsānī, il nostro maestro sufi sembra caduto nell'oblio, non è mai menzionato in fonti a noi note.

Secondo Tilimsānī, Niffarī sarebbe vissuto prevalentemente nel deserto e morto in un villaggio dell'Egitto. Il nome Niffarī, nome arabo di relazione, (*nisba*), indicherebbe la sua origine a Nippur, l'antica Nippur dei Babilonesi, luogo spirituale e centro di pellegrinaggio per tutta la Babilonia. Il titolo di 'errante' si addice alla sua indole di solitario, spesso in viaggio in luoghi desertici, incurante di farsi conoscere e accettare dai suoi contemporanei, secondo una certa tradizione mistica comune anche ai cristiani del periodo.²

Ibn 'Arabī (638/1240) lo cita più volte nelle sue *Futuhāt. E'*, con tutta probabilità, proprio grazie all'attenzione di Ibn 'Arabī che Niffarī prende a essere letto e commentato.

Il poeta mistico andaluso Šuštari (m.668/1269) lo evoca nella catena degli "schiavi d'amore" dell'ermetismo, in un poema famoso, in cui, vengono collegati i mistici musulmani ai saggi ermetici greci. Di Niffarī scrive nel suo poema: *Egli (Dio) fu il rapitore dell'essenza di Niffari,/ colui che interpella su l'Unicità, ne fece il suo confidente./ E fu in dialogo fra due essenze, e costui/ che è povero, vede l'Oceano dove ci troviamo immersi.*³

E' a Damasco, dove si trovava Šuštari (656/1252), che il mistico Tilimsānī inizia a commentare i *Mawāqif* di Niffarī. Ciò indica l'interesse nei centri damasceni, senza dubbio in ragione dell'influenza di Ibn Arabī che concluse la sua vita a Damasco.⁴

A.J Arberry aggiunge fra le fonti che hanno menzionato Niffarī: Shā'rānī (1492-1565), Ḥājī Khalīfa (1609-1657), Qāshānī (m.1335), Dhahabī (1274-1348).

La prima traduzione in una lingua occidentale, l'inglese, dell'opera di Niffarī, avviene nel 1935 grazie a A.J. Arberry, che pubblica nella collezione G.B. Memorial, N.S., IX, un *Kitāb al Mawāqif*, accompagnato dal ricco commento di Tilimsānī, un *Kitāb al Mukhātabāt*, e altri frammenti.⁵

¹ ARBERRY A.J., *The Mawāqif and Mukhātabat of Muhammad ibn 'Abdi 'l-Jabbār al-Niffarī*, G.B. Memorial, N.S. IX, Cambridge University Press, London 1935, cfr. p. 1

P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dar el-Machreq Sarl Editeurs, Beyrouth 1991, cfr. p.352

² SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche- al-Niffarī e al-Ġazālī- III*, EMI, Bologna 2000 cfr. p.15 e seguenti.

³ Ibn al-Hasan al Šuštari, *Diwān*, éd.Nashar, p.75, opera citata da P. Nwiyā nel suo saggio dal titolo "al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu" in *Les cahier de l'Oronte*, juillet-aout , Liban 1965, p.15

⁴ ibid. p.15

Il prezioso lavoro di Arberry, tuttavia, non accende ancora un adeguato interesse degli studiosi, sul nostro mistico iracheno.

Negli anni Cinquanta avvengono ritrovamenti di nuovi manoscritti. Nel 1952, in un articolo di Ateš su *Bulleten*, d'Ankara, compaiono notizie assai succinte e poco dettagliate sul ritrovamento, a Konya e Bursa, di tre nuovi manoscritti di Niffarī; nel 1953 Arberry scopre, nella biblioteca Chester Betty, un manoscritto autografo di Niffarī e pubblica nel *BSOAS*, dieci pagine di un nuovo testo che differisce nella struttura dai *Mawāqif* e dalle *Mukhātabāt*, sotto il titolo *More Niffarī*⁶; P.Nwyia infine scopre a Istanbul, nella biblioteca Haci Mahmoud N°2406, un nuovo manoscritto contenente tutta l'opera segnalata nei manoscritti precedenti che si premurerà di pubblicare nel 1972.⁷

Oltre alla versione inglese di Arberry, dei *Mawāqif* e delle *Mukhātabāt* (primi ritrovamenti), esiste – a quanto mi risulta – una versione francese solo dei *Mawāqif* (secondo l'edizione di Arberry), a cura di Maati Kābbal.⁸

I ritrovamenti successivi, sono stati pubblicati, sia da Arberry che da Nwyia ma, nell'originale arabo, non tradotti, se non da Nwyia in qualche citazione riportata nel suo *Exégèse*.

Reynold A. Nicholson, nel suo *The Mystics of Islam* (1914), traduce e commenta un *Mawqif al baḥr* di Niffarī.⁹ Il suo commento sarà di riferimento anche per Arberry.

D.S. Margoliouth, nel suo *The early development of Mohammedanism*, (1913), nella *Lecture VI*, sottolinea, nei passi di Niffarī – di cui riporta la traduzione inglese -, la più autentica affermazione di esoterismo mistico. La banalità apparente di certi aforismi -ritiene Margoliouth- nasconde in realtà una competenza e una statura mistica ben superiore anche a suoi contemporanei come ad esempio al-Makki. A proposito dello spazio e del tempo come categorie umane della conoscenza, l'orientalista trova un'analogia con Kant.¹⁰

L'unico vero studio approfondito su Niffarī resta quello di P. Nwyia: *Niffarī ou les symboles de l'expérience* è nell'ultimo capitolo conclusivo di *Exégèse coranique et langage mystique* (1969). Nwyia prosegue il metodo di Massignon nello studio del misticismo islamico attraverso il nuovo linguaggio che i sufi vengono via via creando nel tempo, in un processo che fra l'altro, secondo Nwyia, ridona lo *status* di autenticità alla lingua araba.¹¹

⁵ ARBERRY A.J., op.cit. per i dettagli sui manoscritti cfr. pp. 24-25

⁶ Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol.15, 1953, pp. 29-42

⁷ NWYIA P. (a cura di), *Textes inédites de Niffarī*, in *Trois Œuvres inédites de mystiques musulmans*, Dar El-Machreq Éditeurs B.P 946, Beyrouth, 1986, pp. 183-324. Per i dettagli sui manoscritti cfr. pp. 185-190 e in *Exégèse*, op. cit. pp. 354-357

⁸ NIFFARI, *Kitāb al Mawāqif, Le livre des stations*, trad. franc. Maati Kābbal, Éditions de l'éclat, Combas, 1989,

⁹ NICHOLSON R.A., *The Mystics of Islam*, (1914), Schocken Book, New York, 1975, pp.71-79

¹⁰ MARGOLIOUTH D.S., *The early development of Mohammedanism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1914, Originale da Harvard University, digitalizzato da Google. pp. 186-200

¹¹ MASSIGNON L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Les Editions du Cerf, Paris, 1936

Annemarie Schimmel, in *Mystical Dimensions of Islam* (1975)¹² nelle poche pagine dedicate a Niffarī, fa tesoro degli autorevoli apporti di Arberry e di Nwyia.

Lo stesso riferimento è per G. Scattolin che traduce in lingua italiana, e commenta, un'antologia di *Mawāqif* di Niffarī, trascelti dalla raccolta di Arberry. Lo studio è senz'altro prezioso. Insieme con uno studio su Ġazālī, conclude un percorso in tre volumi che ha per oggetto le *Esperienze mistiche nell'Islam*, molto utili per avere una prospettiva storica.¹³ Lo studio del nostro mistico è nel terzo volume.

¹² SCHIMMEL A., *The mystical dimentions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapell Hill, USA, 1975

¹³ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche nell'Islam*, voll. I-II-III, EMI, Città di Castello, 2000

Capitolo primo

SUFI

*E tutto quel che vaga sulla terra perisce –
e solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e di Gloria*
Corano, LV° Sura vv. 26,27¹⁴

Nel Corano sono innumerevoli i passaggi in cui è sottolineata la distanza e la dissimiglianza ontologica fra il Creatore e la creatura. Ciò da un lato vieta all'uomo di innalzarsi dall'immanente sfera terrena a quella divina, trascendente; dall'altro finisce col contrapporre, alla desolante *vanitas* del mondo manifestato, la fascinazione senza fine dell'Assoluto.¹⁵

I fondatori delle principali scuole (*madāhib*) di diritto, teologia e filosofia, cultori della lettera, erano poco inclini a immergersi, in prima persona nelle profondità del mistero divino, postulato, anzi, come impermeabile a qualsiasi tentativo di penetrazione all'infuori di quello razionale e "discorsivo".¹⁶ Essi, i cultori della lettera, appaiono come i custodi di una legge sacra, la *šārī'ah*, fatta di aridi divieti e adempimenti che brillano di esteriorità e ipocrisia, di fronte alla rapida espansione araba che - con la salita al potere prima degli Omayyadi con capitale Damasco e poi degli Abbasidi con capitale Bagdad - cambia altrettanto rapidamente i modelli di vita della società rispetto a quello semplice ed austero di Maometto.

In opposizione, dunque, fin dagli anni successivi alla morte di Maometto, si fanno strada movimenti, inizialmente di tipo ascetico, ispirati a una visione mistica dell'esistenza, spinti proprio dal desiderio di valicare le anguste limitazioni imposte dal troppo arido cerimonialismo della prassi sunnita, alla ricerca di un rapporto più stretto, più personale, meno astratto e, per questo, meno finto con la divinità.

I monaci e gli anacoreti cristiani hanno senz'altro favorito la comparsa di uno pseudo-cenobitismo islamico; le dottrine soteriologiche dalla Persia hanno inoltre influito sul nascente misticismo islamico. E' tuttavia ormai riconosciuto dalla maggioranza degli studiosi, che le ragioni del

¹⁴ *Il Corano*, traduzione di A. Bausani, Rizzoli, Milano, 2008

¹⁵ IACOVELLA A., *Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Le parole dell'estasi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2011, cfr. p.13

¹⁶ Nel linguaggio tecnico di un Islām conforme e aderente ai dogmi più diffusi, la teologia è, per definizione scienza del discorso (*ilm al mutakallimūn*) IACOVELLA A., *Le parole dell'estasi*, op. cit. vedi nota 3 p.38. Iacovella parla esplicitamente di 'islam ortodosso'. In verità la nozione di 'ortodossia' mal si adatta all'ambito islamico, mancando riferimenti dogmatici certi e univoci. Il termine 'ortodossia' come anche quello di 'eresia' vengono perciò usati ormai solo con una valenza convenzionale. E' ampio l'attuale dibattito storiografico sull'applicabilità e i limiti di tali nozioni nella cultura islamica medievale. Si veda in tal senso la fondamentale sintesi di Alexander Knysh, «"Orthodoxy" and "Heresy" in Medieval Islam: An Essay in Reassessment», *The Muslim World*, 83/1 (1993), p. 48-67; il tema è stato ripreso recentemente, in specifica relazione agli studi sufi, in un rilevante studio di Richard McGregor, «The Problem of Sufism », *Mamluk Studies Review* 13/2 (2009), p. 1-15. Per un'analisi di tale problematica in prospettiva comparativa, si rinvia a John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, New York: SUNY Press, 1998.

misticismo islamico, sufismo, *taṣawwuf*, originano all'interno dell'Islām, in particolare dalla lettura del suo testo sacro, il Corano - attraverso le cui parole Dio ha manifestato il suo volere e si è manifestato - testo unico attraverso cui l'uomo può conoscere Dio.

Il Corano fu accettato relativamente presto dai fedeli come increato e coeterno a Dio.¹⁷ Per i mistici, in particolare, esso è stato l'unico lessico. *I mistici hanno giocato un ruolo decisivo nello sviluppo delle scienze coraniche*; - scrive Annemarie Schimmel in *Mystical dimensions of Islam – i loro metodi ermeneutici spaziano dalla semplice interpretazione verbale all'esegesi simbolica e allegorica, senza, tuttavia, negare il valore del significato esteriore delle parole coraniche*.¹⁸

Il Sufismo, nel suo periodo formativo, cioè fino al X° secolo, rappresenta principalmente una interiorizzazione dell'Islam, una esperienza personale del mistero centrale dell'Islam, quello del *tawḥīd*, cioè la professione della Unicità di Dio.

Attraverso le parole coraniche, Dio appare come il solo reale Agente che crea e predestina le azioni umane. Egli è la Personalità assoluta – la sola che abbia il diritto di dire “io” – e la Realtà, *al-ḥaqq* (uno dei nomi di Dio, termine usato dai mistici successivi per designare Dio).¹⁹

La tradizione mistica accoglie, fra gli antenati spirituali del Sufismo, alcuni compagni di Muḥammad, poveri e pii membri della comunità che vivevano nella moschea di Medina, i cosiddetti *ahl aṣ-ṣuffa*, letteralmente la gente della veranda – dalla veranda costruita dai rami di dattero prospicienti la parete settentrionale della moschea del profeta.

Da questo nucleo di persone pie, viene adottata dai sufi una definizione: la triplice attitudine dell'*islām*, dell'*īmān* e dell'*iḥsān*. Il Corano parla di *islām* e di *īmān*. *Islām* è il completo ed esclusivo abbandono al volere di Dio e la sua perfetta accettazione degli ordini prescritti nel Corano, mentre *īmān*, fede, costituisce l'aspetto interiore dell' Islām. Così un *muslim* non necessariamente è un *mu'mīn*, cioè uno che ha fede, mentre un *mu'mīn* è senz'altro un *muslim*. Quanto all' *iḥsān*, il buon comportamento, ad esso è stato accostato – secondo tradizioni dal profeta stesso - l'aspetto della presenza costante di Dio: si deve cioè adorare, servire Dio come se lo si vedesse, poiché, benché l'Uomo non veda Dio, questi vede l'Uomo. *La misericordia è vicina a coloro che agiscono bene (muḥminīna)*. (Corano, sura 7:54). La vicinanza di Dio, espressa nei versetti del Corano, apre alla meditazione mistica orizzonti infiniti. *Noi abbiamo creato l'uomo; sappiamo ciò che la sua anima gli suggerisce; siamo vicini a lui più della sua vena giugulare.* (Corano 50 : 16).

¹⁷ La polemica sul carattere increato o creato del Corano, suscitata dalla scuola teologica mu'tazilita, non modifica il cammino interpretativo - esegetico intrapreso dai mistici

Secondo H. Corbin, per il teosofista mistico si tratta di un falso problema mal impostato: i due termini dell'alternativa – creato e increato – non si riferiscono allo stesso piano di realtà. Tutto dipende dalla capacità di intendere il vero rapporto esistente fra i due: Parola di Dio e parola umana. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. V. Calasso e R. Donatoni, Adelphi ed., Milano, 2007, cfr. p. 27

¹⁸ SCHIMMEL A., *Mystical dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, p. 25

¹⁹ *ibid.* cfr. pp. 25-26 e seguenti

Secondo Annemarie Schimmel, con l'aggiunta di questo terzo elemento, inizia la completa interiorizzazione dell'Islām perché il credente deve sentire di essere in ogni momento alla presenza di Dio, deve comportarsi con timore reverenziale e rispetto, senza mai ricadere nel sonno della disattenzione, mai dimenticare la presenza divina che tutto contiene.²⁰ Il percorso mistico cercherà di superare la vicinanza divina - che di fatto sottolinea comunque una separazione, un dualismo Dio-uomo - per il raggiungimento di una Unione spirituale con Dio, un assorbimento dell'io nell'Unità dell'universo . Questo processo d'interiorizzazione non è affatto astratto, anzi, al contrario è il più reale. *Sappi – dice Ḥallāğ – che l'uomo che proclama l'unità di Dio afferma se stesso. Ora, affermare se stessi, è associarsi implicitamente a Dio. In realtà è Dio stesso che proclama la sua unità per bocca di chi Lui vuole fra le sue creature.*²¹

Secondo Paul Nwyia - in *Exégèse coranique* - il senso che i mistici danno alla parola *tawḥīd*, non è solo accedere alla nozione astratta dell'unità dell'oggetto attestato dalla parola, ma anche e soprattutto unificazione del parlare in un Verbo unico che è allo stesso tempo l'attestante e l'attestato (*šāhid-mašhūd*).²²

Il cammino di realizzazione del mistico deve assecondare le istanze interiori cui subordinare apparati rituali e formalismi d'ogni genere. All'osservanza immemore dei cinque pilastri, (*arkān*), dell'islām, si giustappone una visione meno passiva e meccanica del dato devozionale e, alla legge sacra, (*šārī'ah*), si comincia a guardare come a un mezzo, e non più come a un fine, dell'esperienza spirituale. Nell'interessante introduzione di Angelo Iacovella, alla sua versione italiana di *Kitāb an-Nur* di Al-Biṣṭāmī - in cui ci illustra il contesto storico e concettuale che prefigura l'esperienza spirituale del mistico persiano – leggiamo: “Proprio per questa loro tacita e malamente repressa insofferenza nei confronti dei precetti etico-giuridici connaturati all'espletamento della fede musulmana, i mistici si attirarono le accuse di ‘innovazione biasimevole’ (*bid'a*), e di interiorizzazione (*baṭiniyyah*), quando non di vera e propria miscredenza (*kufṛ*). Si rimproverava loro, in poche parole, di voler minimizzare la portata degli obblighi canonici (*farā'id*), accordando alla *šārī'ah* una finalità meramente ancillare [...].Va da sé che si affrettarono – tanto i teologi ('*ulāmā'*) quanto i giurisperiti (*fuqahā'*) – a prendere le distanze da questo ridimensionamento del fatto religioso implicitamente promosso dal sufismo, i cui aderenti furono biasimati e non di rado perseguitati – famoso fu il caso del processo e del supplizio patiti da al- Ḥallāğ (m.922) –in quanto portatori di un mal celato antinomismo, nonché fautori di un *ésotérisme de chapelle*, incompatibile con l'”ortoprassi” musulmana.”²³

²⁰ ibid. p. 29

²¹ MASSIGNON L., *Akhbar al-Hallāğ*, Larose ed., Paris, 1936, N° 62, p.99

²² NWYIA P., *Exégèse coranique et language mystique*, op. cit. p.4

²³ IACOVELLA A., *Le parole dell'estasi*, op. cit. p.14, cfr. introduzione pp.11-40

L'islām sunnita ha tenuto in grande sospetto i mistici, considerati, nella più gentile delle ipotesi, inconsistenti sognatori, in nome di un realismo che si reputa estraneo a qualsiasi avventura fuori controllo. Il che si rivela un paradossale controsenso poiché la parola con cui i mistici amano designare il senso del loro sforzo spirituale è *tahaqquq* – il termine, sostantivo verbale di forma derivata, ha a che fare con la realizzazione, la certezza - il contrario del sogno. Lo sforzo mistico è quello di accedere alla verità e cogliere il reale, smascherando le illusioni; sforzo di accedere all'intellegibilità di un'esperienza: quella dell'esistenza in quanto abitata dalla presenza di Dio, *Ḥaqq*, il Dio vero, che è anche il vero *reale*. I mistici fondano il loro pensiero sull' *ihlās*, cioè autenticità: la loro esperienza di vita è impegnata in una ricerca di autenticità totale – unita alla *ṣidq*, sincerità - non solo con Dio ma anche con se stessi e gli altri.²⁴

Gli sviluppi di tali premesse possono venir letti da diverse angolazioni che comunque convergono a illuminare il complesso e affascinante pensiero sufi nei primi quattro secoli di formazione, cioè fino alle soglie dell'anno Mille.

Una è quella storico-speculativa – che si riscontra in studiosi come Annemarie Schimmel, John Arthur Arberry o Reynold Alleyne Nicholson, fra gli altri. Un'altra è quella storico-linguistica, inaugurata da Louis Massignon e proseguita da Paul Nwyia. Entrambe interrogano i testi diretti o riportati dalle fonti arabo-persiane.

Al-Hasan al Basrī

Al-Hasan al Basrī, di Bassora, (m.728) è considerato uno dei primi rappresentanti sufi, famoso asceta della prima ora, privo ancora della teosofia che si andrà sviluppando in seguito.²⁵ Louis Massignon scrive di lui: *La personalità di Hasan si è maturata durante la grande crisi della comunità islamica nascente; aveva quattordici anni quando vide uccidere 'Othman...*²⁶

I primi movimenti ascetici sorgono intorno a Bassora e Kufa, in reazione alla mondanità diffusa nella classe dominante. Le prime tendenze ascetiche a Bassora e il loro ambiente erano esclusivamente devozionali, senza particolare interesse per il pensiero speculativo.²⁷ Essi predicano la rinuncia, l'astinenza, il ritiro spirituale; anticipano un sistema formale di autodisciplina che si svilupperà nel IX° secolo, con attenzione alla conoscenza di Dio, di se stessi, dei precetti, al perseguimento della sincerità, alla consapevolezza della condizione di lotta interiore.

²⁴ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. *Introduction*, pp.1 e seguenti

²⁵ ARBERRY A.J., *Sufism. An account of the Mystics of Islam / Introduzione alla mistica dell'Islam*, traduzione di A. Ventura, Marietti ed., Genova, 1986, cfr. p. 27

²⁶ MASSIGNON L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Les Editions du Cerf, Paris, 1999, cfr. p.180

²⁷ SCHIMMEL A., *Mystical dimensions of Islam*, op. cit., cfr. p. 31

Rābi'a al 'Adawiyya

Sempre di Bassora, Rābi'a al 'Adawiyya (m.801), introduce l'elemento dell'Amore incondizionato all'interno degli austeri insegnamenti dei primi asceti, l'Amore in Dio e l'Amore di Dio, dando al Sufismo il colore del vero misticismo. *Oh Dio*, - recita una sua famosa preghiera - *se Ti adoro per paura dell'Inferno, bruciami nell'Inferno; se Ti adoro nella speranza del Paradiso, escludimi dal Paradiso; ma se Ti adoro per Amor tuo, allora non mi rifiutare la Tua eterna Bellezza!*²⁸Ciò che proclama è l'Amore disinteressato. Si fa strada l'indicazione di una disciplina, (*tarīqah*), da seguire per meglio servire Dio e intrattenersi con Lui nell'intimo colloquio della preghiera. Nello slancio d'amore di Rābi'a, non vi è ancora l'esperienza del sé mediante un'ascesi del vuoto e dello svuotamento intellettuale. Ella centrava tutto su Dio, oggetto d'amore nel suo mistero ineffabile.²⁹ Nel secolo successivo cioè nel IX° secolo, si assiste ad un graduale mutamento del Sufismo: da modo di vita contro la mondanità, esso diviene una teoria esistenziale e un sistema teosofico.

Ĝa'far aṣ-Ṣādiq, Muqatil Ibn Sulaimān

Secondo Paul Nwyia, le radici dei successivi sviluppi rimandano, comunque, a un periodo ancora precedente. Egli individua in Ĝa'far aṣ-Ṣādiq, il sesto Imam sciita, (m.765), uno dei più antichi maestri di sufismo cui sono debitori sia i mistici sciiti che i sunniti.

Alla morte di al- Ḥasan al Basrī egli aveva trent'anni. Contemporaneo di Muqatil Ibn Sulaimān (m. 767), da questi si allontana nella esegesi coranica. Entrambi fanno il commento, (*tafsīr*), al Corano ma da prospettive diverse.

Secondo Nwyia, con Ĝa'far, nella lettura del Corano, il riferimento all'evento storico cede ormai il posto all'avvento di una storia interiore. Ad esempio, le legioni invisibili che sostennero il Profeta (sura 9,40) non sono più gli angeli che combattevano per lui a Badr, come lo intendono Muqatil e i sunniti, ma 'le legioni della certezza, della confidenza in Dio e dell'abbandono in Lui'. E' una lettura introspettiva che opera una trasmutazione della storia esteriore in storia interiore attraverso una continua interpretazione simbolica.³⁰Con Muqatil i simboli restano esterni alla coscienza poiché giustapposti alla lettera del Corano, mentre con Ĝa'far sono assunti come la verità dell'esperienza poiché divenuti la verità della lettera. Mentre Muqatil come esegeta resta all'esterno del Corano - cioè il simbolo si situa a fianco della lettera – Ĝa'far legge il Corano attraverso la sua esperienza, in cui opera la sintesi della lettera e del simbolo. Dall'immaginazione all'esperienza: là dove Muqatil ricorre ad artifici dell'immaginazione per spiegare le oscurità dei versetti coranici, per Ĝa'far

²⁸ NICHOLSON R.A., *Mystics of Islam*, Schocken Books, New York, 1975, p. 115

²⁹ GARDET L., *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes/ Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, trad. it. G.Barra, Ed. Paoline, Alba, 1960 cfr. pp.100-108

³⁰ NWYIA P., *Exégèse*, op.cit. cfr. pp. 160-164. Nei primi capitoli di *Exégèse*, Nwyia individua la nascita di un nuovo linguaggio mistico, il linguaggio dell'esperienza, a partire dai primi diversi commenti coranici.

l'oscurità diviene allusione (*išāra*) simbolica, e tale allusione rinvia alle esperienze della vita spirituale.

Nell'approfondire la pluralità di sensi coranici – che Muqatil aveva solo intuito - Ğa'far distingue quattro diversi livelli del Corano: l'espressione, per le persone comuni; l'allusione per privilegiati o elite; i tocchi di grazia (*laṭā'if*) per i santi; e infine le 'realtà', per i profeti.³¹ Questa struttura pluralistica del libro sacro porta Ğa'far a indicare una struttura gerarchica del fedele a seconda del grado di conoscenza interiore – anticipa cioè il principio delle 'stazioni' dei mistici successivi, cui l'iniziato dovrà sottoporsi lungo il cammino di elevazione spirituale, *ṭarīqah* . I principi ermeneutici di Ğa'far, cioè, sembrano già contenere pensieri attribuiti erroneamente a mistici posteriori.

Ha un posto centrale nella sua spiritualità la parola *ma'rifa*, gnosi. Essa diverrà la parola chiave sufi a partire da *Du-l-Nūn al-Miṣrī*.

Ğa'far distingue una prima *ma'rifa*, come conoscenza che ha la sua radice nella *fiṭra*, natura, e condiziona l'esistenza dell'uomo come *natura*, *'aṣl al- ma'rifa min al- fiṭra*; una seconda *ma'rifa*, appunto la gnosi, che ha sede nel cuore. Essa è vita in Dio, sorgente che fa nascere altre dodici sorgenti: la prima è il *tawḥīd*, la proclamazione dell'unicità di Dio, la seconda la servitù, terza la sincerità...e così via sino all'undicesima, la sorgente dell'amore (*maḥabba*) e la dodicesima, quella della familiarità (*uns*) e solitudine, sorgente della gnosi stessa. Questa struttura d'esperienza mistica è un'ascensione per tappe che annuncia già la teoria delle *maqamāt*, stadi, livelli, e degli *aḥwāl*, stati, della mistica sunnita.

Infine, nel commento ai versetti relativi a Mosè, Ğa'far descrive già le locuzioni teopatiche (*ṣataḥāt*), simili a quelle di Bisṭāmī e di Ḥallāḡ. Mosè percepisce l'annullamento di sé in Dio; *anā*, io, scompare per riapparire da Dio e in Dio.³²

Nwyia, sempre nei primi due capitoli del suo *Exégèse*, cerca di tracciare lo sviluppo di un linguaggio mistico attraverso le opere di Muqatil, Tirmīdī e Ğa'far, intrise di esegesi coranica.

Muqatil legge il Corano su tre piani, accostati l'uno all'altro: una lettura letterale che fornisce una traduzione del Corano in una lingua araba più accessibile di quella del Corano; una lettura storica che situa la rivelazione coranica in un quadro concreto che chiarisca le oscurità e le allusioni vaghe in riferimento a fatti o personaggi storici; e infine una lettura allegorica o immaginaria in cui la coscienza si libera dei limiti ristretti imposti dalla lettera della Legge e si concede, nel mondo dell'immaginazione, uno spazio libero nelle forme di miti, racconti escatologici o di figure leggendarie.

³¹ Ibid. p. 167

³² ibid..cfr pp.169-171 e pp. 178-180

Nwya constata che anche la più antica esegesi musulmana non è esclusivamente di tipo letterale ma si muove verso un' interpretazione spirituale. Tuttavia i limiti di Muqatil stanno nel fatto che egli rimane al di qua del simbolismo: pur avendo intuito una pluralità di sensi, egli li accosta l'uno all'altro come in un disegno orizzontale senza prospettiva. Rimane ancorato allo *zāhir*.

Tirmīdī

Tirmīdī (m.898) invece, un secolo dopo, introduce l'esperienza religiosa soggettiva come principio ordinatore di una gerarchia di sensi. Attraverso il suo studio degli equivalenti coranici, *Kitāb taḥṣīl nazā'ir al qur'ān*, - Tirmīdī era persiano ma profondo conoscitore della ricchezza della lingua araba - egli vuol mostrare come i diversi significati equivalenti in una stessa parola coranica non sono dovuti al fatto che una stessa parola abbia diversi sensi, ma piuttosto essa si riferisca a una varietà di stati d'animo (*aḥwāl*) che cambiano a seconda della diversità del momento. Tirmīdī rompe la linea orizzontale introducendo una profondità graduata che dà all'esegesi sufi l'esperienza del *bāṭin*, e avvia alla conoscenza delle dimore interiori.

Per chiarire ancora: Muqatil, in una delle sue opere più importanti, *Kitāb al-wuḡūh wal-naḏa'ir*, *Libro degli aspetti e delle concordanze*, mette in pratica il suo metodo esegetico che consiste in un inventario sistematico di tutte le gradazioni di cui si colora una parola a seconda del contesto in cui viene impiegata. Tale procedimento di traduzione comporta, talvolta, anche l'uso di termini non coranici. Tuttavia il suo ruolo d'esegeta si limita alla scelta delle parole, alla comparazione dei versetti in cui tali parole compaiono e alla segnalazione dei diversi sensi. La riflessione personale non è che una trasposizione da un vocabolario coranico a un altro che ne è la traduzione.

Tirmīdī invece arricchisce il metodo degli *wuḡūh wa'l-naḏa'ir* con il nuovo principio dell'*esperienza*.

Nel suo *Kitāb nazā'ir al qur'ān* si trova formulata, fra l'altro, una dottrina delle lettere dell'alfabeto, che ha una tradizione risalente a Ğa'far e che sarà ripresa da Niffārī. Dal manoscritto di Tirmīdī, Nwya riporta alcuni passi salienti che ci aiuteranno a capire - nel prossimo capitolo della presente ricerca - il percorso speculativo di Niffārī: *Tutte le scienze - leggiamo - sono contenute nelle lettere dell'alfabeto, poiché l'inizio della scienza sono i nomi divini da cui provengono e la creazione e il governo del mondo nei limiti dei comandamenti di Dio, di ciò che ha permesso o proibito. Ora, i nomi divini procedono essi stessi dalle lettere e ritornano alle lettere. Questo tesoro nascosto della scienza è conosciuto solo dai santi le cui intelligenze ricevono da Dio l'intendimento, e i cui cuori sono attaccati a Dio e rapiti alla sua divinità, là dove il velo è sollevato davanti alle lettere e agli attributi, cioè gli attributi dell'Essenza (ṣifāt al-dāt).*³³

³³ Riporto la citazione dal francese cfr. Nwya, op. cit. p.365. Per gli estremi del manoscritto vedi nota 1, p. 365

Ĝa'far opera la sintesi del testo rivelato, offrendo quattro livelli di profondità di lettura del Corano: secondo la *'ibāra*, l'espressione, la *išāra*, l'allusione, i *laṭa'if*, i tocchi di grazia e i *ḥaqā'iq*, le realtà. Diversi livelli di profondità di senso cui si accede secondo il grado di esperienza spirituale raggiunto.

E' così che nasce un nuovo linguaggio, il linguaggio mistico, nell'incontro cioè fra l'esperienza e il testo. Un linguaggio di parole e simboli.³⁴

Secondo Nwyia, gli autori fin qui presi in esame – di ciascuno dei quali analizza i vocaboli tecnici più ricorrenti e significativi nella formazione del pensiero mistico - hanno una caratteristica comune: la materia stessa dei loro termini è data dal Corano. Essi, i termini, sono commenti al Corano. Sono lessici coranici che riflettono due diversi momenti della storia della vita religiosa nell'Islām.

Nel terzo e interessante capitolo del suo *Exégèse*, lo studioso francese esplora un nuovo momento, quello in cui il mistico – fatto ormai suo il linguaggio del Corano - diviene esegeta, non più del linguaggio coranico, ma della propria esperienza e del linguaggio di questa esperienza. E' un linguaggio in parte coranico e in parte extra coranico, che non si riferisce che all'esperienza e non si definisce che grazie al contenuto di tale esperienza.³⁵

Il IX° secolo è il secolo in cui l'esperienza acquisterà sempre più coscienza della propria originalità dotandosi di un suo proprio linguaggio.

Šaqīq al- Balḥī, Abū Sa'īd al- Ḥarrāz

Abū Sa'īd al-Ḥarrāz (m.899 secondo Massignon) è considerato da Nwyia l'apice del movimento spiritualista sviluppatosi intorno alla scuola di Bagdad, contemporaneo di Dhū'n-Nūn, Bāyesīd al-Bistāmī, Tirmīdī, Ğunāyd, Nūrī, Ibn 'Aṭā' e Ḥallāğ.

Prima di analizzarne il pensiero, Nwyia si ricollega all'opera di un mistico quasi inesplorato, morto nell'810 e fondatore della scuola di Khorasān, il cui nome è Šaqīq al- Balḥī.³⁶

Pur avendo ancora a disposizione solo un vocabolario essenzialmente coranico, per cui le sue analisi dell'esperienza religiosa restano rudimentali, egli, tuttavia, utilizza le risorse coraniche per portarle in una nuova struttura che proviene dall'interno dell'esperienza. Il nostro mistico è piuttosto sorprendente.

Di lui resta un opuscolo suddiviso in tre parti. Nelle prime due, Šaqīq espone la sua teoria delle tappe che attraversano coloro che praticano la sincerità, *ahl al-ṣidq*. Esse sono quattro: la rinuncia,

³⁴ Ibid. cfr. pp.209-211, su Tirmīdī cfr.pp.117-156, si veda anche Massignon L., *Essai*, op.cit. pp.286-294

³⁵ Ibid. cfr. p. 211

³⁶ Ibid. cfr. pp. 213-231, si veda anche Massignon L., *Essai*, op. cit. pp.258-259

zuhd, il timore, *hawf*, il desiderio del paradiso, *al-šawq ilā-l-ğanna*, e infine la tappa dell'Amore per Dio, *maḥabba li-Lah*, anche Amore di Dio, *maḥabba al-Lah*.

La prima tappa allontana l'uomo dai piaceri carnali: il digiuno predispone al respiro, alla preghiera e alla lettura del Corano.

La seconda è il timore di Dio ed è a completamento della prima: il fedele cioè non entra realmente nella rinuncia se non vivendo nel timore di Dio; solo così diventa asceta, *zāhid*.

L'uomo potrebbe restare tutta la vita nella prima tappa, tuttavia, può sforzarsi di elevarsi alla seconda. Ciò non è affatto scontato per l'epoca: Šaqīq qui intende che ogni momento di ascensione spirituale costituisce un'esperienza completa all'interno della quale l'uomo trova appagamento spirituale, ma il passaggio a una tappa superiore per scelta non è in conflitto con l'esclusiva iniziativa divina.

Anche la terza tappa introduce una novità. Il desiderio del Paradiso, come è descritto dal Corano nei suoi tratti sensuali, sembrerebbe un paradosso, una regressione ai piaceri della carne dai quali ci si è staccati nelle due tappe precedenti. Per Šaqīq, il desiderio dei piaceri del Paradiso ha un valore spirituale: il desiderio è un modo di rapportarsi alle cose, superiore a quello del timore, che ha come orizzonte la morte. Con il desiderio, la morte come orizzonte del pensiero umano viene scavalcata, poiché è desiderio di ciò che va oltre la morte. Rilevante qui non è tanto la natura di ciò cui mira il desiderio, piuttosto lo sforzo che fa l'uomo per assoggettarsi alla luce del desiderio del Paradiso. Il suo cuore si libera del timore senza perderne la luce.

Ogni tappa ingloba l'altra, non la annulla. Questo desiderio non porta all'evasione, ma a una condizione di appagamento spirituale che rende l'uomo estraneo, *ğarīb*, a questo mondo e generoso verso i suoi simili. Non un sogno ma un esercizio pedagogico che deve praticare chi abbia già attraversato la rinuncia e il timore: è un passaggio volontario da una condizione di rinuncia, purificazione, tristezza e paura, a una di gioia interiore e appagamento dato dal desiderio di piacere paradisiaco. I tratti carnali di questo paradiso sono conformi al linguaggio coranico.

La quarta tappa segna un'apparente rottura rispetto alle precedenti. Il passaggio a quest'ultima dimensione non dipende più dall'iniziativa umana ma solo da Dio. Pertiene solo a Dio giudicare chi sia nella condizione d'esser condotto al livello più elevato. Tale condizione, oltre a una purificazione da ogni peccato, è quella della certezza assoluta, *yaqīn*, cioè una fede così ferma che permetta al cuore di abbandonarsi totalmente a Dio, *tawakkul*. Raggiunta tale condizione, Dio illumina il cuore dell'eletto, della luce dell'Amore per Dio, la più grande luce di devozione, senza diminuire le luci delle tappe precedenti, in un rapporto paragonato alla luce del sole rispetto alla luna e a questa rispetto alle stelle. L'ingresso a questa tappa è indotto da Dio che 'ispira' al cuore d'amare ciò che Dio ama e d'odiare ciò che Dio odia.

L'originalità dell'opuscolo di Šaqīq, è, secondo Nwyia, l'aver cercato “una sintesi che dà all'esperienza religiosa una struttura dinamica in cui si coglie ad un tempo il movimento d'ascensione progressiva da una tappa all'altra e il legame per così dire dialettico che unisce una tappa all'altra. Šaqīq è forse il primo sufi che supera l'enumerazione statica degli 'stati' della coscienza religiosa per coglierne la concatenazione dinamica.”³⁷ L'esperienza descritta è coscienza di un cammino per tappe che opera l'unità dell'interno e dell'esterno, di ciò che viene dal Corano e di ciò che è vissuto all'interno della coscienza.

Ḥarrāz scrive un trattato sulla santità dal titolo, *Kitāb al-kašf wa-l-bayān*, Libro dello svelamento e dell'eloquenza, nello stesso periodo in cui anche Sahl at-Tustarī discute i problemi della santità e Tirmidī scrive il suo *Khatm al-Awliyā*, Il sigillo dei Santi. Questa coincidenza indica che durante le ultime decadi del IX° secolo la necessità di sistematizzare il pensiero mistico era sentito, e che la santità era uno dei problemi centrali del tempo.³⁸ Mentre Ḥarrāz scrive un breve opuscolo volto a mettere in guardia contro chi sostenga la superiorità dei santi rispetto ai profeti, Tirmidī esplora la dottrina della *wilāya*, santità, come legame fra l'uomo e Dio.

Qual è la differenza fra la Profezia e la Santità? [...]- leggiamo nel capitolo sui segni distintivi dei santi - La differenza fra la Profezia e la Santità, è che la Profezia consiste in una rivelazione frammentaria trasmessa da Allah per mezzo dello Spirito che ne è il Sigillo, per questo il Profeta lo accetta.

L'adesione a un profeta s'impone e colui che rifiuta di seguirlo, diviene un infedele, poiché è la parola di Allah che rifiuta.

*La santità è un colloquio fra Dio e colui che Egli ha eletto, ma su un altro rapporto rispetto alla Profezia, Allah lo fa pervenire a Lui e l'intrattiene a mezzo del Suo attributo della Verità accompagnato dalla Sakīna (La grande pace). La Sakīna accoglie il colloquio nel cuore del Santo e glielo comunica, egli l'accetta e ne trova quiete./.../ il colloquio si situa nell'anima come segreto, il colloquio proviene dall'Amore che Dio porta per il Suo servitore, esso discende sul cuore per mezzo dell'attributo della Verità e il cuore l'accetta con la Sakīna.*³⁹

³⁷ Ibid. p.230

³⁸ SCHIMMEL A., *Mystical dimensions of Islam*, op. cit. p.55

³⁹ at-TIRMĪDĪ AL-HAKĪM, *Khatm al-awliyā*, *Les Sceau des Saints*, trad. francese di Slimane Rezki, Albouraq, Beyrouth, 2004, pp.119-120, nelle pagine successive viene chiarito il ruolo della *Sakīna*, La grande pace. *Essa placa il cuore (del santo) dal dubbio e dalla passione, quando la Verità trasmette il discorso divino. Allo stesso modo lo Spirito placa il cuore del Profeta quando la rivelazione d'Allah discende.* pp.122-123

I gradi di santità, tratteggiati da Tirmīdī, sono in relazione al grado di illuminazione raggiunto dalla persona in questione – non è una gerarchia d’amore. Con lui, l’enfasi sulla gnosi, *ma’rifā*, diventa più esplicita, aprendo la strada alla successiva speculazione teosofica.⁴⁰

Per Ḥarrāz, il *wālī*, pur non essendo superiore al *nabī*, al profeta, è totalmente immerso nella contemplazione della volontà di Dio; mentre la lingua dei profeti deve articolare il linguaggio del comando perché hanno un messaggio imperativo da trasmettere agli uomini, quella dei santi non si muove che per ripetere il *dīkr* di Dio; i loro cuori contemplano la sua volontà e i loro spiriti fanno allusione alla vicinanza, alla prossimità di Dio.⁴¹

Nel suo *Kitāb al-ḍiyā’*, Libro della luminosità (Libro dello smarrimento nella luce di Dio), Ḥarrāz descrive le classi, *ṭabaqāt*, di coloro che chiama *ahl tayhūhiya*, mistici turbati (*tāha*) nell’oceano della luce dell’Unicità divina dove, di fronte all’essenza della realtà divina (*‘ayn al-‘ayn*), sono presi dalla *ḥayrūrīya*, la perplessità assoluta dello spirito. Dio ha tolto i veli dal loro cuore, si è svelato alla loro comprensione. Quelli dell’ultimo livello, il settimo, sono soli in un esodo totale e senza ritorno, sono in una visione totale, uniti nelle realtà della visione diretta, nell’attestazione dell’Unicità e della certezza assoluta. Hanno un’elezione speciale, non sono più legati a nulla. Dio ha loro aperto i segreti del suo splendore, i tesori della sua essenza e i fuochi della sua luce.

Nel *Kitāb al-farāğ*, Libro della vacuità, esplora la psicologia mistica. Secondo Nwyia, l’originalità consiste nell’aver introdotto una dicotomia, in seno alla psicologia, fra ciò che dev’essere annientato e ciò che sussiste. Vanno nell’annientamento (*fanā’*), l’anima, l’istinto e il cuore; permangono (*baqā*), invece, la gnosi con il suo oggetto (*ma’rūf*), lo spirito con il vero (*al-Ḥaqq*, Dio), e la *wilāya*, nella Prescienza (*al-‘ilm al-sābiq*). Ḥarrāz, è il primo a usare in modo sistematico le nozioni di *fanā’* e *baqā* nel vocabolario tecnico sufi.⁴² Annientamento e permanenza (sussistenza) vanno intesi in senso mistico, poiché è con l’ascesi e lo sradicamento dal loro livello imposti all’anima, all’istinto e al cuore, che si passa alla permanenza (*baqā*) della gnosi, dello spirito e della *wilāya*.⁴³

Ḥarrāz, è importante per la definizione di *tawḥīd* in cui anticipa le idee di Junayd e di Hallāğ: innanzi tutto solo Dio ha il diritto di dire ”Io”, poiché chiunque altro dica “io” non può raggiungere la gnosi. Ecco perché Satana fu punito per aver detto “Io sono migliore di Adamo” ed ecco perché gli angeli dovettero prostrarsi ad Adamo per aver detto “Noi siamo superiori a lui”. Ḥarrāz va oltre, mostrando un legame ontologico fra l’Io divino e la Realtà, *al-Ḥaqq*. Il *tawḥīd* esige che si

⁴⁰ SCHIMMEL A, op. cit. cfr. p. 57

⁴¹ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. pp. 237-242

⁴² Ibid. cfr. pp. 243-251

⁴³ ibid. p. 245

vada aldilà per vedere in Dio il soggetto unico della storia umana, così che l'uomo accetti la disappropriazione ontologica dei suoi atti. Alla luce di ciò si potrà meglio giustificare l'espressione di Hallāḡ, *Anā al-Ḥaqq*, che tanto fece scalpore e gli procurò la condanna a morte. L'io psicologico è espressione indicante l'unità dell'anima personale. Ḥarrāz, parla invece dal punto di vista della gnosi e del *tawḥīd*.

Conoscere nel *tawḥīd*, significa risalire alla sorgente dell'azione umana per contemplare la fissazione, all'inizio, del doppio destino, quello conforme alla liberalità e quello conforme alla giustizia. Sorretto dai versetti del Corano – quello in cui Dio apre il petto all'Islam a chi vuole o lo chiude a chiunque voglia sviare (6,125) e quello di Colui che conosce le cose nascoste (5,109) – Ḥarrāz, adotta un pre-determinismo rigoroso.

La sincerità dell'azione, scrive Ḥarrāz, viene dalla conoscenza del Conosciuto (*ma'rūf*) nel *tawḥīd* e dalla luce della gnosi negli stati (*aḥwāl*) del cuore. Secondo Nwyia, quest'affermazione significa, in linguaggio moderno, che l'azione può considerarsi sotto un duplice aspetto; come storia e come esperienza. Come storia, l'azione umana è tutta inglobata nel volere divino. Come esperienza, l'azione umana si caratterizza come frutto della luce della gnosi attraverso gli stati del 'cuore', cioè una gnosi che è *desiderio (del Conosciuto) e amore*.

Nel *Kitāb al-ṣifāt*, Libro degli Attributi, Ḥarrāz, illustra l'esperienza mistica della *vicinanza, qurb, a Dio*, raggiunta e vissuta attraverso tappe o, per meglio dire -precisa Nwyia – concentra la sua analisi dell'esperienza mistica intorno all' "immagine del *qurb*". Si tratta infatti di una rappresentazione della verità vissuta nell'esperienza e rivelata nel discorso su quest'esperienza.

L'argomento viene posto nelle seguenti domande: Come può avvicinarsi l'uomo a Dio? E' Dio che si fa immanente alla sua storia? O è, al contrario, l'uomo che si solleva al di sopra della propria condizione per incontrare Dio al livello della sua trascendenza? Ḥarrāz, risponde prendendo l'esempio di Mosè. Descrive questa vicinanza, *qurb*, scartando ogni immagine spaziale che possa suggerire la parola *qurb*. Partendo dall'esperienza di Mosè, egli introduce il concetto del "divenire oggetto dello sguardo di Dio". *Al muqarrab...ka'annah manzūr ilayhi*: l'espressione "come se" indica che lo sguardo non può esser subito diretto poiché lo sguardo di Dio può annientare, come per il monte Sinai.(Cor. 7,143). Dio guarda i suoi amici dietro un velo e, grazie al velo, i più forti ricevono i frutti spirituali che li trasformano dall'interno senza annientarli: là comincia la prima estasi: *waḡd*, da *waḡada*, trovare, trovare la quiete e il silenzio di tutti i sensi nell'attenzione totale a Dio.

Segue la tappa, o la prova, dello *stupore, dahš*, terribile prova che seleziona chi può reggere la vicinanza di Dio, i più forti (*al-aqwiya*).

La stazione seguente è quella della memoria, o meglio dell'oblio, poiché l'uomo non può ricordare non solo ciò che ha ricevuto da Dio ma nemmeno il ricordo di Dio. La vicinanza di Dio è così presente alla memoria che essa non può avere nemmeno la distanza necessaria per averlo come oggetto di memoria. La comprensione, l'intendimento, non riesce a insinuarsi fra Dio e il suo servitore.

In questa tappa, in questo stato, sparisce ogni scienza: l'uomo non ha più conoscenza, né volontà, né sentimento. Si sente così vicino a Dio da identificarsi con lui: alla domanda "chi sei" può rispondere "Dio".

Nell'ultima tappa, anche la gnosi sparisce, nell'ora della perplessità, della rottura, in cui ogni gesto ogni parola acquista un peso insopportabile. Alla domanda "chi sei", anche lo gnostico non può rispondere nemmeno "Dio"; deve tornare alle verità della fede e alle affermazioni dogmatiche per riconoscere che egli non è Dio ma "per" Dio e da "Dio". La vita dunque non è che la realizzazione nel tempo di ciò che era stato decretato per lui: la rivelazione dell'infinita generosità di Dio.⁴⁴

L'ultima opera di Ḥarrāz, illustrata da Nwyia, è *Kitāb al-Ḥaqa'iq*, Libro delle verità (dogmi). Qui si rivolge al vocabolario dell'esperienza mistica, analizzandone settantadue termini. L'originalità rispetto a Tirmīdī, che scrive un'opera analoga - *Kitāb ma'rifat al-asrār* - sta, secondo Nwyia, nell'aver rivisitato parole della Legge islamica, *Ṣarī'a*, ridefinendole alla luce dell'esperienza mistica. "Esse cioè sono sinonimi di uno stato spirituale, la cui definizione è in realtà una trasposizione dall'ambito legalista a quello dell'esperienza, tanto che la sua spiegazione ne è allo stesso tempo una metamorfosi".⁴⁵ Il problema posto è quello della *dātiya*, l'essenza: egli s'interroga cioè non sul senso materiale della parola, ma sulla specificità della situazione spirituale cui la parola rinvia. La delucidazione delle domande, che la pratica della Legge pone alla coscienza del saggio, avviene alla luce dell'esperienza mistica, che è gnosi, e nel linguaggio di tale esperienza.

Non sono infrequenti gli autori di manuali sufi che si propongono di rendere accessibili termini tecnici sufi a non iniziati. Ḥarrāz, fa l'operazione contraria: prende le parole della Legge non per spiegarle, ma per dirne il senso acquisito una volta passate nel vocabolario dell'esperienza.

Nwyia prende in esame tutti i settantadue vocaboli, confrontandoli anche con le definizioni di Tirmīdī.

Ai fini della presente ricerca ne estrapolerò solo alcuni.

MA'RIFA. *Negazione di tutto ciò che non ha né potere, né efficienza, né predeterminazione. La gnosi va aldilà delle apparenze verso la realtà, essa nega ciò che non è che apparenza per affermare ciò che è reale. E' gnostico, in effetti, colui che riconosce in Dio la pienezza del potere e che*

⁴⁴ Ibid. cfr. pp.252-267

⁴⁵ Ibid. p.269

sopprime in se stesso tutta l'attenzione a ciò che non ha potere (*qudra*). Perché questa relazione della gnosi con il potere/ potenza? Nel *Kitāb al-farrāğ*, la gnosi non è una conoscenza astratta, ma una saggezza pratica e un modo di porsi a Dio e al mondo secondo la loro profonda verità.

La verità del mondo, come la vede il mistico, è che solo Dio agisce in esso poiché Lui solo detiene totalmente il potere d'agire. Anche lo gnostico si comporta nel mondo con una suprema libertà di fronte alle cose cui non presta alcuna attenzione, poiché tutta la sua attenzione è concentrata su Dio. *La gnosi* – precisa Ḥarrāz, nel *Kitāb al-farāğ* – *possiede tre aspetti fondamentali: è, in primo luogo, conoscenza gnostica della fardānyia (unicità divina), poi conoscenza della abadiya (la post eternità), e infine conoscenza della azaliya (pre eternità). Nel primo momento lo gnostico è in uno stato di rottura in rapporto ad ogni cosa (rottura con tutto ciò che non è Dio); nel secondo, lo gnostico ha rinunciato interiormente al desiderio della ricompensa celeste - poiché la ricompensa è un velo che nasconde Dio; nel terzo, è unito con il suo spirito (rūh) alla conoscenza della pre - eternità.* Quest'ultimo momento rimanda al *Patto primordiale*, pre eterno, in cui gli spiriti amici (*awliyya'*) e nemici di Dio, anteriori alla creazione delle loro anime e istinti, rispondono. Mentre gli spiriti dei non credenti vengono creati dal luogo delle tenebre, gli spiriti amici/ i santi – nella visione di Ḥarrāz, - vengono creati dal luogo della luce.⁴⁶

Quasi con le stesse parole si esprimerà Niffārī, un secolo dopo, nella *Mukhāṭaba* 55: *Oh mio servo, ho proferito una parola, e la parola mi ha glorificato e della glorificazione della parola ho creato una luce e una tenebra. Di luce ho creato gli spiriti di coloro che credono, e di tenebra ho creato gli spiriti di coloro che non credono. Poi ho mischiato la luce con la tenebra e ne ho fatto una gemma di pietra: la gemma era di luce, la pietra di tenebra.* (*Mkh*, 55, p.209).⁴⁷

Tirmidī condivide in parte le idee di Ḥarrāz, sulla *ma'rifa*. Nwyia ne riporta alcune definizioni: Il disvelamento (*kaşf*) della realtà di ciò che vien detto con la lingua nella fede; la gnosi è questa scoperta (*wuğūd*) della scienza e della fede attraverso il gusto e l'immediatezza (*mubāšara*) dello svelamento. Il suo atto è di appagarsi del *Ma'rūf* (il Conosciuto) a esclusione di ciò che non è Lui, così che lo gnostico si attacca al suo oggetto conosciuto e non lo lascia più. Lo gnostico è colui che non è prigioniero di nulla e si sente libero in questo mondo e nell'altro.

Lo definisce persino come agnostico (*al-'ārif huwa annahu lā ya'rif*). Tre i gradi nella gnosi: il suo inizio è il rapimento (*walah*) e l'incertezza (*tahayyur*); in mezzo la dolcezza (*ladda*); alla fine

⁴⁶ Ibid. cfr. pp.272-274

⁴⁷ al-NIFFĀRĪ 'ABDĪ'L JABBAR, *The mawāqif and mukhāṭabat, with other fragments*, translated by A.J. Arberry, Cambridge University Press, London 1935 , p.209 trad. mia

l'annientamento (*fana'*) e la perplessità (*hayra*): annientamento in rapporto a ciò che non è Dio, perplessità nell'estasi (*wağd*).⁴⁸

‘ILM. Per Ḥarrāz, la paura è l'inizio della saggezza. Colui che sa (*‘ālim*) ha in ogni luogo e in ogni condizione, una tale paura dell' Onnisciente, che diviene incapace di commettere peccati o errori. In questa definizione la scienza (*‘ilm*) non si oppone tanto alla gnosi (*ma'rifa*) quanto piuttosto a tutta la scienza che non abbia effetti sulla condotta morale.

Per Tirmidī *‘ilm* è un segno (*‘alāma*) fra Dio e te, fra te e il Suo comandamento o divieto: l'atto della scienza è l'agire (*‘amal*) e il suo contrario, l'ignoranza (*ğahl*). Egli parla anche di *‘ilm al bāṭin*, scienza mistica che, per essere una scoperta dei segreti di Dio e delle creature, richiede una mortificazione dell'anima.⁴⁹

MAḤABBA. Ḥarrāz, insiste sull'amarezza che procura l'amore delle creature e sulla gioia che invece procura la dolcezza dell'amore di Dio. Sarrāğ, nel suo *Kitāb al- Lumā'*, riporta le parole di Kharrāz: *Beato chi ha bevuto la coppa del Suo amore e ha gustato la beatitudine dal colloquio estatico (con Dio) e si è avvicinato a Lui con le gioie d'amore per Lui. Si è riempito il suo cuore di diletto e vola in Dio d'allegria e aspira a Lui con desiderio. Oh quale angoscia gli fa provare il Signore, lasciandolo languire appassionato! Poiché non v'è altra dimora che Lui, altro intimo che Lui.*⁵⁰ Massignon vi riscontra un aspetto sensuale.⁵¹

Anche Tirmidī definisce l'amore come dolcezza discesa dal Ben Amato al fondo del cuore. Insiste su due tipi di Amore: l'amore di chi comincia ad amare Dio e si conforma a Lui; i segni di questo amore sono il pallore e l'umiltà. Il secondo è quello di chi è così preso nell'amore di Dio che dimentica il suo amore per Dio. Questo amore è intimamente legato alla gnosi, poiché all'inizio della gnosi vi è il fuoco dell'amore; a metà vi è la conoscenza e la gioia nel Conosciuto: alla fine la gnosi stessa. L'oggetto della gnosi è Dio stesso come sorgente d'amore.⁵²

Per indicare l'Amore reciproco con Dio, il termine *maḥabba* è a conclusione di un percorso iniziato da Hasan al-Basrī. Presso quest'ultimo vi è una nozione di Amore come *‘išq*, desiderio reciproco fra Dio e la creatura. Nel secolo successivo Rābi'a introduce – come abbiamo visto sopra- una nozione non più di amoroso desiderio, in vista della felicità, ma di amore totale e disinteressato (*ḥubb e taḥabbub*) dell'uomo per Dio. Ḥallāğ parla dell'ardente e mutuo amore di Dio.

⁴⁸ NWYIA P, *Exégèse*, op. cit. cfr. pp. 273-274

⁴⁹ *ibid.* cfr. pp. 274-275

⁵⁰ AL-SARRĀĞ AL-ṬŪSĪ, *Kitāb al-lumā' fi 'l-taṣawwuf*, a cura di R.A. Nicholson, Ed. Nicholson, XXII GB Memorial, London 1914 cfr. p. 59 trad. mia

⁵¹ MASSIGNON L, *Essai*, op. cit. cfr. p. 303

⁵² NWYIA, *Exégèse*, op. cit. cfr. p. 286

Kalabadhi riporta un detto di Ḥallāğ - indicato come ‘un grande sufi’ ma senza nominarlo esplicitamente : *L’Amore è godimento e in Dio non vi è alcun godimento. Infatti gli stadi della Realtà sono: lo stupore, l’abbandono, la perplessità. L’amore dell’uomo per Dio è una venerazione che penetra l’intimo del suo essere, e che non si può accordare esclusivamente a nessun altro se non a Dio. L’Amore di Dio consiste nel farsi Egli stesso la sua prova, rendendolo in tal modo disadatto a tutto ciò che non è Lui. Tale è il senso della parola di Dio Altissimo: ti ho scelto per Me.*⁵³

L’amore misterioso di Dio è dunque il solo che non sia godimento, ma amore reciproco fra Dio e la Sua creatura. E’ comunque ancora un ‘*išq* reciproco, un amore di fuoco, mezzo e consumazione dell’ unione.

Dopo Ḥallāğ, la cui testimonianza non sarà più dimenticata, si fa strada il termine *maḥabba*, che mantiene i caratteri della purezza evocando anche una calma e statica benevolenza. La *maḥabba* distinta e in qualche modo opposta al ‘*išq*, assumerà la tendenza a divenire sempre più una tappa, uno stato spirituale fra gli stati spirituali (*aḥwāl*) - fino ad Abū Hamid al Ghazzalī, che la introdurrà fra gli insegnamenti ufficiali, collocandola al termine dell’ascensione mistica.⁵⁴

YAQĪN. “La quiete nella verità chiarissima (*ḥaqq al- mubīnu*) così come la rettitudine nella religione”. *Yaqīn* è una certezza non concettuale ma affettiva, una convinzione sperimentale nell’uomo il cui cuore s’è riposato (*sakana*) nella bellezza della sovranità del Signore, l’altissimo, e che si tiene pazientemente sul tappeto della servitù con la sua anima e con il suo cuore.

Per Tirmidī, l’essenza dello *yaqīn* è la conferma del cuore in Dio e nella Sua parola. Il suo atto è d’occupare il cuore totalmente in Dio, ed è anche la sincerità (*iḥlas*); il suo contrario è l’associazionismo (*širk*). Conferma del cuore, quiete, riposo in Dio, sono immagini che rimandano al versetto di Abramo che chiede di assicurare il suo cuore (Corano. 2,260) o a quello in cui i *mūqinīn* sono coloro che credono fermamente (Corano 6,75).

Il commento di Ḥarrāz, al versetto 7 della Sura 102 - in cui si parla della visione con l’occhio della certezza, ‘*ayn al-yaqīn* – dà un significato mistico a *yaqīn*: l’occhio della certezza è quando Dio toglie dai loro occhi i veli, si epifanizza alle loro coscienze intime e ai loro spiriti, e illumina i loro intendimenti, così che essi Lo vedono con l’occhio della certezza. Se ne vengono poi ebbri e se ne ritornano perplessi.

⁵³ KALĀBĀDHĪ, *Kitāb al- ta’arruf li madḥab al- tašawwuf/ The doctrine of the Ṣūfis*, trad. ingl. A.J.Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 102

⁵⁴ GARDET L., *Experiences mystiques en terres non- chrétiennes/ Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, op.cit., cfr.pp. 96-100

Abū'l-Qāsim al-Junayd

‘Amr al-Makkī fu forse il primo a comporre un trattato sistematico sui gradi dell’amore, dell’intimità e della prossimità.

Tuttavia è Abū'l-Qāsim al-Junayd (n.830 e m.910) uno dei più importanti mistici del primo sufismo.

Iraniano d’origine, Al-Junayd è fra i più rappresentativi della scuola di Bagdad.

Per lui la via mistica è una costante purificazione e una lotta mentale volta al distacco dal mondo materiale. La vita mistica significa per lui il continuo sforzo per ritornare alla propria origine, quella in Dio, dalla quale tutto procede, così che il mistico possa talvolta raggiungere lo stato in cui era prima di essere. E’ lo stato del Patto primordiale, quello riferito nel Corano (Sura, 7:171), in cui Dio è solo davanti a ciò che non è ancora creato nel tempo. Solo allora si può esperire l’Unità, il *tawḥīd*, Dio da eternità a eternità.

La tremenda maestà di Dio nella sua solitudine e unità, permea tutto il pensiero di Junayd; attraverso l’obbedienza, l’adorazione e la ripetizione del nome di Dio, ci si può ricongiungere con Dio in uno stato di annullamento di sé. Riunificazione significa separazione dell’Eterno da ciò che è stato originato nel tempo dal Patto primordiale; “significa uscire dalla limitatezza dei segni temporali per entrare nei vasti campi dell’eternità.”⁵⁵

L’amore mistico significa che le qualità dell’Amato (Dio) si sostituiscono a quelle dell’Amante;⁵⁶ l’amante si trasforma al livello degli attributi.

Un aspetto dell’insegnamento di Junayd è l’attenzione allo stato di sobrietà (*ṣaḥw*) contrapposto allo stato di ebbrezza (*sukr*).

Bistāmī – di cui parleremo nel prossimo capitolo – preferiva l’ebbrezza mistica perché portava con sé l’annullamento completo dell’uomo nell’oggetto adorato. Junayd invece parla di una seconda ebbrezza, quella successiva all’ebbrezza estatica: un ritorno di sé in Dio con la spiritualizzazione degli attributi. *Fanā’*, l’annullamento, non è il fine ultimo; lo è invece *baqā’*, il sussistere, con una nuova vita in Dio. “Dio ti fa morire a te stesso e ti fa vivere in Lui”.⁵⁷ *Fana’*, dunque è un morire a se stessi – eco alle parole del Corano, “Ogni cosa perisce tranne il Suo Volto (Cor.55,26) – mentre *baqa’* è la vita in Lui.⁵⁸

⁵⁵ SCHIMMEL A, op. cit. p.58 citazione da Ali’ al-Sarrāḡ, *Kitāb al-Lumā’ fi’l ṭasawwuf*, R.A.Nicholson, E.J.Brill Ed., Leyden, 1914, crf. p. 29

⁵⁶ ibid. p. 58 citazione da al-Sarrāḡ, *Kitāb al-Lumā’*, op. cit. cfr. p. 59

⁵⁷ AL-QUSHAIRĪ, *Risala al qushairyyia*, Dar al sharb, Cairo s.d. cfr.p.126

⁵⁸ Massignon, nel suo *Essai* scrive: *Quanto all’unione mistica, Ḡunayd è il primo autore che abbia abbracciato il problema in tutta la sua ampiezza e l’abbia posto correttamente; ha individuato esattamente il principio di questa operazione trascendente, questa notte della volontà, di cui Bistāmī aveva presagito le angosce, e Ḥallāḡ ne sopporterà la prova[...]* Medita, come Ḥallāḡ, sul Patto primordiale (consenso primordiale in nostro nome) [...] per ritrovare questa pura parola di consenso alla volontà divina, richiede che ci sottomettiamo a un superamento progressivo di tutto il nostro essere, distacco della memoria, dell’intelligenza e della volontà al fine di giungere al fanā’ bil-madhkūr,

In Junayd vi è un duplice senso di unione e separazione. A proposito della concentrazione, *jam'*, e della dispersione, *tafriqat*, Sarrāğ riporta la seguente poesia di Junayd⁵⁹: *Fa taḥaqqāqtuka fī sirrī fa nāğaka lisānī / fa ʿğtama'nā li m'ānin wa-ʿftaraqnā li m'ānī / in yakun ġaybaka al-ta'zīm 'an 'iānī / fa la qad ṣayyāraka al wağdu min al- aḥshā'i dānī – ho certezza di Te in segreto, la mia lingua ha sussurrato con te, ci siamo uniti in uno solo e ci siamo disgiunti,/ anche se il tuo volto si è velato al piacere dei miei occhi /l'estasi (percepisce) dal profondo della mia anima.*

L'affermazione di Junayd, come quella di Bisṭāmī, è assoluta. Egli concentra ogni pensiero su Dio cui chiede l'annullamento di tutto ciò che possa essere esterno.

Conscio dell'estrema difficoltà a comunicare apertamente l'esperienza mistica – ricordiamo che Hallāğ fu condannato al martirio proprio per aver parlato dei misteri dell'Amore divino e dell'Unità - Junayd scrive in un linguaggio raffinato e criptico, per allusioni alla verità, *Ishārāt*, inaccessibile ai non iniziati.

Mansūr al-Ḥallāğ

Mansūr al-Ḥallāğ (m.922) viene crocifisso, per ordine del califfo abbaside al-Muqtadir, dopo una serie scabrosa di amputazioni, per aver cercato di predicare il mistero dell'Amore perfetto e svelare il significato della sottomissione all'unità del divino amato, non con lo scopo di ottenere una sorta di privata santità, ma piuttosto di vivere di questo Amore assoluto fino a morire.

Fu seguace di Sahl at-Tustarī a Bassora, discepolo di al-Makkī a Bagdad e anche di Junayd.

“Egli fu d'accordo con Junayd nel considerare la suprema esperienza mistica come un'unione con Dio; ma non si arrestò qui, poiché arrivò ad affermare che l'uomo è un vero e proprio dio incarnato, prendendo ad esempio in questa sua asserzione non tanto Muḥammad, come ci si sarebbe potuti aspettare, ma Gesù.

In Ḥallāğ – ancor più radicalmente che in Abū Yazīd al-Bisṭāmī – abbiamo l'esempio supremo del Sufi ebbro: fu talmente assorbito nel servizio del volere divino, così come lo concepiva, da non curarsi affatto delle conseguenze...”⁶⁰

annientamento in Colui che conosciamo. Ğunayd, dei due termini fana' e baqā' di Kharrāz, rigetta il secondo come inadeguato; egli stima, giustamente, che non vi sia simmetria fra lo stato di consunzione della creatura, e lo stato di trasfigurazione dove il Creatore la può rendere immortale.[...] Ğunayd spiega il 'ritorno alla nostra origine' con l'accesso alla vita del Creatore. [...] Ğunayd mostra come, grazie a una predilezione amorosa della provvidenza divina, ci sono uomini investiti dello stesso segreto della rivelazione, ammessi a gustare sperimentalmente gli stati successivi della vocazione profetica; questo opuscolo costruisce la prima 'sintesi dinamica' del Corano, concepito come un manuale d'ascensione verso Dio: è il tema di Najm idhā hawā di Ḥallāğ. Cfr. Essai, op. cit. pp.305-308

⁵⁹AL-SARRĀĠ, op. cit. p. 212, traduzione letterale mia, cfr. versione più poetica di A. Ventura in *Introduzione alla mistica dell'Islam*, op. cit p.46

⁶⁰ARBERRY A.J., *Sufism, An account of the Mystics of Islam/ Introduzione alla mistica dell'Islam*, trad. di A.Ventura, op. cit., pp. 46-47

L'Amore, per Ḥallāğ non è mera obbedienza: amore è stare di fronte all'Amato, una volta privati delle proprie qualità e quando la qualificazione viene dalla Sua qualificazione. Tale amore si realizza attraverso la sofferenza – l'unione dell'uomo con la volontà divina può avvenire accettando la sofferenza e anzi cercando proprio quest'ultima. La sofferenza tuttavia non è una via di disumanizzazione dell'uomo per portarlo indietro nel suo stato primo, quello in cui era prima di essere, come venne sostenuto dai seguaci di Junayd. Ḥallāğ non invoca la distruzione per se stessa; attribuisce alla sofferenza un valore positivo perché permette all'uomo di capire che l'amore, *'išq*, è l'essenza dell'essenza di Dio e il mistero della creazione. La parola *'išq*, con la sua connotazione di amore appassionato strabordante - considerato inammissibile anche fra i mistici moderati - aveva per lui un significato di amore divino dinamico. Il compenso all'amore incondizionato per Dio è la visione beata senza l'intervento di un "io". L'ultima tentazione nella via dell'unione sta nell'attaccarsi all'esperienza dell'unione. L. Gardet, riporta un distico di Ḥallāğ : *Sei Tu il mio rapitore, non è la mia orazione che mi ha rapito/lungi dal mio cuore l'idea di stimare la mia orazione! / La mia preghiera è la perla mediana che Ti nasconde ai miei occhi/ dal momento che il pensiero se ne lascia circondare mediante la mia attenzione.*⁶¹ Concentrarsi sulla propria esperienza allontana da Dio: è un concetto che ritroveremo nelle meditazioni di Niffarī.

La frase *anā 'l Ḥaqq*, *Io sono la Verità assoluta*, non è da interpretarsi in senso panteistico; la teoria di Ḥallāğ sostiene l'assoluta trascendenza di Dio oltre le dimensioni delle cose create; la sua pre-eterinità, *qidam*, lo separa per sempre da ciò che è creato nel tempo, *ḥadath*. Tuttavia, in rari momenti di estasi, lo spirito increato può unirsi allo spirito umano creato; il mistico diviene allora il testimone vivente di Dio e può dichiarare *anā 'l Ḥaqq*. Per Ḥallāğ la natura divina contiene la natura umana.

Ḥallāğ desidera soffrire per se stesso e per gli altri. Una morte ingiusta è per lui un mezzo di realizzazione, una salvezza per gli altri.⁶²

L'influenza di Ḥallāğ è divenuta più forte dopo la sua esecuzione di quanto non lo sia mai stata durante la vita del nostro sufī. Il suo esempio e le sue parole sono state di costante riferimento nella quasi totalità dei mistici successivi, più nell'apprezzamento che nel biasimo; la sua figura ha ispirato i poeti fino ai giorni nostri, da Farīduddīn 'Aṭṭar a Adūnis. I suoi discepoli durante gli anni della persecuzione cercarono riparo in Iran dove, in segreto, trasmisero le sue idee. I commenti di Rūzbihān Baglī - mistico di Shiraz – al *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* e a molti altri detti del maestro sufī, sono la fonte più importante per la nostra comprensione di larga parte della teologia di Ḥallāğ.⁶³

⁶¹ GARDET L., op. cit. cfr.pp.107-108

⁶² SCHIMMEL A., *Mystical dimensions*, op. cit. cfr. *Ḥallāğ, martyr of mystical love*, pp.62-77

⁶³ ibid. Sulla influenza di Ḥallāğ, interessanti riferimenti bibliografici nella nota 44, p.73

Louis Massignon ha dedicato l'intera sua vita ad esplorare il mondo spirituale di Ḥallāḡ., dando forma a una monumentale biografia su di lui, *Passion*, pubblicata la prima volta nel 1922 a mille anni dalla morte del mistico.

Abū'l-Ḥusayn an-Nūrī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Ġabbār al-Niffarī

Quindici anni prima, cioè nel 907, muore un altro sufi della scuola, o dell'ambito bagdadiano, Abū'l-Ḥusayn an-Nūrī.

Confratello di Junayd, anch'egli sostiene la ricerca dell'Amore puro e disinteressato per Dio, alla maniera di Rābi'a. Viene accusato di "eresia" perché, come Ḥallāḡ parla di Amore appassionato, *'iṣq*, e si definisce *'āṣiq Allah*, amante di Dio. Di lui riferisce Ṣarrāḡ: *Qāla hatku al astār wa kašfu al asrār, diceva di strappare i veli e svelare i segreti.*⁶⁴

Nwyia riporta un aneddoto in cui Nūrī, interrogato a proposito dell'amore come *'iṣq*, amore appassionato, rispose che esso non è più violento della *maḥabba*, l'amore nel linguaggio coranico: mentre il *'āṣiq*, l'amoroso, si tiene a una distanza, il *muḥibb*, l'amante, gioisce del suo amore. Nel Corano (sura 5,54) si parla di "uomini che Dio amerà come essi ameranno Lui". A questo versetto si riferisce Nūrī. Per il nostro mistico, la relazione d'amore fra Dio e l'uomo, cui allude nel Corano, è una relazione vissuta dal fedele che è già al termine del suo itinerario spirituale e che, nell'unione mistica, gioisce della presenza di Colui che ama. Prima di arrivare alla *maḥabba*, vi è un percorso dalle numerose stazioni: si passa prima attraverso il *'iṣq*, l'amore appassionato per Dio che si fa desiderare (*šawq*) e la cui presenza si fa ancora sentire nel modo dell'assenza. Nell'esperienza spirituale l'uomo prende coscienza che il cammino è lungo da percorrere. L'esperienza spirituale personale diviene principio d'ermeneutica che aiuta a comprendere il Corano, non come linguaggio univoco, ma come un linguaggio che comporta una pluralità di sensi.⁶⁵

Kalābādihī (m.995), nel terzo capitolo del suo *Kitāb al-Ta'arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf, Studio della vera natura della dottrina sufi*, annovera Nūrī fra coloro che hanno scritto di scienze mistiche secondo lo stile dell'allusione, *iṣāra*.⁶⁶ Come molti altri sufi, cela e difende il suo pensiero dalla curiosità dei profani. La sua opera più rilevante – un opuscolo intitolato, *Maqāmāt al qulūb*, Stazioni dei cuori - sembra tuttavia esser dettata da altri scopi.⁶⁷

D'intento didattico, l'opuscolo è una sorta di poema in prosa che cerca di descrivere, con il ricorso ad immagini, le realtà dell'esperienza spirituale.

⁶⁴ AL-SARRĀĠ, op. cit. p. 59, trad. mia

⁶⁵ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. pp. 317-318

⁶⁶ al-KALĀBĀDHĪ ABU BAKR, *Kitāb al-Ta'arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf, / the doctrine of the Sufi*, translated by A.J.Arberry, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 13

⁶⁷ P. Nwyia la prende in esame nel suo *Exégèse*, facendo riferimento a quattro manoscritti, provenienti dalle biblioteche di Istanbul, da lui pubblicati nel 1968 in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, t. XLIV, pp.117-154

Esso offre nuovi aspetti allo studio dello sviluppo del linguaggio mistico musulmano dei primi secoli.

Sin qui si è osservato lo sviluppo del linguaggio religioso attraverso un'ermeneutica che fu inizialmente un'esegesi del testo scritto, il Corano, e che a poco a poco divenne, presso i sufi, l'interpretazione della propria esperienza a mezzo di parole prese dal Corano ma ampliate d'un senso nuovo⁶⁸: quello di rivivere nell'esperienza spirituale personale la ricchezza mistica dei versetti coranici. Attraverso Ğafar, Muqātil, Tirmīdī e Kharrāz il vocabolario coranico si vivifica incessantemente di nuovi sensi e accompagna una via spirituale e religiosa dinamica, in continuo movimento. E' un movimento ascensionale verso Dio, fatto di tappe, o stazioni, e di stati che negano ciascuno lo stato precedente per passare a quello successivo.

Finora, l'esplorazione del linguaggio dell'esperienza mistica si è concentrata sulle parole, sul lessico, sui termini tecnici non considerati in una dimensione statica ed astratta, bensì in rapporto stretto con i molteplici livelli dell'esperienza.

Tornando dunque a Nūrī e al suo *Maqāmāt al qulūb*, qui la novità del linguaggio sta nelle immagini, non più tanto nei vocaboli. Il senso nuovo del linguaggio mistico non è solo la metamorfosi delle parole divenute portatrici di nuova intenzione; il linguaggio non si riduce alle parole che usa. Le parole tecniche anzi sono adatte più alla *'ibāra* mentre le immagini e i simboli entrano a buon diritto nel linguaggio allusivo dell' *išāra*.

L'uso delle immagini si presta immediatamente allo scopo didattico. *Iddio propone similitudini agli uomini affinché essi riflettano* (Corano 14,25); *Egli vi porta un esempio preso da voi stessi* (Corano 30,28); *non attribuite dei simili a Dio, ché Dio sa e voi non sapete* (Corano 16,74). Da questi versetti del Corano i mistici interpretano che i fedeli hanno bisogno di parabole per apprendere ciò che resta loro occulto, per potersi orientare sensibilmente su ciò che resta nascosto alla vista, esempi tratti dal mondo esterno per passare da ciò che è immediatamente presente a ciò che è *gayb*, occulto, assente ai sensi.

In Nūrī, l'immagine è parabola. Il suo pensiero passa continuamente da un rivestimento con immagini a un'espressione in linguaggio astratto. Talvolta il discorso traduce l'immagine in concetti astratti, talaltra l'immagine riprende in parabole il contenuto dei concetti.

Le *maqāmāt* sono anche per Nūrī stazioni, tappe di un itinerario spirituale, ciascuna con una durata prima di accedere alla successiva – a differenza degli *aḥwāl*, stati imprevedibili indipendenti dalla volontà dell'individuo. Per Nūrī il *qalb*, il cuore, è la sede di tutta l'esperienza spirituale – ciò è in sintonia con il Corano. L'immaginazione di Nūrī – ci dice Nwyia – è popolata di immagini tratte

⁶⁸ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. p.311 cfr.pp.311-316

direttamente dal Corano; ciò dimostra anche come il linguaggio coranico sia, esso stesso, ricco di immagini che si riferiscono immediatamente all'esperienza spirituale.⁶⁹

Come Ğa'far Ṣādiq - per procedimento allusivo alla Ka'ba, casa di dio - definisce il cuore *maqām*, luogo, della gnosi, così Nūrī paragona il cuore al *bayt*, la casa di Dio, animata da un vento divino che la purifica dal dubbio, dall'empietà; la casa è riempita di ulteriori immagini, alberi che rappresentano la certezza, l'abbandono, la purezza d'intenzione, giardini, acqua, fuoco e così via. L'immagine per Nūrī, è un artificio per esporre delle idee.

Ben diverso è invece il modo in cui Niffārī tratta l'immagine del *bayt*, della casa. In lui l'immagine si trasforma in simbolo.

Mentre l'immagine è esteriore a ciò che rappresenta, e rende l'esperienza più intellegibile, il simbolo nasce insieme all'esperienza stessa. Il simbolo è il testo stesso dell'esperienza; è, per il sufi, il linguaggio in cui l'esperienza viene alla coscienza.⁷⁰

Tornando alla casa secondo Niffārī, questi si trova trasportato all'interno della *bayt al ma'mūr*, casa affollata, archetipo della Ka'ba (Corano 52,4).

Le stazioni di Niffārī non sono *maqamāt*, sono *mawāqif* – plurale di *mawqif* - fermate, nella visione “con” Dio, in dialogo col mistico – ne parlerò fra breve nei prossimi capitoli.

Nella *Stazione della Sua casa affollata (Ka'ba)*, *Mawqif baytihi 'l ma'mūr*, leggiamo: *Mi fece fermare nella Sua casa affollata: e la vidi, e i suoi angeli, e quelli che vi erano dentro, a pregarLo. Poi Lo vidi solo, e nessuna dimora persisteva nella preghiera. E li vidi che non pregavano. Ed Egli comprendeva il contenuto delle loro preghiere mentre essi non comprendevano.*

1. Ed Egli mi disse: ho nascosto l'autorità della Mia casa in ogni casa e perciò ho affermato l'autorità della Mia casa su ogni altra casa.

2. E mi disse: libera la tua dimora da tutto ciò che è Altro e ricordami nel modo che ti è più facile: mi vedrai in ogni suo particolare.

3. Mi disse: Non vedi questo, se l'hai popolata di altro da me? tu vedrai in ogni suo particolare una forza accecante che ti acceca. (una folgore che ti folgora)

4. Mi disse: apprendi la conoscenza della tua dimora come mio favore, te ne rallegrerai.⁷¹

5. Mi disse: Quando mi vedrai solo nella tua casa, non la lasciare; quando mi vedrai con altro da Me, vela la tua faccia e il tuo cuore finché l'Altro non uscirà, poiché se non li viderai, tu uscirai e

⁶⁹ ibid. p.324

⁷⁰ ibid. cfr. pp.311-316

⁷¹ Tilimsānī nel suo commento a questa frase scrive: *La conoscenza della casa è da considerarsi come appartenente all'archetipo della Ka'ba (min ġumlati'l-ma'mūr)* in TILIMSĀNĪ 'AFĪF AD-DĪN, *Ṣarḥ mawāqif an-Niffārī*, Dirāsāt wa-taḥqīq wa-ta'līq Jamāl al-Marzūqī; taṣdīr 'Āṭif al-'Irāqī al-Ma'ādī [Cairo] : MaMarkaz al-Mahrūsah, 1997, cfr. p. 245

l'Altro resterà e quando resta l'Altro(da me) ti farà uscire dalla tua dimora dirigendoti verso di lui, allora non vi sarò Io né la tua casa.

6. Mi disse: L'autorità della mia uscita dalla tua casa ti ha fatto uscire.

7. Mi disse: non Mi nascondere alla tua casa; se Mi metterai alla soglia del tuo cancello e lo chiuderai contro di Me, ti metterò alla soglia di tutti i cancelli dell'Altro da me con umiliazione e ti mostrerò il loro potere su di te.

8. Mi disse: Il mio volto è la sua qibla e il mio occhio il suo cancello: volgiti verso di essa con tutto il tuo essere e la troverai sottomessa a te.

9. Mi disse: Quando mi vedi solitario nella tua dimora, non vi è né riso né pianto, Quando vedi Me e Altro da Me là è il pianto; ma quando l'Altro se ne sarà andato vi sarà riso della beatitudine.

10. Mi disse: Considera le modalità della mio sviarti dalle modalità dell'Altro, se sono geloso di te o se ti ho esiliato.

11. Mi disse: Preserva i tuoi occhi e lascia il resto a Me.

12. Mi disse: Veramente, se li preserverai, il tuo cuore sarà preservato con la sua propria autorità.

13. Mi disse: La tua dimora è la tua via, la tua dimora è la tua tomba, la tua dimora è la tua resurrezione. Considera come la vedi poiché la vedrai diversa.

14. Mi disse: Quando Mi vedrai nella tua casa solo, essa sarà il luogo sacro che ti rassicura dall'Altro da Me; ma quando non mi vedrai nella tua dimora, cercami in ogni cosa; quando mi vedrai, irrompi e non chiedere permesso.

15. Mi disse: il discorso è un velo, l'estinzione del discorso è rivestimento, l'estinzione del rivestimento è un pericolo, l'estinzione del pericolo è salute. La scienza di ciò esiste ma la sua verità non esiste.

16. Mi disse: Tu sei la mia bestia errante, quando mi faccio trovare da te, tu mi basti (mi completi).

17. Mi disse: Se Mi vedi e non vedi il Mio nome, aderisci alla Mia servitù e sarai mio servo.

18. Mi disse: Se Mi vedi e vedi il Mio nome, Io sono il Prevalente:

19. Mi disse: Se vedi il Mio nome e non vedi Me, la tua azione non è per Me e tu non sei mio servo.

20. Mi disse: Rimuovi le tue debolezze, e Mi vedrai in trono aldilà d'ogni dubbio.

21. Mi disse: Fermati dove sei e conosci te stesso e non dimenticare la tua creazione: così mi vedrai con ogni cosa; quando la vedrai, getta l'unione/la compagnia e resta con Me ed Io non sarò mai assente da te.⁷² (Kitāb al-Mawāqif, 20)

Anche a un primo approccio, qui non c'è alcuna atmosfera didattica, piuttosto una condizione epifanica; nessuna analogia, piuttosto simbolo: il mistico è immerso nel tempio universale, vede gli angeli pregare, poi anche il tempio svanisce, e inizia il dialogo diretto con Dio.

⁷² al-NIFFĀRĪ 'ABDI'L JABBAR, *The mawāqif and mukhātabat, with other fragments*, translated by A.J. Arberry, Cambridge University Press, London 1935, pp.39-41

Sconosciuto a molti, Dio ha stabilito l'autorità del suo tempio in ogni tempio/dimora, cioè in ogni cuore umano. Anche in un altro *mawqif* vi si afferma: *Mi disse: Ho denominato il mio amico, Mio amico, perché il suo cuore Mi è amico, e di nessun altro; poiché è nel Mio tempio ch'io parlo.*(*Kitāb al mawāqif*, 61, Stazione della condotta dei santi).⁷³

La tua dimora è la tua via, la tua tomba, la tua resurrezione... Quando il cuore diviene la dimora esclusiva di Dio, svuotata di ciò che non è Lui, diviene il luogo delle manifestazioni di Dio, il tempio dove parla alle sue creature. Leggiamo nella terza *Mukhāṭaba*, cioè nel terzo *Colloquio spirituale*: *In verità Io ho cuori le cui porte sono aperte su Me, i cui sguardi sono fissati su Me. Si presentano davanti a Me senza veli. Questi cuori sono le Mie dimore nelle quali parlo secondo la Mia saggezza, e Mi rivelo alle Mie creature. Considera il tuo cuore: se fa parte delle Mie dimore, sarà il mio santuario. Non ospitarvi nient'altro da Me, né la mia conoscenza, poiché la Mia conoscenza non è delle mie dimore; né della mia commemorazione, poiché essa non è delle mie dimore; se tu vi ospiti non importa che, tu Mi veli. Considera perciò che cosa veli.*⁷⁴ (*Mkh*, 3 p.148)

Tornando a Nūrī, un'altra immagine ch'egli trae dal Corano per amplificarla, è il mare, l'oceano. Secondo Nwyia, qui l'immagine è alle soglie del simbolo. Egli descrive il viaggio mistico sotto forma di traversata attraverso tre oceani, gli oceani del cuore degli gnostici – ispirato alla traversata di Mosè verso l'ignoto (Corano 18,60). Il primo oceano è detto della Signoria (*rubūbiya*), il secondo è quello del Guardiano (*muhaymaniya*) e il terzo è l'oceano della Deità (*lāhūtiya*). Il viaggio mistico ha fasi positive e negative a seconda del grado di profondità che lo gnostico deve affrontare nei tre momenti della traversata. Gli oceani evocati e la traversata descritta non sono parabole che possano venir dissociate da ciò che significano, ma direttamente sono la realtà, in simbolo, dell'immensità di Dio in cui si immerge colui che intraprende il viaggio verso l'interiorità.⁷⁵

Anche Niffārī – ricordiamo ch'egli è posteriore a Nūrī di circa mezzo secolo - ricorre al simbolo del mare ma in modo assai diverso. In un *mawqif* dedicato al mare, *mawqif al baḥr*, la sua visione prende la seguente forma verbale:

Mi fece fermare nel mare, allora vidi le navi affondare e le tavole galleggiare, poi le tavole affondarono e mi disse:

1. *Non si salva chi s'imbarca.*

⁷³ *ibid.* p. 105. Cfr. commento di Arberry p.214

⁷⁴ *ibid.* p.148

⁷⁵ Nwyia P., *Exégèse*, op.cit. cfr. pp.341-344

2. *Mi disse: S'avventura chi si getta e non s'imbarca (hāṭir man alqah: nella radice ḥa,ṭa, ra, vi è un senso di ondeggiamento e un pavoneggiarsi; nella forma derivata di lam, qaf, ya, vi è anche la valenza semantica di mostrarsi)*
3. *Mi disse: perisce chi s'imbarca e non s'avventura.*
4. *Mi disse: nell'avventura c'è una parte di salvezza e l'onda sollevò quel che c'era sotto e si infranse sulla spiaggia*
5. *E mi disse: La superficie del mare è una luce irraggiungibile, e la sua profondità è una tenebra impenetrabile e fra le due vi sono grossi pesci inavvicinabili.*
6. *E mi disse: non imbarcarti per mare perché ti velerei per mezzo dello stesso veicolo, non ti gettare in mare poiché con esso ti velerei*
7. *Mi disse: nel mare vi sono confini, a quale di essi ti porterà?*
8. *Mi disse: Se ti donassi al mare, vi annegheresti e diverresti come una delle sue bestie liquefatte.*
9. *Mi disse: Ti lusingherei se ti guidassi ad Altro da Me.*
10. *Mi disse: Se tu naufragassi (lett. perissi) in altro da Me apparterresti a colui in cui sei naufragato.*
11. *Mi disse: Il mondo dal quale l'ho allontanato, appartiene a colui dal quale ho allontanato il mondo; l'altro mondo attraverso il quale l'ho avvicinato, appartiene a colui che ho avvicinato a Me attraverso l'altro mondo.(M. 6, Mawqif al baḥr, Stazione del mare, p. 7)⁷⁶*

E' interessante il commento di Nicholson alla rivelazione del mare. Il mare -secondo l'orientalista inglese - denota l'esperienza spirituale attraverso cui il mistico passa nel suo viaggio a Dio. Il punto in questione è il seguente: se egli debba preferire la legge religiosa o l'amore disinteressato. Qui è messo in guardia dal contare sulle opere buone, che non sono altro che navi che affondano e non lo porteranno mai in porto. Se vuole attenersi a Dio dovrà affidarsi a Lui solo. Se non si affida interamente a Dio, ma anche solo un poco a qualcos'altro, starà ancora aggrappato a una tavola. Anche se la fiducia in Dio è maggiore, tuttavia essa non è completa. Chi viaggia non è salvato perché il viaggiatore usa la sua imbarcazione come strumento per attraversare il mare: perciò si affida non alla Causa prima ma a cause secondarie. Corre un rischio chi si getta in mare e non viaggia: abbandonare le cause secondarie è come tuffarsi in mare. Il mistico che si lancia in quest'avventura è in pericolo per due ragioni: può guardare a se stesso e non a Dio, quando inizia e porta avanti l'azione dell'abbandono – e chi rinuncia a una cosa attraverso se stesso si trova in una condizione peggiore che se non vi avesse rinunciato- oppure può abbandonare le cause(opere

⁷⁶ NIFFĀRĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p.7 trad. mia

buone, speranza del paradiso, etc.) non verso l' amore di Dio, ma per semplice indifferenza e mancanza di spiritualità. Nonostante il pericolo, deve considerare Dio il solo oggetto o fallirà. Nel correre il rischio vi è solo una parte di salvezza perché l'annullamento totale di sé non si è ancora compiuto. Tutta la salvezza consiste nella cancellazione di ogni causa secondaria, tutti i fenomeni, attraverso il rapimento che risulta dalla visione di Dio. Ma questa è gnosi e la presente rivelazione è rivolta a mistici di grado inferiore. Coloro che sono sotto l'onda sono quelli che viaggiano sulle imbarcazioni e naufragheranno. La loro fiducia in cause secondarie li riporta al mondo fenomenico che li vela a Dio. La superficie del mare è una luce irraggiungibile: chi dipenda da riti esteriori di adorazione per arrivare a Dio è destinato a fallire. Tenebra impenetrabile: lasciare la religione positiva, è vagare in un labirinto senza fine. In mezzo vi sono pesci: si riferisce alla via intermedia fra l'essoterico e l'esoterico; i pesci sono i pericoli. Ti velerei con lo stesso veicolo: il veicolo rappresenta il legame con altro da Dio. Non gettarti in mare...ti velerei: chi consideri un atto come il proprio atto e lo attribuisca a se stesso è lontano da Dio. Nel mare vi sono confini: sono vari gradi di esperienza spirituale Il mistico non si dovrebbe affidare ad essi perché imperfetti. Se ti donassi al mare vi annegheresti: se il mistico si affidasse alle cause secondarie o le abbandonasse con il proprio atto, si smarrirebbe. Ti lusingherei: se la voce interiore del mistico lo convincesse a volgersi ad altro che a Dio, lo ingannerebbe. Il mondo dal quale l'ho allontanato: I veri possessori dell'altro mondo sono coloro che non lo cercano, poiché non è il reale oggetto del loro desiderio, ma contemplare Dio soltanto.⁷⁷ In questo meraviglioso *mawqif*, risuona completamente trasformata, la mistica precedente.

Nwyia muove l'interpretazione: nella visione del mare, Dio parla a Niffārī, non della traversata del mare e delle situazioni che vi vive l'uomo nei diversi momenti (come in Nūrī); Dio gli parla del mare come uno strumento (*āla*) che gli viene offerto per arrivare a Lui. Le navi che colano a picco: si tratta di spingere questa fase della negatività fino a rigettare il mare stesso come mediazione illusoria – commenta Nwyia – finché non si abbia fra l'uomo e Dio alcun velo di realtà create. *Se ti donassi al mare ... se tu naufragassi in Altro da me* etc.: In queste ultime frasi si riassume la differenza fra Nūrī e Niffārī. Per quest'ultimo, il mare è altro da Dio, è un velo che nega Dio allo sguardo, mentre per Nūrī, i tre mari/oceani simbolizzano i tre diversi livelli attraverso cui l'uomo s'avvicina a questo mistero. Il mare non è un velo, è un simbolo in cui Dio si lascia avvicinare. Come il Sinai per Mosè, il mare per Nūrī è il luogo in cui si manifesta all'uomo la gloria di Dio. In questo non vi è più un'immagine ma la realtà stessa presente nel suo simbolo.⁷⁸

⁷⁷ NICHOLSON R.A., *The mystics of Islam*, op. cit. cfr. pp.74-78

⁷⁸ NWYIA, *Exégèse*, op. cit. cfr. pp. 344-345

Sempre a proposito dell'opuscolo di Nūrī, Nwyia si sofferma sull'uso simbolico, (non più d'immagine), del fuoco e della luce – figure ispirate al Corano, legate ai grandi simboli cosmici di sole, luna e stelle, frequenti nella letteratura religiosa musulmana e nell'immaginario sufi.

Nell'immaginario di Nūrī, entrambe le figure agiscono con una funzione negativa e una positiva.

Il fuoco ha una funzione distruttiva e purificatrice. Nel cuore dello gnostico agiscono quattro tipi di fuoco: il fuoco della paura, che brucia la dolcezza della trasgressione alla legge; il fuoco dell'amore, che brucia la dolcezza dell'obbedienza; il fuoco della gnosi, che brucia la dolcezza dell'attaccamento al mondo; infine il fuoco del desiderio, che brucia tutta la tranquillità (*rawḥ*) per unirsi al piacere del Ben Amato (*maḥbūb*). Questi quattro incendi simbolizzano le quattro tappe della purificazione spirituale: il primo riguarda l'uomo ancora estraneo alla vita spirituale, schiavo della Legge contro cui si rivolta per trasgredirla; il secondo libera l'uomo del piacere egocentrico ch'egli prova a mostrarsi fedele alla Legge; il terzo incendio colpisce la radice della sua mondanità, distruggendo tutti i legami leciti e illeciti che tengono l'uomo attaccato al mondo; il quarto fuoco distrugge la tranquillità della ricompensa, cioè dei beni dell'altro mondo - lo gnostico cioè potrà arrivare all'unione con Il Ben Amato solo quando il desiderio di Dio brucerà il desiderio del paradiso. (vedi Rabi'a)

Il fuoco è simbolo e non immagine perché il nostro mistico non usa il paragone, ad esempio non parla della paura 'come il fuoco', ma del 'fuoco della paura'.

Così per la luce, o meglio le luci, tre: la luce della gnosi (*nūr al ma'rifa*), la luce dell'intelletto (*nūr al 'aql*) e la luce della scienza (*nūr al- 'ilm*). La luce, a differenza del fuoco, non distrugge ma vela. Se da un lato rischiarava, dall'altro vela. Nel primo caso, con la luce della gnosi, l'uomo vede Dio; nel secondo, con la luce dell'intelletto accetta la verità; nel terzo, con la luce della scienza agisce secondo verità.

La luce della gnosi vela la passione; la luce dell'intelletto vela la concupiscenza e la luce della scienza vela l'ignoranza.

A questa suddivisione statica segue un simbolismo della luce più dinamico: il movimento della luce, dai suoi primi fiochi bagliori fino allo splendore del sole di mezzogiorno, simbolizza la progressione dell'uomo sulle vie della perfezione, procedendo di negazione in negazione, cioè di purificazione in purificazione fino alla piena luce che lo trasforma in immagine vivente di Dio.⁷⁹

Famoso il versetto 35 della ventiquattresima sura del Corano, versetto della luce, che così recita: *Dio è luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la sua luce a una nicchia, in cui è una lampada, e la lampada è in un cristallo, e il cristallo è come una stella lucente e arde la lampada dell'olio di un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se*

⁷⁹ ibid. cfr. pp. 345-348

non tocchi fuoco. E' luce su luce; e Iddio guida alla Sua luce chi vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente. (Corano 24,35)

Questo versetto è stato sempre oggetto di speculazioni mistiche e, anche nel pensiero di Nūrī, è stato fonte di riferimento. Offre spunti analogici e simbolici.

Per Nwyia l'interpretazione di tale versetto pone il musulmano di fronte a un'aporia. La coscienza musulmana non può ammettere che Dio possa esser paragonato a qualcosa di creato, cioè possa avere somiglianza con qualcosa di creato. Dare a Dio delle immagini significherebbe creare idoli.

L'aporia nel pensiero teologico è la seguente: o la parola di Dio è increata e lo spirito la deve accettare nella sua letteralità atemporale, o essa è una parola per l'uomo, detta per esser compresa nel suo linguaggio, e allora non è increata e non sfugge alla libertà di intenderla secondo le sue proprie leggi. Tutti i problemi teologici musulmani – prosegue Nwyia – sono problemi di esegesi coranica che, affrontata in linguaggio astratto, non aggiunge nulla a ciò che sta nel libro sacro.⁸⁰

Ricordiamo la controversia sollevata dai teologi mu'taziliti del IX° secolo – il Corano è creato o increato? – che sostengono che il Corano è creato. Secondo Henry Corbin, per il teosofo mistico si tratta di un falso problema, ovvero di un problema male impostato; i due termini dell'alternativa – creato o increato – non si riferiscono infatti allo stesso piano di realtà.[...]Né il potere ufficiale, che sosteneva l'una o l'altra parte, né i teologi dialettici disponevano dell'armatura filosofica necessaria per superare tale falso dilemma.⁸¹

Secondo Nwyia, superando la semplice esegesi del Corano e rompendo il cerchio dell'aporia in cui s'era cristallizzato il pensiero musulmano, i sufi hanno inventato, all'interno della loro esperienza personale, un nuovo linguaggio per parlare di Dio, attraverso l'esperienza che di Lui hanno avuto.

Con Nūrī alla fine del IX° secolo, l'esperienza viene alla luce attraverso immagini in un contesto didattico. Con Niffārī nel X° secolo, l'esperienza si traduce in simbolo in una dimensione speculativa.

Reynold A. Nicholson, a proposito dell'opera di Niffārī, parla appunto di *misticismo speculativo*.⁸²

⁸⁰ *ibid.* cfr. pp.349-351

⁸¹ CORBIN H., *Histoire della philosophie islamique / Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 2007 cfr. p. 27

⁸² NICHOLSON R.A., *The mystics of Islam*, Schocken Books, New York, 1975, p.71

Capitolo secondo

NIFFARĪ, TEOLOGIA MISTICA

Gli scritti per cui ci è noto Niffarī sono *Kitāb al-Mawāqif, Il Libro delle stazioni spirituali*, e *Kitāb al-Mukhatabat, Il Libro degli indirizzi spirituali o colloqui spirituali*⁸³

La caratteristica formale è il dialogo fra Niffarī e Dio: nelle *Stazioni*, l'incipit è *awqafanī wa qala, (Dio) mi fece fermare e disse*; nei *Colloqui*, Dio si rivolge al mistico con *yā 'abd, oh schiavo, servo*. L'ascendenza biblica mosaica sembra evidente; l'invocazione, *yā 'abd*, richiama senz'altro il Corano. Al-Niffarī procede per locuzioni teopatiche, *Šaṭaḥāt*. Il primo a introdurre come via espressiva è Abū Yazīd al-Bisṭāmī (801-874), mistico iraniano dalle caratteristiche biografiche affini al nostro mistico iraqeno. Bisṭāmī ad esempio, non lascia scritti, così come Niffarī – ad eccezione in quest'ultimo per il manoscritto, presumibilmente autografo, scoperto da Arberry.⁸⁴

E' il nipote Abū Mūsā a raccogliere le *šaṭaḥāt* di Abū Yazīd al-Bisṭāmī, successivamente tradotte in arabo da Junayd (m. 910).⁸⁵ Analogamente le parole ispirate di Niffarī vengono trascritte da un figlio e da un nipote, secondo le informazioni che ci fornisce il commentatore Tilimsānī. Nei manoscritti scoperti da Nwyia compare anche un *Rawī*, che accompagna il maestro sufi riportandone le parole.⁸⁶

Bisṭāmī apre nuovi orizzonti al sufismo, poiché è il primo sufi che, avendo realizzato l'unione con Dio, si esprime nello stato di ebbrezza con parole estatiche che scandalizzano i semplici fedeli e i dotti. Nelle locuzioni teopatiche, il sufi parla come rivestito della persona divina, in *persona Dei*: in lui l'io divino ha preso il posto del suo io umano.⁸⁷ Tale stato viene raggiunto attraverso un processo di annullamento di sé, *fana'*, che porta il sufi a ripercorrere l'ascensione in Dio, *mi'rāğ*, secondo l'esempio del Profeta Muḥammad. Naturalmente è un'ascensione spirituale fino alla visione dell'Essenza Divina.⁸⁸ Muhammad è interpretato come il primo anello nella catena spirituale del Sufismo, e la sua ascensione attraverso i cieli alla presenza divina, alla quale i primi

⁸³ Arberry traduce *mukhatabāt* con 'indirizzi'; Scattolin, invece traduce con 'colloqui'; condivido quest'ultima scelta.

⁸⁴ ARBERRY, *More Niffarī*, 1953, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15, pp. 29-42 <http://journals.cambridge.org/BSO>

⁸⁵ AL-BISṬĀMĪ ABŪ YAZĪD, *Le parole dell'estasi*, trad. e note di A.Iacovella, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011 cfr. introduzione in particolare pp.22 e seguenti.

⁸⁶ NWYIA P., *Exegèse coranique*, op.cit., cfr. nota 5 pp.352-353

⁸⁷ A.Iacovella nell'introduzione a *Le parole dell'estasi*, op. cit. p.36 scrive: L'etimologia di *šaṭaḥa* ha a che fare con il movimento circolare della ruota del mulino e rimanda, per estensione, all'azione del vorticare della mente, tipico dell'ubriaco.

⁸⁸ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche nell'Islam I*, EMI, Bologna 1994 cfr. su al-Bisṭāmī, pp. 78-88

versetti della XVII° Sura alludono, divenne il prototipo dell'ascensione spirituale nell'intima presenza di Dio.

“*Gli uomini dicono di Lui. Io dico da Lui*”: così prorompe al-Bistāmī, in una delle sue numerose locuzioni folgoranti. E' proprio su questa condizione estatica dell'Uomo in Dio che ruoterà tutto il pensiero di al-Niffarī.

Bistāmī, contadino, asceta solitario e rude, è celebre per la terribile ascesi di disprezzo di sé cui si sottopose, ascesi di distacco radicale da tutto il creato, compreso il suo spirito, al fine di proiettare il proprio 'io' nell'abbagliante folgorazione della pura essenza divina. La sua suprema esperienza volle essere quella di entrare nel *tawhīd*, nell'atto immutabile dell'Unicità divina. Lo cercò mediante una via negativa, non solo concettuale, ma 'vissuta', in cui il non essere, la mancanza e la privazione appaiono come il mezzo formale dell'esperienza. Egli cercò uno svuotamento intellettuale, una condizione di nescienza, e uno svuotamento del sé per arrivare all'unione con Dio senza però mai oltrepassarne l'assoluta trascendenza. (Gardet)⁸⁹

In Niffarī le premesse di Bistāmī si affinano.

Secondo P. Nwyia, lungo il cammino della formazione e dell'evoluzione del linguaggio mistico islamico, Niffarī rappresenta l'ultima tappa alle soglie della nascita delle confraternite. Con lui il mistico supera il discorso su di sé, sulla propria esperienza di estasi, per approdare a un dialogo con Dio. “Non c'è più il mistico che parla della propria esperienza, ma Dio che lo interpella costantemente in seno a questa esperienza e si manifesta attraverso questa interpellanza”.⁹⁰

Rispetto allo stile del Corano vi è una differenza: nel Corano, è sì Dio che parla, ma la parola è un *tanzīl*, una rivelazione, una voce che scende dal cielo e cade sull'uomo, che non è soggetto interpellato, bensì un oggetto verso il quale Dio manifesta il suo volere assoluto. Lo stesso Profeta riceve la rivelazione come uno strumento che dovrà eseguire un ordine, non come un confidente cui verrà confidata una parola segreta. Solo durante l'ascensione notturna, (*mi'rāğ*), il Corano riporta che Maometto ha il privilegio di un incontro diretto in cui *Dio rivelò al suo servo quel che gli rivelò (53,10)*, cioè qualcosa di personale diverso da ciò che cadeva dal cielo sotto forma di versetti, indirizzato a tutto il mondo. Ora tutta l'opera di Niffarī, secondo P. Nwyia, si presenta come una ripresa di quest'esperienza personale di Maometto, un dialogo in un incontro dove l'uomo diviene confidente di Dio, *ğālis allah*.⁹¹

⁸⁹ GARDET L., *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes, / Esperienze mistiche in terre non cristiane*, Edizioni Paoline, Alba, 1960, cfr. cap. Il Bistami o l'ascesi del vuoto, pp.109-124

⁹⁰ NWYIA P., *Exegèse coranique e langage mystique*, op. cit., 1991, p. 357.

⁹¹ ibid. p. 358, Sulla posizione degli *awliya* rispetto ai profeti, si veda il precedente capitolo della presente ricerca.

Questi scritti, secondo le notizie forniteci da Tilimsānī, sono trascrizioni delle visioni, per opera di un figlio e di un nipote; non erano destinati ad alcuno, non avevano uno scopo didattico. Erano destinati a lui stesso. Sono tracce di un ricordo.

E mi disse - leggiamo, a questo proposito da Niffārī - scrivi come mi sono fatto conoscere a te per mezzo della gnosi della certezza rivelata; sì, scrivi come ti ho reso testimone e come sei divenuto testimone, affinché sia una nota per te e una conferma per il tuo cuore. E ho scritto nella lingua con cui mi ha reso testimone, così che possa essere una nota per me, e per gli eletti cui il mio Signore abbia scelto di rivelarsi nella Sua gnosi, sì che nessuna tentazione possa sopravvenire al loro cuore.(M. 58 Stazione della sua visione, pp.100-101).⁹²

Questo *mawqif*, *mawqif ru'yatihi*, *stazione della sua visione*, è molto importante poiché in esso Niffārī chiarisce modalità e contenuti delle sue visioni.

Vale la pena soffermarvisi con il prezioso aiuto della versione italiana di G. Scattolin e dei suoi commenti, nonché del commento di Arberry e Tilimsānī.⁹³

Nel primo capoverso: *Egli mi fece sostare nella Sua visione:*

1. *E mi disse conoscimi con la gnosi della certezza (yaqīn) svelata (makšūf), eosci il tuo Signore con la certezza svelata.*

La certezza (*yaqīn*) è lo stato massimo di conoscenza, in cui non sussiste più alcun dubbio; essa è chiamata gnosi, specificando che è svelata (*makšūf*) perché frutto della visione e non della scienza: questa quindi è vera conoscenza o gnosi di Dio, in cui ogni dubbio e ogni velo creaturale sono superati.⁹⁴

Anche nel *mawqif* diciannovesimo, *mawqif ar-rifq*, *stazione del conforto: Rimani fedele nella certezza e resterai nella mia stazione, rimani fedele alla buona opinione (su Dio) (ḥusn al- zann) e camminerai nella Mia strada maestra, e chi camminerà nella Mia strada maestra raggiungerà Me.* (M. 19 p. 38). Qui certezza è pensar bene in Dio.⁹⁵

Torniamo al *mawqif* 58: nel secondo citato capoverso, la certezza è frutto della visione che viene da Dio stesso. Niffārī ha l'ordine di scrivere solo per se stesso una nota per confermare il suo cuore nella certezza. Ciò ribadisce il carattere personale e non sistematico delle sue stazioni. Queste note servono all'autore stesso o tutt'al più a chi viva la sua esperienza.

⁹² NIFFARĪ/ARBERRY, *Mawāqif*, op. cit. pp.100-101, trad it. SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche nell'Islam III*, EMI, bologna 2000, p.122. Scattolin traduce la parola *dhikr*, con *memoriale*. Ho preferito tradurre con *nota*, cioè un appunto per la memoria.

⁹³ Ibid. cfr. pp.122-124 e Niffari/Arberry, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. Commentary pp. 237-238

⁹⁴ SCATTOLIN G. *Esperienze mistiche III*, op. cit. p.122 nota 183

⁹⁵ *Kitāb al Mawāqif*, op. cit. p.38 cfr. Commento di Arberry p. 213-214 e Tilimsānī, *Šarḥ mawāqif*, op.cit. cfr. p.241

Nel terzo capoverso: *E scrissi: il mio Signore si è rivelato a me mediante una rivelazione (ta'arruf) in cui mi ha fatto vedere l'apparire (il venire all'essere) delle cose (badw al-ašyā') da parte Sua. E quando vidi l'apparire delle cose da parte Sua io presi dimora in tale visione che è visione dell'apparire delle cose da parte Sua. Poi non ebbi più la forza di persistere nella visione (dell'apparire) da parte Sua, ma ebbi la visione dell'apparire e la scienza che questo (apparire) è da parte Sua, ma non la visione che esso (l'apparire) è da parte Sua. Allora mi sopravvenne l'ignoranza (ğahl) e tutto quanto contiene: essa mi si presentò da parte di tale scienza (dell'apparire): ma il mio Signore mi restituì alla Sua visione e la mia Scienza rimase nella Sua visione, ed Egli non la bandì finché non rimase in me nessuna scienza (proveniente da cosa conosciuta). Ma Egli mi fece vedere nella Sua visione che è Lui che manifesta (origina) tale scienza, e che Lui la ha resa scienza e mi ha procurato l'oggetto della scienza.*

Il contenuto della visione è l'atto creativo con cui Dio fa apparire, cioè venire all'essere, tutte le cose (*badw al-ašyā'*) anteriormente ad ogni differenziazione creaturale. L'essere delle cose resta comunque, per l'uomo, nel loro apparire. Dalla visione diretta dell'apparire delle cose da parte di Dio il sufi sembra perder forza e passare alla scienza dell'apparire delle cose da parte di Dio: questo è uno stato inferiore alla visione diretta. Il sufi allora cade nell'ignoranza che proviene da tale scienza dell'apparire. In questa complicata esposizione, Niffarī sembra dire che Dio, dopo averlo restituito alla visione, non gli ha tolto la scienza, ma gli ha fatto vedere che tale scienza non proviene dalle cose, cioè dagli oggetti conosciuti, ma da Dio stesso. E' Dio l'origine della scienza e del suo oggetto: in tal modo ogni dualità o separazione sembra superata.⁹⁶

Nelle sue visioni, sono innumerevoli i momenti in cui è palese il divieto da parte di Dio di condividere con alcuno il contenuto della confidenza divina.

Nella *mukhataba* 52, della raccolta di Arberry, leggiamo : *Oh mio servo, te lo dico e te lo ripeto, e te lo ridico sessanta volte : tu non puoi (non sei autorizzato a) descrivere il modo in cui Mi vedi, né il modo in cui sei introdotto al mio scrigno, né il modo in cui da esso prendi i miei sigilli con il mio potere, né il modo in cui scopri in una lettera (ħarf) un'altra lettera grazie alla forza della Mia magnificenza.* (Mkh. p. 205)⁹⁷

Niffarī non si esprime in modo sistematico, ma per intuizioni e rivelazioni non sequenziali, quasi sempre nel linguaggio del simbolo e del paradosso fino al limite dell'ermetismo. L'ordine di successione di *mawāqif* e *mukhatabāt* non è del maestro sufi ma del figlio e del nipote, secondo quanto ci dice Tilimsānī.

⁹⁶ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche III*, op. cit. cfr. pp.122-123 note.

⁹⁷ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mukhatabāt*, op. cit. p. 205

Eco di tutta la tradizione sufī anteriore - soprattutto della scuola di Ḥallāj –l’opera di Niffarī appare come un risultato e un momento privilegiato del linguaggio simbolico.⁹⁸

Essa è l’ultima opera mistica scritta dall’ultimo grande mistico di una scuola, quella iniziata con Hasan Baṣrī e terminata con i grandi manuali classici di sufismo alla fine del IV° secolo del Egira, epoca che coincide con lo sviluppo delle confraternite.⁹⁹

Waqfa, stasi

Mawāqif è plurale di *mawqif*, (nome di luogo), *luogo in cui avviene la waqfah, la sosta*.

Uno dei termini caratterizzanti del pensiero mistico di Niffarī è appunto *waqfah*, letteralmente *sosta, arresto, stare, stasi*.

G. Scattolin, sulle orme di Nwya, sceglie il termine ‘stasi’, perché “connesso, nella lingua italiana, con altri due termini molto importanti nel vocabolario mistico, cioè il termine ‘estasi’ (da *ex-stasis*, stare fuori), che indica l’essere rapito al di fuori delle percezioni ordinarie a causa del contatto con una realtà superiore, e il termine ‘in-stasi’ (da *in-stasis*, stare dentro), cioè raggiungere la profondità di se stessi”.¹⁰⁰

A.J. Arberry, nell’introduzione al suo monumentale lavoro sui *mawāqif* e le *mukhāṭabāt* di Niffarī, cerca di dedurre la natura di questo concetto, rivolgendosi direttamente alle parole del nostro mistico.¹⁰¹

A proposito dello stile del ‘dialogo’ con cui Niffarī si esprime, esso ha di fatto la funzione e l’effetto di escludere gli altri da ciò che accade fra il mistico e Dio. E’ intessuto di allusioni non esplicitate, confidenze a mezze parole, interrogazioni segrete appena formulate. E’ perciò assai azzardato pretendere di interpretare e spiegare un simile testo. Meglio provare tutt’al più a interrogarlo, così da far emergere la risposta o le risposte che cerchiamo.(Nwya)¹⁰²

Waqfah è fonte della scienza, ‘ilm (con tutte le accezioni di comprensione e percezione connesse a tale radice): il *wāqif*, letteralmente, *colui che sosta*, deriva la sua conoscenza da se stesso in quanto l’attinge dalla visione, mentre gli altri uomini la derivano dall’esterno, come ad esempio i dotti.

E mi disse: Colui che è nella stasi non è in sintonia con gli uomini di scienza (‘ulamā’) né questi lo sono con lui. (M. 8, Mawqif al waqfa, Stazione della stasi, p.11)

Secondo Tilimsānī, *Waqfah* è la fermata dove l’essenza di colui che è in cerca passa nell’essenza dell’oggetto cercato. E’ chiamata *waqfah*, perché in essa vi è la cessazione (*wuqūf*) dalla ricerca.

⁹⁸ P.NWYIA, *Exegèse coranique e langage mystique*, op. cit., p.354 (riporto la citazione da Scattolin , *Esperienze mistiche III* p.21

⁹⁹ Ibid. p. 354

¹⁰⁰ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche III*, op. cit. p.43

¹⁰¹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. cfr. Introduzione pp.14-16 e *Commentary* in particolare al *mawqif 8* cfr. pp. 203-205

¹⁰² NWYIA, *Exégèse*, op.cit. cfr. p.363

*E' la fine del primo dei quattro viaggi: l'inizio di questo viaggio è sopra il ta'arruf (la ricerca di qualcosa) e la sua fine è waqfah.*¹⁰³

Waqfah ha l'intelligenza di ogni 'ilm, scienza, mentre nessun 'ilm ne ha l'intelligenza.

Nell'ottavo *mawqif*, (stazione, luogo e durata della stasi) quello appunto della stasi, *mawqif al-waqfa*, al-Niffarī così si esprime: *E mi disse: la stasi è sorgente della scienza ('ilm), colui che è nella stasi (wāqif) ha la scienza [proveniente] spontaneamente da se stesso; colui che non è nella stasi ha la scienza da altro[da sé]. (M.8, Stazione della stasi, p.10)*¹⁰⁴ E ancora: *E mi disse: La stasi ha accesso a ogni scienza e la scienza non ha accesso ad essa. (M.8 p.10)*¹⁰⁵

Waqfah è lo spirito (*rūḥ*) della *ma'rifah*, *gnosi*, proprio perché la *gnosi* è lo spirito della vita. E' sostegno della *gnosi* poiché la *gnosi* è sostegno della scienza. Nella stasi si brucia la *gnosi*, così come nella *gnosi* si brucia la scienza. La stasi è oltre la lontananza e la vicinanza, perché è visione diretta nella presenza stessa di Dio; la *gnosi* si qualifica nella vicinanza (*qurb*) e la scienza si qualifica nella lontananza (*bu'd*): *waqfah* è la presenza di Dio, *ma'rifah* è il discorso di Dio e 'ilm è il velo di Dio.

Fra i tre stati non vi è omogeneità. Nei capoversi 87- 89, sempre dell'ottavo *mawqif*, sono specificati gli oggetti dei tre tipi di conoscenza: la scienza ha per oggetto la legge nei suoi comandi e nelle sue attribuzioni; la *gnosi*, gli attributi divini, mentre la stasi fa conoscere Dio in se stesso. *E mi disse: Il dotto dà informazioni su ciò che è comandato e proibito, in questi termini consiste la sua scienza; lo gnostico su ciò che Mi appartiene [cioè i miei attributi], e in questo consiste la sua gnosi; colui che è nella stasi dà informazioni su di Me e in Me è la sua stasi.*¹⁰⁶

Il nostro mistico non dà una definizione astratta della *waqfah*, ne presenta piuttosto una descrizione attraverso gli stati e gli effetti che egli vive ed esperisce in essa. Approccio fenomenologico senz'altro più efficace di un'astratta definizione filosofica di essa.¹⁰⁷

6. *E mi disse: la stasi è sorgente della scienza ('ilm): colui che è nella stasi(wāqif) ha la scienza (proveniente) da se stesso; colui che non è nella stasi ha la scienza da altro da sé. Colui che è nella stasi ha la fonte della scienza in se stesso, in quanto l'attinge dalla visione; non la riceve dall'esterno come fanno i dotti.*

7. *E mi disse: colui che è nella stasi parla e sta zitto in forza di uno stesso stato interiore. (ḥukm)*

8. *E mi disse: la stasi è luminosa: Essa fa conoscere le realtà permanenti (qiyam) e cancella i pensieri fatui/ o vani/ (khawāṭir)*

¹⁰³ TILIMSĀNĪ 'AFĪF AL-DIN, *Sharḥ mawāqif al-Niffarī*, dirāsāt wa-taḥqīq wa-ta'līq Jamāl al-Marzūqī; taṣdīr 'Āṭif al-'Irāqī, al-Ma'ādī [Cairo]: MaMarkaz al-Maḥrūsah, 1997 p.115 (trad. mia)

¹⁰⁴ A.J. ARBERRY, Op.cit. M. 8, 6. p. 10 traduzione italiana di G. Scattolin in *Esperienze mistiche III*, p.64

¹⁰⁵ Ibid. M. 8, 18. p.10, traduzione di G. Scattolin, p.65

¹⁰⁶ Ibid. M. 8, 88 . Trad. it. Scattolin p.73. Oltre alla traduzione italiana della stazione 8, sono di grande aiuto e interesse le note di Scattolin, cui faccio riferimento

¹⁰⁷ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche III*, op. cit. p.63

9. *E mi disse: la stasi è aldilà della notte e del giorno, e aldilà delle loro sorti.*¹⁰⁸

10. *E mi disse: la stasi è fuoco per l'Altro (da Me): o tu lo (l'altro) bruci con esso (il fuoco della stasi), oppure questo (il fuoco della stasi) ti brucerà con esso (l'altro).*

Colui che è nella stasi trascende gli stati della variabilità creaturale: egli ha uno stato interiore stabile (*ḥukm*) che regola il suo comportamento in ogni situazione. La stasi è fuoco che brucia tutto ciò che non è Dio (*al-siwā*), per cui chi non distrugge l'alterità verrà distrutto da essa.¹⁰⁹

Per Nwyia, nell'esperienza della *waqfa* vi è un doppio tempo: il tempo della visione, in cui la coscienza vive al di là delle determinazioni categoriali di soggetto e oggetto, e il tempo di 'ritorno' in cui a poco a poco risale alla memoria ciò che è stato vissuto e in cui la parola diviene possibile.

Nella *Stazione della veste*, leggiamo: *Di' loro, sono tornato a voi. Così dissi: mi ha fatto sostare e prima di tornare non avevo parole, poiché mi ha mostrato l'unità, e non conoscevo l'annullamento (fanā') né la permanenza (baqā'); mi fece ascoltare l'unità ma non avevo nessuna scienza per ascoltarla, poi mi ha riportato a ciò che ero prima. E nel ritorno ho visto un foglio scritto e lo leggerò a voi.*

Il commento di Tilimsānī: *questa estasi è risposta a una precisa domanda: come se parlando gli dicesse: quando sono fra i testimoni (alla presenza di Dio) nell'unità, ciò che è nell'unità non è discorso, non azione, non fermata, non astensione, e tu dirai mi fece fermare e mi disse: ho reso questo servo testimone della risposta ed egli non la ricorda in questa estasi. Quanto a 'vidi il foglio scritto', esso è uno stato impregnato (tinto) di ciò che ha vissuto (bi l-šuhūd)...ma legge quel foglio senza che vi sia niente, come se lo udisse senza averlo udito...*¹¹⁰

Egli cioè intende le cose che legge come se non le avesse esperite, poiché le ha esperite nella condizione d'ignoranza. Ciò che ha visto o inteso nell'esperienza del *tawhīd*, non è dato alla coscienza sotto forma di oggetto, è vissuto aldilà delle categorie psicologiche di *annullamento* e *permanenza* (*fanā'* e *baqā'*): la coscienza trova qualcosa senza sapere cosa, poiché ciò che trova non è ancora ciò che è testimoniato/ contemplato. E' necessario un processo di 'ritorno' perché il sufi possa parlare della sua *waqfah*.¹¹¹

In un *mawqif* - che fa parte di ritrovamenti successivi a quelli di Arberry, pubblicati da Nwyia-intitolato, *mawqif adāb al-muğālasa* (lett. *stazione del galateo delle relazioni amichevoli*),

¹⁰⁸ Metafora del tempo: mentre spesso incontriamo la definizione dello spazio con 'vicino' e 'lontano', per il tempo non ricorre un 'prima' e un 'dopo'

¹⁰⁹ SCATTOLIN G., op. cit. cfr.63-75

¹¹⁰ TILIMSĀNĪ, op. cit. cfr.p.381

¹¹¹ NWYIA P., *Exegèse*, op. cit. cfr. p.360

leggiamo: *Il convitato (ḡalīs) guarda senza che il suo sguardo ritorni su di sé, è colui che intuisce senza poter proferire la sua intuizione, comprende senza oggetto della sua comprensione.*¹¹²

Prima di arrivare alla condizione di ḡalīs, tuttavia s'interpongono via via degli ostacoli da superare. Nel *mawqif as-sakīna*, stazione dell'imperturbabilità, si legge: *E mi disse: se aspiri a me (qaṣadta ilayya), ti verrà incontro la scienza ('ilm), rigettala nella lettera (ḥarf) poiché in essa vi è inclusa; se la getterai, giungerà a te la gnosi (ma'rifa), rigettala nella scienza poiché vi è inclusa; quando la rigetterai verrà a te la memoria (dīkr), rigettala nella gnosi poiché vi è inclusa; quando l'avrai rigettata giungerà la lode: rigettala nella memoria, poiché nella memoria è inclusa; quando l'avrai rigettata giungerà a te la lettera, ognuna, rigettala nei nomi poiché in essi è inclusa; quando l'avrai rigettata i nomi verranno a te, rigettali nel nome. Quando li avrai rigettati, verrà a te il nome, rigettalo nell'essenza poiché esso all'essenza appartiene. Quando avrai rigettato l'essenza, giungerà a te il rigetto: gettalo nella visione poiché esso appartiene alla condizione della visione.*(M.54, *Mawqif as-sakīna*, p. 89).¹¹³

Nwyia segnala il commento di Tilimsānī a questo *mawqif*, nelle due linee conclusive, in cui si legge che colui che comprenderà questa sorta di gerarchia tracciata dall'autore, troverà una scala (*sullāman*) per salire alla sommità fino alla presenza divina e di là discendere al fondo della creaturalità (*ḥalqiya*).¹¹⁴

In realtà, per Niffarī, questa 'scala' non porta a Dio positivamente, cioè come un mezzo atto a raggiungere il fine, ma negativamente nella misura in cui il mistico vi rigetta tutte le scale, come ostacoli che si frappongono lungo il cammino. Egli non opera una purificazione dei mezzi ma la loro abolizione, in modo che fra Dio e l'uomo non sussista alcuna mediazione, salvo il dialogo stesso con cui avviene l'incontro.¹¹⁵ Tilimsānī interpreta Niffarī secondo la visione di Ibn 'Arabī.

Per Niffarī, l'ordine delle cose e le determinazioni delle cose sono veli che nascondono Dio.

Nel dodicesimo *Colloquio spirituale*, *mukhātaba*, della raccolta di Arberry, si legge: *O mio servitore, ho fatto apparire ogni cosa e ho posto l'ordine delle cose come un velo al loro significato, e vi ho posto un limite come un velo al mio desiderio (murādī) contenuto in ogni cosa.* (Mkh. 12 p.161).

Nel penultimo capoverso del *Colloquio spirituale* N° 14: *Oh mio servitore, ho svelato a te la conoscenza dell'esistenza, perciò ti ho svelato, attraverso la conoscenza dell'esistenza, le realtà dell'esistenza, e tu desideri Me attraverso le realtà che svelo, quindi tu desideri Me attraverso il*

¹¹² *Mawqif 51*, in *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, a cura di Nwyia P., Dar al-Mashreq Sarl Editeurs, Beyrouth, 1991, cfr. pp.224-225

¹¹³ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p.89, passo riportato da Nwyia, *Exégèse*, op. cit. p. 361

¹¹⁴ TILIMSĀNĪ, *Sharḥ*, op. cit. cfr. p. 409

¹¹⁵ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. p.362

nulla: ciò attraverso cui tu desideri Me non ti unirà a Me; e ciò che desideri per Me non ti porterà a Me. (Mkh. 14, p. 165)

La realtà creata, il mondo o l'universo creato (*kawn-ḥalq*) è l'intermediario fra l'uomo e la presenza divina (*ḥadra*): esso va rigettato dal cammino mistico.

Il termine per indicare tutto ciò che è altro è *siwā*, l'alterità, tutto ciò che non è Dio. *Al-siwā*, è l'alterità pura, l'Altro da Dio. L'espressione con cui Dio indica l'alterità da sé è *siwā-ya*. *Siwā-ka* è ciò che non è unito in Dio, e così via.

E mi disse: Se non prendi possesso di Me, non sarà forse l'Altro da Me (siwā-ya) a prendere possesso di te? E mi disse: Io rivestirò colui che sosta in Me con un ornamento, tanto che non vedrà più nessun ornamento in nessuna cosa./.../ E mi disse: Se resta in te qualsiasi attrazione (ḡādhīb) per l'altro (da Me)(al-siwā), non sei nella stasi.(M. 8, p.9) ¹¹⁶

Per entrare nella stasi bisogna entrare in possesso di Dio, cioè ottenere la visione di Dio; il sufi che non arriva a tale stato sarà dominato dall'alterità. Attraverso la purificazione da tutto ciò che non è Dio, il sufi potrà stare alla presenza di Dio; sarà rivestito d'un ornamento - in questo contesto l'ornamento ha un significato mistico - per cui ogni altra attrazione verrà eliminata.

Ḥarf, Lettera

Nel monoteismo delle tre religioni, della gente del libro, *Ahl al-kitāb* – religioni che si fondano sull'idea di rivelazione - la parola, ha un ruolo predominante, imprescindibile.

La lettera è l'unità minima di cui la parola si compone.

Ḡafar Sādiq si reputa sia stato l'iniziatore del '*ilm al-ḡafr*, della divinazione della scrittura, scrittura cifrata: egli attribuì significati esoterici alle lettere staccate (*ḥurūf muqatta'a*) presenti in apertura di alcune sure del Corano.¹¹⁷

Nel capitolo precedente si è accennato a come già Tirmidhī avesse formulato una dottrina circa il ruolo rivelatore delle lettere.¹¹⁸

Per Niffarī questa dottrina è sottesa a tutto ciò ch'egli apprende nel dialogo con Dio, sulla necessità di abolire la mediazione delle lettere.

E mi disse: verranno a te la lettera e ciò che essa contiene e tutto ciò che vi appare; nella lettera verranno a te il Mio Nome e i miei nomi, e nel Mio Nome e nei miei nomi sta il segreto della genesi delle cose e da esso verrà a te la scienza e nella scienza i miei patti con te e il mio testamento; da

¹¹⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p. 9, trad di Scattolin, op. cit. p. 63-64 vedi anche le relative note.

¹¹⁷ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. pp.164-168

¹¹⁸ cfr. in capitolo I della presente ricerca p.14

esso verrà a te il segreto e nel segreto è la mia conversazione con te e la mia indicazione; questi ti respingeranno da esso, ma tu respingili da te. (M. 65 Stazione della servitù p.112)¹¹⁹

Qui vi si legge che la *lettera* ha un ruolo inglobante rispetto alle cose che emergono all'apparenza (*zuhūr*). La condizione di alterità ha comunque la sua origine in Dio e a Dio ricondurrà.

Secondo Nwyia, nel vocabolario tecnico di Niffarī, la *ḥarf*, “elevata al rango di vera e propria ipostasi, simbolizza la totalità di ciò che è inglobato nel discorso umano”¹²⁰ da cui il mistico si deve separare; una dimensione nuova rispetto ai mistici precedenti. *Oh mio servitore, se dovessi concentrare la qualità del discorso in una lettera e dovessi concentrare la qualità del silenzio in un'intenzione (hamm, intenzione, aspirazione, anelito), e se (quand'anche) quella lettera si connettesse a Me e quell'intenzione fosse rivolta a Me, entrambe non raggiungerebbero l'essenza della mia lode per ciò in cui mi sono dedicato, e non sopporterebbero la visione della Mia vicinanza in ciò che ho incluso (inglobato). (Mkh. 4, p.15)¹²¹*

Attraverso la dicibilità Dio permette all'Uomo l'accesso al mondo. Nel *Mawqif mā lā yunqālu*, Stazione dell'ineffabile leggiamo: *E mi disse, ciò che è dicibile ti rimanda alla 'dicibilità' e la dicibilità è discorso, e il discorso è lettera, e la lettera è una coniugazione: ma ciò che è ineffabile (lett. non è dicibile) ti rende testimone, in ogni cosa, della Mia autorivelazione in essa e di ogni cosa ti rende testimone delle posizioni della sua gnosi. (yušhiduka fi kulli šay ta'arrufi ilayhi wa yušhiduka min kulli šay mawādi' ma'rifatih). (Stazione dell'ineffabile, Mawqif mā lā yunqālu, M.34 p.59)¹²²*

Nel commento di Tilimsānī a questo passo, la coniugazione è l'atto con cui il Creatore varia le forme delle cose.¹²³

E mi disse: ho combinato ciascun paio di lettere con uno dei miei attributi; e gli universi hanno preso a esistere attraverso la composizione degli attributi; l' attributo ineffabile ne è l'agente; attraverso di esso si fondano i significati e ai significati sono legati i nomi. (M.63, Stazione della sala del trono della santità eloquente, p.107)¹²⁴

E mi disse: ogni discorso che appare son Io che l'ho scelto e sono le mie lettere che l'hanno composto: considera come esso non oltrepassi i limiti della lingua di ciò che è visto e conosciuto;

¹¹⁹ NIFFARĪ/ARBERRY, *kitāb al mawāqif*, op. cit. p.112, trad. mia

¹²⁰ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. p.365

¹²¹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mukhātabat*, op. cit. p.151 trad. mia. Nel frammento di citazione riportato da Nwyia i primi verbi sono letti in seconda persona, riferiti all'uomo, mentre nella traduzione di Arberrry, sono in prima persona, cioè riferiti a Dio. *Law ḡama'ta* invece che *law ḡama'tu*. Cfr. p.365 Nota 5.

¹²² NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.59

¹²³ TILIMSĀNĪ, *Šarḥ mawāqif*, op. cit. cfr. p. 307

¹²⁴ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p. 107

ed Io non sono né l'uno né l'altro e la mia natura non vi somiglia.(M.32, Stazione della chiaroveggenza, p.56)¹²⁵

Le lettere dunque sono il tessuto dell'essere in quanto che, con la parola, le cose ricevono un nome che ne rivela il significato.

Ogni cosa è lettera ed essa costituisce una mediazione fra lo spirito e il mondo del visibile e del conoscibile.

La lettera è la lingua attraverso cui lo spirito nomina le cose mentre le cose gli si rivelano nella loro singolarità.

La lettera è una mediazione universale: *E mi disse: ho posto la lettera davanti all'universo e l'intelletto davanti alla lettera, la gnosi davanti all'intelletto, e la sincerità (ikh̄lās̄) davanti alla gnosi.(M.67 Stazione del luogo della presenza e della lettera, p. 115)¹²⁶*

Per Nwyia quanto esposto è un primo momento dell'esperienza della *lettera*: essa non è una cosa singolare né una nozione astratta, bensì simbolo o cifra di tutto l'universo in quanto che si presenta alla coscienza come altro in rapporto a Dio.¹²⁷

Il momento successivo (non in senso temporale) è quello in cui la *lettera* rivela la propria intrinseca alterità incompatibile con la ricerca dell'Assoluto e la conseguente necessità della sua abolizione come mediazione.

Sempre nella *Stazione del luogo della presenza (maḥḍar) e della lettera*, si legge:

E mi disse, la lettera non Mi conosce, né ciò che proviene dalla lettera, né ciò che è contenuto nella lettera.[...]E mi disse, coloro che sono con Me non comprendono nulla di una lettera che parla loro, né comprendono nulla di una lettera che è la loro dimora, né comprendono nulla di essa che è la loro scienza. Ho fatto loro vedere che sostengo la lettera ed essi Mi hanno visto come suo sostegno, e hanno visto che essa è solo un aspetto (limitato); essi hanno ascoltato Me e hanno conosciuto che essa è solo uno strumento. (M. 67, pp.115-116)¹²⁸

La lettera in sé è velo, occorre vedere aldilà di essa l'azione di Dio; Egli è il suo fondamento ultimo. (Nota di Scattolin)

E' utile seguire ancora questa stazione nella traduzione di Scattolin e nei suoi commenti in nota.

E mi disse: la lettera non entra nell'ignoranza, né lo può fare.

E mi disse: la lettera è la guida della scienza, e la scienza la miniera della lettera.

¹²⁵ Ibid. p.56

¹²⁶ Ibid. p. 115 trad. italiana di Scattolin, Esperienze mistiche III, op. cit. p. 134. La *sincerità, ikhlās̄*, è la condizione in cui il mistico orienta radicalmente a Dio se stesso e non ha di mira che Lui solo, escludendo ogni altra intenzione. cfr. Scattolin G., *Esperienze mistiche II*, pp. 126-130

¹²⁷ NWYIA, *Exégèse*, op. cit. cfr. p. 367

¹²⁸ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. pp.115-116 trad.italiana di Scattolin, op. cit. pp.135-137

E mi disse: i compagni della lettera (che sono attaccati ad essa) sono velati alle rivelazioni. Essi stanno con i loro significati (nelle loro realtà) in mezzo alle file (dei credenti comuni).

E mi disse: la lettera è il sentiero del demonio.

E mi disse: Se rimane la scienza, rimane il pericolo; se rimane il cuore, rimane il pericolo; se rimane l'intelletto, rimane il pericolo, se rimane l'attenzione, rimane il pericolo. (M. 67, p. 117)¹²⁹

La lettera è opposta all'ignoranza perché essa è lo strumento della scienza; le rivelazioni divine hanno come condizione l'ignoranza, perciò la lettera è un velo. Essa è chiamata 'sentiero del demonio' perché, per mezzo suo l'alterità entra nell'anima. Il pericolo della lettera e dell'alterità è sempre incombente.

Da una prima equazione fra lettera, *ḥarf*, e alterità, *siwā* – cioè la lettera è tutte le cose e tutte le cose sono lettera – ne consegue un'altra: *la lettera è velo (ḥiḡāb) e il velo è lettera. (M. 67, p.114)*

E mi disse: l'Altro (al-siwā) tutto quanto è prigioniero del suo significato; e il suo significato è prigioniero del suo nome. Sicché, quando tu esci dal tuo nome e dal tuo significato, non potrà avvicinarsi a te chi è prigioniero del suo nome e del suo significato. (M. 55, Stazione davanti a Lui, p. 94)¹³⁰

E mi disse: se tu esci dalla lettera, esci dai nomi; e se esci dai nomi, esci dalle cose nominate; e se esci dalle cose nominate, esci da tutto ciò che appare (il mondo creato); e se esci da tutto ciò che appare, tu parlerai ed Io ti ascolterò, invocherai ed Io esaudirò. (M.18 , Stazione della dichiarazione, p.37)¹³¹

La prima uscita dalla lettera è uscita dall'esteriorità verso una interiorità:

E mi disse: chi è la gente del fuoco? Risposi: la gente della lettera (ḥarf). Egli disse: chi è la gente del paradiso? Risposi: la gente della lettera nascosta (bāṭin). Egli disse cos'è la lettera manifesta? Risposi: una scienza che non guida all'azione ('amal). Disse: cos'è la lettera nascosta? Dissi: una scienza che (non) guida alla verità. Disse cos'è l'azione? Risposi: la sincerità (ikhlāṣ). Disse: Che cos'è la verità (ḥaqīqa)? Risposi: Ciò con cui Tu Ti sei fatto conoscere (automanifestato). Disse: Che cos'è la sincerità? Risposi: (Agire) per amore di Te(lett. Del Tuo volto). Disse: che cos'è l'autorivelazione (ta'arruf) Risposi: Ciò che getti nei cuori dei tuoi amici (awlyā').(M. 67, p. 122)¹³²

Se da un lato, la lettera, nella sua dimensione interiore, sembra avere una valenza positiva, dall'altro -considerata nella sua totalità come simbolo dell'alterità – essa è un ostacolo alla visione divina.

¹²⁹ Ibid. p.117, trad it. Scattolin pp.137-138 vedi Note.

¹³⁰ Ibid. p.94, trad. it. Scattolin p. 120

¹³¹ Ibid. p. 37, trad. it. Scattolin pp.95-96. La traduzione di Scattolin concorda con quella di Arberry. Nwyia invece inverte i soggetti: io parlerò e tu intenderai, io chiamerò e tu risponderai.

¹³² Ibid. p.122 trad. it.Scattolin p.146

Nel *Mawqif 55, Stazione davanti a Lui*, leggiamo: *Egli mi fece sostare davanti a Lui e mi disse: Metti la lettera dietro di te, altrimenti non avrai successo(o salvezza) ed essa ti porterà via con sé. E mi disse: la lettera è velo (ḥiḡāb) e la totalità della lettera è velo, e ciò che deriva dalla lettera è velo. E mi disse: io non sono conosciuto dalla lettera, né da ciò che la lettera contiene, né da ciò che proviene dalla lettera né da ciò che è indicato dalla lettera. E mi disse: il senso (ma'nā) che la lettera enuncia è lettera, e la strada che guida verso di esso (senso) è lettera.*(M. 55, p. 90)¹³³

La lettera non può condurre a Dio, non è la cifra con cui leggere la Trascendenza. *E mi disse: la lettera non entra nella presenza; e la gente della presenza passa oltre la lettera, non si ferma in essa. Ciò che è percepito dalla lettera è annullato dalla presenza di Dio.*¹³⁴

Anche il ricordo, *dikr*, è lettera, cioè velo, *ḥiḡāb*, alterità che allontana da Dio. Nella *Stazione della vicinanza, Mawqif al qurb*, leggiamo: *E mi disse: Io sono più vicino alla lingua che la sua parola stessa; chi Mi vede non (Mi) ricorda, chi Mi ricorda non (Mi) vede. E mi disse: colui che Mi vede e ricorda (nello stesso tempo), se l'oggetto della sua visione non fa parte della realtà (ḥaqīqa), sarà velato da ciò che ricorda. E mi disse: Non chiunque (Mi) ricorda (Mi) vede, né chiunque (Mi) vede (Mi) ricorda.* (M. 2, *Mawqif al-qurb*, p. 3).¹³⁵ Qui vi è senz'altro una polemica contro la pratica sufi del ricordo di Dio, come mezzo sicuro per arrivare alla presenza di Dio. Per Niffārī, se lo stato di concentrazione nella visione, *ru'ya*, si mantiene a livello verbale, esso è in realtà separazione. Nella *Stazione del giusto perdono, Mawqif aṣ-ṣafḥ al ḡamīl*: *E mi disse: fino a quando tu non sarai unito (taḡma'uka) che con le parole? Fino a quando tu non sarai unito che con le pratiche (religiose)? E mi disse: quando tu sei unito ad altro da Me (siwā-yā) sei in stato di separazione per tutto il tempo in cui sei in tale unione.* (M. 33, p. 57)¹³⁶

Lo spettro dell'alterità può toccare anche il culto del Corano. *Se tu Mi vedi senza vedere il Mio nome[...], tu sei mio servitore. [...] Se vedi il Mio nome senza vedere Me, la tua azione non è per Me e tu non sei Mio servitore.* (M. 60, *Mawqif baytihi al-ma'mūr, Stazione della sua dimora popolata*, p. 41)¹³⁷ In effetti, se anche i nomi di Dio sono lettera da superare, il Corano, in questa prospettiva, non sembra sfuggire alla stessa alterità. *La notte appartiene a Me e non al Corano che si recita, la notte appartiene a Me, non alle laudi e agli encomi.* (M. 35, *Mawqif Isma' 'ahd wilayātika, Stazione de 'Ascolta il patto della tua amicizia/santità, p.62*)¹³⁸.

In questo contesto Nwyia individua un indiretto riferimento alla discussione mu'tazilita sul Corano 'creato o increato', ma soprattutto la polemica di Niffārī contro i pericoli di una pratica religiosa

¹³³ Ibid.p.90 trad.it. Scattolin, op.cit. pp.113-114

¹³⁴ Ibid. p. 118 trad.it. Scattolin, op. cit. p.140 cfr. anche nota.

¹³⁵ Ibid. p. 3 trad.it. Scattolin, op. cit. p.55

¹³⁶ Ibid. p. 57 trad. it. Scattolin, op. cit. p.106

¹³⁷ Ibid. p. 41 trad. mia, vedi Nwyia, op. cit. p.369

¹³⁸ Ibid. p. 62 trad. mia

estriore e di un estriore uso del libro sacro per eccellenza. In un passo, Niffarī ammette che il livello della recitazione del Corano può bastare a coloro che definisce ‘gente del Corano’, coloro cioè che non sono in grado di andare oltre. *Se tu sei della gente del Corano, la tua porta è la recitazione e tu non puoi arrivare a Me che attraverso di essa.* (M.72 Stazione del giusto perdono, p. 133) Si può dedurre da queste parole che siano contemplate anche categorie di fedeli non comprese nell’ *ahl al-qur’ān* che sanno passare oltre la parola.

Tu desideri vegliare la notte e vuoi recitare sezioni intere del Corano. In quel caso non vegli affatto. Veglia solo colui che lo fa per Me e non per una orazione determinata o per recitare una parte ben conosciuta del Corano. Lui Io incontro con il Mio Volto ed egli sta attraverso la Mia autosussistenza, senza desiderare né per Me né di Me. Se voglio Io converso con lui e se voglio istruirlo, lo istruisco. (Mkh. 50, pp. 203-204)¹³⁹

‘Ilm, ġahl, Scienza, ignoranza

Niffarī smaschera l’idolatria della lettera. Nella stessa sorte incorre la scienza che, con la lettera ha un legame indissolubile, come si è potuto intuire già nelle precedenti citazioni, come la seguente: *ti verrà incontro la scienza (‘ilm), rigettala nella lettera (ħarf) poiché in essa vi è inclusa.*

La scienza si rivolge alla molteplicità e all’alterità delle cose. Chi resta nella scienza resta fuori da se stesso, o per meglio dire, chi non è nella visione di Dio non può avere la scienza da se stesso ma dall’esterno, come fanno i dotti. Coloro che detengono la scienza sono gli ‘ulamā; anche in una dimensione morale: *E mi disse: il dotto dà informazioni su ciò che è comandato e proibito, in questi due termini consiste la sua scienza.* (M. 8, p.15)¹⁴⁰

Dice Niffarī, in uno degli scritti trovati da Arberry nel 1953: *La scienza è tutta ordine e proibizione, al-‘ilm kulluhu amr wa nahī.*¹⁴¹ E ancora, coloro che detengono questa scienza *sono gente dell’acqua e dell’ombra.*¹⁴² Qui l’immagine è presa dal Corano (sura 77, 42) e ribaltata ironicamente contro chi si ferma e si smarrisce nella molteplicità.

Per scienza, Niffarī intende la scienza religiosa, comprendendone sia l’aspetto teorico delle scienze teologiche, sia l’aspetto pratico delle scienze del diritto. Per Niffarī, le scienze religiose, pur essendo utili all’inizio del percorso spirituale, sono un velo alla vera conoscenza di Dio.

La scienza come alterità, *siwā*, dev’essere superata, come la Legge su cui si fonda.

E mi disse: pregaMi con queste parole: ‘O Signore, come devo stare unito a Te di modo che quando verrà il mio giorno Tu non mi punisca colla Tua punizione, e non distolga da me il Tuo volto

¹³⁹ NIFFARI/ARBERRY, *Kitāb al mukhatabāt*, op. cit. pp. 203-204, cfr. Nwyia, op. cit pp.369-370

¹⁴⁰ NIFFARI/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p. 15 Trad.it. Scattolin op. cit. p.73

¹⁴¹ARBERRY, More Niffari, in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15, 1953, cfr. p. 41

¹⁴² Ibid. p. 38

rivolto a me?'. Io ti risponderò: 'Sta' attaccato alla sunna (la tradizione del Profeta) nella tua scienza e nella tua pratica, e sta' attaccato al Mio rivelarmi a te nell'esperienza del tuo cuore. E sappi che, quando Mi rivelo a te, Io non accetterò nessuna sunna da parte tua, eccetto ciò che ti sarà apportato dalla Mia autorivelazione; tu sei infatti fra coloro cui Io rivolgo la Mia parola: tu Mi ascolti e sai che Mi ascolti, e vedi tutte le cose provenienti da Me.

E mi disse: il patto che ho fatto con te è che la Mia autorivelazione non richiede di abbandonare la Mia sunna al posto di un'altra, e un dovere (da Me imposto) al posto di un altro. Se sei fra coloro che Mi hanno visto, seguimi e compi quello che Io voglio con lo strumento che Io voglio e non con lo strumento che tu vuoi. Non è così che tu parli al tuo servitore? Lo strumento è la Mia sunna: compi di essa quello che Io voglio da te e non quello che tu vuoi per Me e da Me. E se tu non riuscirai a causa di uno strumento rispetto ad un altro, il Mio perdono non scriverà che tu sei un traditore; e se tu sei debole in un dovere rispetto ad un altro, la Mia tolleranza non scriverà che tu sei insicuro. Guarda al punto estremo della tua conoscenza: se questa è presso di Me, Io sono presso di te. (M. 11, Mawqif ma'rifati-l-ma'arif, Stazione della gnosi delle gnosi, pp. 22-23)¹⁴³

Il passo relativo al perdono divino di fronte alla debolezza potrebbe richiamare velatamente la prima discussione mu'tazilita, fra teologi ortodossi e teologi kharigiti, quella circa il modo in cui doveva considerarsi il musulmano colpevole di peccati capitali.¹⁴⁴

La Legge e la Scienza sono dunque strumenti destinati a essere superati. Tale superamento si realizza entrando paradossalmente in una condizione (stato) di ignoranza, *ğahl*. L'ignoranza, opposta alla scienza, condurrà alla vera scienza, la scienza di Dio. Come vi è una doppia scienza - la scienza della lettera e la scienza di Dio - vi è anche una doppia ignoranza, l'ignoranza della lettera e l'ignoranza - o nescienza- che è certezza in Dio.

La ' stazione davanti a Lui ', *mawqif bayna yadihi*, è molto esemplificativa sull'argomento. Vi leggiamo: *E mi disse: La scienza che ha come opposto l'ignoranza è la scienza della lettera; e l'ignoranza che ha come opposto la scienza è l'ignoranza della lettera. Esci dalla lettera, e tu possederai una scienza che non ha opposti, essa è la scienza (divina) (rabbānī, signoriale); e possederai un'ignoranza che non ha opposti, essa è la certezza reale (al-yaqīn al-ḥaqiqī).*

E mi disse: quando possederai una scienza che non ha opposti e un'ignoranza che non ha opposti, tu non apparterrai più né alla terra né al cielo. (M. 55, p.91). Scattolin commenta evidenziando come vi siano qui una scienza e un'ignoranza che, pur essendo opposte sono sempre legate alla

¹⁴³ NIFFARI/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. pp.22-23, trad.it. Scattolin op. cit. p. 82

¹⁴⁴ COLOMBO VALENTINA, *Ḥifāh e Ḥal: Teorie dell'unicità divina nel pensiero mu'tazilita*, Pubblicazioni dell'I.S.U Università Cattolica, Milano,2000, cfr.pp.15-25

lettera. Il sufi deve superare ambedue in una scienza superiore, che non ha opposti, detta divina (*rabbānī*), perché ha per origine Dio, il Signore (*al-Rabb*).¹⁴⁵

‘Né alla terra né al cielo’: il sufi deve liberarsi degli interessi terreni e materiali; e non soffermarsi nella condizione di quelli del cielo, impegnati nel ricordo e nella lode di Dio poiché Dio è aldilà di tutto questo. *E mi disse: le pratiche della gente della terra sono cupidità e distrazione; la cupidità è la loro adorazione verso se stessi, la distrazione è il loro fare assegnamento su se stessi.*

E mi disse: le pratiche della gente del cielo sono il ricordo e l’esaltazione (della Mia grandezza): il ricordo è la loro adorazione del loro Signore, l’esaltazione (della Mia grandezza) è il loro confidare sul loro Signore.

E mi disse: l’adorazione è un velo vicino ed Io sono aldilà di esso, avvolto nella qualità della potenza (‘izza); l’esaltazione è un velo ancora più vicino, ed Io sono aldilà di esso, avvolto nella qualità dell’autosufficienza (ginā)

E mi disse: se passi oltre la lettera, raggiungerai la stasi (waqfa) nella visione (ru’ya)

E mi disse: non starai nella visione prima che tu abbia visto il Mio velo come una visione e la Mia visione come un velo.(M.55 p.92)¹⁴⁶ Oltre la lettera si raggiunge la visione, ma la visione stessa, se considerata come uno stato gnostico, può diventare velo. Questo è un tratto originale del pensiero di Niffarī.

La condizione per entrare nell’ignoranza è lo svuotamento di sé.

La notte è una figura cosmica spesso ricorrente nel linguaggio mistico a significare la non-conoscenza. Nella ‘Stazione della notte’, *Mawqif al-layl*, leggiamo: *E mi disse: quando sopraggiunge la notte, sta’ davanti a Me, e prendi con la tua mano l’ignoranza e con essa allontana da Me la scienza dei cieli e della terra: quando l’avrai allontanata, vedrai la Mia discesa (nuzūl-ī).* (M. 62, *Mawqif al-layl*, stazione della notte, p. 105). Qui, attraverso l’ignoranza il mistico deve bandire ogni scienza per arrivare davanti a Dio e testimoniare l’autorivelazione, la discesa nel suo cuore.

E mi disse: l’ignoranza (ġahl) è il velo dei veli (hiġāb al- hiġāb) e ciò che vela il velo: aldilà dell’ignoranza non c’è né velo né ciò che vela. Solo l’ignoranza è conoscibile: infatti nulla rimane della scienza eccetto il fatto che essa è inconoscibile per ciò che afferma. Quello che tu conosci di Me e per mezzo di Me e per Me, come pure quello che tu conosci di ogni cosa, negalo per mezzo dell’ignoranza. Se tu sentirai che esso Mi loda e Mi invoca, chiudi le tue orecchie; se esso si mostrerà a te, copriti gli occhi: non cercare di sapere né di imparare ciò che non sai. Tu sei presso di Me, e il segno dell’ ‘essere presso di Me’ è che tu sei velato dalla conoscenza e dal suo oggetto (il conoscibile) per mezzo dell’ignoranza, così come Io sono velato(da essa). Quando verrà il

¹⁴⁵ Ibid. p.91, trad.it. Scattolin, op. cit. p.116, vedi nota 168

¹⁴⁶ Ibid. p.92, trad. it. Scattolin, op. cit. p.117, vedi anche nota 170

giorno, e il Signore verrà al suo trono, allora verrà l'afflizione (prova): allora getta via l'ignoranza da te (dalle tue mani) e prendi la scienza, e con essa allontana da te l'afflizione; dimora nella scienza, altrimenti l'afflizione ti afferrerà. (M.62,pp. 105-106). L'ignoranza dunque è il velo dei veli perché rivela e supera l'essere del velo. Qui si afferma la relatività della scienza rispetto ai suoi oggetti di conoscenza, anche della scienza che sembri parlare di Dio. Il mistico deve stare solo davanti a Dio, entra nella notte dell'ignoranza ed è velato dall'ignoranza come lo è Dio. Il velo d'ignoranza che vela Dio, vela anche il sufi il quale partecipa al mistero assoluto di Dio. Quanto all'afflizione (*balā*), essa viene interpretata come stato di assenza di visione. In tale stato il sufi deve ricorrere alla scienza – per esempio al ricordo di Dio – per resistere nella prova dell'assenza.

Leggiamo ancora: *E mi disse: velati dalla scienza per mezzo dell'ignoranza altrimenti non Mi vedrai e non vedrai il Mio convito; velati dall'afflizione con la scienza, altrimenti non vedrai la Mia luce e la Mia evidenza.* Quando cioè viene la prova dell'assenza, il mistico deve ricorrere alla scienza e attenersi alle evidenze di questa. *E mi disse: considera ogni cosa che il tuo cuore e il tuo occhio vedono, come Io le (alla cosa) ho detto: 'Sii, ed essa fu'. Poi considera l'ignoranza che Io ho steso fra Me e quella cosa: se Io non avessi posto tale (ignoranza) fra Me ed essa, questa non resisterebbe alla Mia luce. E mi disse: l'ignoranza è davanti al Signore: essa è una delle qualità del manifestarsi (tağallī) della Sua Visione. Il Signore è davanti all'ignoranza: questa è una delle qualità della manifestazione dell'Essenza.*(M. 62, p. 106)¹⁴⁷ Nella visione il sufi è testimone dell'atto creativo di Dio. Dio copre le cose con l'ignoranza per preservarle e difenderle dalla Sua luce, altrimenti questa le annienterebbe. Vi è un indiretto riferimento a un passo del Corano, quello della nicchia in cui vi è una lampada...(Corano, 24,35).

L'ignoranza non è assenza di ogni conoscenza; a una nuova ignoranza perveniamo una volta superata la scienza della lettera, quella cioè rivolta all'alterità.

Tutto l'essere creato è un velo che s'interpone alla visione diretta di Dio. Questo è uno dei principi della visione niffariana. Niffarī distingue più veli di alterità. Nel *mawqif 64, mawqif al-kašf wa al-buhūt, Stazione dello svelamento e dello stupore*, sono elencati i principali veli che avvolgono il creato, cioè l'altro da Dio: le essenze degli esseri, le scienze che di essi si occupano, le lettere che li esprimono, i nomi con cui sono designati e l'ignoranza di essi. Sono specificate le caratteristiche di tali veli, tutti chiusi nel proprio limite e perciò velo anche a se stessi a causa del proprio limite. Questi veli sono in reciproco rapporto: ogni essere ha un aspetto esterno conosciuto dalla scienza e uno stato o statuto interiore (*ḥukm*) che ne regola il manifestarsi all'esterno. La scienza è

¹⁴⁷ Ibid. pp. 105-106 trad. it. Scattolin op. cit. pp. 125-127 cfr. note

conoscenza del creato in quanto ‘altro’ ed è conoscenza dello statuto religioso di questo altro, per quanto concerne il permesso e il vietato. Vi leggiamo:

E mi disse: ‘Guarda i veli’. Ed io guardai i veli: ed ecco essi erano tutto ciò che è apparso (creato) e tutto ciò che è apparso in ciò che è apparso. E mi disse: ‘Considera i veli e ciò che deriva dai veli’. E mi disse: i veli sono cinque: il velo dell’entità, il velo delle scienze, il velo delle lettere, il velo dei nomi, e il velo dell’ignoranza. [...] E mi disse il velo delle scienze rimanda al velo delle entità mediante le parole e i loro significati; e il velo delle entità rimanda al velo delle scienze mediante i significati delle entità e i segreti sconosciuti delle entità. [...] E mi disse: il velo delle lettere è il velo relativo allo statuto (ḥukm), e il velo dello statuto sta aldilà delle scienze. E mi disse: il velo delle scienze ha un aspetto manifesto: esso è la scienza delle lettere, ed ha un aspetto nascosto: esso è lo statuto delle lettere.

Quindi chiarifica la condizione di ‘vuoto’ nel vero ‘servo di Dio’:

E mi disse: Il mio servo (‘abdī) che è ogni mio servo (kullu ‘abdī), è quel mio servo che è vuoto (fāriḡ) da ciò che è altro da Me (siwā-ya). E non appena si sarà svuotato da ciò che è altro da Me, Io gli darò (il possesso) di ogni cosa; e quando gli avrò dato il possesso di ogni cosa, egli la prenderà con la mano con cui Io gli comando di prendere, e la restituirà a Me con la mano con cui Io gli comando di restituire.

E mi disse: se Io non do al Mio servo ogni cosa (ciò significa che) egli non è il Mio servo vuoto (da altri da Me), sebbene sia vuoto da ciò che gli ho dato: infatti fra Me e lui rimane ciò che non gli ho dato. Il Mio servo che è vuoto (da tutto) eccetto che da Me è colui cui ho dato ogni cosa come mezzo, scienza e statuto.¹⁴⁸ Egli ha visto lo statuto apertamente, poi si è svuotato della scienza e si è svuotato dello statuto gettandoli tutti e due su di Me: questo è il Mio servo che è vuoto da tutto ciò che è altro da Me (siwā-ya). E mi disse: l’amicizia (walāya) non appare al servo se non dopo (che ha fatto) il vuoto da tutto ciò (che è altro da Me)¹⁴⁹

A proposito ancora dei limiti della scienza rispetto alla cosa nominata, Nwyia riporta un passo di un *mawqif* tratto dalla seconda raccolta da lui pubblicata, in cui Niffarī distingue fra la scienza e il segreto (*sirr*) della scienza e mostra che il segreto si situa aldilà dell’impresa della scienza:

E mi disse: in ogni cosa vi è un segreto: se tu lo scopri, tu la (la cosa)porteresti ed essa non porterebbe te, tu la includeresti ed essa non ti includerebbe.

¹⁴⁸ Statuto di una cosa, nota Nwyia, è il suo significato dal punto di vista religioso: *Lo statuto di ogni cosa rinvia al suo significato e il suo significato rinvia ad essa (M. 37, p.69)*

¹⁴⁹ Ibid., pp. 108-109 trad. it. Scattolin, op. cit. pp. 127-128 cfr. note. Nel capoverso ‘il mio servo’, ho preferito tradurre *kullu‘abdī* con ‘che è ogni mio servo’ ispirandomi alla versione inglese di Arberry (who is my ‘every servant’) cfr.p. 106. Scattolin traduce: ‘il Mio servo in modo totale’. Nella versione francese Maati Kàbral traduce: ‘Mon serviteur absolu’, *Le livre des stations*, Éditions de l’Éclat, Combas, 1989 p.122

E mi disse: nella scienza vi è un segreto, nella gnosi vi è un segreto, nella saggezza (ḥikma) vi è un segreto, nell'universo vi è un segreto, e nell'altra vita vi è un segreto. Se conoscessi il segreto della cosa, essa non ti condurrebbe né presso di Me né presso di te. Se tu non conosci il suo segreto, ti condurrà presso di Me e presso di te.

*E mi disse: il segreto della scienza è ricerca dell'essenza ('ayn) della cosa nominata in essa. Ma essa è il suo segreto e il suo segreto non può appartenere alla scienza né essere comunicato. Esso è affidato alla custodia di Dio. La scienza dunque anela a ciò che non può svelare e, per questo segreto che vi è in essa, si risponde all'anelito della scienza apprendendo. E verrà a te la scienza delle creature ed essa contiene le essenze delle creature e gli attributi delle creature. Essa ti inciterà ad apprenderla per prender possesso delle essenze e degli attributi. Ora con la scienza tu non apprenderai che la scienza, mentre le essenze e gli attributi delle essenze non si lasciano afferrare con la scienza. Similmente verranno a te le scienze del Signore per chiamarti al Signore. Ma il Signore non è né manifesto né velato da alcuna scienza, poiché le scienze non possono condurre alla Sua presenza. Ma tu, tu rispondi al richiamo della scienza perché il suo segreto è la ricerca della realtà (essenza) nominata. Quando avrai compreso questo, tu non risponderai più alla scienza ma a Dio, e la scienza diverrà una via verso Dio. (Mawqif as-sirr, Stazione del segreto, in *Trois œuvres inédites*, p. 205)¹⁵⁰*

Nel passo seguente vediamo che, nel processo di purificazione del cuore del mistico, si annovera fra i veli persino l'autorivelazione di Dio e il suo stesso atto creativo:

E mi disse: io ti guardo e amo che tu guardi a Me. Ogni atto di manifestare (di creare le cose) ti vela a Me: la tua anima (nafs) è un velo, la tua scienza ('ilm) è un velo, la tua gnosi (ma'rifa) è un velo, i tuoi nomi (asmā') sono un velo, la Mia autorivelazione (ta'arruf-ī) a te è un velo (ḥiğāb). Espelli quindi dal tuo cuore ogni cosa, ed espelli la scienza di ogni cosa, e il ricordo di ogni cosa. E tutte le volte che manifesto al tuo cuore qualcosa che si manifesta (nella creazione), rigettala all'inizio del suo manifestarsi: svuota il tuo cuore per Me, affinché tu possa guardare a Me senza prevalere su di Me (M.15, Mawqif al-amr, Stazione del comando, p.31).¹⁵¹

Dio vuole guardare direttamente il mistico e direttamente pretende che il mistico Lo guardi. In questa relazione reciproca di sguardi diretti si tradurrà il culmine della stasi per Niffarī, stasi nell'Amore.

L'abolizione di ogni scienza e lo svuotamento del cuore portano a un'ignoranza massima che è coscienza che Dio è ciò rispetto al quale niente è paragonabile. Essa è la 'gnosi della gnosi'. La massima ignoranza è la conoscenza massima, la vera ignoranza è la vera conoscenza. La vera ignoranza consiste nell'affermazione che 'nulla è paragonabile a Lui'. *Egli mi fece sostare nella*

¹⁵⁰ *Trois œuvres inédites de Mystiques musulmans*, op. cit. p. 205 citato da Nwyia in *Exégèse*, op. cit. p.374

¹⁵¹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p.31, trad.it. Scattolin, op. cit. pp.90-91

gnosi della gnosi: E mi disse: Essa è l'ignoranza (ğahl) reale di ogni cosa mediante Me. E mi disse: La sua descrizione in rapporto alla visione del tuo cuore e del tuo intelletto, è che tu veda nel tuo intimo (sirr) ogni mondo visibile (mulk) ed invisibile (malakūt), ogni cielo e terra, terraferma e mare, notte e giorno, profeta e angelo, scienza e gnosi, parole e nomi, e tutto ciò che vi è in essi e tutto ciò che è fra di essi proclamare: 'Nulla è simile a Lui' (Corano, 42,11), e che tu veda che la loro proclamazione 'Nulla è simile a Lui' è il punto più alto della scienza ('ilm) di ogni cosa e il limite estremo della sua gnosi (ma'rifa)(M.11, Mawqif ma'rifat al-ma'rārif, Stazione della gnosi delle gnosi, p.19)¹⁵²

La gnosi delle gnosi è un'espressione iperbolica per indicare il massimo della gnosi. In questo caso il massimo della gnosi è il massimo dell'ignoranza nei riguardi di Dio. Dio non è comprensibile all'intelletto, Egli riduce a nulla ogni conoscenza creata. Tutta la creazione proclama nel suo linguaggio l'incomprensibilità di Dio espressa nel citato versetto coranico (Scattolin).

Ricordiamo un passo, già precedentemente citato dal mawqif 55, che riafferma il coincidere della massima ignoranza con la massima conoscenza: *tu possederai una scienza che non ha opposti, essa è la scienza (divina) (rabbānī, signoriale); e possederai un'ignoranza che non ha opposti, essa è la certezza reale (al-yaqīn al-ḥaqiqī).*

Continuando a esplorare il mawqif della 'gnosi della gnosi', leggiamo: *E mi disse: la gnosi della gnosi ha due sorgenti che scorrono: La sorgente della scienza ('ilm) e quella dello stato interiore (ḥukm). La sorgente della scienza sgorga dalla vera ignoranza (ğahl), mentre la sorgente dello stato interiore sgorga dalla sorgente di tale scienza. Quindi, chi attinge la scienza dalla sorgente della scienza attinge scienza e stato interiore, mentre chi attinge la scienza dal fluire della scienza e non dalla sua sorgente, sarà trasportato qua e là dalle lingue delle scienze e fatto deviare dalle interpretazioni delle espressioni. Questi non otterrà una scienza stabile, e chi non ottiene una scienza stabile non realizzerà nessuno stato interiore.(M.11, p. 19)*

Per Scattolin, in queste parole si interpreta che la vera scienza procede dalla sua sorgente, cioè dalla vera ignoranza, vera conoscenza di Dio e scienza stabile. Prendere la scienza dal suo fluire nelle cause creaturali porta solo alle discussioni inutili dei teologi. Attingere invece la scienza alla sua sorgente significa attingerla come scienza e come stato interiore. Ben diversa da quella dei dotti che sanno ma non realizzano ciò che sanno. La vera gnosi proviene dalla visione diretta della realtà, non da argomenti contingenti.¹⁵³

Ora, se nulla è comparabile a Dio, nulla conduce a Lui. Abbiamo visto, nel capitolo precedente, a proposito del *mawqif al baḥr*, che il mare simbolizza il velo illusorio, un velo che nega Dio allo sguardo. Anche nel *mawqif al-layl*, sopra citato, la notte simbolizza la non conoscenza, l'ignoranza

¹⁵² Ibid. p. 19, trad. it, Scattolin, op. cit. p.76 vedi anche note.

¹⁵³ Ibid. p. 19, trad. it. Scattolin, op.cit. cfr. note pp.77-78

come velo che supera l'essere del velo. L'ignoranza – nescienza - è la condizione perché Dio si riveli, è la condizione perché l'Assoluto si manifesti non nella sua essenza ma nella sua negazione. Nel *Mawqif haqqihi*, *Stazione della Sua verità*, si legge: *E mi fece fermare nella Sua verità e mi disse: se ho fatto un mare, tu ti aggrapperesti alla nave; se tu rinunciassi alla nave per la Mia espulsione (cioè perché Io ti ho fatto rinunciare ad essa) ti aggrapperesti alla traversata, se superassi la traversata, ti aggrapperesti a due rive. Se tu rigettassi le due rive, ti aggrapperesti alla denominazione di 'verità' e 'mare'; ciascuno di questi due nomi attrae e l'ascolto si smarrirebbe in due lingue così che non raggiungeresti la Mia verità, né attraverseresti il mare. E vidi gli scintillii come tenebre e le acque come dure pietre. (M. 38, pp. 69-70)¹⁵⁴*

Ci viene in aiuto il commento di Arberry che traduce *haqq* con *Reality, realtà, verità*: Niffarī stava pensando a Dio nella Sua Realtà/Verità. Questo dà risalto alla gradazione di *nave, markab*, come mezzo di devozione; di *traversata, sayr*, come cammino mistico; di *due rive, sāhīlayn*, come idea di un inizio e una fine, i due limiti dell'essere; della *denominazione, tasmyia*, come opposta alla verità. *L'ascolto si smarrirebbe, as-sam' yatīhu.*: l'orecchio ascolta le parole 'verità' e 'mare' ed è confuso dall'opposizione che le due parole contengono.¹⁵⁵

Questo primo capoverso del *Mawqif haqqihi*, è come una parafrasi al precedente *Mawqif al baħr* (M. 6), citato nel precedente capitolo della presente ricerca. La denominazione delle cose – riflette Nwyia- è l'ultima tavola cui si aggrappa il naufrago quando le cose stesse sono affondate, ma attraverso le parole, egli è ripreso dalla molteplicità simbolizzata qui dalla dualità e rigettata lontana da Dio.¹⁵⁶

Nel *Mawqif 39, un altro Mawqif al-baħr*, il mare non viene nominato: *Egli mi fece sostare nel mare senza nominarlo, e mi disse: Io non lo nomino perché tu apparterrai a Me e non ad esso. E se ti faccio conoscere qualcos'altro da Me (siwa-ya), tu sei il più ignorante degli'ignoranti. L'universo creato (kawn) tutto è altro da Me (siwa-ya); e se tu gli dai risposta, Io ti punirò e non accetterò ciò che tu porterai. (M. 39, Mawqif al-baħr, Stazione del mare, p.70)¹⁵⁷*

Qui il mare, secondo Scattolin, è immagine-simbolo della realtà divina che non ha limiti e quindi non ha nomi. Nominarla significa abbassarla al mondo dei fenomeni limitati, quindi dell'alterità. Il sufi invece non deve stare in rapporto con il mondo dei fenomeni e dell'alterità, ma con Dio stesso. Egli appartiene a Dio e perciò trascende la condizione dell'universo creato che è la radice dell'alterità.

¹⁵⁴ Ibid. pp. 69-70, trad. mia. L'ultima frase è tradotta da Arberry, nella versione inglese, e da Maati Kābbal, nella versione francese, in prima persona, (*ra 'aitu*)coerentemente con i capoversi successivi; Nwyia invece traduce in seconda persona singolare (*ra'aita*). Cfr. Arberry p.77, Kabral p. 77 Nwyia, p.. 378

¹⁵⁵ ibid. cfr. commentary pp.227

¹⁵⁶ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. p.378

¹⁵⁷ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p.70, trad it. Scattolin, p.39, cfr. note

Nel *Mawqif al- baṣīra*, *Stazione della chiaroveggenza/ percezione intuitiva*, leggiamo: *E mi disse: ogni discorso che appare, son Io che l'ho formato e sono le Mie lettere che l'han composto. Considera: esso non supera la lingua del visibile e del conoscibile. (M. 32, Mawqif al baṣīra, p. 56).* Passo già citato sopra.

Nel *Mawqif al- qurb*, *Stazione della vicinanza*, Niffarī innova un luogo dei mistici, la Vicinanza. Per un musulmano la vicinanza di Dio ai Suoi servi è piuttosto familiare, trovando corrispondenza nel Corano e negli *ḥadīth*. Ogni trattato sufi include detti dei santi a proposito della vicinanza di Dio.¹⁵⁸ Il Vicino e il Lontano (*al-qarīb, al-ba'īd*), sono due nomi di Dio, espressioni della Sua trascendenza. Per Niffarī, invece, vicinanza e lontananza sono anche due stati correlativi e opposti che appartengono al mondo delle categorie create: Dio sta aldilà di essi, per cui anche colui che è nella stasi con Dio, (*waqfa*), li deve trascendere (Scattolin). 1. *Egli mi fece sostare nella vicinanza e mi disse: non c'è cosa che sia più lontana da me di un'altra, se non tanto in quanto Io la stabilisco nella vicinanza e nella lontananza. 2. E mi disse: la lontananza è conosciuta mediante la vicinanza, e la vicinanza è conosciuta mediante l'esperienza(o percezione) spirituale (wuḡūd). Io sono colui che la vicinanza non cerca né l'esperienza spirituale può raggiungere. 3. E mi disse: il minimo grado delle scienze della vicinanza è che tu veda le tracce del Mio sguardo in ogni cosa e che esso (il mio sguardo) prevalga sulla conoscenza che ne hai. 4. E mi disse: la vicinanza che tu conosci paragonata alla vicinanza che Io conosco è come la tua conoscenza paragonata alla Mia conoscenza. 5. E mi disse: non hai conosciuto né la Mia lontananza né la Mia vicinanza, né hai conosciuto la Mia qualificazione (*wasf*) come Mia. 6. E mi disse: Io sono vicino, non però come cosa lo è a cosa; Io sono lontano, non però come cosa lo è da cosa. 7. E mi disse: la tua vicinanza non è la tua lontananza, la tua lontananza non è la tua vicinanza; Io sono il Vicino-Lontano, di una vicinanza che è lontananza e di una lontananza che è vicinanza. 8. E mi disse: la vicinanza che tu conosci è (implica) distanza; la lontananza che tu conosci è (implica) distanza: Io sono il Vicino-Lontano senza distanza. 9. E mi disse: Io sono più vicino alla lingua che la sua parola stessa; chi Mi vede non (Mi) ricorda, chi Mi ricorda non (Mi) vede. 10. E mi disse: colui che (Mi) vede e ricorda (nello stesso tempo), se l'oggetto della sua visione non fa parte della realtà (*ḥaqīqa*), sarà velato da ciò che ricorda. 11. E mi disse: non chiunque (Mi) ricorda (Mi) vede, né chiunque (Mi) vede (Mi) ricorda. 12. E mi disse: Mi sono fatto conoscere a te e tu non Mi hai conosciuto, questa è la lontananza; il tuo cuore Mi ha veduto senza vederMi, questa è la lontananza. 13. E mi disse: tu Mi trovi senza trovarmi, questa è la lontananza; tu Mi descrivi senza raggiungerMi nelle Mie qualificazioni, questa è la lontananza; tu intendi la Mia parola come (proveniente) dal tuo cuore, mentre essa (proviene) da Me, questa è la lontananza; tu vedi te stesso, mentre Io sono più vicino*

¹⁵⁸ NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. cfr. *Commentary* p.190-191

della visione che tu hai di te stesso, questa è la lontananza. (M. 2, Mawqif al- qurb, Stazione della vicinanza, pp. 2-3)¹⁵⁹

La realtà divina è dunque al di là delle categorie di vicinanza o lontananza e della loro percezione. Il mistico non percepisce la lontananza fino a che non avrà esperito la vicinanza: è solo al sopravvenire degli stati mistici che egli percepisce la vicinanza. Essendo tuttavia una condizione che comporta un dualismo, la vicinanza non può essere un mezzo per contemplare l'essenza di Dio: lo stesso accade all'esperienza spirituale. Dio viene pienamente conosciuto solo attraverso il completo annullamento del mistico: vicinanza e lontananza sono veli.¹⁶⁰

Quanto al terzo capoverso, quello sullo sguardo divino, questo penetra in ogni cosa costituendola come tale: è uno sguardo creativo che ha come effetto la vera conoscenza di una cosa nel suo aspetto profondo (Scattolin). Niffarī forse sta pensando a Dio che guarda un oggetto: e il sufi, nella condizione di vicinanza, comincia (il minimo grado delle scienze) col vedere gli effetti dello sguardo di Dio verso quell'oggetto, più chiaramente rispetto alla sua gnosi di Dio (Arberry).

Essendo Dio infinito, la vicinanza che Egli esperisce è dell'infinito: l'uomo invece, essendo costretto in una forma, può esperire una vicinanza costretta in una forma. Lo stesso con la sua gnosi.

La trascendenza divina è anche nelle qualità di vicinanza e lontananza, qualità al di là di ogni paragone umano, tanto che Dio si può qualificare solo come vicino-lontano.

Il ricordo (*dhikr*) di Dio è messo in contrasto con la Verità (*ḥaqīqa*), è velo che allontana da Dio. Probabilmente qui s'intravede una polemica con le pratiche sufi, sia pubbliche che private, del ricordo di Dio come mezzo che garantisca d'arrivare alla presenza di Dio. *E mi disse: il Mio ricordo (dhikr) richiamato nella visione di Me è infedeltà (ḡafa', avversione) (M. 23, p.44)*

Ma'rifa, Waqfa

Smascherata l'idolatria della lettera -perché simbolo per eccellenza dell'alterità- e svelata l'inefficacia della scienza (le scienze religiose) a raggiungere la verità di Dio senza l'annientamento nell'ignoranza, Niffarī denuncia come velo anche la gnosi mistica.

Il termine *ma'rifa*, di per sé, indica conoscenza in senso generale. L'uso del termine a indicare una conoscenza esoterica, risale, secondo Scattolin, a Nūn al-Misrī (m.859),¹⁶¹ anche se Ḡafar già esplora in tal senso questa conoscenza.

¹⁵⁹ Ibid. pp. 2-3, trad. it. Scattolin, pp.54-56, cfr. note.

¹⁶⁰ Ibid. cfr. Commentary di Arberry p.191

¹⁶¹ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche nell'Islam, I primi tre secoli, I. L'inizio di un cammino*, EMI Bologna, 1994 cfr. pp.62-69

Al tempo di Niffarī, il termine *ma'rifa* si era già stabilizzato per indicare l'insieme delle esperienze e conoscenze degli stati mistici, come appare dalle descrizioni date nei manuali sufi (Scattolin).¹⁶²

Niffarī intuisce il pericolo in cui può incorrere il mistico che, giunto all'elevato grado della gnosi (*ma'rifa*), scambi la propria conoscenza, per la realtà divina.

Il momento assoluto in cui si può svelare la nuova idolatria è quello estatico della *waqfa*, la stasi (in-stasi e ex-stasi), il momento della visione in e di Dio, che non ammette alterità.

E mi disse: colui che è nella stasi è quasi aldilà della condizione umana (kāda al –wāqif, iufāriku hukm al-bašariyya) – leggiamo nel già citato mawqif al waqfa, stazione della stasi – E mi disse : il valore di ogni cosa è annullato nella stasi: esso(il valore) e la stasi non hanno nulla in comune. La stasi porta alla visione e la visione è nella stasi. E poco più avanti leggiamo: E mi disse: la stasi è la porta della visione (ru'ya): chi sta in essa Mi vede e chi Mi vede è nella stasi; chi non Mi vede non è nella stasi.(M. 8, p.11)¹⁶³ La stasi porta alla visione e la visione è nella stasi. Poco prima: E mi disse: colui che è nella stasi entra in ogni dimora(mistica) e questa non lo contiene; beve da ogni fonte (di scienza) e questa non lo soddisfa, finché non arriva a Me. Io sono la sua stabile dimora e presso di Me è la sua stazione. E mi disse: una volta che avrai conosciuto la stasi, la gnosi non ti accoglierà né la temporalità sarà più in familiarità con te(M. 8, p. 10). La stasi è aldilà di ogni gnosi mistica e scienza religiosa, è un dimorare in Dio.

La *waqfa*, come già abbiamo detto all'inizio del presente capitolo, non è un concetto astratto, piuttosto un simbolo dai contorni non facilmente definibili.

L'idea portante sottesa a tutta la meditazione di Niffarī è il rigetto di tutto ciò che è creato e altro da Dio e di tutto ciò che abbia espressione verbale.

Il *mawqif bayna yadihi, Stazione Davanti a Lui*, è illuminante: *E mi disse: una delle scienze della visione è che tu veda il silenzio del tutto (della totalità degli esseri creati); una delle scienze del velo è che tu veda il parlare del tutto. E mi disse: una delle scienze del silenzio del tutto è che tu veda l'impotenza del tutto; e una delle scienze del parlare del tutto è che tu veda il farsi presente del tutto. E mi disse: una delle scienze della vicinanza è che tu conosca il Mio velarmi mediante una qualità che conosci. E mi disse: se vieni a Me con una scienza qualsiasi, Io vengo a te con l'intera richiesta; se vieni a Me con una gnosi qualsiasi, Io vengo a te con l'intera dimostrazione. E mi disse: quando vieni a Me, getta l'espressione dietro le tue spalle, e getta il significato dietro l'espressione, e getta la percezione dietro il significato. E mi disse: se Mi incontri e fra Me e te c'è una cosa creata(lett. manifesta) qualsiasi, tu non Mi appartieni ed Io non ti appartengo. (M. 55, Mawqif bayna yadihi, pp. 92-93). Nella visione la totalità degli esseri creati è nel silenzio perché impotente ad esprimersi; nell'assenza di visione, cioè nel velo, il tutto parla, ma la parola è velo. Di*

¹⁶² SCATTOLIN G., *Esperienze*, vol. III, op. cit. p. 45

¹⁶³ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p. 11 trad. it. Scattolin, op. cit. p.66

fronte all'inesauribile mistero divino, la scienza e la gnosi rivelano la loro limitatezza. Occorre dunque gettare tutto, espressione verbale, scienza, gnosi ed estasi mistiche alle proprie spalle per accedere alla visione.¹⁶⁴

Nel *mawqif al waqfa*, stazione della stasi: *E mi disse: ho mescolato la percezione di colui che è nella stasi con la potenza della Mia protezione: egli si è distanziato da ogni cosa e nessuna cosa gli è adeguata.* (M.8, p.11) Colui che è nella stasi è protetto dalla potenza divina, perciò è al di fuori di ogni cosa e, pur compiendo azioni ordinarie, non è né misurato né condizionato da esse (Scattolin).¹⁶⁵

Niffarī insiste sull'abolizione di ogni alterità, compresa l'alterità della coscienza come coscienza per se stessa: *Egli mi fece sostare nella dichiarazione (taqrīr) e mi disse: desideri Me o desideri la stasi (waqfa) o desideri la forma della stasi? Se desideri Me, sarai nella stasi e non nel desiderio della stasi, se desideri la stasi, sarai nel suo desiderio e non nella stasi; se tu desideri la forma della stasi, adorerai te stesso e la stasi ti sfuggirà.* (M.18, *Mawqif al-taqrīr*, Stazione della dichiarazione, p.37). La stasi non va cercata per se stessa o per i suoi vantaggi: sarebbe una sorta di auto-latria. Solo chi cerca Dio per se stesso entra nella vera stasi.

La coscienza diviene presente a Dio come pura coscienza di Dio senza alcun ritorno su se stessa.

E' il *fana'*, l'annullamento del mistico in Dio cui segue una sovra esistenza per sé in Dio.

Ora nel quarto *mawqif* del *Kitāb al mawāqif* (Arberry), il *Mawqif anta ma'na al-kawn*, Stazione 'tu sei il senso dell'universo' sembra esservi la chiave del percorso di Niffarī: Dio rivela l'uomo a se stesso e gli rivela la sua verità di essere-per-Dio (Nwyia).

E mi disse: tu sei il senso di tutto l'universo (creato) (anta ma'na al-kawn kulluhu). (M.4, *Mawqif 'anta ma'na al-kawn'*, Stazione 'Tu sei il senso dell'universo', p.5)¹⁶⁶

Tilimsani fa un lungo commento a questa frase, interpretandola secondo la dottrina di Ibn 'arabī, quella dell'Uomo perfetto (*insān al kāmīl*) e dei rapporti fra microcosmo e macrocosmo, dell'Uomo considerato, in senso universale, come la cifra del mondo, *al-kitāb al-mubīn alladhī aṣṭarahu tazahhur sitr al-ḡayb al-aqdas*, il libro che Dio gli ha fatto scrivere per esporre e spiegare il più segreto dei misteri. L'unico che, dotato di parola, può tradurre il senso dell'universo e costituire il porta-parola dell'essere (*huwa an-nātiq 'an al wuḡūd*), egli è il luogotenente di Dio, *Khalīfa rabbihi*¹⁶⁷

Arberry traduce "Tu è il significato di tutto il mondo fenomenico". Egli cerca così di attenuare l'audacia (*boldness*) delle ambigue parole di Niffarī. Egli spiega che l'esistenza fenomenica, in

¹⁶⁴ Ibid. pp.92-93, trad it. Scattolin, op. cit. pp. 117-118, vedi Note

¹⁶⁵ Ibid. p. 11, trad.it. Scattolin, op. cit. p.66 cfr. note

¹⁶⁶ ibid.p.5, trad. it. Scattolin, op.cit. p.57

¹⁶⁷ TILIMSĀNĪ, *Sharḥ*, op. cit. cfr. pp.89-90, trad. inglese di Arberry cfr. Commentary p. 193-194

rapporto a Dio, si può considerare come la *seconda persona*: perciò, il mistico - finché si pensa come altro da Dio e gli si rivolge in seconda persona- è legato all'esistenza fenomenica.¹⁶⁸

A conferma della propria interpretazione, Arberry rimanda ad alcuni passi interessanti del *Mawqif al-Wahdāniyya, Stazione dell'Unicità*, in cui assistiamo a una maggiore drammatizzazione rispetto allo stile consueto.:

E mi fece fermare nell'Unicità e mi disse: ho reso manifeste tutte le cose affinché siano velo a Me e al cammino a Me. Poiché la porzione di ogni essere (umano)rispetto al velo si accorda con la sua porzione rispetto all'attaccamento.

E mi disse: il ricordo di Me è la cosa più singolare che Io abbia reso manifesta; e il Mio ricordo è un velo.

E mi disse: quando Io Mi manifesto tu non vi vedrai nulla.

E mi disse: siedti sul trono, e ti presenterò tutte le cose.

Mi sedetti ed Egli me le presentò. E le vidi tutte le cose essere la condizione (ḥukūma)di una qualità che era stata separata dalla qualità; la qualità rimaneva una qualità, la condizione una condizione.

E mi disse:

Considera come ho agito.

Ed Egli scosse la Sua mano in alto, e disse: niente rimane sopra. Poi scosse la mano in basso e disse: nulla rimane in basso. Vidi tutte le cose fra i due gesti: e gli spiriti e le luci erano nella parte in alto , e i corpi e l'oscurità erano nella parte in basso.

E mi disse: La parte sopra è un limite a ciò che è nella parte in basso.

La parte in alto non è un limite, e la parte in basso non è un limite: e il cuore della totalità è nelle dita della parte in basso.

E disse: Tu' e la totalità siete nelle dita della parte in alto. E disse: 'Io' e 'Lui' sono nella totalità. 'Egli' ha reso manifeste le apparenze attraverso la spiritualità, e in esse ha reso manifesti i mondi che persistono; poi 'Egli' si manifestò alla permanenza, ed essa perì e rimase solo la spiritualità. (M.49, p.80).

Arberry così interpreta: “ Ogni cosa creata consiste di due parti: una è una qualità di Dio e l'altra è una particolare condizione. Esse sono separate ma la seconda può gradualmente approssimarsi alla prima e identificarsi quando si raggiunga il *fana'*. L'oscurità è limitata dalla luce ma non vi è limite alla luce.[...] Qui abbiamo un'esperienza mistica che è il processo contrario rispetto alla discesa divina. Le cose manifeste sono *aniyya*, i mondi della persistenza sono *huwiyya*: Dio

¹⁶⁸ ARBERRY, op. cit. cfr. Commentary pp.194-195

manifesta la Sua *huwiyya*, ed entrambe, *aniyya* e *huwiyya*, si annullano e rimane la *aḥadiyya*, cioè la spiritualità (*ma'naviyya*)”.¹⁶⁹

Secondo Nuwyia, non va dimenticato che l'uomo di cui parla Niffarī non è l'uomo naturale – *esci dalla tua natura e uscirai dal tuo limite, ukhrūğ min hammika takhruğu min ḥaddika (Mkh. 1, p.145)*- ma l'uomo che, nella *waqfa*, è divenuto luogotenente di Dio divenendo suo *ğālis*, confidente nel 'dialogo fra due essenze.' Quest'uomo è il senso dell'universo non solo perché, dotato di parola, può esprimere il senso del mondo, ma anche e soprattutto perché, investito degli stessi attributi di Dio, egli tiene nelle sue mani il destino del mondo e riceve su di esso il potere che Dio possiede in esclusiva.¹⁷⁰

Misericordia creatrice e parola creatrice

Nel *Mawqif al-raḥmaniyya*, *Stazione della misericordia creatrice*, Niffarī riporta chiaramente il disegno divino di far partecipe l'uomo del potere creativo, attraverso la *khilāfa*, la vice reggenza.

Nella seconda raccolta di *Mawāqif* scoperti da Nwyia, il *Mawqif al- ru'yat al kubrā*, *Stazione della visione massima*, così esordisce: *Il mio Signore mi fece sostare nella visione massima e mi disse: 'Oh tu, uomo della visione massima (ṣāḥib al-ru'yat al kubrā) e commensale di Dio (ğālīs Allāh)! Dove sono le stazioni dei santi e le soste di coloro che stanno davanti a Me? Guarda a Me e vedi come Io ho costruito il velo e in esso ho costruito tutte le stazioni e le soste! Guarda: questi sono i veli degli occhi! Guarda ancora: questi sono i veli dei cuori! E vidi il Regno [mulk, il mondo visibile] e il Reame [malakūt, il mondo invisibile] come veli degli occhi; quindi vidi la Potenza ('izza) e la Onnipotenza [ğabarūt, il mondo degli attributi divini] come veli dei cuori [...] Sei tu l'uomo della visione massima (ṣāḥib al-ru'yat al kubrā): tu vedi Dio senza alcun velo fra te e Lui. Il parlare è un velo nella visione, così pure la scienza ('ilm) e l'azione('amal)[religiose]. Io infatti ho dei servi che Mi vedono aldilà dei veli.*¹⁷¹ Qui l'uomo è chiamato ad essere il 'commensale di Dio' e gli viene concessa la 'visione massima'.

Tornando al tema della vice-reggenza dell'uomo, esso ha conferme nel Corano (Sura 2,30).

Secondo la scuola di Ibn 'Arabī, l'uomo è specchio delle qualità divine, perciò manifestazione dell'essenza divina e, nello stesso tempo, è microcosmo, riassunto dell'universo – concetto cui si aggiungono il Polo (*qutb*) e l'uomo perfetto (*insān kāmīl*).

Per Niffarī, la vera vice-reggenza sta nella *waqfa*, dove l'uomo perde se stesso in Dio, il quale gli concede una parte della Sua misericordia divina (*raḥmaniyya*) – che è distinta dalla semplice compassione (*raḥma*) – così che possa agire sulle creature mediante lo stesso atto creativo.

¹⁶⁹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.80, cfr. Commentary p.232-233

¹⁷⁰ NWYIA P, *Exégèse*, op. cit. cfr. p.385

¹⁷¹ NIFFARĪ, *Kitāb mawqif al-mawāqif*, in NWYIA, *Trois œvres inédites*, op. cit. pp.234-235, trad. it. Scattolin, op. cit. pp. 21-22

Il termine *rahmaniyya* indica la misericordia creatrice che appartiene solo a Dio, mentre la *rahma*, *compassione*, appartiene alle creature.

E mi disse: Essa (la misericordia creatrice) è la qualità che appartiene a Me solo.

E mi disse: Essa è ciò che toglie lo statuto (ḥukm) della colpa, della scienza e dell'esperienza estatica (wağd).

E mi disse: finché rimane traccia di contrarietà, è compassione (rahma); quando non rimane più alcuna traccia, è misericordia.

E mi disse: sosta nella vice-reggenza della rivelazione (ta'arruf). Io sostai e vidi che essa (rivelazione) era ignoranza. Poi ebbi la gnosi e vidi che conoscerla (rivelazione) era ignoranza e non vidi nella sua ignoranza conoscenza.

E mi disse: colui che faccio mio vice-reggente non lo rendo atto per la Mia visione che ad una condizione(limitata): egli Mi troverà quando la trova e Mi perderà quando la perde.

E mi disse: se ti rendo Mio vice-reggente, ti do una parte della misericordia (rahmaniyya) e tu sarai misericordioso verso ognuno di quanto egli non sia a se stesso. Io ti farò vedere il limite estremo di ogni parlatore, e tu lo precederai nel suo fine: ognuno ti vedrà presso di sé e tu non vedrai alcuno presso di te.

La misericordia creatrice divina raggiunge le cose nell'intimo del loro essere. Così anche il vice-reggente, investito della misericordia, arriva a tutti senza esserne condizionato.

E mi disse: se ti rendo Mio vice-reggente, ti metterò davanti a Me: metterò la Mia auto-sussistenza (qayyūmiyya) dietro di te, e Io sono dietro la Mia auto-sussistenza; e la Mia sovranità alla tua destra, e Io sono dietro la sovranità; e la Mia scelta alla tua sinistra, e Io sono dietro la scelta; e la Mia luce nei tuoi occhi, e Io sono dietro la luce; e la Mia lingua sulla tua lingua, e Io sono dietro la lingua; e ti farò vedere che Io sono colui che ha posto ciò che ha stabilito, e che Io sono dietro a ciò che ho stabilito; e non stabilisco cosa davanti a te che sia altro da Me (siwā-ya): allora Mi vedrai senza assenza (ğayba), correrai nelle Mie disposizioni senza veli. (M. 7, Mawqif al-rahmaniyya, Stazione della misericordia, pp.8-9)¹⁷²

Nella *Mukhātāba* 17, Dio sarà ancora più esplicito: *Oh Mio servitore, resta fermo in Me, quando resterai e parlerai, sarò Io a parlare, e quando giudicherai, sarò Io a giudicare. (Mkh, 17, p. 68)¹⁷³*

La parola di colui che è nella stasi è dunque parola creatrice, quella che Dio ha pronunciato il giorno della creazione.

E mi disse: quando Mi vedrai, non ti rimarranno che due richieste: che tu Mi chieda in Mia assenza (ğaybat-ī) che ti mantenga nella visione (ru'yat-ī) di Me, e che Mi chieda nella visione che tu dica

¹⁷² NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. pp.8-9, trad. Scattolin, op. cit. pp.60-63, vedi anche Note.

¹⁷³ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-Mukhātābāt*, op.cit., p.68

'Sii, ed esso è' (kun fa-yakūn, Corano 2,117) (M. 28, Mawqif mā taṣna'u bi-l-mas'alat, Stazione Che cosa fai con la domanda? p.52)¹⁷⁴

L'uomo che è investito di questo potere si trova come trasportato all'origine delle cose, è invitato a contemplare la genesi delle cose e a ripetere il gesto creativo:

Non porre l'esistenza (fenomenica) sopra di te o sotto di te, alla tua destra o alla tua sinistra, nella tua scienza nella tua estasi, nel tuo ricordo o nella tua riflessione, non legarla con nessuna delle qualità e non esprimerla con una delle tue lingue. ConsideraMi rispetto ad essa, questa è la tua stazione: sosta in essa e guardaMi come ho creato, come creo, come ho trasformato ciò che ho creato, come ho mostrato e occultato, come prendo possesso di ciò che rendo presente [...]Se tu rimarrai in questa stazione, Io ti dirò: parla e tu parlerai, e ciò che tu dirai 'sarà' attraverso il Mio dire; e tu contemplerai l'atto creatore apertamente. (M.72, Mawqif al-ṣafaḥ al- ġamīl, Stazione del bel perdono, pp.130-131)¹⁷⁵

La contemplazione della creazione è così folgorante che diviene insopportabile al mistico, che si trova costretto a posare lo sguardo su luci più connaturali, quelle della scienza. *Poi non ebbi più la forza di persistere nella visione dell'apparire delle cose da parte Sua ma ebbi la visione dell'apparire da parte Sua. Allora mi sopravvenne l'ignoranza (ġahl) e tutto quanto essa contiene: essa mi si presentò da parte di tale scienza (dell'apparire). Ma il mio Signore mi restituì alla Sua visione e la mia scienza rimase nella Sua visione, ed Egli non la bandì finché non rimase in me nessuna scienza (proveniente) da cosa conosciuta. Ma Egli mi fece vedere nella Sua visione che è Lui colui che manifesta (origina) tale scienza, e che Lui l'ha resa scienza e mi ha procurato l'oggetto della scienza. (M. 58, pp. 122-123)¹⁷⁶*

Questa visione è un'investitura che dona al mistico potere sulle cose.

Oh mio servitore – si legge nella Mukhātaba 4 –se tu rimani nella Mia visione, tu dirai all'acqua "vai" e "vieni". Oh mio servitore, dall'acqua proviene ogni essere vivente; se dunque tu hai potere d'agire su di essa, tu avrai potere su tutto ciò che è in essa. (Mkh 4, p.151)¹⁷⁷

Parola e silenzio

Nwyya parla di una metamorfosi del linguaggio che accompagna la trasformazione radicale vissuta da chi oltrepassi la sfera della lettera, *ḥarf*, per mantenersi nella visione (*ru'ya*). Vi è un linguaggio i che nasce dalle lettere e non supera la lingua del visibile e del conoscibile, ma vi è anche un linguaggio nella visione che supera la parola e il silenzio. *Oh mio servo – leggiamo nella*

¹⁷⁴ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit., p.52, trd. It. Scattolin, op. cit. p.104

¹⁷⁵ Ibid. pp, 130-131 trad. mia

¹⁷⁶ Ibid.p. 101, trad. Scattolin, op.cit. pp.122-123

¹⁷⁷ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al Mukhātabāt*, op. cit. p.151

mukhāṭaba 30 – nella visione non vi è silenzio, non parola; il silenzio porta il pensiero e la parola porta l'intenzione. Nella Mia visione non vi è pensiero su cui porre silenzio, non una intenzione cui dare parola. (Mkh. 30, p.186)¹⁷⁸

Chi è nella visione, è cioè arrivato a Dio, non deve più articolare parola. Questa è la condizione del dialogo fra qualcuno che parla e qualcuno che tace. *O servo, ogni cosa mi glorifica: colui che tace dal lato di chi tace e colui che parla dal lato di chi parla. (Mkh. 29, p. 184)¹⁷⁹*

Le parole *nāṭiq* e *ṣāmit*, in Niffarī richiamano il ruolo della parola e del silenzio nell'esperienza di Dio.¹⁸⁰

E' interessante esplorare alcuni brevi passi dai *mawāqif* dalla seconda raccolta pubblicata da Nwyia: *Mi fece sostare nel silenzio e mi disse: ci sono i Miei servitori silenziosi, essi hanno visto la Mia maestà (ḡalālī) e non possono più parlare, hanno contemplato il Mio splendore (bahā'ī) e non lo possono più lodare. Sono immersi nel silenzio fino a che non verrò a loro per farli uscire dalla stazione del loro silenzio verso Me.[...]Mi fece sostare nella parola e mi disse: ci sono Miei servitori dotati di parola che non hanno mai parlato né mai parleranno ad altri che a Me. Poiché chi Mi parla e non parla ad altro che non sia Me, questi è il mio servitore-parlante ('abdī an-nāṭiq).[...]Mi fece sostare nel silenzio e nella parola e disse: fra la parola e il silenzio vi è uno iato che è la tomba dell'intelligenza (qabr al -'aql) e il luogo ove sono raccolte le cose (qubūr al-ašīa).¹⁸¹*

Il dotto è concentrato nella scienza ('ilm) che a sua volta è dispersa nella molteplicità della lettera. Lo gnostico è occupato nella gnosi che si lega a Dio attraverso un discorso. Solo chi sta davanti a Dio è passato oltre il discorso e ha raggiunto il linguaggio della visione, cioè il linguaggio di Dio.

La scienza si esprime con il linguaggio della scienza logica, la gnosi con la parola rivelatrice, la stasi con il silenzio, perché essa è aldilà del dicibile essendo visione della presenza (*ḥaḍra*) di Dio; per questo solo il silenzio è lo stato dominante (*ḥukm*) della stasi. (Scattolin)

Dio accorda all'uomo la possibilità di esprimersi attraverso il Suo linguaggio, quello non condizionato dall'alterità, cioè il linguaggio creatore.

E mi disse: Quando tu dirai ad una cosa 'sii' ed essa è (kun fa yakūnu, Corano 2,117), Io ti trasporterò alla felicità senza intermediari.

E mi disse: Obbedisci a Me perché 'Io sono Dio, non c'è Dio se non Io' e ti farò dire ad una cosa 'Sii? Ed essa è. (M.33, Mawqif al-ṣafḥ al-ḡamīl, Stazione del bel perdono, p.58)¹⁸²

Solo nella totale sottomissione a Dio, il sufi riceve il potere di pronunciare la stessa parola creatrice.

¹⁷⁸ Ibid. p. 186, passo cit. da Nwyia P. in *Exégèse*, op. cit. cfr. p.388

¹⁷⁹ Ibid. p. 184, passo cit. da Nwyia P., in *Exégèse*, op. cit. cfr. p.388

¹⁸⁰ Ricordiamo che alla radice del verbo *naṭaqa*, *nun ṭa qef*, è il senso di articolazione dei suoni,

¹⁸¹ Nwyia P. (a cura di), *Trois œuvres inédites*, op. cit. cfr. pp.199-200 trad. mia

¹⁸² NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op.cit. p. 58, trad.it. Scattolin, op. cit.p.107 vedi anche note.

E mi disse: quando avrai rifiutato il nome e il ricordo, arriverai a Me; e quando il nome e il ricordo non ti passeranno per la mente, sarai giunto alla congiunzione, ogni tuo desiderio si avvererà. (M.24, *Mawqif ol qaşf wa-l-buhūt, Stazione dello svelamento e dello stupore*, p.110)¹⁸³

Secondo Niffarī, dunque, la metamorfosi del linguaggio, da umano a linguaggio di Dio, è il culmine dell'esperienza di svuotamento del sé, di purificazione da ogni alterità, di superamento di ogni nome e ogni ricordo per ritrovare la Realtà stessa in se stessa. E' il segno supremo del congiungimento con Dio.

Ĝafar Ṣādiq aveva individuato tale esperienza nel dialogo di Dio con Mosè, Kharrāz l'aveva analizzata come esperienza apofatica – esperienza in cui il mistico perde la propria identità fino a non poter nominare né il proprio nome né quello di Dio- Bisṭāmī e Ḥallāġ l'hanno vissuta sotto forma di *ṣaṭḥ*, locuzione teopatica, quella cioè in cui l'anima sottomessa esprime in prima persona il punto di vista di Dio. Niffarī è l'esito più luminoso di questo percorso.

Testi escatologici

Il percorso mistico è partito dall'assoluta trascendenza di Dio, proclamata attraverso tutta la Creazione come Alterità, tutt'altro da Dio –*laysa kamitlihi šay-* per arrivare, attraverso la visione nella *waqfa*, all'investitura presso l'uomo dello stesso potere divino, la Sua parola creatrice. Trascendenza e immanenza.

Secondo Nwyia ci troviamo di fronte a un ribaltamento dei ruoli: “da perduto che era nell'alterità, l'ijūomo diviene la figura di tutto ciò che è Altro, e Dio può ormai parlare il linguaggio dell'uomo, senza alcun pericolo di antropomorfismo, *tašbīh*. Dio parla il linguaggio dell'uomo quando questi ha fatto l'esperienza dell'alterità assoluta di Dio. Solo allora, quando il pericolo di antropomorfismo è scongiurato, Dio può trarre il linguaggio dai sentimenti umani. Il linguaggio umano di Dio è simbolico, poiché solo il simbolo è portatore di dimensioni multiple, esso solo può, sotto una forma umana, contenere un fondo divino, ed essere il più rispettoso della Trascendenza rimanendo il più radicato nell'Immanenza.”¹⁸⁴

Nel *Kitāb al mawāqif*, il primo brano dal carattere escatologico che compare, è quello all'interno del *Mawqif qad ġa'a waqtī, Stazione Il Mio tempo è venuto*, in cui, inaspettatamente, Dio si rivela: lo stile, l'ispirazione e i simboli rinviano all'esperienza di un'epifania divina.

Tilimsānī inizia così il suo commento: *Questa preziosa rivelazione, in questo breve brano, confonde due oceani immensi che non possono venir spiegati in modo soddisfacente. Uno di essi appartiene alla condizione (ḥaḍrah) dell'indipendenza del tempo e dello spazio e dell'annullamento*

¹⁸³ Ibid.p.110, trad. it. Scattolin, p.130

¹⁸⁴ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. p.390

*dell'essenza nella visione, l'altro appartiene alla condizione di sedersi sul trono e prendere possesso del tappeto.*¹⁸⁵

L'uno simbolizza il tempo di Dio come tempo della perdita di coscienza nella visione, e l'altro come il tempo dell'apparizione del Mahdi, vicereggente di Dio e immagine di Maometto. (Nwyia)

In un linguaggio antropomorfo – già vagliato attraverso la stasi purificatrice - Niffarī descrive la manifestazione escatologica di Dio, il rinnovamento di tutto l'universo e la salvezza dell'umanità.

*E mi disse: il Mio tempo è arrivato ed è venuta per Me l'ora di svelare il Mio volto e di manifestare i Miei splendori. La Mia luce arriverà alle dimore e aldilà di esse: i cuori e gli occhi guarderanno verso di Me. Tu vedrai il Mio nemico amarmi e i Miei amici dominare: Io innalzerò dei troni per essi ed essi invieranno(lontano) il fuoco che non ritornerà più. Io ricostruirò le Mie case in rovina, e si adoreranno con l'ornamento della verità, e vedrai come la Mia giustizia distruggerà tutto il resto. Io riunirò tutti gli uomini nella prosperità e non saranno più dispersi né umiliati. Porta fuori il Mio tesoro e conosci la verità, quello che Io ti ho fatto conoscere in verità riguardo alla Mia rivelazione, ai Miei preparativi e all'approssimarsi della Mia apparizione. Infatti ben presto Io apparirò e attorno a Me si raduneranno le stelle, ed Io unirò insieme il sole e la luna. Entrerò in ogni cosa ed essi Mi saluteranno ed Io li saluterò. Tutto questo perché a Me appartiene il volere (di determinare tutto) e con il Mio permesso verrà l'ora (della fine del mondo): Io sono il Potente (al-'azīz) e il Misericordioso (al-rahīm). (Mawqif qad ġa'a waqtī, Stazione Il Mio tempo è venuto p. 6)*¹⁸⁶

Questo passo sembra inaugurare un modo di parlare divino con una metamorfosi del linguaggio che, apparentemente antropomorfo per chi si fermi all'esteriorità, è divenuto simbolico “per chi possiede un cuore, per chi presta ascolto e vede” (Corano, 50,37).

La lettura di questo brano – commenta Nwyia – è necessariamente ambivalente: richiede di oltrepassare il semplice approfondimento del testo, per entrare in un mondo nuovo al quale si perviene accettando un viaggio senza cammino che allontana dal mondo delle apparenze. Solo così le apparenze acquistano una nuova realtà. Il nemico diventa amico di Dio, ciò che era in rovina si ristabilisce e la luce di Dio arriverà alle dimore e aldilà di esse.

Tilimsānī, nel suo lungo commento afferma: ‘è venuta per Me l'ora di svelare il Mio volto’- *significa che i tuoi sensi saranno aperti e tu vedrai il Mio aspetto esterno col tuo aspetto esterno senza scambio(ianšaqqu ḥasska fa tarā bi zāhirka zāhir-ī lā bi muġā'ira); ‘svelare i Miei splendori’ – si dispiegheranno le bellezze del Mio volto- ‘la Mia luce arriverà’- nella tua visione il Mio esterno sarà congiunto al Mio interno e tu sentirai quella luce nella tua contemplazione unirti*

¹⁸⁵ TILIMSĀNĪ, *Šarḥ al-mawāqif*, op. cit. cfr. p.96 e seguenti, trad. inglese integrale di Arberry, cfr. in Commentary p.196 e seguenti

¹⁸⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb all mawāqif*, op. cit. p.6, trad. it. Scattolin, op. cit. pp.59-60

*con le forme sensibili(şuwar ḥissiya) e con ciò che è aldilà di esse[...] l'uomo(il servo) vedrà con la sua epifania l'epifania sensibile di Dio*¹⁸⁷

Si trasforma la relazione dell'uomo con le cose che, da veli, divengono simboli, così come si trasforma la relazione dell'uomo con se stesso, poiché anche l'uomo diviene simbolo di Dio. I nemici appaiono come gli amici di Dio; gli uomini si ritrovano uniti nella stessa uguaglianza mai più disuniti, separati, l'uno dall'altro. Tale riunificazione simbolizza ed è simbolizzata allo stesso tempo con la riunificazione delle stelle, del sole e della luna, per una corrispondenza fra microcosmo e macrocosmo. Nell'esperienza dell'epifania di Dio, l'uomo esperisce la significazione simbolica dell'azione di Dio nell'universo: tutto diviene segno poiché l'uomo inizia a leggere con nuovi occhi il libro del mondo. (Nwyya).

E mi disse: chi sei tu e chi sono Io? E vidi il sole e la luna, le stelle e tutte le luci – leggiamo nel primo capoverso del Mawqif man anta wa man anā, Stazione chi sei tu e chi sono io (M. 44, p.73). Ciò che il mistico vede non sono semplici elementi della natura, bensì segni assunti nella domanda – chi sei tu chi son Io?- ma che fanno parte della risposta che manifesta Dio all'uomo e l'uomo a se stesso.

Nwyya, in *Exégèse*, non riporta – forse per economia del discorso - il resto del *Mawqif man anta wa man anā*, che Arberry, invece, considera “il più raffinato di tutti gli scritti di Niffarī, e merita un posto d'onore fra le più famose descrizioni dell'esperienza mistica. Parla dell'annullamento del sé in Dio”¹⁸⁸

*E mi disse – così prosegue Niffarī attraverso la voce di Dio – non è rimasta luce nella corrente del Mio mare che tu non abbia visto. Allora ogni cosa venne a me finché non vi rimase cosa alcuna (in esso), e ogni cosa mi baciò fra gli occhi (fa qabbala bayna 'aynī) e mi salutò, e si mise nell'ombra.*¹⁸⁹

E mi disse: tu mi conosci ed io non ti conosco. E Lo vidi tutto quanto attaccarsi al mio vestito e non a me. E mi disse: 'questa è la Mia adorazione'. E il mio vestito si inclinò, ma io non mi inclinaì. Quando il mio vestito s'inclinò, Egli mi chiese: Chi sono Io?

Allora il sole e la luna si oscurarono, e le stelle caddero dal cielo, le luci si estinsero, e la tenebra coprì ogni cosa eccetto Lui; il mio occhio non vide più, i miei orecchi non udivano più, e i miei sensi non percepivano più. Allora ogni cosa parlò e disse: 'Dio è il più grande!(Allāhu akbar); ed ogni cosa si avanzò verso di me con una lancia in mano.

¹⁸⁷ TILIMSĀNĪ, *Şarḥ al-mawāqif*, op. cit. cfr. pp.96-97

¹⁸⁸ NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. Commentary cfr. p.229

¹⁸⁹ Qui vi è un mutuo riconoscimento di tutte le creature dell'universo che il sufi può contemplare quando è nella visione. Cfr. Arberry, op. cit. Commentary, M. 44, 3 n.; M.13, 8 n.

E mi disse: 'Fuggi'; ed io dissi: 'dove?' E mi disse: 'Cadi nella tenebra'. Io caddi nella tenebra e vidi me stesso. E mi disse: ' tu non vedrai mai più altro che te stesso, tu non uscirai più dalla tenebra; e quando ti farò uscire da essa, ti farò vedere Me stesso, e tu Mi vedrai, tu sarai il più lontano dei lontani'. (M.44, p. 73)¹⁹⁰

Qui si descrive in un linguaggio simbolico la possibilità di una visione falsa e ingannevole e gli effetti che ne scaturirebbero.

Il secondo passo escatologico è nel *Mawqif Ahullu Mintaqat, Scioglierò la cintura*. Come per il primo, Arberry ne mette in dubbio l'autenticità, considerata l'estraneità un po' disturbante del testo rispetto al contesto. Potrebbe trattarsi dunque di un'interpolazione posteriore. Arberry inoltre vi vede un tratto messianico, un riferimento al Mahdī, totalmente assente nel pensiero di Niffarī, il cui regno era del mondo futuro non di questo mondo.¹⁹¹

Ad ogni modo, il passo è interessante e oggetto di diverse interpretazioni.

La traduzione italiana di Scattolin preferisce far riferimento alla versione francese di Nwyia piuttosto che a quella inglese di Arberry, considerata talvolta lacunosa.

E mi disse: la notte è calata, e la faccia dell'alba è spuntata, e l'aurora già splende. Svegliati, o tu che dormi (al femminile: ayyatuha an-na'ima,) per mostrarti(ilāzuhūrki), e sta' sul posto della tua preghiera. Infatti, Io esco dal santuario (miḥrab): sia quindi il tuo volto la prima cosa che incontro. Molte volte sono uscito sulla terra e sono passato oltre, eccetto questa volta. Ora Io ho preso dimora nella Mia casa, e desidero ritornare verso il cielo. Il Mio mostrarmi alla terra è il Mio passare su di essa per mezzo della meraviglia della Mia creazione; la Mia uscita da essa è la sua trasformazione mediante la Mia potenza, e questa è l'ultima volta che essa mi incontra. Dopo di ciò né essa né ciò che si trova in essa non Mi vedranno più per tutta l'eternità. Ma quando sarò uscito dalla terra, questa non potrà sussistere, se Io non la tengo salda. E io scioglierò la cintura ed ogni cosa sarà dispersa; e Io mi toglierò la Mia armatura e la Mia corazza, e la guerra cesserà; e Io mi toglierò il velo dal volto e non lo rivestirò più. Chiamerò quindi i Miei compagni antichi, così come ho loro promesso: ed essi verranno a Me e riceveranno la Mia grazia e godranno di essa. Essi vedranno la luce del giorno per sempre: quello è il Mio Giorno e il Mio Giorno non conoscerà fine. (M.23, Mawqif Ahullu Mintaqat, Stazione scioglierò la cintura, pp.44-45)¹⁹²

Tilimsānī interpreta questo passo nel senso di una trasformazione mistica del sufi dall'ignoranza alla vera conoscenza di Dio mentre Nwyia lo interpreta in senso più escatologico, della manifestazione finale di Dio alla fine della Storia.

¹⁹⁰ NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. p. 73, trad it. Scattolin, op. cit. pp.112-113 cfr. nota N° 161

¹⁹¹ ibid. Introduction p.7

¹⁹² Ibid. pp.44-45, trad. it. Scattolin, op. cit. p.100, vedi anche Note 122-123-124

E' affascinante leggere gli appassionati commenti di Tilimsānī, tradotti e riportati integralmente da Arberry, trascelti invece da Nwyia. Seguirò l'esempio di quest'ultimo:

Il senso di questa visione allude a ciò che frequentemente accade a coloro che contemplano le essenze, non a ciò che viene alla comprensione di quelli che non hanno familiarità (khibra) con le rivelazioni. 'La notte è calata' vorrà dire che si è dissipata la grande oscurità del velo; 'la faccia dell'alba è spuntata' è lo stato intermedio fra lo svelare ed il velare;' l'aurora già splende', cioè ogni dualità (tanawuiya) è sparita nella contemplazione dell'amico di Dio (šuhūd wāli illah); 'Svegliati, o tu che dormi', oh tu, la parte sottile dell'anima umana(al-laṭīfa al-insaniyya) che è stata scoperta dei veli. Il suo sonno è la sua ignoranza. Dio la invita a risvegliarsi alla propria epifania (zuhūr).¹⁹³

Per Tilimsānī, discepolo di Ibn 'Arabī, significa che ciò che appare all'anima nell'esperienza mistica, non è altro che se stessa. In fondo i mistici generalmente affermano che il viaggio di chi cerca Dio, al termine, conduce a se stessi.

Per Nwyia, tuttavia, Dio qui invita chi dorme a prender semplicemente coscienza dell'evento stesso che è l'epifania divina e a mantenersi nel suo posto di preghiera poiché Dio esce dal *mihrab*.

*Ciò che intende per posto di preghiera (muṣallā) – continua Tilimsānī – è il contrario di ciò che conoscono i fedeli. Poiché per questi muṣallā è il luogo della preghiera, mentre per coloro che hanno familiarità con le epifanie, significa il punto del loro progresso verso Dio quando annullano se stessi, e il potere con cui essi pregano è potere di Dio, è l'auto svuotamento e l'oblio dei sensi, come se fosse il nulla. Questo è il muṣallā dello gnostico ed è lo stato che domanda da parte di Dio (ḥaqq) la sua epifania. Segue una sorta di gioco di specchi del non-essere, per cui l'uomo è in relazione a Dio per il suo non essere; questa relazione è il volto del credente ed è anche l'atto di esclusione da tutto ciò che non è Dio. Di fronte al nulla del luogo di preghiera è il nulla del *mihrab* e di fronte a Dio che esce dal *mihrab*, sta il volto dell'orante, cioè la sua verità come un nulla.*

Secondo Nwyia, la relazione col nulla è fra l'uomo e il mondo creaturale prima dell'incontro con Dio. Qui invece l'uomo è invitato a contemplare il volto disvelato di Dio, a partecipare alla Sua gioia e a entrare nella chiarezza del Suo giorno in eterno. Il testo si chiude con la visione chiara del giorno, che fa da contrappeso alla notte iniziale. Notte e giorno, due simboli cosmici, due poli dell'esperienza per cui Dio si manifesta nell'una quanto nell'altro: nella notte ovvero il tutt'Altro, il Trascendente in cui tutta la creazione proclama che 'niente è simile a Lui'¹⁹⁴; e nel giorno ovvero l'Immanente che si rivela all'uomo parlando il linguaggio dell'uomo, quello simbolico.

¹⁹³ TILIMSĀNĪ, op. cit. cfr. p.263 e seguenti. Cit. in Nwyia, Exégèse, op. cit. cfr.pp.398-400

¹⁹⁴ NWYIA P., Exégèse, op. cit. cfr.p.400 .Nwyia contesta anche l'interpretazione negativa del sonno, portando ad esempio una *mukhātaba*, in cui il sonno è positivo, un riposo nel momento vissuto dell'esperienza cfr. nota a p. 398; anche Niffarī/Arberry, op. cit. cfr. pp.162-163

Sul piano del discorso concettuale e astratto, i mistici, come tutti i teologi sunniti – sostiene Nwyia – si sono fermati alla coscienza dell’inadeguatezza totale del nostro linguaggio alla Trascendenza divina, coscienza che segna il limite al quale può accedere la conoscenza umana. Tuttavia l’esperienza spirituale ha permesso ai mistici di superare tale limite attraverso un’inversione dei ruoli con lo scambio della parola nella relazione fra ‘Te e Me’: viene recuperato il linguaggio nell’Immanenza sperimentata in seno all’esperienza.

All’interno del dialogo fra umano e divino, il momento dell’alterità passa nella coscienza dell’immanenza: ogni cosa cioè diviene simile a Dio perché, attraverso un linguaggio simbolico, l’umano diviene portatore del divino, il particolare dell’universale, il relativo dell’assoluto. Nel massimo del *tašbīh*, *l’antropomorfo*, emerge il massimo del *tanzīh*, *la negazione dell’antropomorfo dal divino*.

Tutta l’opera di Niffarī si sforza di esprimere questo scambio essenziale della parola in cui l’uomo parla per Dio e Dio parla per l’uomo.

Vi è, in particolare, un testo che Arberry rigetta assolutamente, ritenendolo inautentico, non attribuibile a Niffarī perché vi compare esplicitamente la figura di Gesù figlio di Maria. Nwyia oppone invece, in difesa dell’autenticità del testo niffariano, due argomenti: il primo è che già all’interno dei manoscritti il commentatore annovera questo brano all’apice della visione del nostro mistico; quanto a Gesù, è ammissibile che Niffarī abbia incorporato nella sua mistica la contemplazione della discesa di Gesù, figlio di Maria, il Gesù che la tradizione sunnita considera come il solo Mahdī legittimo.

Il titolo del testo è: *Mukhaṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt*, *Discorso, annuncio e proclamazione del tempo*.(p.213). Nel manoscritto di Hacı Mahmoud, risulta *Mawqif*. Questo potrebbe avvalorare la tesi sull’autenticità del testo, che ha – come abbiamo visto –richiami delle stesse immagini in alcuni *mawāqif*.

La parola *waqt* potrebbe intendersi – secondo Nwyia – in un duplice senso: quello del tempo della venuta di Dio nell’esperienza – che rimanda alla ‘chiarezza del giorno’ del testo precedente - e quello escatologico e messianico. Le due prospettive nel testo di Niffarī sono mescolate, così come lo sono, nei profeti d’Israele, la visione del tempo presente e quello messianico, o la visione del tempo messianico e quella della fine del mondo.

Il concetto di *waqt* in Niffarī sembra implicare l’idea d’un tempo che è storia in cui s’annuncia e si compie la venuta di Dio.¹⁹⁵

¹⁹⁵ NWYIA P., *Exégèse*, op. cit. cfr. p. 402 nota 2

Nel primo capoverso, si annuncia la metamorfosi della terra quando il sole di Dio, simbolo della nuova vita, sorgendo dal luogo del suo tramonto scaccerà definitivamente la notte, simbolo della morte: ciò che prima era morto tornerà a rivivere una vita nuova, l'ordine del tempo subirà un radicale cambiamento e spunterà un nuovo giorno, la natura sperimenterà una libertà prima sconosciuta.(Scattolin).

L'annuncio viene ricevuto da Niffarī nella *waqfa*, luogo di dialogo fra Dio e l'uomo, ed ha una evidente analogia nelle immagini con l'altro brano che abbiamo sopra riportato.

E mi fece sostare e mi disse:

Di' alla notte: Non è già l'alba? Tu non ritornerai mai più, perché Io farò sorgere il sole dal luogo in cui si è nascosto (tramontato) alla terra e lo tratterrò dal correre e bruciare ciò che si era riparato alla tua ombra e spuntava come pianta senza linfa. Io Mi manifesterò da ogni parte, e darò la tua pianta come nutrimento alle bestie, e la Mia pianta crescerà e diverrà bella e i suoi occhi si apriranno e Mi vedranno. Io porterò la Mia prova ed essi la scriveranno con la loro fede. La gigantesca montagna tremerà dalle sue fondamenta, essa che aveva l'acqua sulle sue cime e non ne beveva. Io abbasserò il fondo dell'acqua e prolungherò l'ora torrida del pomeriggio senza farla seguire dal declino del sole. Là si raduneranno tutti e Io sconvolgerò tutti i momenti (del tempo). Tu vedrai l'uccello andare e venire liberamente nel suo nido, e vedrai colui che riposava acquistare la veglia con il sonno e riscattare la guerra con la dolcezza.¹⁹⁶

Segue, in un linguaggio sempre più simbolico, un invito alla terra, detta in arabo 'la distesa', a prepararsi per accogliere la venuta del Signore. L'immagine è della sposa che viene svegliata per accogliere il suo sposo.

E mi disse: Di' a colei che è distesa ed estesa (per contenere gli attributi di Dio): preparati per il tuo stato e ornati per la tua stazione. Copri il tuo volto con ciò che è trasparente e accompagna colui che ti copre con il suo volto: poiché tu sei il Mio viso emergente da ogni volto. Prendimi come garanzia del tuo patto. E quando esci, entra da Me, sì che Io ti baci fra gli occhi (hatta uqabbilaki bayna 'ayniki) e ti confidi segreti che nessuno al di fuori di te deve sapere. Io uscirò con te sulla strada, e tu verrai stabilita nel mezzo della strada, fermati, perché questo è il tuo fine. Così parla il Signore: stendi la destra e con essa poni davanti a te la tua scienza; non dormirai e non ti sveglierai finché Io non venga a te. (Mukhāṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt, p.213)¹⁹⁷

Per Nwyia poco importa che qui la terra simboleggi se stessa in quanto portatrice in sé di metamorfosi, oppure l'anima chiamata a entrare nell'intimità del suo Dio – è del simbolo, infatti, esser sempre aldilà del senso che vi possiamo assegnare -: la cosa più importante consiste

¹⁹⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. p. 213, trad. it.Scattolin, op. cit. pp.147-148

¹⁹⁷ Ibid.,op. cit. p.213, trad. it. Scattolin, op.cit. p. 148

nell'instaurazione di un nuovo linguaggio fra Dio e la terra, linguaggio in cui alla terra si concede di diventare il volto di Dio che emerge da ogni volto.¹⁹⁸

‘Così parla il Signore’, espressione tipicamente biblica, ricorre anche più avanti solo in questo testo. Nel capoverso seguente, si parla di un servo di Dio, portatore di salvezza al mondo. Egli sarà come un ponte: chi passa su di lui va a Dio, gli altri si perdono. Egli è colui che radunerà i ‘compagni di Dio’ per l’incontro finale. Si tratta di una persona o di una collettività? La risposta non è univoca (Scattolin). Siamo in una prospettiva sia temporale che escatologica, poiché è nella prospettiva della fine del mondo che si rivela il senso della storia attuale ed è in seno al rinnovamento collettivo che l’individuo ritrova la sua vera natura aldilà delle distinzioni di genere. (Nwyia)

E mi disse: Oh servo Mio, fermati per Me! – Arberry traduce ‘sosta in Me’ – Poiché tu sei il Mio ponte e tu sei il sentiero del Mio ricordo: su di te Io passo per (raggiungere) i Miei compagni. Io ti ho eretto e ho gettato su di te il vento come Mia protezione. Farò uscire allo scoperto la Mia scienza che era rimasta nascosta: perciò la ordinerò in schiere come soldati, ed essi attraverseranno (il ponte) verso di te, e si fermeranno dietro a te al di qua della strada. Ed Io apparirò, e tu non saprai da dove, se da davanti a loro o sulla loro strada. E quando mi avrai visto, Io Mi metterò in cammino ed essi Mi seguiranno. Io ti metterò davanti a Me ed ogni cosa passerà dietro di te: chi passerà attraverso di te, Io lo accoglierò e lo porterò, ma chi passerà al di fuori di te, perirà totalmente. (Mukhāṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt pp.213-214)¹⁹⁹

E qualche capoverso poco più avanti, è descritta una manifestazione di Dio che porta benessere e luce a tutta l’umanità. Il ‘tu’ è al femminile (la terra o l’anima), come una sposa che si svela a Dio come al suo sposo e riceve da lui un ornamento nuovo.

Così dice il Signore: Io Mi manifesterò sorridente nei cortili ed essi si raduneranno intorno a Me. Il debole cercherà il Mio soccorso e tutti metteranno in Me la loro fiducia. Io farò uscire la Mia luce per camminare in mezzo a loro. Essi la saluteranno ed essa li saluterà. Svegliati, o dormiente, e alzati. O tu che ti sei alzata, sta’ ritta presso il tuo imām(la guida della preghiera). Lapidala le case con le tue stelle e stabilisci il polo con le tue dita: indossa l’abito del vero monachesimo(rahbāniya) e non velare più il tuo volto; a te infatti appartiene il potere e il bastone della benedizione è nella tua destra. Questo è il Mio volere e di ciò Io sono testimone. Queste sono le luci di Dio: e chi potrà illuminarsi con la Sua luce se non con il Suo permesso? Questo è il vero, e questa è una notizia che non ti è data dai vani pensieri e che solo gli ignoranti possono impugnare. (Mukhāṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt p.214)²⁰⁰

E nel passo successivo l’annuncio della discesa di Gesù:

¹⁹⁸ NWYIA P., op. cit. cfr. p. 404

¹⁹⁹ Ibid. pp.213-214, Trad. it. Scattolin, ibid. pp. 148-149

²⁰⁰ ibid. p.214, trad. it. Scattolin, ibid. pp.149-150

Così dice il Signore: Io avvanzerò e non ci sarà ritorno; Io confezionerò per te la collana e stenderò la Mia mano verso la terra ed essi Mi vedranno con te e davanti a te. Esci quindi dalla tua tenda, perché Io farò sorgere il sole su di te. Prendi la tua punizione con la tua destra e abbattiti con la forza dei venti. Indossa la misericordia preveniente e non dormire, perché Io ho già fatto spuntare la tua alba e il mattino ti si è avvicinato. Questo è uno dei segni del tuo Signore in vista della discesa di Gesù figlio di Maria dal cielo sulla terra e dei tempi vicini che lo annunciano: come segno per coloro che hanno ricevuto la scienza e come guida con cui Dio guida a Sé e salva molti di coloro che sono nell'ignoranza. (Mukhāṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt 214-215)²⁰¹

L'allusione alla discesa di Gesù, figlio di Maria, rinvia alla fine dei tempi, ma come un evento futuro intravisto attraverso il segno del tempo prossimo, il tempo in cui colei che dorme è anche colei che si alza e realizza in se stessa il vero monachismo, cioè il segno dell'elezione, come per gli apostoli.

Nel capoverso seguente ritorna l'immagine della sposa -identificata col sole che, in arabo, è nome femminile -che si fa incontro allo sposo. Le creature fisiche sono cariche di un simbolismo religioso e salvifico (Scattolin). I grandi simboli cosmici divengono alfabeto di un nuovo linguaggio 'scritto con la penna del Signore'. L'uomo, il solo in grado di decifrare il nuovo alfabeto, diventa il senso dell'universo, il legame fra Dio e il mondo.

Così pure il Signore mi fece sostare e mi disse:

Di' al sole: O tu (creatura) scritta con la penna del Signore! Mostra il tuo volto, distendi le pieghe del tuo vestito e va' dove vedi la tua gioia secondo il tuo intento. Manda la luna davanti a te, e le stelle fisse ti circondino. Cammina sotto la nuvola e sorgi sulle profondità delle acque; non tramontare all'occidente e non sorgere dall'oriente, e fermati all'ombra. Tu sei infatti la misericordia del Signore e la Sua santità, ed Egli ti manda a chi vuole. Questa è la guida di Dio con cui Egli guida chi vuole; in questo modo Dio fa scendere la rivelazione. [...]

Sorgi, o sole splendente perché ho tolto la notte : espanditi ora sopra ogni cosa [...](Mukhāṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt, pp.215-216)²⁰²

Altro segno messianico è il tavolo eucaristico che, nel Corano, è il segno della missione di Gesù.

Così dice il Signore: O tu che dormi (femminile), Su svegliati e sii nella gioia; perché Io ho fatto scendere la tavola (mā'ida), su cui sgorgano le fonti del cibo e delle bevande. Essi verranno a te e Mi vedranno alla tua destra e alla tua sinistra; essi saranno il tuo aiuto e li vinceranno perché chi li combatte combatte Me, ma Io sono il vincitore. Espanditi, o tu che eri nelle strettezze, perché Io

²⁰¹ Ibid. pp.214-215, trad. it. Scattolin ibid. p.150

²⁰² Ibid. pp.215-216, trad. it. Scattolin, p. 151 Qui Scattolin ha aggiunto la parola 'creatura' per rendere in italiano il genere femminile del sole.

ho liberato i tuoi prigionieri ed ho aperto le porte davanti a te. Orna te e i popoli del Mio splendore, poiché Io ho dissipato da te la tristezza e ho riempito il tuo cuore di gioia. Tutti i popoli si schiereranno in un'unica schiera per il Mio arrivo, ed Io arriverò improvvisamente. Non essere né stupita né perplessa: dopo di questo, non Mi assenterò che una volta sola; poi Io apparirò e non Mi assenterò più. Allora vedrai i Miei amici antichi soggiornare (con Me) nella gioia. (Mukhāṭaba wa-biṣāra wa-īdān al waqt p.216)²⁰³

Dai simboli cosmici, dunque, il dialogo passa all'uomo stesso. Quando Dio parla, parla nel linguaggio dell'uomo. Dio non può rivelarsi che in forma umana, nel linguaggio dell'uomo.

Già Muqātil due secoli prima, aveva intuito una dualità intrinseca al linguaggio escatologico. Commentando il versetto del Corano, 76,5 - *I buoni berranno a coppe nel cui liquido ci sarà canfora* - Muqātil scrive: *waṣafa mā 'indah bi-mā 'indahum li-tahtadī al-qulub, Dio descrive ciò che è vicino a Lui per mezzo di ciò che è vicino agli uomini, al fine di orientare i cuori verso di Lui.*²⁰⁴

Dio parla con immagini tratte dal mondo presente: parla di Sé attraverso un linguaggio antropomorfo per orientare i cuori verso di Lui; Egli parla delle realtà celesti attraverso il linguaggio con cui l'uomo parla delle realtà terrestri.

Ma ci sono voluti due secoli, da Muqātil a Niffarī, perché la coscienza musulmana facesse esperienza di questo linguaggio e si familiarizzasse con l'idea di un Dio che non può rivelarsi che in un linguaggio umano, senza con ciò abdicare alla Trascendenza. Nwyia parla della nascita di un linguaggio teandrico, divino e umano, cioè della storia dell'esperienza che l'uomo fa della propria esistenza, come esistenza in cui Dio si fa immanente e trascendente.²⁰⁵

²⁰³ Ibid. p.216, Trad. it. Scattolin, p. 152

²⁰⁴ NWYIA P., Passo citato in *Exégèse*, op. cit. p.101

²⁰⁵ Ibid. cfr. p.407

Capitolo terzo

ORIGINALITA' ESPRESSIVA

Arberry, nella sua utilissima introduzione al Sufismo – accessibile in traduzione italiana da Alberto Ventura – annovera Niffarī fra le menti creative del X secolo: la figura più singolare e interessante, autore di rivelazioni ricevute in stato di estasi, forse per scrittura automatica. Nella maggior parte si tratta di frasi brevi – scrive Arberry- composte con un linguaggio e uno stile altamente tecnici, che richiedono un commento per essere comprese; tuttavia alcuni passaggi sono di autentica bellezza e sembrano possedere il marchio della genuina esperienza mistica.²⁰⁶

Arberry si mantiene sempre piuttosto cauto nell'interpretazione del mistico – come si può riscontrare nel suo *Commentary a Mawāqif e Mukhaṭabāt*.

Tuttavia, una differenziazione fra affermazioni tecniche e passaggi di autentica bellezza e genuina esperienza mistica, non sembra così netta nel discorso di Niffarī, pieno sempre di allusioni esoteriche e sottili e misteriosi aforismi, anche quando appaiono solo “tecnici”.

Il pensiero paradossale di Niffarī da un lato sembra rimuovere il velo fra l'umano e il divino, dall'altro ne nega la semplice possibilità. I suoi termini tecnici hanno una propria originalità. Alcuni termini, cari ai sufī, nel nostro autore sono assenti, come la parola *dawq*, *gusto*. Altri sono usati in modo idiosincratico, come *wağd* o *ħarf*; altri ancora come *waqfa*, sono completamente originali.

L'esperienza mistica, per i mistici, sgorga nell'estasi di uno stato spirituale ottenuto attraverso metodi di concentrazione che spesso partono da stimoli esterni.

Estasi

Wağd, è il termine per estasi; *tawāğud*, forma derivata dalla stessa radice, è definito da Huğwirī, *procurare pena per produrre wağd*²⁰⁷; Jilani dice che l'estasi spirituale di solito origina da stimoli esterni.²⁰⁸ Huğwirī mette in guardia da manifestazioni esteriori dell'estasi.

Niffarī, come abbiamo visto, è molto critico anche verso la natura dell'estasi prodotta dalla lettura del Corano. *E mi disse: Il discorso conduce all'estasi (Sofferenza) e il procurare l'estasi con il discorso conduce alle suggestioni indotte con le parole. (M.34, Mawqif mā yunqālu, Stazione dell'ineffabile, p. 60)*²⁰⁹

²⁰⁶ ARBERRY A.J., *Sufism, An account of the Mystics of Islam/ Introduzione alla mistica dell'Islam*, trad. it. di A. Veintura, Marietti Ed. Genova, 1986, cfr. p. 50

²⁰⁷ HUĞWIRĪ, *Kashf al-Mahğūb li-Arbāb al-qulūb / Somme spirituelle*, trad. francese dal persiano a cura di Djamshid Mortazavi, Sindbad ed., Paris, 1988, p. 468

²⁰⁸ al-JILANI, *Sirr al asrār/ Il segreto dei segreti*, L'Ottava ed. Giarre(CT) 1994, cfr. p.173

²⁰⁹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. cfr. p. 60

S.Seppälä, nella sua dissertazione accademica sull'Espressione e interpretazione dell'esperienza mistica²¹⁰, sottolinea come nel discorso testuale mistico, il nesso di causalità fra le pratiche ascetiche e la reale estasi non è espresso mai in modo chiaro. Nel discorso letterario, l'enfasi è sulla natura ideale dell'esperienza e sulla purezza dei motivi che conducono ad essa. Tutte le azioni nella vita mistica dovrebbero accadere per Dio solo.

Gli autori che enfatizzano questo, come Niffarī, hanno una costante tendenza a destrutturare nel loro discorso. Il soggetto divino così esorta: *Come potresti essere con Me quando sei (occupato) a discendere (nuzūl) e ad ascendere (ṣu'ūd)?* (M.21, *Mawqif mā yabdū, Stazione di ciò che appare, p. 42*)²¹¹

Fra i requisiti o prerequisiti all'esperienza mistica vi è la conoscenza di cosa fare e quali ostacoli si debbano rimuovere, e la conoscenza di sé intesa non tanto in senso psicologico individuale quanto in senso elettivo. Niffarī è piuttosto chiaro in questo:

E mi disse: Chi conosce il velo è vicino allo svelamento. [...]E mi disse: La cosa principale è che tu dovresti avere conoscenza di cosa tu sei, se eletto o comune. E mi disse: Se l'eletto non agisce sulla base del principio che egli è eletto, egli perirà (M.29, *Mawqif ḥiḡāb al ru'ya, Stazione del velo della visione, p.53*)²¹²

Nella *Mukhātāba 14*: *Se non conosci chi tu sei con Me, Io non sarò tuo, e tu non sarai Mio, qualsiasi azione tu faccia per Me, non conoscendo chi tu sei con Me, e in qualsiasi stazione ti presenti davanti a Me, non conoscendo chi tu sei con Me.* (*Mkh. 14, p. 123*).²¹³

L'io empirico rappresenta l'ostacolo più vistoso nel quale incorre chi cerca l'esperienza della visione nella realizzazione di sé.²¹⁴

Nella *Mukhātāba 24* leggiamo: *Fra Me e te vi è l'esperienza (l'estasi) di te stesso (waḡduka bika): gettala ed Io ti velerò a te stesso.* (*Mkh. 24, p. 180*)²¹⁵

Anche l'accettazione come momento individuale di responsabilità non passa inosservato all'attenzione di Niffarī. Nella *Stazione della scelta* leggiamo: *Ho piantato ad ogni porta un albero e una fonte di acqua fresca e ti ho assetato. Per la Mia gloria, se tu ti ritirerai, non ti farò tornare*

²¹⁰ SEPPÄLÄ S., 'In speechless ecstasy'-Expression and interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature, Accademic Dissertation, University of Helsinki, Helsinki 2002,

<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/19210/inspeech.pdf?sequence>, cfr.p 186 e seguenti

²¹¹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. cfr. p. 42

²¹² Ibid. p. 53 trad. mia

²¹³ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mukhātābāt*, op. cit. p. 123, trad. mia

²¹⁴ IZUTSU T., *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique, Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, trad. it. F. Del Vescovo, a cura di Alberto Ventura, Marietti, Genova, 1991 cfr.p.11 e seguenti

²¹⁵ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mukhātābāt*, op. cit. p.180, trad. mia

*alla dimora dei miei eletti né ti offrirò da bere della mia acqua. (M.50, Mawqif al-Iḥtiyār, Stazione della scelta, p. 82)*²¹⁶

La contemplazione, o l'atteggiamento contemplativo, è un fattore importante alla base dell'esperienza mistica. Niffarī lo esplora intuendone diverse sfumature: *E mi disse: ho dei cari amici che non vedono che per Me ed altri che non vedono che attraverso Me, in ragione di una differenza fra loro che è più grande della differenza fra lontananza e vicinanza. E mi disse: quei miei cari amici (a'nā'ī) che vedono attraverso Me, discernono tutto, quegli amici Mieī (awliyā'ī) (che vedono per Me) non ottengono tutto. (M.27, Mawqif lī a'nā', Stazione de' ho cari amici', p.51)*²¹⁷

La contemplazione (*ṣahāda*), a differenza della visione, implica ancora una conoscenza: *La contemplazione è che tu abbia la conoscenza, ma tu puoi vedere senza conoscere. (M.36, Mawqif wara'a al-mawāqif, Stazione aldilà delle stazioni, p. 67)*²¹⁸

Kalābādihī, nel capitolo intitolato alla dottrina del ricordo di Dio, esordisce dicendo che ricordare consiste nel dimenticare tutto ciò che non sia l'Unico ricordato e passa in rassegna le riflessioni poetiche di Nurī o le affermazioni di Junayd e di altri sufi a proposito del pericolo di inautenticità della preghiera. Conclude dicendo: *Il ricordo è l'attributo di chi ricorda; perciò, se sono assente quando ricordo, l'assenza è in me stesso, poiché sono le qualità dell'uomo che velano la contemplazione dal suo Signore.*²¹⁹

I mistici contemporanei o di poco posteriori a Niffarī si sforzano di catalogare e sistematizzare e descrivere l'esperienza mistica, per dimostrare la perfetta "ortodossia" dogmatica e teologica dei sufi.²²⁰

Niffarī invece è "epifanico" nelle sue intuizioni. Egli ci parla dal fuoco delle sue visioni. La sua è una continua ricerca che rimanda sempre ad altro.

Anche se è la cosa più elettiva che Dio abbia creato, il ricordo (e la pratica del ricordo) è un velo. Niffarī invoca un ricordo totale, di tipo esistenziale: *ricordaMi in ogni cosa ed Io ti ricorderò in ogni cosa. (M. 33, Mawqif aṣ-ṣafḥ al-ḡamīl, Stazione del bel perdono, p.59)*²²¹ Il ricordo è una relazione, un riflesso.

²¹⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, Kitāb al-mawāqif, op. cit. p. 82, trad. mia

²¹⁷ Ibid. p. 51, trad. mia

²¹⁸ Ibid. p.67, trad. mia, Arberry più sinteticamente risolve con "La contemplazione è gnosi: la visione può giungere senza gnosi"

²¹⁹ al-KALĀBĀDHĪ ABU BAKR, Kitāb al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf, trad. ingl. di ARBERRY A.J, *The doctrine of the Ṣūfīs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, cfr. p.97

²²⁰ GARDET L., *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes, Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, trad. it. di G. Barra, Edizioni Paoline, Alba, 1960, cfr. p.44

²²¹ NIFFARĪ/ARBERRY, Kitāb al mawāqif, op. cit. p. 59

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, sulla preghiera – momento in cui si ricorda Dio - Niffarī ha una posizione molto critica. *Tu desideri vegliare la notte e vuoi recitare sezioni intere del Corano. In quel caso non vegli affatto. Veglia solo colui che lo fa per Me e non per una orazione determinata o per recitare una parte ben conosciuta del Corano.*(passo cit.). Concentrarsi sui rosari e sui versi che sono entità separate dal resto dell'esistenza, non garantisce esperienze mistiche autentiche.

Nella dimensione psicologica, la concentrazione può essere l'effetto più evidente della meditazione. Secondo Niffarī si dovrebbe considerare la propria attenzione e il proprio cuore come facce rivolte a Dio. (M.74, *Mawqif al-'ibāda al waḡhyia, Stazione dell'adorazione facciale, p.136*)²²²

Il processo di concentrazione agisce durante l'accettazione dell'esperienza stessa: Niffarī, nella parola di Dio, suggerisce di richiamare a sé quante qualità possibili e seguire quelle maggiormente rispondenti. L'estasi è totalizzante:

Esperisci l'estasi della Presenza, in qualunque qualità giunga a te: Se le qualità ti eviteranno, richiamale (ud'hā) e le cose da esse qualificate (mawṣufāt-hā), alla tua esperienza (estasi). Se ti risponderanno (istiḡābāt) bene, altrimenti passa alla qualità in cui esperisci l'estasi della Presenza.(M. 72, *Mawqif a ṣ-ṣafḥ al-ḡamīl, Stazione del bel perdono, p.131*)²²³

Significative le sfumature dei verbi qui usati: *da'a* per *richiamare* con un senso causativo, *istiḡāba*, in X forma per *rispondere*, con accezione di esaudire, rispondere a un'invocazione.

Espressione

Hujwiri, nel suo *Kaṣf al-maḡḡūb*, attribuisce al mistico al-Makkī l'affermazione che *L'estasi non ammette una spiegazione, poiché essa è un segreto fra Dio e i veri credenti. Che gli uomini cerchino di spiegarla come vogliono, la loro spiegazione non è quel segreto, poiché tutto il potere e lo sforzo umano sono separati dai misteri divini.*²²⁴

L'impossibilità a esprimere porta al silenzio come manifestazione di un'esperienza non linguistica. Sempre Hujwiri ritiene che chi giunga a possedere uno stato (*ḥāl*) diventi silenzioso nella lingua, poiché il *ḥāl* è *annichilazione del discorso.*²²⁵

Abbiamo già visto in precedenza come Niffarī esprima questo concetto attraverso il divieto imposto da Dio a divulgare il contenuto del dialogo nella visione: abbiamo visto anche come Dio invece talvolta lo autorizzi a trascrivere ciò che ha visto, ma solo come una nota, un memoriale, una traccia per se stesso.

²²² NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. cfr. p.136

²²³ Ibid.cfr. p.131

²²⁴ HUIJWIRI, *Kaṣf al – Maḡḡūb li- Arbāb al qulūb / Somme spirituelle*, op. cit. cfr. p.170

²²⁵ Ibid. cfr. p.420

Oh mio servo, te lo dico e te lo ripeto, e te lo ridico sessanta volte: tu non puoi (non sei autorizzato a) descrivere il modo in cui Mi vedi[...](passo cit)

Sì, scrivi come ti ho reso testimone e come sei divenuto testimone, affinché sia una nota per te e una conferma per il tuo cuore. (passo cit.)

Per gli altri mistici, la trasmissione del contenuto delle visioni, almeno ai prescelti in grado di recepirne e dividerne i significati, è fra i principali compiti. Ricordiamo la posizione estrema di Ḥallāğ e quella ‘sobria’ di Junayd. Per Niffarī invece l’esperienza mistica, estatica, resta incomunicabile perché rischierebbe altrimenti di venire ricacciata nell’alterità.

La realtà verbale potrebbe essere fuorviante o insufficiente in rapporto all’esperienza mistica. Per Niffarī, *più la visione (ru’ia) aumenta, più diminuisce l’espressione (‘ibara). (M. 28, Mawqif mā taṣna’u bi-l-mas’ala, Stazione de ‘cosa fai con la domanda, p. 51)²²⁶*

Per Niffarī, il linguaggio è limitato nell’esprimere verità assolute a causa della sua instabilità; il pericolo è che il linguaggio umano proietti qualità umane nell’esperienza mistica. *Le Mie qualità che possano essere espresse mediante un’espressione verbale, sono in realtà tue qualità. (M. 55, Mawqif bayna yadihi, Stazione davanti a Lui, p. 91).²²⁷*

Il discorso mistico, per sua natura, non ha un punto d’arrivo, tende piuttosto ad andare oltre.²²⁸ *E mi disse: la tua decisione di stare in silenzio nella visione è un velo; quanto più lo è di parlare. (M.28, Mawqif mā taṣna’u bi-l-mas’ala, Stazione de ‘cosa fai con la domanda, p.52).²²⁹* Secondo la visione di Niffarī, il sufi, quando è assorbito nella visione di Dio agisce solo con l’azione di Dio stesso, non con la propria: ogni qualità individuale è velo alla visione e segno di assenza di Dio.

Espressione analitica

Il termine analitico arabo per definire l’esperienza mistica, come abbiamo visto, è *wağd*, che ha nella sua radice le accezioni di significato di sentire intensamente, esistere e trovare o esser trovato. In generale per i sufi, il termine *wağd*, usato come simbolo di estasi, indica che la vera natura dell’esistenza è d’essere incontrata; la realtà per i mistici è esistenziale e l’esistenza è esperienziale.²³⁰

In Niffarī, il termine è usato nel senso di sentire, esperire talvolta se stessi, talvolta Dio. Arberry traduce alternativamente con *ecstasy* o *experience*; talvolta i due sensi sono intercambiabili.²³¹

²²⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. cfr. p.51

²²⁷ Ibid. p.91, trad. it. Scattolin, op. cit. p.115

²²⁸ SEPPĀLĀ S., op. cit. cfr. p.197

²²⁹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.52, trad. it. Scattolin, op. cit. p.105, cfr. nota 137

²³⁰ *Wuğūd* significa appunto esistenza

²³¹ SEPPĀLĀ S., op. cit. cfr. p. 200 e seguenti

La natura non concettuale dell'esperienza mistica implica l'immediatezza come sua principale caratteristica.

E mi disse: desideri Me o desideri la stasi (waqfa) o desideri la forma(hay'a) della stasi? Se desideri Me sarai nella stasi e non nel desiderio della stasi, se tu desideri la stasi sarai nel tuo desiderio e non nella stasi; se tu desideri la forma della stasi, adorerai te stesso e la stasi ti sfuggirà (passo cit.)

La totalità, come totale concentrazione, è un prerequisito dell'esperienza mistica estatica. Niffarī lo ripete spesso: *Se tu vedi altro da Me, non vedi Me (M.5. Mawqif qad ġa'a waqtī, Stazione Il Mio tempo è venuto, p. 6) (passo cit.)*

Per descrivere la totalità dell'estasi: *Oh Mio servo, quando Mi svelo a te, si interrompe, (si taglia) (inqaṭa'a) la causalità (sabab), quando Mi vedi si interrompe la relazione (nasab). (Mukhātaba 36, p.191)²³²*

Niffarī svela la qualità della tranquillità, definendo il termine *sakīna*, come *estasi in Me*. Come realtà psicologica, questo tipo di estasi è sentito come qualcosa che stabilisce (*athbata*) e cancella (*maḥa*). *E mi fece fermare nella Tranquillità e mi disse: Essa è l'esperienza di Me (al-waḡd bī), stabilisce ciò che stabilisce e cancella ciò che cancella.(M. 54, Mawqif as-sakīna, Stazione della tranquillità, p. 88)²³³*

Con Niffarī siamo sempre sul confine dell'indicibile, dell'ineffabile; la sua parola, nello sforzo di esprimere, nello stesso tempo si auto annienta.

Il simbolo che, per sua natura, rinvia ad altro da sé, può superare l'annientamento.

Espressione simbolica

Nel commento al primo capoverso di Niffarī sopra citato, Arberry riporta la seguente definizione di Massignon: *sakīna è l'accesso della ragione a questa visione pura dell'essenza divina, che è la raffigurazione spirituale dello scioglimento umano nell'unione mistica.*²³⁴

La qualità della *sakīna* è ulteriormente sviluppata da Niffarī attraverso l'immagine simbolica della porta (*bāb*): *La tranquillità consiste nel tuo entrare in Me attraverso la porta dalla quale proviene la Mia auto-rivelazione. E mi disse: ho aperto a ogni vero gnostico una porta che conduce a Me. Non la chiuderò contro di lui, poiché attraverso essa entra e si diparte; è la sua tranquillità che mai lo abbandona. E mi disse: I maestri delle porte (aṣḥāb al- abwāb) fanno parte dei maestri delle*

²³² NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit., cfr. p. 191

²³³ Ibid. p. 88 trad. mia. Ho tradotto *waḡd*, con *esperienza*, sull'esempio di Arberry, ma potrebbe essere intercambiabile con *estasi*.

²³⁴ NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. passo citato in Commentary p. 235

conoscenze; sono coloro che entrano attraverso di esse portando con sé una teoria che loro appartiene, e se ne dipartono con una teoria che appartiene a Me. (M.54, p. 88)²³⁵

La durata limitata dell'esperienza mistica e la sua dipendenza dalla scelta soggettiva viene espressa con l'entrare e il dipartirsi. La porta indica l'inizio e la fine dell'esperienza. Analogamente i maestri della conoscenza mistica che entrano nella conoscenza sono chiamati 'maestri delle porte'.

Quanto al velo, *hiğāb* o *sitr*, esso è uno dei simboli più comuni nel discorso sufi.

In Niffarī – lo abbiamo visto ripetutamente – il velo può significare un ostacolo fra l'uomo e Dio con il quale si è nascosti alla realtà divina; può essere anche Dio stesso o la visione o la venerazione di Lui ad essere un velo. Tutta l'esperienza sensuale e il pensiero razionale sono velo all'estasi in Dio: *L'esperienza (wağd) di ciò che è altro da Me è velo all'estasi (wağd) in Me; secondo l'intensità del velo all'estasi in Me, le manifestazioni (bādyāt) ti tratterranno sia che tu loro appartenga sia che tu loro non appartenga. (Mkh. I, p.147)²³⁶* Si noti come la parola *wağd* venga qui usata in due diverse accezioni di significato.

Niffarī guida ulteriormente il simbolismo chiamando il velo (*hiğāb*) a volte *al-balā'*, che può significare afflizione e funziona nel discorso come simbolo del simbolo. *Il Mio velo è l'afflizione e il tuo velo è l'afflizione. Il Mio velo distrugge il tuo velo e la distruzione lo solleva, e tu lascerai le tue afflizioni per le Mie. (M. 26, Mawqif kadtu lā awākhidhu-hu, Stazione 'quasi non l'ho punito', p.50)²³⁷*

Nei testi escatologici di Niffarī, infine, i simboli, essendo separati da una chiara relazione di analogia, si prestano a interpretazioni multiple.

O Mio servo, il tuo tempo è arrivato: perciò raduna per Me attorno a te i Miei seguaci, e ammassa i Miei tesori (chiudendoli) con le chiavi che Io ti ho dato. Sii fermo e forte, perché sei vicino alla tua maturità. Appari davanti a Me per mezzo di ciò in cui ti rendo manifesto. RicordaMi per la Mia grazia misericordiosa.²³⁸

I tesori e le chiavi, possono esser interpretati come segni dell'esperienza mistica, oppure come analogia della crescita spirituale dell'uomo.²³⁹

L'allusione a qualcosa senza dirla, la *išāra*, supera il conflitto della *ibāra*, l'espressione. Di questo hanno parlato sempre i mistici. Tuttavia è Niffarī in particolare a sperimentarla entrando direttamente nel simbolo, non più nemmeno nell'analogia, come abbiamo visto con Nurī. Non c'è

²³⁵ Ibid. p. 88

²³⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mukhāṭabāt*, op. cit. p.147, trad. mia

²³⁷ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. . 50, trad mia

²³⁸ NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. p. 214, trad. it. Scattolin, op. cit. p149

²³⁹ SEPPĀLĀ S., op. cit. cfr. p. 209 e seguenti

un'come', funzionale all'intento didattico di Nurī; piuttosto un colloquio intimo allusivo e simbolico, comprensibile forse solo ai due interlocutori. Noi possiamo solo interpretare.

Misticismo speculativo in un linguaggio poetico

Niffarī non è un teologo, e nemmeno un filosofo metafisico. E' un mistico che cerca e vive la trascendenza in prima persona. Non ne parla, non sa parlarne, in un linguaggio già codificato rivolto ad altri che non sia se stesso.

L'oggetto della sua esplorazione è l'aldilà, il nascosto, con cui intraprende un dialogo. Man mano che procede, tuttavia, sembra approdare unicamente a un desiderio più lancinante, quello di andare più lontano. Ciò che riesce a conoscere sembra essere soltanto la soglia di quel che rimane ignoto e che lo invita a conoscerlo, come se inoltrandosi nella conoscenza, egli dicesse 'so di non sapere'. Questa esperienza presuppone, per essere espressa, un discorso che esuli al tempo stesso dal quotidiano, dal razionale e dalla logica. Essa appartiene alla sfera dell'indicibile. Il linguaggio è qui un'avventura per esprimere l'inesprimibile.²⁴⁰

Nicholson definisce il misticismo di Niffarī, misticismo speculativo: attraverso le sue visioni si delinea un pensiero, si dipana una dottrina che ha echi di Hallāḡ, di Bistāmī o di Tirmidhī; fa sentire una indiretta polemica contro la lettura letteralista del Corano, una eco della discussione mu'tazilita e così via. Tutto questo però emerge, come un riflesso; scaturisce da una condizione di visione e si traduce in un linguaggio che appartiene all'ambito poetico, quello appunto dell'allusione, della metafora, del simbolo.

Niffarī si serve della lingua non per esprimersi con le parole – abbiamo visto che esse sono impotenti - ma per esprimersi attraverso la rete di relazioni che egli può intessere con esse: segni e simboli. Si tratta di una lingua metaforica in cui le parole paradossalmente esprimono ciò che non possono esprimere, ciò che non è in esse ma nascosto dietro di esse.

*Oh mio servitore, Io sono il Signore della lettera e di ciò che è consonante, ed essi non hanno campo in Me, Io sono la torre di guardia della lettera e di ciò che è consonante, ed essi non hanno posto nella mia creazione. Oh Mio servitore, la lettera ha uno statuto da Me ad essa attribuito, e ciò che è consonante ha uno statuto da Me ad esso imposto. (Mkh. 17, p.168)*²⁴¹ Ricondurre tutto ciò che è consonante, cioè tutto l'essere creato, alla purezza della lettera, significa, aldilà del velo delle parole e dei nomi, rimettere le cose nel loro significato originale ed essenziale.²⁴²

²⁴⁰ ADONIS, *Introduction à la poétique arabe*, Sindbad, Paris 1985, *Introduzione alla poetica araba*, trad. it. F. del Vescovo-L. Cabria, Marietti ed., Genova 1992, cfr. p. 45 e seguenti

²⁴¹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mukhaṭabāt*, op. cit. p. 168 trad. mia

²⁴² NWYIA P., *Al Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu*, in "Le cahiers de l'Oronte", Juillet-Aout 1985, Liban (pp. 13-27) cfr. p.14

Lo sforzo è quello di liberare dalle incrostazioni il linguaggio e il pensiero, affrancandoli dalla funzionalità o dal razionalismo per ricondurli al compito di permettere l'esplorazione del sé e dell'esistenza.

Il testo dice più di quanto non dica la forma delle parole; coinvolge la sensibilità o l'intuizione. Questo testo è un linguaggio che non si carica soltanto dei segreti dell'immaginario, ma anche dei segreti del soggetto. Va letto non nella prospettiva di ciò che è rivelato ma in quella di ciò che non è rivelato. E' un testo che simbolizza una doppia rottura: la rottura con la scrittura della sua epoca e la rottura con il linguaggio di questa scrittura. Esso rappresenta un'estraneità in seno all'elemento poetico e culturale.²⁴³ Mette in moto un altro ordine di visione, scrittura, espressione, rapporti fra la lingua e la cosa o fra il nome e la cosa nominata.

Qui la scrittura è essa stessa una trasformazione: trasforma le cose trasformandone le forme e i rapporti; trasforma il linguaggio creando rapporti nuovi fra le parole e le cose.

*Nato da una sensibilità che si trova a disagio nel reale e aspira a superarlo, il linguaggio metaforico si avvicina a una sensibilità metafisica. Esso è superamento. Come se fosse, nella sua essenza, negazione dell'esistente reale e ricerca di un esistente diverso.[...] Il metaforico nel linguaggio mistico è un inizio perpetuo, un ponte tra il visibile e l'invisibile, l'immagine poetica non sarà un semplice paragone scaturito dall'analogia, ma un'invenzione nata dall'avvicinamento e dall'unificazione di due mondi lontani.[...] La scrittura poetica mistica non è letteratura in senso convenzionale, ma un genere a se stante, difficile da determinare e da codificare.[...] è distruzione incessante delle forme. Essa non si cristallizza in alcuna forma, poiché la forma, alla stessa stregua dell'immagine, è un'innovazione che non si duplica, non si fabbrica, non è data, non si lascia imitare.*²⁴⁴

Queste sono alcune interessanti considerazioni del poeta Adonis, nelle sue conferenze dedicate alla poetica araba. Egli prende in esame tre poeti, Abu Nuwās, Abu l-'Ala' al-Ma'arrī, e il poeta mistico Niffarī, considerando le loro opere come esempi altissimi in cui il pensiero è sorgente dell'espressione poetica e, viceversa, l'espressione poetica è sorgente di pensiero, a fronte di secoli invece di cultura araba in cui il pensiero è imprigionato nel discorso religioso o filosofico, mentre la poesia è costretta in un artificiale ambito di bellezza con canoni di musicalità e di metri inattuali, sempre uguale a se stessa, ma avulsa dall'elaborare un mondo esterno e interiore che cambia.

²⁴³ ADONIS, *Vers une étrangeté familière, (Postface)* in Niffari, *Le livre des stations*, Édition de l'éclat, Sommières, 1989, cfr. pp. 163-170

²⁴⁴ ADONIS, *Introduction à la poétique arabe*, op.cit. p.55

Tratti peculiari di Niffarī

Come già rilevato in precedenza, l'esperienza che urge nell'animo del nostro mistico è un susseguirsi di illuminazioni in uno stato di estasi che, per loro essenza (sia l'estasi che le illuminazioni) non possono venir trascritte, mancando le categorie di spazio e tempo. Ricordiamo che in presenza divina, non vi è il vicino né il lontano, non il prima né il dopo; il molteplice svanisce nell'unicità (o nel nulla). Tuttavia, Niffarī trascrive – o fa trascrivere – in parole ma con la funzione di una mera traccia per la memoria, cioè come un segno che rimanda sempre a un inesprimibile. Sarebbe questo il secondo momento, quello di ritorno, di cui parla Nwyia, caricato di nuovo significato nei testi escatologici.

Waqfa, wāqif, mawqif. Awaqafanī: termini dell'originalità di Niffarī, essi hanno la stessa radice, evocano l'immagine dell'arresto, della sospensione, dell'arresto per considerare più attentamente una cosa. Ciò è in contrasto con l'esperienza mistica conosciuta, sovente descritta in termini di itinerario.

Waqfa è uno stato in cui avviene la visione; *wāqif*, una funzione dal verbo, un *ism al-fā'il*, colui che è fermo nella stasi; *mawqif*, un *ism al makān*, un nome di luogo, ma qui un non-luogo, un luogo poetico che riporta l'esperienza. *Awqafanī*, mi fece fermare: i verbi in quarta forma derivata, con funzione causativa o riflessiva, ricorrono spesso nei testi di Niffarī, soprattutto quando è Dio che parla o di Lui si parla; Dio è colui che fa accadere e che si auto-manifesta. Naturalmente, anche l'imperativo è il modo più ricorrente, trattandosi di ordini e istruzioni che Dio dà al suo interlocutore.

Quando è coniugato in prima persona e non si riferisce a Dio, il verbo ha una funzione narrativa e descrittiva. Spesso è il verbo 'vedere'. Nella stazione del mare: *Mi fece fermare nel mare, allora vidi le navi affondare...*(passo cit.); nella Stazione 'chi sei tu, chi sono Io?': *E Lo vidi tutto quanto attaccarsi al mio vestito e non a me...*(passo cit.).

La reiterazione delle formule *Yā 'abd*, nelle *Mukhātabāt*, e *Awqafanī wa qāla*, nei *Mawāqif*, ha senz'altro un effetto omiletico che può richiamare forse la recitazione del Corano. E' l'unica cornice, una formula di rivelazione ripetuta, la figura retorica dell'anafora. A Scattolin, *sembra che l'insistenza di tale formula faccia parte dell'esperienza mistica di al-Niffarī e bene esprima il suo stato di essere quasi il bersaglio continuo della parola divina da cui non può sottrarsi.*²⁴⁵

Amor ch'al cor gentil ratto s'apprende ...Amor, ch'a nullo amato amar perdona...; io credea ch'ei credesse...

²⁴⁵ SCATTOLIN G., *Esperienze mistiche III*, op. cit. p.48

Dante usa queste figure retoriche del linguaggio a fini esclusivamente espressivi anche innovativi. Nel primo caso il poeta esprime il richiamo interno irresistibile dell'amore per chi è riamato, tanto da non permettere altre distrazioni; nel secondo usa questo bisticcio di parole per indicare la falsità di Pier della Vigna, in assoluta libertà poetica.

Quasi analogamente nel testo di Niffarī si percepisce chiaramente lo sforzo di esprimere, con frasi che girano a spirale intorno a un concetto. Là dove sembra a corto di vocaboli, in realtà costruisce frasi che si auto sorreggono su variazioni della stessa radice verbale: come se lo sforzo di annientamento passasse attraverso una relazione verbale.

Nel *mawqif qif, stazione Sta'* leggiamo: *E mi fece sostare in Sta' (wa awqafanī fi qif) e disse: quando ti dico 'sta', sta' per Me e non per te stesso, e non perché ti rivolga la parola (īda qultu laka qif fa qif lī lā laka wa lā li-ukhāḥibaka), e non perché ti dia un ordine, e non per ascoltare qualcosa da Me (wa lā li amrika wa lā li tasma'a minnī), e non per ciò che tu conosci di Me, e non per (sentire) 'Egli mi fece sostare' e non per sentire 'O servo' (wa lā li awqafanī wa lā li yā 'abd), non perché Io ti parli e non perché tu Mi parli, ma (perché) Io guardi a Te e tu guardi a Me (bal anzuru ilayka wa tanzuru ilayya).(M. 66, p.113)²⁴⁶*

Le simmetrie o le assonanze non sono esterne ma nascono nell'impulso espressivo. Si noti anche, in questo brano, con quale libertà Niffarī, alludendo alle due formule di cui s'è detto, maltratti la grammatica araba per imprimervi una flessibilità che certo non avrebbe.

Oh Mio servo, quando Mi svelo (asfartu) a te, si interrompe, (si taglia) (inqaṭa'a) la causalità (sabab), quando Mi vedi si interrompe la relazione (nasab). (Mukhātaba 36, passo cit.) Yā 'abd, ida asfartu laka, inqaṭa'a as-sabab, ida ra'aitanī, inqaṭa'a an-nasab. Nella radice del verbo *safara*, vi è il senso di risplendere; nella sua quarta forma derivata, *asfara*, vi è quello di far risplendere, svelarsi. *Inqaṭa'a* è la settima forma riflessiva o passiva di *qata'a*, tagliare; *sabab* e *nasab*, due *maṣdar*, nomi verbali, si rincorrono nella loro affinità di significato e di suono. Il carattere sintetico, minimale, di aforisma risponde allo sforzo di tendere all'essenza, evitando tutto ciò che è esteriore determinazione, tendere alla purificazione del linguaggio che vuota le parole umane del tessuto spazio temporale.

Niffarī fa parte di quei mistici che mettono per iscritto ciò che ricevono da Dio, non per autocompiacimento e per esibizionismo, ma per propria memoria.²⁴⁷ Nwyia trova un'analogia con le *Confessioni* di Sant'Agostino.²⁴⁸

²⁴⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p. 113, trad. it. Scattolin, op. cit. pp. 131-132

²⁴⁷ La memoria, il ricordo è il modo per mantenersi legati a Dio anche in sua assenza.

²⁴⁸ NWYIA P., *Al Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu*, art. cit. cfr.p.18

Nel *Mawqif al-'ibāda al wağhyya, Stazione dell'adorazione del volto di Dio (lett. adorazione facciale)* leggiamo: *E disse, oh scriba della scrittura del volto (yā kātib al-kitba al wağhiyya), oh maestro dell'espressione misericordiosa (ṣāhib al-'ibāra al raḥmaniyya) se tu scrivi per altro da Me, ti bandirò dal Mio libro, se ti esprimi con un'espressione altra dalla Mia (in 'abarta bi ġair 'ibāratī), ti espellerò (maḥautuka, ti cancellerò) dal Mio dialogo (khiṭābī).* (M. 74, p. 136)²⁴⁹

Il nostro mistico scrive per ricordo e per conoscere se stesso, scrive ciò che Dio gli comunica e nel modo in cui glielo comunica, senza cercare un'altra espressione che non sia quella di Dio, fissando il lampo della commozione iniziale che gli ha sconvolto la coscienza. Così facendo egli ritrova il vero soffio poetico, grazie a questo *choc* originario dell'incontro con Dio da cui attinge l'ispirazione.²⁵⁰

Egli non cerca uno stile, non cerca la parola che faccia effetto poiché il suo libro è un libro di rivelazioni, scritto come sotto dettatura, nello stato di rapimento della *waqfa*.

Ciò che Niffarī instaura è un dialogo, un dialogo che, aldilà delle parole, apre l'essenza stessa della coscienza umana alla parola essenziale di Dio, parola che crea ciò che dice perché è Dio stesso.

La definizione di 'dialogo fra due essenze' risale ai versi del poeta mistico andaluso Shushtarī, contemporaneo di Tilimsānī. Nel suo lungo poema sui mistici, che accosta a filosofi greci, Shushtarī così parla di Niffarī: *Egli(Dio) fu il rapitore di Niffarī, / l'interpellante sull'Unicità, ne fece Suo confidente/ E fu in dialogo fra due essenze, e colui/ che è povero, vede il mare dove noi siamo affondati.*²⁵¹ Niffarī, il confidente estatico del dialogo fra due essenze e l'autore del celebre *mawqif del mare*.

Questo dialogo conduce l'uomo a un'esistenza autentica, raggiunta o, per lo meno, perseguita, attraverso un ascolto nel silenzio della parola creatrice di Dio.

E mi disse: la menzogna (kad̄b) tutta quanta è il linguaggio dell'altro da Me (siwā-ya), mentre il Vero Reale (al ḥaqq al- ḥaqqī) è il Mio linguaggio: se volessi (in ṣa'tu), farei parlare (anṭaqtu bihā) pietre o esseri umani (ḥağaran aw bašaran). (M.24, *Mawqif lā tufāriq ismī, Stazione Non separarti dal Mio nome*, p.46)²⁵²

La lingua della verità, che appartiene a Dio, è quella che nasce progressivamente nel cuore dell'uomo, se questi acconsente di essere spogliato del proprio linguaggio. Niffarī si sottomette a questa purificazione del linguaggio che svuota le parole umane del loro tessuto spazio temporale.

Attraverso le prime purificazioni, Dio conduce Niffarī a prendere coscienza dell'inadeguatezza del suo linguaggio a servire da mediatore nel dialogo fra due essenze. *Ogni discorso che appare è*

²⁴⁹ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.136, trad. mia

²⁵⁰ NWYIA P., *Al Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu*, art. cit. cfr. p. 18

²⁵¹ al-ŠUŠTARĪ, *Diwān*, Ed. Ėvres, éd. Nashar, Alexandria, 1960, p. 75

²⁵² NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p. 46, trad. it. Scattolin, op. cit. p. 102

scelto da Me e composto delle Mie lettere: considera in qual modo esso non supera l'idioma della lingua del visibile e del conoscibile. Ora Io non sono né l'uno, né l'altro.(M. 32, *Mawqif al baṣīra, Stazione della percezione, p. 56*)²⁵³

Il linguaggio inoltre non è solo inadeguato al dialogo fra due essenze, ma – come già abbiamo visto – vi s'interpone come un velo che separa invece d'essere mediatore di un incontro. *La spiritualità di ogni cosa parla in suo nome e l'enunciazione di ogni cosa è un velo se enuncia.* (M. 37, *Mawqif al-dalāla, Stazione dell'indicazione, p. 69*)²⁵⁴

Il velo della parola è costituito da tutto ciò che nell'uomo concorre a formare in lui il suo mondo interiore.

Una forma di velo è – lo abbiamo visto- la lettera. La lettera è come una prigioniera a sfere multiple, e ciò che in essa vi è imprigionato è come un nocciolo dentro a un guscio.²⁵⁵ Sono necessarie uscite multiple, secondo una dialettica di negazioni, affinché l'uomo trionfi dei limiti imposti dal linguaggio (compreso anche quello della rivelazione coranica), per arrivare alla visione ma persino al rigetto della visione. Cosa resta dunque? Il silenzio di tutto l'essere abolito, silenzio cui corrisponde, nella coscienza del mistico, l'ignoranza, la nescienza in cui entra come in una notte.

Con la parola *ḡahl*, Niffarī si riferisce a due ignoranze, una dei non iniziati, l'altra è quella aldilà della scienza per concetti. *La scienza il cui contrario è l'ignoranza(ḡahl) è la scienza della lettera, così come l'ignoranza il cui contrario è la scienza, è l'ignoranza della lettera; esci dalla lettera e acquisirai una scienza che non ha contrari: la scienza signoriale , e tu possederai una nescienza (ḡahl) che non ha contrari e che è la certezza reale(yaqin).* (M. 55, p.91 *passo cit.*)

Contemporaneamente alla figura negativa della nescienza, vi è quella positiva del contenuto della visione che il mistico incontra senza mediazioni e senza introspezioni. Solo più tardi, nel momento retrospettivo, il mistico rivede nella memoria ciò che ha vissuto e ce lo restituisce liberandolo in un linguaggio simbolico.

Vi è anche una sorta di doppio tempo nella visione: il primo, intermittente e fuggitivo, coglie la coscienza come uno choc doloroso ²⁵⁶che provoca nell'anima una sofferenza insopportabile da cui però il mistico non può separarsi. *E mi disse: la sofferenza è la sofferenza di chi Mi ha visto e non può sopportare la mia persistenza e non può sopportare di separarsene. Io sono in mezzo a questo, lo volgo e lo svolgo, il volgimento è la sua morte, lo svolgimento la sua vita.* (M. 25, *Mawqif Anā al- Mašhā a'nā'ī, Stazione Io sono la finalit  dei miei amici, p.48*)²⁵⁷

²⁵³ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.56 trad. it. mia

²⁵⁴ Ibid. p. 69, trad. it. mia

²⁵⁵ NWYIA P., *Al Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu*, art. cit., cfr.p. 20

²⁵⁶ Ibid. cfr. p. 22

²⁵⁷ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p. 48, trad it. mia

Dio viene sperimentato da Niffarī come una prova o un tormento poiché il suo cuore diventa il luogo dell' apparizione di Dio: *E mi disse: il cuore che Mi vede è il luogo del tormento (maḥall al-balā')*(M.26, *Mawqif kadtu lā awākhiduhu, A stento non l' ho punito, p.49*)²⁵⁸

Per sfuggire al momento doloroso dell'incontro nella visione, l'uomo può mettere fra sé e Dio il velo della scienza come conoscenza a misura umana.

Abbiamo visto in precedenza, nella *Stazione della Sua visione*, la descrizione dell'alternanza fra la scienza e la visione in cui l'una permette al mistico di portare il peso dell'altra, per poi arrivare ad una metamorfosi che il mistico subisce al punto che il proprio linguaggio può divenire il linguaggio creatore di Dio. Nella visione sussiste solo il linguaggio creatore di Dio e l'uomo ridiviene ciò che è stato, cioè il puro *fiat* della creazione di Dio.

Analogia con la creazione artistica

Se 'l mie rozzo martello i duri sassi/ forma d' uman aspetto or questo or quello dal ministro che 'l guida, iscorge e tiello,/ prendendo il moto va con gli altrui passi.// Ma quel divin che in cielo alberga e stassi,/altri, a sé più, col proprio andar fa bello;/e se nesun martel senza martello/ si può far, da quel vivo ogni altro fassi.// E perché 'l colpo è di valor più pieno/ quant'alza più se stesso alla fucina,/ sopra 'l mie questo al ciel n'è gito a volo.// Onde a me non finito verrà meno,/s'or non gli dà la fabbrica divina/ aiuto a farlo, c'al mondo era solo.

M.Buonarroti, da *Rime*²⁵⁹

E' difficile tracciare una linea di separazione netta fra l'esperienza mistica di Niffarī e l'esperienza creativa di un artista. Le due esperienze potrebbero sembrare analoghe e potrebbero essere in un certo qual senso sovrapponibili.

Hanno in comune prima di tutto una dimensione soggettiva che, per potersi esprimere, ha bisogno di uscire da se stessa.

Quella di Niffarī potrebbe leggersi, in termini artistici, quasi come l'esplorazione dell'atto creativo alla ricerca di se stesso.

Per giungere alla visione di Dio, per accedere al divino, il mistico deve svuotarsi interiormente, liberarsi del sé per poi ritrovare un sé trasformato attraverso l'estasi, un sé che non è più, al quale Dio passa il segreto del creare. In fondo anche la creazione artistica – intesa come conoscenza, penetrazione dell'essere - ha bisogno dell'annullamento del sé per dare spazio a una forma autonoma auto sussistente.

La sostanziale differenza tuttavia sta forse in questo: nell'arte vi è una lotta dell'oggettività attraverso la soggettività; la parola poetica mistica, invece, non può essere parola-oggetto, perché si auto annienta. In Niffarī, almeno, è senz'altro così.

²⁵⁸ Ibid. p. 49, trad.it. mia

²⁵⁹ BUONARROTI M., *Rime*, Laterza, Bari, 1967, p.47

Ricordiamo, fra l'altro che *abda'a* significa *creare, innovare*; quindi *ibdā'* è la *creazione*, quarta forma del verbo dalla radice *ba dal 'ayn*. Nel linguaggio niffariano invece, l'atto creativo divino, quello con cui fa apparire le cose è *ibdā'*, quarta forma del verbo dalla radice *ba dal waw*, la radice appunto di apparire. L'universo è il *kawn*, connesso con l'imperativo *kun*, con cui Dio fa apparire le cose.

E mi disse: Non guardare all'atto di far apparire (ibdā) né a ciò che appare (badī), sicché tu rida o pianga; poiché quando tu piangi o ridi tu appartieni a te stesso, non a Me: [...] e mi disse: Sii fra Me e ciò che è apparso e appare, e non mettere fra Me e te l'apparire (badw) o il far apparire (ibdā'). (M.4, Mawqif anta ma'na al kawn, Stazione tu sei il senso dell'universo, p.4)²⁶⁰

Sarà Ibn 'Arabī a esplorare sul significato di 'creazione divina' – con una sorprendente imprescindibile componente passiva, femminile, al suo interno - e sui poteri dell'Uomo Perfetto.²⁶¹

La bellezza

E mi disse: Io rivestirò colui che sosta in Me con un ornamento (zīna), tanto che non vedrà più nessun ornamento in nessuna cosa. (M. 8, Mawqif al waqfa, Stazione della stasi, p. 9)²⁶² (passo cit.)

Il termine ornamento ha senz'altro un significato mistico: esso indica probabilmente il segreto dell'amicizia divina, per cui ogni altra attrazione viene eliminata.

Per Tilimsānī, *l'ornamento qui si riferisce ai significati essenziali dei Nomi degli Attributi e delle Azioni. Egli (Dio) lo (l'uomo) rende come se fosse il significato essenziale dell'universo, e gli attributi di Dio sussistono attraverso di lui. Tutta la bellezza appartiene a questi: perciò tutta la bellezza (ḥusn) gli appartiene ed egli non ha bisogno di alcuna bellezza tranne che in se stesso.*²⁶³

In altri passi Dio ribadisce al suo interlocutore che, quando questi è nella visione divina, non ha bisogno di alcuna bellezza.²⁶⁴ Bellezza è intesa come ornamento esterno, come elemento estraneo al significato, all'essenza, alla verità.

Ricordiamo, fra l'altro, che per Niffarī i nomi di Dio, semplicemente come nomi, non conducono a Dio.

Ricordiamo anche che Niffarī è del decimo secolo, come il poeta Mutanabbī. I primi secoli del periodo abbaside accompagnano lo splendore della poesia araba nella sua capacità totalmente innovativa. Attraverso poeti come Abu Nuwās, Baššar ibn Burd, Abu Tammām e Mutanabbī,

²⁶⁰ ibid. p. 4, trad. it. Scattolin pp. 56-57

²⁶¹ IZUTSU T., *Sufism and Taoism, A comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, USA, 1984, cfr. *cap. XIII Creation*, pp.197-217;*cap. XVII The magical power of the Perfect Man*, pp. 275-283

²⁶² NIFFARĪ/ARBERRY, op. cit. p. 9, trad. it. Scattolin, op. cit. p. 63 vedi anche nota 38 p. 64

²⁶³ TILIMSĀNĪ, op. cit. cfr. p. 115

²⁶⁴ *E mi disse: colui che è nella stasi non è incantato da bellezza né intimorito da timore: Io gli basto e la stasi è il suo limite. (M.7, Mawqif al-waqfa, Stazione della stasi, p.12)*

cambia il concetto di bellezza del testo poetico: alla chiarezza dell'oralità preislamica si sostituisce quello dell'ambiguità. Il testo bello è quello polisemico, che si presta a molteplici letture. La creazione poetica vuole prescindere da qualsiasi modello preconstituito, contesta cioè l'imitazione. In questi poeti, il testo fa *tabula rasa* di una concezione che riduceva la poesia a sensazione separata dal pensiero. Il testo diventa testo creatore, la poesia è conoscenza.

Il testo di Niffarī, un testo poetico mistico, si inserisce in questo corso innovativo con una propria originalità parallela ma indipendente da esso. Il suo testo mistico crea un nuovo linguaggio poetico. Per Abu Tammām la poesia è creazione del mondo attraverso il linguaggio (Adonis). Paradossalmente, per Niffarī la poesia è negazione del mondo attraverso il linguaggio.

*Non c'è norma né modello nel testo di Niffarī – commenta Adonis – Esso è testo-fonte. Tracciando un'esperienza che non si ripete, egli permane in un'incessante rigenerazione – ci offre un testo aperto all'infinito.[...] Per la prima volta vengono espressi nella letteratura araba l'angoscia dell'essere umano, la sua sete e i suoi interrogativi, come onde che si scontrano in un movimento di flusso e riflusso che ricorda la dialettica dell'assenza e della presenza in un'eternità di luce.*²⁶⁵

Un tratto tipico della nuova poesia del *badī'* è la necessità dell'acquisizione di una cultura vasta e profonda come condizione per il poeta e per il critico. Ne consegue che la poesia non è alla portata di tutti ma appannaggio di adepti, di coloro che abbiano la cultura che li predisponga a comprenderla.

In analogia, il linguaggio mistico ha bisogno di adepti in grado di comprenderlo.

Nuwya sostiene che Niffarī è forse il solo mistico ad aver citato il Corano un paio di volte e a non aver mai fatto cenno agli *hadīth*. Forse non è esatto: i versetti e gli *hadīth* sono parte implicita del tessuto del pensiero del nostro mistico. Quando talvolta emergono, sono irriconoscibili. Già solo nel primo *mawqif*, quello *della gloria*, troviamo un riferimento non necessariamente così esplicito a vari nomi di Dio, come il Glorioso, (*al-'azīz*), il Manifesto, (*al-zāhir*), il Nascosto, (*al-bātin*), Colui che esalta (*al-mu'izz*), Colui che umilia (*al-mudill*); e due *hadīth*: lo *hadīth* del *kuntu*, cioè *sarò l'occhio con cui vede etc*, lo *hadīth* degli *splendori delle luci divine...*²⁶⁶

Interessante un altro esempio nel *Mawqif ru'yatih-hi*, *Stazione della Sua visione: Quindi mi fece sostare in 'Lui' (huwa) ed Egli si rivelò a me secondo il 'Lui' che è 'Lui' e non il 'Lui' delle lettere. Il senso del 'Lui' delle lettere è che tu voglia un 'Lui' dell'indicazione[...]* Ed ecco non c'è 'Lui' che sia 'Lui' se non 'Lui' e ciò che è (chiamato) 'Lui' al di fuori di 'Lui' non è 'Lui'. (M.58, p. 101).²⁶⁷ Superati i limiti della grammatica, qui il pronome 'Lui', *huwa*, è un termine importante nel

²⁶⁵ ADONIS, *Introduzione alla poetica araba*, op. cit. pp. 46-47

²⁶⁶ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. cfr. pp.1-2, trad. it. e note di Scattolin op. cit. cfr.pp.51-53

²⁶⁷ Ibid. p. 101, trad. it. Scattolin, op. cit. pp. 123-124 vedi nota 4

linguaggio mistico perché indica Dio nella sua pura essenza che trascende ogni nome e ogni qualificazione. ‘Non c’è Lui che sia Lui se non Lui’ è una riformulazione niffariana della formula islamica ‘Non c’è Dio se non Allah’: la rivelazione e la visione di Dio come ‘Lui’ non possono esser fatte che da ‘Lui’ solo; ciò che è altro da ‘Lui’ è alterità e non può né rivelare ‘Lui’ né pretendere di essere ‘Lui’.

Nel *Mawqif anta ma’na al kawn*, Stazione ‘Tu sei il senso dell’Universo’: *E mi disse: La realtà è qualità del Reale (ḥaqq); e il Reale (ḥaqq) sono Io. (M. 4, p. 5.)*²⁶⁸

Scattolin nota il capovolgimento del famoso detto attribuito ad al- Ḥallāğ, ‘Io sono il Reale’ e si chiede se non vi sia una sottile critica sottesa, forse che il pronome ‘io’ contenesse per Niffarī troppa affermazione creaturale.

Ciò che è più importante sottolineare è che l’espressione univoca, la ‘*ibara* lascia il posto alla *išāra*, il linguaggio allusivo che rimanda oltre se stesso.

Per tornare ai poeti del *badī’*, vorrei accostare un paio di versi di Abu Nuwās:

Istantaqa ad-dam’u lisān al hawā/ wa hattaka al hiğrān sitr al- ḥayā // wa buḥtu bi’l kitmān min ba’di mā/ abdat dumū’ al ‘ayn sirr al hawā.

*La lingua dell’amore pronuncia solo lacrime,/e castità è un segreto che lontananza svela.//Ma lacrime che pure distendono altri veli/ infrangono il segreto di chi tacendo t’ama.*²⁶⁹ La versione italiana è piuttosto libera e forse si discosta dall’ originale arabo. Non impedisce tuttavia di evidenziare il sottile procedimento simbolico e allusivo sotteso anche a questi versi.

‘Abd al qā’hir al-Ğurğānī (m.1078) scrisse un libro interamente dedicato e intitolato a *Asrār al-balā’a*, *I segreti dell’eloquenza*. Egli difende la nuova poesia e si sofferma a lungo sulla ‘metafora’ considerandola più eloquente della realtà.²⁷⁰

Nella sua introduzione a *Exégèse*, a proposito del determinante apporto mistico alla lingua araba Nwyia sostiene: *Grazie ai mistici è nato nella parola araba un linguaggio autentico, quello dell’esperienza. Certo c’è il poeta che crea il Verbo attraverso cui il reale subisce una metamorfosi. Ma il poeta arabo è restato beduino, abitato dalla nostalgia del deserto. Il suo parlare gli viene dal passato e non annuncia niente per il futuro; è prigioniero talvolta di un verbalismo il cui fracasso gli dà l’illusione di un deserto abitato che si direbbe inerente alla lingua araba, e talvolta d’una soggettività persa tutta intera nell’emozione del momento.*²⁷¹ Tale

²⁶⁸ Ibid. p. 5, trad. it. Scattolin, op. cit. p.58

²⁶⁹ Abu Nuwās, trad. it. di L. Capezzone, sta in *Così rossa è la rosa*, L. Capezzone (a cura di),Carocci, Roma 2007, pp. 100-101

²⁷⁰ Ğurğānī’abd al Qa’hir, *Asrār al-balā’a*, Maktaba al Tawfiqiyya, s.d., cfr. cap. *Al ištirā’a qarība min al- ḥaqīqa* p.44 e seguenti. Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, op.cit.,cfr.pp. 29-38

²⁷¹ NWYIA,P., *Exégèse*, op. cit. cfr. p. 4

conclusione è senz'altro condivisibile di fronte a secoli di decadenza della letteratura araba; non lo è invece rispetto ai primi secoli di splendore della poesia araba, il periodo, appunto, più innovativo. Abu Nuwās, ad esempio, usava parole taglienti e sarcastiche proprio contro la poesia 'beduina'.

Liberato da ogni soggettivismo – continua Nwyia - (il mistico) è l'uomo che scopre il suo linguaggio mano a mano che scopre la sua propria esperienza.[...]La coscienza ch'egli prende di questa esperienza si situa agli antipodi del soggettivismo e l'analisi che ne fa è agli antipodi di ogni psicologismo. Essa è un'analisi esistenziale nel senso che costruisce il reale indirizzandolo alla luce della coscienza, così che esperienza e linguaggio nascono nello stesso atto.

Modernità ovvero creatività

La bellezza esteriore e la bellezza interiore. Quest'ultima segue la legge della necessità interiore, e rinuncia alla dimensione esteriore, convenzionale. Chi non è abituato alla bellezza 'interiore', la trova 'naturalmente' brutta, perché l'uomo di solito è portato all'esteriorità.[...] L'artista dev'essere cieco alle forme 'note' o 'meno' note, sordo alle teorie e ai desideri dell'epoca. Deve fissare gli occhi sulla sua vita interiore, tendere l'orecchio alla necessità interiore. [...]Questo è l'unico modo per esprimere una necessità mistica. Wassily Kandinsky²⁷²

Dieci secoli dopo, il pittore Kandinsky, cerca la giustificazione concettuale alla sua pittura astratta, esito espressivo di una spiritualità nell'arte e di una mistica necessità interiore, che sembra richiamare il nostro sufi iraqeno.

Niffarī è 'moderno' rispetto al suo tempo, ma la sua modernità è da intendersi nel senso della creatività, una creatività che accresce la luce e la scoperta del mondo. (Adonis) E' senz'altro moderno rispetto al suo tempo nel senso che rappresenta un'estraneità in seno all'elemento poetico e culturale a lui contemporaneo. Egli mette in opera, inaugura un altro ordine di visione, di scrittura, di modi d'espressione, di rapporti fra il linguaggio e la cosa. Egli prosegue e rielabora le intuizioni e le esperienze dei mistici che lo hanno preceduto, come Hallağ o Bistamī, ma rielabora il pensiero del suo tempo in una nuova visione che apre orizzonti invece di chiuderli. *Nel cielo e sulla terra stabilisce rapporti con l'impercettibile, rapporti che differiscono da quelli istituiti dalla tradizione teologico-giuridica. Crea, di conseguenza un altro linguaggio rispetto a quello teologico-giuridico, al fine d'entrare in contatto con ciò che è impercettibile.(Adonis)²⁷³*

Niffarī è dirompente e innovativo anche rispetto al tempo a lui successivo. Egli infatti è l'ultimo dei grandi mistici -'solitari', 'ermetici', 'ebberi'- prima della nascita delle vere e proprie scuole mistiche che opereranno una sistematizzazione della dottrina mistica in senso conservativo, compatibile e in sintonia con una presunta ortodossia.

²⁷² KANDINSKY W., *Über das Geistige in der Kunst*, (1912)*Lo spirituale nell'Arte*, E.Pontiggia (a cura di) SE, Milano, 1989, cfr. p.35 e pp. 57-58

²⁷³ ADONIS, *Vers une étrangeté familière*, postafazione cit. cfr.p.165

Dopo quasi tre secoli di silenzio, Ibn al ‘Arabī e Tilimsānī riscoprono Niffarī togliendolo dall’oblio, pur se, talvolta, forzandone e piegandone l’interpretazione a misura della propria visione che non sempre collima con quella di Niffarī. Una fra tutte: le stazioni mistiche (*mawāqif*) niffariane sono state intese come momenti di passaggio da tappa a tappa e non come i momenti delle visioni. L’interpretazione resta inoltre legata a una concezione monista. In Niffarī persiste invece un dualismo. L’uomo è sì il significato dell’universo, ma non è una goccia di Dio. *Io sono presente in ogni cosa, senza luogo né situazione, senza localizzazione, disunito o unito. Non esisto nella cosa, né la cosa esiste in Me. Io Mi manifesterò a te, bandendo tutto ciò che ti fa dipendere dalla conoscenza, e manterrò tutto ciò che ti farà dipendere dalla scienza poiché sono colui che s’interpone fra te e la conoscenza e tu la vedrai attraverso la Mia luce: esperirai l’autorità della gnosi attraverso la gnosi o attraverso di te. (M.26, Mawqif kadtu lā awākhiḍuhu, A stento non l’ho punito, p. 49)*²⁷⁴ Dichiarazione di immanenza trascendente. L’essenza di Dio resta irraggiungibile: solo un dialogo è possibile, fra Dio e il Suo confidente, un ‘dialogo fra due essenze’. Questa citazione – come abbiamo detto - è da un verso di Šuštārī, un poeta a sua volta poeta mistico. Tuttavia qui la poesia è mistica nel contenuto, non nella forma. Šuštārī, un poeta andaluso, scrive poesia secondo metri classici della *qaṣīda* a due emistichi, o a un emistichio con metri andalusi come il *rajāl* o il *muwashshah*, e comunque in rima, cioè in una forma. In Niffarī la forma è invece un ostacolo perché esteriorità, che allontana da Dio, la fonte d’ispirazione.

Adonis ritrova l’attualità di Niffarī, nei poeti simbolisti francesi, in Baudelaire, Verlaine o Rimbaud – quest’ultimo per la poesia intuita come veggenza e le espressioni come ‘io sono altro da me’ e la continua proiezione aldilà di un reale che non è reale.

Per Adonis, Niffarī rappresenta una rottura totale con la tradizione. Con tale rottura, egli rinnova la potenzialità della creatività araba, rinnovando allo stesso tempo il linguaggio poetico. Eleva la scrittura poetica a livelli in precedenza sconosciuti, nel più sublime splendore e nella massima originalità consentiti dalla lingua.²⁷⁵

Passi apocalittici

Quanto ai passi apocalittici, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente - di cui Arberry mette in dubbio l’autenticità- Nwyia sostiene che parlare di interpolazione posteriore significherebbe svuotare l’opera di Niffarī della sua sostanza originale e originaria. Si può pensare che è con queste visioni trascritte giorno per giorno ed è attorno a questo nocciolo, ancora bruciante, della commozione prodotta dalla lacerazione improvvisa del velo, che si sarà organizzato e avrà preso

²⁷⁴ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p. 49, trad. mia

²⁷⁵ ADONIS, *Introduzione alla poetica araba*, op. cit. cfr. pp.46-47

corpo il resto del testo che è l'esplicitazione retrospettiva, in un tempo secondo, del vissuto dell'esperienza mistica.²⁷⁶

Vi sono *mawāqif* che, pur non essendo ancora debordanti in orizzonti apocalittici, hanno tuttavia un afflato profetico. Abbiamo visto, in precedenza, il *Mawqif Chi sei tu chi son Io*. Un altro è il *Mawqif al mawt, Stazione della Morte*, una drammatica rappresentazione dello stato del sufī al momento della morte: *Egli mi fece sostare nella Morte: E vidi che le mie azioni erano tutte cattive, e vidi che la paura dominava la speranza, e vidi che la ricchezza era diventata fuoco e attaccata al fuoco e vidi che la povertà era un avversario che portava prove, e vidi che ogni cosa non aveva nessun potere contro un'altra, e vidi che il mondo [visibile] (mulk)era illusione, e vidi che il mondo invisibile (malakūt) era inganno.*

Allora gridai: 'O scienza!' ma essa non rispose; e gridai 'O gnosi', ma essa non rispose; e vidi che ogni cosa mi aveva abbandonato, e vidi che ogni cosa creata era fuggita da me, e rimasi solo.

[...] E mi disse: 'Dov'è la tua scienza?', e vidi il Fuoco (nār); e mi disse. 'Dov'è la tua azione?' e vidi il Fuoco: e mi disse: 'Dov'è la tua gnosi?' e vidi il Fuoco.

Allora Egli mi svelò le Sue gnosi della singolarità (fardāniyya) e il Fuoco si spense.

E mi disse: 'Io sono tuo amico' e fui reso stabile; e mi disse: 'Io sono la tua gnosi', e io parlai; e mi disse: 'Io sono colui che ti cerca; e uscii dal Fuoco.(M.16, pp.34-35)²⁷⁷

Il fuoco è chiaramente epifania della potenza divina di fronte a cui nulla si può salvare, né il mondo visibile, né l'invisibile, se non per intervento diretto della misericordia di Dio e della sua Singolarità.

Tornando ai testi apocalittici, lo stile, l'ispirazione e le immagini che compongono la trama di queste visioni hanno una somiglianza sorprendente, secondo Nwyia, con le profezie e la letteratura apocalittica giudeo-cristiana, tanto da indurre lo studioso francese a domandarsi se non possa essere Niffarī un ebreo tardivamente convertitosi all'Islam. L'ipotesi non è dimostrabile; resta tuttavia evidente il carattere biblico delle visioni niffariane. I commentatori musulmani interpretano i testi in una prospettiva individualista rivolta all'anima del mistico cui sarebbero indirizzati gli appelli apocalittici. Nwyia vi accosta anche le parole quasi sovrapponibili del profeta Isaia.

²⁷⁶ NWYIA P., *Al Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu*, art. cit. cfr. p. 25 e seguenti

²⁷⁷ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al mawāqif*, op. cit. pp.34-35, trad. it. Scattolin, op.cit. pp. 91-92

Capitolo quarto

LO STRANO DISCORSO SULL'AMORE

Wa min ḥaṣā'is kalāmihi al ḡarīb fī al-maḥabba, Qualità specifiche dello strano discorso sull'Amore: è il titolo di un breve trattato sull'Amore, fra gli ultimi ritrovamenti di scritti di Niffarī, raccolti e pubblicati da Nwyia nel 1972.²⁷⁸

Secondo Nwyia, 'strano' è questo testo, cioè piuttosto oscuro alla comprensione, ma anche estraneo sicuramente alle discussioni mistiche del suo tempo sull'Amore.²⁷⁹

Per poterlo affrontare conviene sempre interrogare il nostro mistico, cercando tracce del suo pensiero sull'Amore attraverso i *Mawāqif* e le *Mukḥaṭabāt*.

*Colui che amo, Io induco a contemplare; quando contemplerà Mi amerà. (M.37, Mawqif ad-dalāla, Stazione dell'indicazione, p.68)*²⁸⁰

La contemplazione è un grado superiore alla gnosi.²⁸¹ Possiamo perciò supporre – con Arberry – che Niffarī intenda anche l'Amore superiore alla gnosi. Anche il verso successivo, nello stesso *Mawqif*, sembra confermarlo: *La gnosi è un fuoco che divora l'Amore poiché ti mostra la verità della sua autosufficienza da te.*

L'amore di Dio è più vicino alla percezione dell'identità con Dio rispetto alla gnosi, poiché la gnosi fa permanere l'esperienza del sé, dal momento che guida alla percezione della vera natura dell'indipendenza del sé: con l'amore invece non vi è pensiero del sé, ma solo dell'amato.

*Io non ti ho imposto la servitù del possesso (mulk), cioè la servitù d'esser posseduto da Me: Io ti ho imposto solo la servitù di stare davanti a Me. (M.65, Mawqif al-'abdaniyya, Stazione della servitù, p.111)*²⁸²

Qui è evidente un dualismo: il rapporto esclusivo fra Dio e l'uomo non solo non è di servitù nei termini del mondo fenomenico ma, liberato da tutto ciò che è altro, è un incontro estatico fra due essenze.

*Mi sono preso la libertà con te, e ho manifestato il Mio amore verso te, quando Mi sono rivolto a te con un discorso con il quale ti ho comandato di rivolgerti a Me. (Mkh. 35, p. 190)*²⁸³ Qui con il

²⁷⁸ NWYIA P., in *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, op. cit. pp.317-322

²⁷⁹ NWYIA P., *Niffari et l'amour-Nazar*, estratto da "Islamwissenschaftliche Abhandlungen", Franz Steiner, Wiesbaden, 1974, pp.191-197, cfr. p. 191

²⁸⁰ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.68, trad. mia, cfr. anche Commentary, nota 17 p. 226

²⁸¹ Lo si evince nel *Mawqif 53, Mawqif al marātib, Stazione dei gradi (gerarchici)*, in cui vien detto espressamente: *La Scienza è un pilastro che non può esser supportato che dalla gnosi; la gnosi non può esser supportata che dalla contemplazione. E mi disse: l'inizio della contemplazione bandisce il vano pensiero (ḥāṭir) e il suo termine bandisce la gnosi.* Cfr. p. 88

²⁸² NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p. 111, trad. mia

²⁸³ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mukḥaṭabāt*, op. cit. p. 190, trad. mia

riferimento al patto primordiale ‘*Alastu birabbikum?*’ si stabilisce la relazione del colloquio, dell’amante con l’amato.

Nella *Stazione del comando*, *Mawqif al-amr* si legge: *svuota il tuo cuore per Me, affinché tu possa guardare a Me senza prevalere su di Me. (M. 14, p.31)*²⁸⁴

Dio desidera guardare direttamente il sufi e vuole che questi guardi direttamente a Lui. Tale sguardo reciproco diretto, dominato dall’amore di Dio, sembra rappresentare il culmine della stasi niffariana e, probabilmente, di tutta la mistica islamica (Scattolin)

Nel *Mawqif mā yabdū*, *Stazione di ciò che appare: E mi disse: tu sei la mia pecora(dalla) smarrita ed Io sono la tua; colui che è assente(gāb) non fa parte di noi due. (M.21, p.43)*. Nella *Mukhāṭaba 38: Ho cercato il mio Signore e non l’ho trovato, mi ha cercato e l’ho trovato. (Mkh. 38, p.194)*

Qui è evidente la ricerca reciproca alla base della relazione con Dio.

Nel *Mawqif ma’rifā al ma’ārif*, *Stazione della gnosi delle gnosi*, c’è una descrizione altamente antropomorfica dell’assalto di Dio e della vendetta di Dio verso chi rifiuta la sua offerta d’amore. Qualche passo a titolo esemplificativo: *E mi disse: ascolta una delle lingue[una parola] del Mio assalto (saṭwat-ī). Quando Mi rivelo ad un servo e questi Mi respinge, Io ritorno a lui come se avessi bisogno di lui: [da parte Mia] è la Mia generosità preveniente nel donare le Mie grazie a fare questo, mentre[da parte sua] è la sua ingratitudine verso se stesso a fare questo [...] Finché alla fine quando Mi avrà respinto [...]renderò il suo corpo esteso come la terra desolata, e lo rivestirò di mille pelli e fra ognuna di esse ci sarà uno spazio largo come la terra. Quindi darò ordine ad ogni tormento che c’è in questo mondo, e ognuno singolarmente verrà a lui...*²⁸⁵ I dettagli della punizione sono coranici, e tipicamente musulmani. Essi ci richiamano le immagini della Divina Commedia dantesca.²⁸⁶

L’assalto di Dio, *saṭwa*, sembra indicare il desiderio di Dio di manifestarsi direttamente al suo servo. Dio si mostra nella figura dell’amante che continua ad offrire il Suo amore all’amato anche di fronte ai ripetuti rifiuti. Se tuttavia il rifiuto persiste nonostante l’insistenza nell’offerta dell’amore divino, l’amore si trasforma in tormento e punizione. L’assalto di Dio risponde al concetto di ricerca reciproca dell’Uomo e di Dio.

Al termine del *Mawqif al-mahḍar wa al-ḥarf*, *Stazione della presenza e della lettera*, attraverso un interrogatorio fra Dio e Niffarī, si esplica la catena di attributi della potenza e quelli del favore di Dio attraverso cui il sufi conosce la grazia divina. Qui l’amore è uno degli attributi del

²⁸⁴ NIFFARĪ/ARBERRY, *Kitāb al-mawāqif*, op. cit. p.31, trad. it. Scattolin, op. cit. p. 91

²⁸⁵ ibid. cfr. pp21-23, trad it. Scattolin, cfr. pp-80-82

²⁸⁶ Gli studi comparativi di Miguel Asín Palacios hanno ormai aperto nuove ipotesi, assai plausibili, sulle possibili fonti arabo-musulmane piuttosto che quelle latine, cui far risalire l’immaginario infernale dantesco. PALACIOS M.A. *La escatología musulmana en la Divina Commedia(1917)/ Dante e l’Islam*, trad. it. R. Rossi Testa e Y. Tawfik, Luni Editrice, Milano, 2015

compiacimento, il compiacimento è attributo dello sguardo, lo sguardo attributo dell'elezione, l'elezione attributo dell'essenza. Al sommo dunque vi è lo sguardo (*naẓar*) divino, fonte di tutti gli altri attributi. Tutti provengono dalla stessa sorgente, l'essenza divina, che rimanda a sua volta al mistero insondabile del Tu divino che trascende, sembra, tutti gli attributi senza identificarsi con nessuno.²⁸⁷ Al sommo, per il mistico, è la visione.

Lo 'sguardo' è la chiave di lettura del breve trattato sull'Amore e l'ambito in cui si espande l'Amore mistico. Il processo di purificazione è al sommo grado. Niente rimanda più all'esperienza del mondo, e all'esperienza del sé, anche se l'uomo, il confidente di Dio, tende per sua natura a soffermarsi su ciò che prova nella forma della 'scienza dell'attaccamento a Dio'. Tutta l'esposizione sull'Amore è pronunciata e condotta da Dio; il dialogo è pressoché implicito: nella prima parte che fa da introduzione, vi è una natura umana cui Dio si rivolge, appellandola *ayyatuha al-bunya, oh natura edificata* e, in un secondo momento, *ayyatuha al-maḥṣūṣa, oh tu la privilegiata*, cui pone alcuni quesiti. Segue la parte più importante, intitolata 'risposte', in cui Niffarī, per bocca di Dio, espone una dialettica dell'Amore come sguardo, ovvero dell'amato e dell'amante in quanto soggetto e oggetto dello sguardo. Solo negli ultimi due capoversi del trattato, compare una relazione fra un 'Me' divino e un 'te' umano.

Non vi è dunque un vero dialogo, un colloquio: il linguaggio è filosofico, tenuto per bocca di Dio; il pensiero resta comunque oscuro poiché le parole subiscono una metamorfosi che obbliga a un'interpretazione dall'interno, senza alcuna speranza di trovar aiuto all'esterno attraverso comparazioni con altri autori.²⁸⁸

L'Amore - *maḥabba* nel titolo, *ḥubb* nel testo, i due termini sono intercambiabili- è un *ḥukm*, un'esigenza, un comando interno fra amante e amato, *muḥibb* e *maḥbūb*, due nomi verbali (*ism al-fā'il e ism al maf'ūl*), due funzioni – che in grammatica italiana definiremmo 'participio presente e participio passato'.²⁸⁹ Non vi è mai traccia del mondo fenomenico, creaturale.

Soprattutto in traduzione in altra lingua, la lettura del testo può apparire un po' pesante e ridondante; ogni proposizione infatti diventa condizione o premessa per la successiva, il che comporta la ripetizione continua delle stesse parole come in una catena o meglio una concatenazione: il ragionamento si snoda all'interno di relazioni. I mutamenti si muovono all'interno di negazioni e di congiunzioni o avverbi che introducono la condizione. La frase ipotetica è introdotta quasi sempre da *idā*, congiunzione che introduce spesso una ipotesi della realtà, tanto che possiamo tradurlo in italiano con 'quando' seguito dall'indicativo.

²⁸⁷ ibid. cfr. pp.120 e seguenti, trad. it. Scattolin op. cit. pp. 143-144

²⁸⁸ NWYIA P., *Niffari et l'amour-Nazar*, art. cit. cfr.p.192

²⁸⁹ Sembra esservi una analogia con l'approccio teologico mu'tazilita, che assume spesso termini della grammatica araba per esprimere concetti teologici.

Le proposizioni affermative sono inoltre spesso condizionate da congiunzioni con valore eccettuativo, ad esempio: “non accoglie da questi che le proprie esigenze d'amore” e così via.

Nell'introduzione, si espone come l'Amore, inteso come *ḥukm bayna al –muḥibb wa bayna al-maḥbūb*, cioè come esigenza fra l'amante e l'amato, possa trasformarsi in conflitto. L'amato, infatti, finché è semplice oggetto d'amore dell'amante, si sottomette passivamente alle esigenze dell'amore dell'amante fino a che quest'ultimo non diventi a sua volta oggetto d'amore dell'amato, cioè amato dell'amato; finché l'amato cioè non diventi soggetto dell'amore con le proprie esigenze cui far sottomettere l'amante. Quando le esigenze d'amore dell'uno e dell'altro si mescolano, entrano di conseguenza in conflitto.

All'inizio, tale conflitto non si manifesta, poiché l'amato si rivela prezioso e degno d'essere cercato dall'amante. In tale condizione l'amato mostra di apprezzare la ricerca da parte dell'amante perché è una ricerca dell'amato per se stesso, ricerca mossa soltanto dalla e nella paura di perdere l'amato – all'inizio infatti l'amante sarebbe troppo debole per affrontare alcuna impresa dell'amato su di lui. Se tuttavia la ricerca si protrae, la paura scompare poiché il gradimento da parte dell'amato induce l'amante a fermarsi nell'estasi per la propria ricerca, cioè in una sorta di compiacimento per una ricerca rassicurata da questa apparente nuova manifestazione di gradimento. L'amante vede una traccia della propria ricerca di cui si compiace e non potrebbe sopportare il peso di un volere dell'amato: qui permane una differenza fra l'amante e l'amato.

Solo quando l'amato mostri amore per l'amante, solo allora l'amante si troverà a trasferire le sue estasi esclusivamente verso l'amato, poiché l'amato non considererà in chi lo cerca nient'altro che l'oggetto della ricerca e non certo il compiacimento della ricerca. E l'amante autentico d'altra parte seguirà nella sua ricerca solo la direzione verso cui l'avrà orientato l'amato, senza scrutare nel segreto dell'orientamento indicato dall'amato. Questa autenticità nell'Amore non è rispettata quando l'amante si ferma nel compiacimento della ricerca. In ciò consiste la differenza; l'autenticità sarà quando l'amante diviene l'amato dell'amato, cioè quando vi sarà reciprocità.

Da tale reciprocità inizia la dialettica dello 'sguardo'. L'attenzione di Niffarī si rivolge, per voce di Dio, agli effetti che lo sguardo produce nell'amante e nell'amato, in un alternarsi di sguardo, *nazar*, e allontanamento dello sguardo, *ḡaḍḍ al-nazar*. Le espressioni che potremmo trovare nel linguaggio amoroso dei sufi, qui vengono trasposte da Niffarī a un livello superiore. La dialettica d'amore è illustrata da Dio che, prevalentemente è l'amato, ma talvolta è l'amante.

Notiamo che in questa esposizione il termine 'ilm, scienza, resta per una lunga parte assente, perché siamo in una dimensione più elevata, siamo nella tappa estrema della visione di Dio. Qui prevale il termine *ḥukm* - che ha in sé un senso di imperativo, anche se talvolta viene tradotto con 'forma' o 'esigenza' – e *waḡḍ*, estasi o esperienza ma pur sempre esperienza estatica. La dialettica amante-

amato è in un linguaggio allusivo, quello dell'*išāra*, che rimanda al non detto e, attraverso il simbolo, evoca Dio.

Che cosa produce nell'amante il suo sguardo verso l'amato, quando questi distoglie lo sguardo? In questa fase l'amato si pone allo sguardo dell'altro come un oggetto indifferente o inconsapevole dello sguardo che lo divora. L'amante in questo momento si trova in una contemplazione che si traduce in esperienza dell'attaccamento all'amato, senza un orientamento particolare, e perdura nell'estasi della perplessità, *wağd al-ḥayra*, cioè nello smarrimento (termine ricorrente mistico) fino a che non entra nell'estasi della ricerca orientata in una direzione. Egli si compiace di questa ricerca e vi prende confidenza.

Quando i due sguardi dell'amante e dell'amato si incontrano, avviene la reciprocità, con un senso di completamento per l'amante e un senso di parità per l'amato. Ma è una sorta di *choc* cui l'amante non può reggere: egli non può reggere il peso dello sguardo dell'amato e distoglie lo sguardo perché non sa corrispondere, per pudore e debolezza, alle esigenze dello sguardo dell'amato.

L'amato percepisce una parità e non può sostenere col suo sguardo lo sguardo dell'amante se non mostrando segno di corrispondere l'amore dell'amato attraverso anche una gelosia (la gelosia di Dio?) che sembra prendere la forma a sua volta di una ricerca dell'amante. A questo punto l'amante perde la coscienza di sé e della propria ricerca ed è in balia dell'amato; la corrispondenza dei due sguardi diventa un assalto dell'amato verso l'amante per cui l'amante è perduto nell'amato per se stesso.

Da qui la prospettiva cambia: se la corrispondenza si prolunga, l'amato percepisce nell'amante un senso di riposo o di confidenza che teme gli possano far rigettare i diritti dell'amato stesso. L'amato dunque provoca una rottura: distoglie lo sguardo dallo sguardo dell'amante, per dirigersi a tutto l'amante fuorché al suo sguardo. La descrizione di questa rottura si arricchisce di una precisazione che, secondo Nwyia, esalta l'originalità di Niffarī: l'amato non reagisce abbassando gli occhi come chi passa dalla felicità alla tristezza, ma semplicemente negando il proprio sguardo. Qui, nota Nwyia, non c'è, come in altri sufi, la contemplazione dei bei visi come mediazione per arrivare dalla bellezza creata a quella increata; non vi è anzi alcuna nozione di bellezza, si tratta invece solo di potere dello sguardo e della potenza dialettica dei due sguardi.²⁹⁰ Non vi è nemmeno alcun risvolto erotico.

A questa rottura l'amante prende coscienza del cambiamento nell'amato e reagisce passando da una condizione di confidenza ad un'estasi di timore reverenziale che rischia di compromettere tutta la relazione se l'amato non intervenisse con una nuova iniziativa, quella di distogliere lo sguardo sia

²⁹⁰ NWYIA P., *Niffari et l'amour-Nazar*, cfr. p.196

dallo sguardo dell'amante che da tutto l'amante costringendo quest'ultimo a porsi nuovamente nella disposizione totale della ricerca dell'amato.

Se dunque l'amato è l'oggetto d'amore dell'amante, esso è anche il soggetto che conduce tutta la dialettica d'amore. L'amante non potrebbe sopportare nemmeno la vicinanza dell'amato se quest'ultimo non creasse le condizioni per rendere questa vicinanza sopportabile e la corrispondenza degli sguardi possibile.

A questo punto, quasi bruscamente, Dio trasferisce l'analogia amato-amante alla relazione fra Se stesso, l'Unico a dover essere amato per Se stesso, e l'uomo, l'amante per privilegio. In una frase il lettore si troverà a passare da un discorso in terza persona, l'amante e l'amato, ad un altro in prima e in seconda, Me e te, senza soluzione di continuità, senza un apparente passaggio logico che lo giustifichi. E' una caratteristica già incontrata nei *Mawāqif*.

“Fra Me e te, c'è lo sguardo dell'amante, quando l'amato distoglie gli occhi dall'amante: quello è il tuo stesso modo di guardare Me mirando a una ricompensa, in conformità alla scienza dell'attaccamento a Me e non secondo la conoscenza attraverso l'estasi.” Qui ricompare, la scienza, *'ilm*: l'uomo, amante, è sempre incline a portare il suo sguardo sull'esperienza di ciò che è per lui l'amore o sulla ricerca dell'amato.

“fino a che (finché) ti rendo palese, nelle lingue della conoscenza, la scienza dell'attaccamento a Me nella condizione dell'estasi”. L'uomo rimane prigioniero delle esigenze inerenti il mezzo, la ricerca e perde di vista l'amato. Fermarsi alla traccia sul cammino che porta all'amato è una inautenticità, passaggio inevitabile da superare, per giungere all'incontro esclusivo dei due sguardi. Anche qui la manifestazione dell'amore dell'amato, cioè di Dio, è un assalto, espresso con la parola *hağm*, analoga a *saṭwa*. Non potrebbe essere altrimenti: l'amore di Dio è folgorante, impossibile da sopportare come la vicinanza di Dio.

La meditazione sull'amore si conclude sul mistero racchiuso nella corrispondenza dello sguardo di Dio con quello dell'uomo, segreto non svelabile alla natura umana e ineffabile.

Note sulla traduzione

Il senso del testo resta oscuro e incerto perché, per sua intenzione, allusivo (*strano*).

Ho cercato di integrare la traduzione con note a proposito di alcuni termini ricorrenti nel linguaggio sufi; questi tuttavia possono servire solo come possibili rimandi, a loro volta allusivi.

Ulteriori note si avvalgono dell'interpretazione di Nwyia.

Nel suo commento al *Divan occidentale-orientale*, Goethe sostiene che in ogni letteratura ci sono tre tipi di traduzione: il primo è la traduzione prosaica, letterale; il secondo è quello parodistico, in cui ci si sforza di trasferirci nell'orizzonte del paese straniero, per appropriarci del senso estraneo per raffigurarlo semplicemente secondo i parametri della nostra lingua e cultura; il terzo è quello più elevato, in cui si desidera rendere la traduzione identica all'originale, in modo che l'una non sia surrogato dell'altro bensì lo rappresenti paritariamente ed entrambi siano sullo stesso livello.

La presente traduzione corrisponde tutt' al più al primo tipo, cioè è senz'altro prosaica e letterale.

Un abbozzo, un primo passaggio necessario per decifrare il testo niffariano. Solo un inizio.

162 - ومن خصائص كلامه الغريب في المحبة

أيتها البنية ، لا صفتي لك صفة المحبوب أحب محبة¹ واطلعه على ما لا يهجم به الحب عليه . كذلك المحبوب اذا صار محبة محبوبة ، يغار عليه أن يسمع إلا منه ، ويضنّ على مواجده به أن تكون به وفيه إلا عما² يخبره . لأن المحبوب يرضى بحكم الحب من الحب ، ما لم يكن الحب محبوباً للمحبوب . فاذا أحب المحبوب محبة ، لم يرض منه الا بحكمه هو³ عليه . لأن حكم الحب يمتزج بمراد الحب⁴ وينافي في مصادره مراد المحبوب .

وحكم المحبوب ، اذا أحب المحب ، فهو مراد المحبوب صرفاً من مراد سواه . لأن الحب حكم بين المحب والمحبوب . اذا ظهرت حقيقته من المحب للمحبوب ، فهو يحكم على المحبوب بقبول محبة المحب⁵ ، وان كانت⁶ منافية لمراد المحبوب . ولا ينافي⁷ حكم الحب لمراد المحبوب في الموارد ، لانه ، في الموارد ، طالب⁸ ، والمحبوب عزيز ممتنع ، يستحق الطلب ويرضى به من الطالب .

وانما رضي المحبوب بالطلب له في الموارد ، لأنه لا يكون ابتداءً الا طلباً لعين المحبوب . فاذا امتدّ بالمحب الطلب ، وجد بطلبه . وانما صار الطلب في أوائله لعين المحبوب ، لا لفعل المحبوب ، لأن الحب في ابتدائه يضعف عن حمل⁹ حكم استيلاء المحبوب على المحب . فتعلّق بالمحبوب على حكم الخيفة من فوت¹⁰ المحبوب ، وخيفة الفوت¹¹ لا يبقى معها وجدٌ بسوى الخوف من فوته¹² .

فاذا الزم الحب للمحبوب قبولاً لحب المحب¹³ ، أنس المحب بطلبه للمحبوب واطمأنّ به على حكم يصون المحبوب ان يبدي للمحب الا قبولاً للحب . فيهجم

(1) MT: لحبه || (2) B: الاعمال || (3) B: — هو || (4) MT: الحب || (5) B: المحبوب ||
(6) B: كان || (7) MT: ولم يناف || (8) MT: طلب || (9) B: — حمل || (10) B: موت ||
(11) MT: وخيفة القلوب || (12) MT: فوقه || (13) B: المحبوب .

الحب بقوة طمأنينته بقبول المحبوب له على مثابرة¹ طلبه للمحبوب ، على حكم بذل المجهود في الطلب ، لا على حكم الرضا بالطلب عوضاً للظفر بالمحبوب .
 فاذا صاحب المحب أنسه بالطلب وسار به ، لم يخل من رؤيته في المصادر .
 فالمحبوب ينظر الى الطالب ما اراد بطلبه ، لا الى الطلب . والمحب الصادق ينظر الى الطلب ، الى أيّ وجهة يوجهه مراد المحبوب منه فيه . ولا ينظر الى المحبوب في سرّ اختياره في توجيه الطلب .

وانما ينافي حكم الحب² في مصادره مراد المحبوب من وجهه : وهو ان يرى المحب ، عند قبول المحبوب له ، رسماً من طلبه ، وليس يطلبه ما قبله المحبوب . ولا ينتفي المحب من رؤية طلبه للمحبوب في قبول المحبوب له ، الا اذا اظهر المحبوب حبه للمحبه . فانه تنقل مواجيد، عن كل شيء الا³ عنه . ورؤية المحب لرسمه في الطلب هي الفرق بين⁴ المحب والمحبوب . ولا يحمل المحب مراد المحبوب ، صرفاً من سواه ، إلا اذا صار محبوباً للمحبوب .

فلتفرقي⁵ ، ابتهما المخصوصة ، بين نظر المحب والمحبوب في⁶ شخصين . اذا نظر المحب الى المحبوب ، في غض المحبوب عن المحب ، ماذا يثبت نظر المحب في المحب ؟ واذا نظر المحب الى المحبوب في نظر المحبوب الى المحبوب ، فيقابل النظران ، ماذا يثبت نظر المحب في المحب ؟ ماذا يثبت نظر المحبوب في المحبوب ؟ وماذا يثبت نظر المحبوب في المحب ؟ وماذا يثبت نظر المحب في المحبوب ؟ وإن غضاً عن النظر بعد النظر معاً ، فماذا يثبت الغض ؟ وإن غض المحب قبل المحبوب ، فعن اي وجد غض ؟ وان غض المحبوب قبل المحب⁷ ، فعماً غض ؟ وإن نظر المحبوب الى المحب قبل نظر المحب الى المحبوب ، فمن اي طريق⁸ دعاء المحبوب للمحبه ؟

(1) B: مسافة || (2) M: المحب || (3) MT: — الا || (4) B: من || (5) B: فلتفرقين ||

(6) MT: من || (7) B: المحبوب || (8) MT: — طريق .

الجواب

لبسك تلبية¹ مراد بتلبيتك² ما كان مني³ حسن محكومتك ، جرت به فيه ، واستخرجته منه .

اما انحب اذا نظر الى المحبوب في غض المحبوب عن المحب ، ماذا يثبت نظر المحب في المحب ؟ فان⁴ انحب ، اذا نظر الى المحبوب ، في غض المحبوب عن المحب ، ينظر اليه بوجود التعلق⁵ به ، صرفاً من كل وجه ويمتد به النظر على حكم الحيرة في طلب المحبوب . فلا يزال ناظراً ما دام وجد⁶ الحيرة . فاذا وجد بطلب⁷ ، من وجه ، غض⁸ متأنساً بتوجهه انطلب له من وجه . ولا يمتد نظر المحب الا على وجه الحيرة . فاذا وجد بطلب⁹ ، يسعى به الى المحبوب ، غض¹⁰ .

فاذا تقابل المحب والمحبوب في نظرهما ، فان¹¹ نظر المحب يثبت في المحب ملئاً بالمحبوب ، ويضعف المحب عن حمل مقابلة نظر المحبوب ، فيغض حياءً وضعفاً عن مصاحبة حكم نظر المحبوب . ويثبت نظر المحبوب في المحبوب تعديلاً للمحب . فلا يجوزه المحبوب من بعد ، لأن المحبوب لا يصاحب بنظره نظر المحب⁷ الا وقد⁸ اظهر على نفسه لبسة الاقرار بحب المحب له ، ولبسة الاعتراف بحبه⁹ لمحبه¹⁰ . ثم يثبت فيه غيراً على المحب من المحب .

واذا ثبتت الغيرة في المحبوب على المحب¹¹ ، لبس المحبوب لبسة الطلب للمحب . فاذا لبس المحبوب لبسة الطلب للمحب ، ففي المحب عن حمل حكم طلبه وطلب المحبوب له ، وبقي بحكم تقليب طلب المحبوب له¹² . فاذا بقي بحكم تقليب طلب المحبوب له ، كانت مناظر المحبوب اليه على حكم صيانتها أن يكون نظره الى المحبوب الا عن حكم ما يودعه المحبوب في وجده من حكم نظره اليه .

ويثبت نظر المحب في المحب اذا تقابل نظره ونظر المحبوب اليه ، اجتناحاً¹³ عن المحب والمحبوب في ابتداء مصافحة النظر . لأن ابتداء¹⁴ نظر المحبوب انما هو

(1) M: تلبيته || (2) M: بتلبيتك (sic) || (3) B: من || (4) B: وان || (5) B: التعليق || (6) MT: وجده || (7) MT: المحبوب || (8) MT: والا فقد || (9) M: محبه || (10) BM: لمحبه || (11) B: في المحب على المحبوب || (12) MT: — له || (13) B: احياجا (sic) || (14) B: الابتداء .

عن السرّ الذي هجم به المحبوب على المحب . فلا يحمل المحبوب مكافحة النظر
عن الهجم ، فتحتاحه¹ لواحظ المحبوب عن البقيا بالمحبوب للمحب ، وعن البقيا
بالمحب للمحب وللمحبيب² ، ويكون باقياً للمحبيب بالمحبوب .

فاذا امتدّ التقابل ، اثبت نظر المحب في وجد المحب ارتياحاً الى المحبوب³ .
فاذا اثبت نظر المحب الى المحبوب في تقابل نظر المحب والمحبيب ارتياحاً الى المحبوب ،
ادركته لواحظ المحبوب⁴ . فاشفق المحبوب على⁵ المحب ان يخرج الارياح الى
الانس . فيخرجه الانس⁶ الى إطرّاح حق المحبوب . فهناك يغضّ المحبوب . وقد
يُدرك المحبوب ذلك من وجد المحب في نظر المحب ، فيحيل⁷ المحبوب مناظره عن
حكم البسط : وهو ان لا يَطْرَف ولا يرجع جفناً على جفن الى حكم القبض ،
وهو ان يصرف لِحَظَلَه عن لِحَظَرِ المحب الى كل المحب ، سوى لحظه .

فاذا فقد المحب مقابلة لحظ المحبوب للحظه ، ورآه ناظرًا الى سوى لحظه ،
أدرك انقلاب وجد المحبوب به في صرف لحظه عن لحظه الى ملاحظة غير لحظه .
فرجع عن الارياح بسرّ الأنس الى الارياح بوجد انثيمة . وحكم ذلك فيه نظره
الى ما سوى نظر المحبوب . فاذا ادرك المحبوب انصراف نظر المحب عن منظره ،
صرف نظره عن لحظه وغير لحظه ، ليرجع المحب ، من بعد ، الى النظر الى المحبوب
على حكم الطلب الذي يستحقه المحبوب ؛ ولأن المحبوب يحتمش من صرف نظره
عن المحب ، والمحب ناظرٌ اليه ، لأن المحب لا يحمل صرف نظر المحبوب في نظره
هو الى المحبوب ، كما لا يحمل مصاحبة ابتداء نظر المحبوب ، لأنه يتدئ ناظرًا
عن المعنى الذي هجم به ، فلا يحمل هجمه ويغضّ عن المعنى الذي تعزّز⁸ به ،
فلا يحمل قُربَه⁹ .

كذلك¹⁰ وصفي على حكم الانفراد ، ووصفك على حكم الاختصاص .
فنظرُ المحب الى المحبوب ، في غضّ المحبوب عن المحب فيما بيني وبينك ، هو
نظرك اليّ في نظرك الى الجزاء ، على حكم العلم المتعلق بيّ ، لا على حكم الوجد .

(1) M: فتحتاحه (sic) || (2) B: والمحبيب || (3) B: المحب || (4) B: + على || (5) B: عن ||
(6) B: — فيخرجه الانس || (7) MT: فيحيل || (8) B: يعذر || (9) B: قوته || (10) MB: لذلك .

سِرّه منك الحشمة من النظر الى الجزاء ، لا الكراهة . فلا تزال ناظراً¹ الي² في نظرك الى الجزاء ، ما دام وجدك بحكم العلم المتعلق³ بي ، لا بحكم الوجد . كما أن الحب لا يزال ناظراً الى المحبوب على حكم الحيرة فيه في شاهد التعلق به ، الى أن يبدو له⁴ شاهد طلب المحبوب من وجهه . فيغض⁵ أنساً بسبيل يوصله بالمحبوب . اذ كان المحب⁶ لا يحمل المحبوب بحكم المحبوب ، صرفاً من حكم المحب ، الى أن أبدي لك على ألسنة المعارف علم التعلق بي على حكم الوجد . فاذا ابتدأت علم التعلق على حكم الوجد⁷ ، اقتضاك العلم : فانت بجواب الاقتضاء ، لأن جواب الاقتضاء طلب من المقتضى . فانست بطلب منهوج ، فصرفت منهوج⁸ مناظرتك الي⁹ . تمامك⁹ فيه وتاممه⁹ لك بحكم البدل¹⁰ . والشرط عن مناظرتك الي ، التعلق بي على حكم العلم بالتعلق بي طمعاً في أن يبلغك الطلب المنهوج الى التعلق بي على حكم الوجد : كما أن المحب اذا بدا له في نظره الى المحبوب في غض المحبوب عنه شاهد طلب¹¹ يوصله¹¹ بالمحبوب ، غض عن النظر الى المحبوب ونظر الى الطلب الذي يرجو أن يوصله بالمحبوب¹³ . فنظرك الى الطلب المنهوج اخلاص¹² على حكم التعبّد : كما ان نظر¹³ المحب الى طلبه اخلاص في حكم الطلب . فلا يكون النظر منك الى الطلب اخلاص¹⁵ في حكم استحقاق الحق ، ولا النظر من المحب الى الطلب اخلاص في التعلق بالمطلوب من حيث المطلوب . لأن الحب أنهج¹⁶ للمحب العلب¹⁷ .

والمحبوب اذا أحب محبه¹⁸ ، لم يرض منه بحكم الحب الممتزج بمراد المحب ، واراد منه ان يكون بحكمه صرفاً من حكم الحب . لأن الحب لا يحكم الا بطلب المحبوب ، والمحبوب في حكم التعزّر يمنع من الطلب ، ويأنف أن يُظفر به بطلب . وكل حكم للمحب فهو متعلق بنعت بين الحكم وبين المحب : فحكم طلب ،

(1) B: ناظره ؛ M: أراني ناظراً ؛ T: تراني ناظراً || (2) B: — الي || (3) MT: بالعلق || (4) B: — له || (5) B: المحبوب || (6) B: — فاذا... الوجد || (7) B: — منهوج || (8) B: الي || (9) B: تمامك... تاممه || (10) B: التذب || (11) B: شاهداً طلباً || (12) B: ليوصله || (13) M: غض... بالمحبوب (مكرر) || (14) M: — نظر || (15) M: — في حكم... اخلاص || (16) M: أنهم (sic) || (17) M: — الطلب || (18) M: محبويه .

وحكم تعرّض ، وحكم حب ، وحكم محبة ؛ وليس للمحجوب حكم يتعلق به
 بنعت ، فتختلف¹ حكوماته . إنما هو بسرّ التعلق بالمحجوب من كل وجه .
 وأما نظر المحب والمحجوب ، اذا تصاحبا فيه على حكم التقابل في النظر ، فهو
 حكم² ما بيني وبينك بمعنى لا يكشفه البشرية ولا يطّلع عليه في الجبلة . وإنما
 هي مواهب على³ حكم سرّ حكم⁴ لا ينقال .

Qualità specifiche dello strano²⁹¹ discorso sull'amore

1. Oh Natura (umana) edificata, la Mia descrizione a te non è descrizione dell'amato che ama il suo amante e lo mette a conoscenza di come l'Amore non lo assalga l'Amore. [cioè l'amato, Dio, non è assalito dall'amore dell'amante, è Dio che assale]. Infatti l'amato, quando il suo amante diventa il suo amato, è premuroso che l'amante si ponga in ascolto di nessun altro che di lui, e trattiene le proprie emozioni verso di lui, limitandole a quelle per cui e in cui fa esperienza [non eccede oltre quello che prova]. (Poiché) L'amato si sottomette alle esigenze dell'Amore da parte dell'amante, solo fin tanto che questi non è oggetto d'amore dell'amato stesso, [lett. Finché non è amato dell'amato]. Quando infatti l'amato ama il suo amante, non accoglierà da questi che le proprie esigenze d'amore. Dacché l'esigenza d'Amore (*ḥukm al ḥubb*) si mescola con ciò che desidera l'amante, arriverà un momento che entrerà in conflitto nelle sue conseguenze con ciò che desidera l'amato.²⁹²
2. L'esigenza dell'amato, quando questi ama l'amante, è il desiderio in sé, puro, di nessun altro che di lui. L'Amore è un'esigenza [reciproca] fra l'amante e l'amato. L'Amore, quando la sua verità scaturisce dall'amante verso l'amato, esige che l'amato accetti l'amore dell'amante, anche in contrapposizione con il desiderio dell'amato. L'esigenza[urgenza, necessità] dell'Amore non contrasta con l'oggetto d'amore dell'amato agli inizi, poiché, agli inizi è *ṭalab* ricerca, e l'amato è prezioso e irraggiungibile, merita la ricerca e si appaga (*iardā*) di questa da parte di colui che cerca.²⁹³
3. L'amato si appaga soltanto della ricerca agli inizi, poiché in principio non è altro che una ricerca dell'essenza dell'amato. Quando la ricerca si protrae nell'amante, questi entra nell'estasi della sua ricerca stessa. Agli inizi, la ricerca è soltanto dell'essenza dell'amato, non della sua azione, poiché l'amante in principio è troppo debole per sopportare l'esigenza di

²⁹¹ *Ġarīb*, strano, estraneo. Il termine sottolinea l'estraneità, in un certo senso, alla letteratura sufi sull'amore. La stranezza porta con sé una certa oscurità sia per i suoi contemporanei che per i lettori di oggi. Niffarī è sibillino, perché il suo pensiero non fa che sfiorare le cose senza mai soffermarvisi: egli parla per allusione, o meglio è Dio che gli parla, e Niffarī

intende evocare i problemi dell'amore in termini velati il cui senso pieno sovente ci sfugge. Tuttavia, il dialogo non prende la forma di un'interrogazione personale lanciata in frasi ellittiche; si dipana in un lungo discorso dove la dialettica dell'amante e dell'amato viene da Dio sviluppata in un linguaggio filosofico. NWYIA P., *Niffari et l'amour-Nazar*, estratto da "Islamwissenschaftliche Abhandlungen", Franz Steiner, Wiesbaden, 1974, pp.192-197, cfr. pp.192-193

²⁹² *Ḥukm*, esigenza, è un comando interno, una forza interna, uno stato, statuto interiore. Es. nel *mawqīf 8*, *mawqīf al-waqfa*, "qāla lī al-wāqif iantuqu wa iaṣmutu'ala ḥukm wāḥid", colui che è nella stasi parla e sta zitto in forza di uno stesso stato interiore (traduzione di G.Scattolin in *Esperienze mistiche III*, op. cit. p.64)

²⁹³ *iardā*, si appaga, *riḍā*, appagamento, gradimento vedi Corano 5,119 *Egli (Dio) li ha graditi ed essi Lo hanno gradito*.; Già con Ḥasan Baṣrī, il conflitto fra predestinazione e responsabilità viene risolto con la realizzazione di uno stato mistico speciale, *riḍā*, l'accettazione, il compiacimento reciproco dell'anima e di Dio, cfr. Massignon, *Essay*, op. cit. p 125; nell'esperienza mistica, si annulla la distanza, fra la decisione divina e la scelta umana, con l'accordo perfetto di due volontà e la subordinazione umile del volere umano al Decreto divino, come disse Tirmidī. Questo accordo nell'appagamento reciproco è tale da permettere a Tirmidī di dire che il segno di *riḍā* di Dio nei riguardi del suo servitore è *riḍā* del servitore nei riguardi di Dio. Cfr. Nwyia, *Exégèse*, op. cit. p.294

dominio dell'amato sull'amante, ragion per cui si lega all'amato per paura della perdita dell'amato (*'ala hukm al-khīfa*, lett. nella esigenza della paura), e con tale paura non permane altra estasi (esperienza) che quella della perdita.

4. Quando l'Amore impone all'amato d'accogliere l'amore dell'amante, l'amante prova confidenza (*anisa*)²⁹⁴ nella sua ricerca dell'amato e se ne tranquillizza perché lo rassicura che l'amato mostri all'amante null'altro che l'accoglimento dell'Amore [cioè: si rassicura vedendo che l'amato mostra di accettare l'amore].E, con la forza della (sua) convinzione che l'amato abbia accettato il suo amore, l'amante persevera nella insistenza della sua richiesta dell'amato, in virtù del generoso sforzo nella ricerca, non in virtù del compiacimento (*riḍā*) della ricerca stessa in cambio della conquista con l'amato.
5. Quando la tranquillità d'animo [l'intimità, *uns*]accompagna l'amante nella ricerca e procede con lui, egli non mancherà d'avere la sua visione (*ru'ya*) come conseguenza.²⁹⁵ L'amato osserva in colui che lo cerca ciò che questi persegue nella sua ricerca, non la ricerca per se stessa. L'amante autentico, nella sua ricerca, va nella direzione verso la quale l'orienta ciò che vuole l'amato da lui e in lui. Non scruta nell'amato il segreto della sua scelta nel suo modo di orientare la ricerca.
6. L'esigenza d'amore entra in conflitto, nelle sue conseguenze (implicazioni), con il desiderio dell'amato soltanto in un caso: presso l'accettazione dell'amato, l'amante vede una traccia (*rasman*) della propria ricerca, e non cerca ciò che l'amato accetterebbe [cioè non si prende cura di ciò che vorrebbe l'amato]. L'amante non è escluso (estromesso) dalla visione della sua ricerca dell'amato, quando questi lo accetta, se non quando l'amato mostri il suo amore per l'amante. E' a questo punto che i suoi stati d'amore (o d'estasi)si distolgono da ogni altra cosa che non sia lui (l'amato). L'attenzione dell'amante alla traccia di sé nella ricerca, costituisce la differenza fra l'amante e l'amato. L'amante non può sopportare il volere dell'amato, ad esclusione di altri intenti, a meno che non diventi l'amato dell'amato.
7. Oh Natura privilegiata discerni fra gli sguardi dell'amante e dell'amato, nelle due persone!
Quando l'amante guarda l'amato mentre questi abbassa gli occhi (*fī gaḍḍ al-maḥbūb*), che cosa provoca nell'amato lo sguardo dell'amante? E quando l'amante pone lo sguardo verso l'amato nello stesso sguardo dell'amato verso il suo amato, i due sguardi si incontrano, cosa provoca dunque lo sguardo dell'amante nell'amante? Che cosa lo sguardo dell'amato nell'amato? Che cosa lo sguardo dell'amato nell'amante? Che cosa provoca lo sguardo dell'amante nell'amato? E se entrambi abbassan gli occhi dopo essersi guardati

²⁹⁴ *Anisa*, entrare in confidenza con, provare piacere in. Ricordiamo che *uns*, l'intimità con Dio, era la dodicesima sorgente della gnosi, secondo Ġa'far Ṣādiq. Vedi cap.I della presente ricerca.

²⁹⁵ *Ru'ya*, in senso mistico: visione interiore, contemplazione di Dio, delle sue qualità e dei suoi atti

reciprocamente, che cosa produce questo distogliere lo sguardo (*ḡadd*)? E se l'amante distoglie lo sguardo prima dell'amato, da quale estasi fugge? E se è l'amato ad abbassar gli occhi prima dell'amante, da cosa rifugge? E se l'amato guarda l'amante prima che l'amante guardi l'amato, da quale via giunge il richiamo dell'amato verso l'amante?

Le risposte

8. Eccomi alla tua chiamata...Eccomi a Te, Signore, eccomi a Te...
Ciò che viene da me è in lode della Tua sovranità, vivo di essa e in essa, da essa lo derivò.
9. Quanto all'amante, quando si rivolge all'amato mentre questi abbassa il suo sguardo dall'amante, che cosa produce lo sguardo dell'amante nell'amante? L'amante, quando guarda l'amato, nel momento in cui questi abbassa lo sguardo dall'amante, lo guarda nell'estasi dell'attaccamento a lui [nell'estasi della devozione per lui], trascurando ogni altra cosa. Tale contemplazione si protrae in virtù della perplessità (*hayra*),²⁹⁶ nella ricerca dell'amato. Non cessa la contemplazione finché dura l'estasi (esperienza della perplessità). Ma se da un lato cade nell'estasi della ricerca, dall'altro distoglie lo sguardo, appagato (*muta'anisan*) della ricerca di lui.²⁹⁷ Lo sguardo dell'amante non si protrae che in virtù della perplessità. Quando cade nell'estasi della ricerca, egli tende con essa nella direzione dell'amato abbassando [distogliendo] lo sguardo.
10. Quando l'amante e l'amato si incontrano nello sguardo l'uno dell'altro (*taqābala*), allora lo sguardo dell'amante provoca nell'amante una completezza con l'amato²⁹⁸, ma l'amante è debole, per sostenere l'incontro dello sguardo dell'amato, perciò abbassa lo sguardo per pudore (*hayā*) e debolezza per la presenza impellente dello sguardo dell'amato. Lo sguardo dell'amato provoca nell'amato stesso una variazione nell'atteggiamento verso l'amante. L'amato infatti non lo oltrepassa più²⁹⁹, perché l'amato non accompagna (rispecchia) col suo sguardo lo sguardo dell'amante se non per mostrare a se stesso i modi del riconoscimento

²⁹⁶ *hayra*, stato di perplessità, di smarrimento e smarrimento di fronte al mistero divino. Nell'ottavo *mawqif*, *mawqif al waqfa*, la stazione della stasi, leggiamo: *Ogni cosa è nella perplessità (hāyra) davanti a colui che è nella stasi, e colui che è nella stasi è nella perplessità davanti all'immutabilità divina (sumūd)*. Cfr. *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p.12 Tirmīdī, nel terzo e ultimo grado della gnosi parla di annientamento (*fana'*) e di perplessità (*hayra*), annientamento in rapporto a ciò che non è Dio, perplessità nell'estasi (*waḡd*). Cfr. *Exégèse*, op. cit. pp. 273-274

²⁹⁷ A questo livello, l'amante non ha ancora incontrato l'amato nella reciprocità di due soggetti che si amano. Egli lo cerca, ma questa ricerca non trova alcuna orientazione dell'amato, l'amante cade nella perplessità, e non cessa di guardare finché persiste l'estasi della perplessità (*waḡd al- hayra*). Non esce da questa estasi che con un'altra: l'estasi nella ricerca orientata in una certa direzione. *Niffārī et l'amour-naẓār*, art. cit. p.194

²⁹⁸ la descrizione appare ridondante: tuttavia sembra dettata dall'intenzione di non soffermarsi in una dimensione meramente soggettiva, psicologica.

²⁹⁹ L'incontro con l'amante provoca nell'amato un sentimento di uguaglianza. Ibid. p.195.

Al termine del *mawqif al amr*, stazione del comando, le ultime parole di Dio sono: *svuota il tuo cuore per Me, affinché tu possa guardare Me senza prevalere su di Me*. Niffārī/Arberry, op. cit. p. 11, trad. it. Scattolin, op. cit. p.91

dell'Amore dell'amante per lui e i modi della confessione del suo amore per il suo amante. Inoltre gli ispira gelosia verso l'amante contro l'amante stesso.

11. Ora, quando s'insinua la gelosia nell'amato per l'amante, l'amato assume i modi della ricerca dell'amante. Ma se l'amato assume i modi della ricerca dell'amante, l'amante si annulla sotto il peso della propria ricerca e della ricerca dell'amato, e resta alla mercé della mutevolezza della ricerca dell'amato verso di lui. Quando dunque l'amante resta alla mercé della mutevolezza (*taqlīb*) della ricerca dell'amato, gli sguardi dell'amato verso di lui sono nella necessità di vigilare (*ṣiyāna*) che lo sguardo dell'amante verso l'amato non sia suscitato che da ciò che gli impone l'amato quando è nell'estasi del suo sguardo verso di lui.³⁰⁰
12. Lo sguardo dell'amante nell'amante, quando si incontrano i reciproci sguardi, provoca una furia travolgente (*iḡṭiyāh*) per l'amante e per l'amato all'inizio del carezzevole scambio degli sguardi.³⁰¹ Infatti il primo sguardo dell'amato, esso solo discende dal segreto grazie al quale l'amato assale l'amante. Ma l'amato non sopporta il conflitto dello sguardo di soprassalto, le occhiate dell'amato lo sconvolgono per il doppio permanere per/con l'amato dell'amante, e per/con l'amante dell'amante e dell'amato, e questa è una doppia permanenza dell'amato con l'amato.
13. Quando l'incontro si protrae, lo sguardo dell'amante produce nell'amante, nel suo stato d'estasi, un sentimento di tranquillità presso l'amato. Ma, quando lo sguardo dell'amante verso l'amato, nell'incontro dello sguardo dell'amante e dell'amato, produce sentimento di tranquillità presso l'amato, lo raggiungono le occhiate dell'amato. L'amato teme che la tranquillità spinga l'amante [lett. lo faccia uscire] verso la familiarità (confidenza/intimità) (*uns*). E dalla familiarità (confidenza/intimità) lo porti al rigetto dei diritti dell'amato. E' allora che l'amato distoglie lo sguardo. Appena percepisce questo (pericolo) dall'estasi dell'amante, nello sguardo dell'amante, l'amato muta il proprio sembiante dalla condizione di gioia: non ammicca però né batte le palpebre nell'intenzione (*ḥukm*) della tristezza, piuttosto volge il proprio sguardo (dallo sguardo dell'amante) a tutto l'amante salvo il suo sguardo.³⁰²

³⁰⁰ Curiosamente, gli effetti di questa ricerca si fanno sentire presso l'amante piuttosto che presso l'amato: non potendo sopportare il peso di una doppia ricerca (la sua ricerca dell'amato e il fatto di essere cercato dall'amato), l'amante perde la coscienza della propria ricerca e si lascia condurre dalle variazioni (*taqlīb*) che gli impone l'amato con la sua ricerca. Concretamente, ciò significa da parte dell'amato, preservare l'amante da ogni deviazione, cioè fare in modo che il suo sguardo verso l'amato non sia suscitato che dalle esigenze che gli ispira l'amato nella sua estasi, quando è sotto lo sguardo dell'amato. Ibid. p.195

³⁰¹ A questo punto il pensiero di Niffarī inverte il cammino per riconsiderare la situazione dell'incontro dei due sguardi al punto di partenza. Sembra, in effetti, che i sentimenti di pienezza provati dall'amante e di uguaglianza percepiti dall'amato, non siano il primo effetto dell'incontro degli sguardi. Ibid. cfr.p.195

³⁰² L'amato provoca una rottura in questo processo dell'amante, distogliendo lo sguardo. L'amato può intuire, nello sguardo dell'amante, a cosa può condurre la sua estasi. Perciò crea un diversivo non abbassando gli occhi o chiudendo le palpebre come chi passi dallo stato di *baṣṭ* a quello di *qabḍ*, cioè dalla gioia alla tristezza – le due immagini ricorrono nella poesia classica amorosa, mentre i due termini appartengono al linguaggio sufi – ma semplicemente distoglie lo sguardo dall'amante per fissarlo sull'amante intero tranne che sul suo sguardo. Ibid. cfr. 195

14. Quando l'amante smarrisce la corrispondenza (*muqābala*) dello sguardo dell'amato al proprio sguardo, e lo vede guardare (*rā'hu nāziran*) altrove rispetto al proprio sguardo (*lahz*), avverte il rivoltarsi (*inqilāb*) dell'estasi dell'amato per lui, nel suo allontanare (*fī šarf*) lo sguardo dal proprio sguardo, verso un'attenzione (*mulāḥaḥa*) che non sia più al proprio sguardo. Abbandona perciò la tranquillità nel segreto della familiarità/ confidenza, per approdare alla tranquillità nell'estasi (esperienza) del timore reverenziale (*wağd al-hayba*).³⁰³ La necessità di ciò sta nel fatto che egli stesso si rivolge ad altro piuttosto che allo sguardo dell'amato. Quando percepisce la rinuncia (*inširāf*) dello sguardo dell'amante a guardarlo, l'amato allora si distoglie sia dallo sguardo che da tutto l'essere dell'amante, così che l'amante, subito dopo, torni a guardare l'amato obbedendo alla ricerca di cui l'amato è degno; certo l'amato ha pudore a togliere il suo sguardo dall'amante quando l'amante lo guarda, e, d'altra parte, l'amante non può sopportare la deviazione dello sguardo dell'amato nel momento in cui lui stesso guarda l'amato, come non poteva sopportare d'accompagnare col suo sguardo il sorgere (*ibtida'*) dell'attenzione dell'amato, perché questo sguardo gli piombava di soprassalto [lett. scaturiva (*iabtada'*) dall'intenzione (*ma'nā*) con cui gli piombava di soprassalto], quindi non sopportava tale assalto, rinunciava [abbassava gli occhi, *iaguddu*] all'intenzione che gli aveva donato la forza e non poteva affrontare nemmeno la sua vicinanza.³⁰⁴
15. Così ciò che mi qualifica (*waşfi*) è in virtù della Unicità (*infirād*), e ciò che ti qualifica è in virtù dell' Elezione (*ikhtişās*). Fra Me e te, c'è lo sguardo dell'amante, quando l'amato distoglie gli occhi dall'amante: quello è il tuo stesso modo di guardare Me mirando a una ricompensa, in conformità alla scienza dell'attaccamento a Me e non secondo la conoscenza attraverso l'estasi.³⁰⁵ Certo hai pudore a volgere il tuo sguardo alla ricompensa, ma non ripugnanza. Tu continui a guardarmi cercando la ricompensa, fin tanto che il tuo sentimento (la tua inclinazione) (*wağduka*) rimane secondo le esigenze della scienza che si lega a Me, non secondo le esigenze dell'estasi.³⁰⁶ Analogamente l'amante non cessa di volger lo

³⁰³ *Uns* è connesso con gli aspetti del divino *ğamāl*, la manifestazione delle qualità amorose e consolatorie di Dio, e, come tale, è in contrasto con *hayba*, “reverenza, timore reverenziale”, che si risveglia nel cuore del Sufi di fronte alla manifestazione di grandezza e potere di Dio. Cfr. A.Schimmel, *Mystical dimension of Islam*, op. cit. p.132

³⁰⁴ Il richiamo di questa situazione originaria mostra che per Niffārī, se l'amato è *oggetto* d'amore da parte dell'amante, è nello stesso tempo il *soggetto* di tutta la dinamica che porta l'amante a cercare l'amato. L'amante non può né fare a meno dell'amato né sopportare la sua vicinanza se l'amato stesso non prepara le condizioni che rendano sopportabile tale vicinanza e, per la stessa ragione, possibile l'incontro dei due sguardi. Ibid. cfr. p. 196

³⁰⁵ Dio è, in effetti, il solo che deve essere amato per se stesso, mentre l'uomo è l'amante accettato per privilegio: poiché, invece di attaccarsi a null'altro che all'Amato, egli è costantemente incline a portare il suo sguardo sull'esperienza che per lui è l'amore o la ricerca dell'amato. Nell'ottavo *mawqif* leggiamo: *Il dotto ('ālim) dà informazioni su ciò che è comandato e proibito...*, cioè siamo nell'ambito morale, della retribuzione e del castigo. Cfr. *Kitāb al mawāqif*, op. cit. p 15 e cfr. *Exégèse*, op. cit. p. 371

³⁰⁶ Estasi, cioè uscita verso Dio, al di là delle determinazioni della scienza legale. *Niffārī et l'amour -nazār*, art. cit. p 197

sguardo all'amato nella condizione di perplessità (smarrimento) come prova dell'attaccamento a lui, fino a che gli appare una traccia che orienta la ricerca dell'amato. Egli distoglie lo sguardo, pago di una via che lo conduce all'amato (*unsān bi-sabīl yūṣiluhu bi-l-maḥbūb*). Dunque l'amante non può reggere l'amato secondo le esigenze dell'amato, senza tener conto delle esigenze dell'amante [facendo astrazione dalle esigenze dell'amante], fino a che ti rendo palese, nelle lingue della conoscenza, la scienza dell'attaccamento a Me nella condizione dell'estasi. Quando avrai preso confidenza nella ricerca come scienza dell'attaccamento nella condizione dell'estasi, la scienza ti avvolgerà [lett. ti reclamerà]: tu ne sei vincolato poiché la risposta è ciò che è insito nella ricerca. Hai preso compiacimento in una ricerca orientata, perciò ho riportato i tuoi sguardi verso di Me. In virtù di questo scambio si attua la Tua perfezione (in esso) e il compimento di questa via per te. La separazione dai tuoi sguardi verso di Me, l'attaccamento a me secondo la scienza che si lega a Me, aspirando a che la ricerca tracciata ti conduca a Me nello stato dell'estasi: così l'amante, quando gli appare la traccia di una ricerca (*ṣāhidu ṭalabīn*) che lo unisce all'amato, mentre guarda l'amato nel momento in cui questi distoglie lo sguardo da lui, distoglie lo sguardo dall'amato e guarda alla ricerca che si augura (chiede) lo unisca all'amato. Ora il tuo sguardo alla ricerca tracciata è una sincerità nella forma dell'adorazione: così come lo sguardo dell'amante alla sua ricerca è sincerità nella forma della ricerca. Ma il tuo sguardo non è una sincerità rispetto a ciò che è degno della verità, così come lo sguardo dell'amante verso la ricerca non è sincerità rispetto all'attaccamento a colui che è cercato per se stesso. L'Amore orienta la ricerca all'amante.³⁰⁷

16. Quando ama il suo amante, l'amato non è pago di lui nella forma d' amore mescolato con la mira dell'amante, desidera piuttosto da lui che sia, nella sua disposizione, puro dall'esigenza dell'Amore. L'Amore non comanda se non secondo la ricerca dell'amato, e l'amato, in una condizione di conflitto, blocca la ricerca, rifugge dall'esser conquistato con la ricerca. Ogni esigenza per l'amante è attaccata a una qualità che si frappone fra l'esigenza e l'amante: esigenza di una ricerca, impulso a una opposizione, esigenza d'amore, esigenza d'affetto;

³⁰⁷ La scienza dell'attaccamento a Dio a causa della sua ricompensa, risolve l'impasse, perché rinvia finalmente l'uomo a se stesso. Essa conduce l'amante a distogliere lo sguardo per compiacenza attraverso un mezzo che lo unisca all'amato. Ma l'amante si ritrova chiuso nelle esigenze inerenti questo mezzo e perde di vista l'amato stesso: Il suo sguardo verso la ricerca non è sincerità rispetto alle esigenze di ciò che è degno di Dio, analogamente lo sguardo dell'amante verso la sua ricerca non è sincerità nell'attaccamento a colui che è cercato, dal punto di vista di quest'ultimo. Mancare di sincerità significa arrestarsi a ciò che Niffarī chiama (prendendo un termine antico per usarlo in un modo nuovo) *ṣāhid ṭalab*, testimone sul cammino che porta all'amato. Ibid. cfr. p. 197. Invece che *testimone*, ho preferito tradurre con *traccia sul cammino*, perché mi sembra più coerente nella traduzione italiana. Inoltre, come abbiamo visto nel capitolo II, a proposito della visione, e del rapporto con la scienza, è Dio l'origine della scienza e del suo oggetto. Così anche per l'amore, percepito dal punto di vista umano esso è scienza dell'attaccamento: *per questo ti rendo palese, nelle lingue della conoscenza, la scienza dell'attaccamento a me, attraverso la condizione dell'estasi.*

l'amato non ha esigenza di una sola qualità cui rimanere legato/attaccato, i suoi domini sono molteplici.³⁰⁸ Egli è soltanto coinvolto nel segreto legato all'amato in ogni aspetto.

Quanto allo sguardo dell'amante e dell'amato, quando entrambi entrano in relazione l'un l'altro, secondo l'impulso dell'incontro attraverso lo sguardo, quella è l'esigenza di ciò che regna fra Me e te, con un significato che l'umanità non sa svelare e non sa trarre dalla natura. Questi sono doni concessi in virtù di un segreto ineffabile.

³⁰⁸ Nel *mawqif* 55, *Mawqif bayna yadihi*, leggiamo: *E mi disse: una delle scienze della vicinanza è che tu conosca il Mio velarmi mediante una qualità che conosci. E mi disse: se vieni a Me con una scienza qualsiasi, Io vengo a te con l'intera richiesta; se vieni a Me con una gnosi qualsiasi, Io vengo a te con l'intera dimostrazione.* Niffarī/Arberry, op. cit. cfr. pp.92-93

CONCLUSIONI

*Omai sarà più corta mia favella,
pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante
che bagni ancor la lingua alla mammella.*

[...]

*Oh quanto è corto il dire e come fioco
al mio concetto! E questo, a quel ch' i' vidi,
è tanto, che non basta a dicer 'poco'.*

Dante Alighieri, *Paradiso*, XXXIII, vv.100-145

Anche Dante ha un' esperienza mistica e, come i mistici d'ogni tempo, si accorge di non riuscire ad esprimere compiutamente con le parole la sua visione di Dio, per quel poco che ancora ricorda.

Niffarī proferisce, per bocca di Dio, lo stesso concetto: *Più la visione (ru'ia) aumenta, più diminuisce l'espressione ('ibāra).*

Tuttavia, l'esperienza tradotta da Niffarī si sviluppa su differente piano.

Qui non si descrive l'esperienza come esperienza soggettiva, in senso psicologico, della visione di Dio – non c'è un 'io sento'.

La locuzione teopatica, *ṣaṭḥ* – già vista in Bistāmī, Ḥallāḡ e Rābi'a – nei *Mawāqif* e nelle *Muḥaṭabāt*, non è intermittente, è sistematica, all'interno di un dialogo fra il mistico e Dio. Il mistico è l'interlocutore che prevalentemente ascolta, o risponde alle interrogazioni di Dio; egli riferisce, introducendo il dialogo con "mi fece fermare" e "mi disse" e "vidi", e così via; ma è Dio che conduce il dialogo e, in un certo qual modo, fa superare la dimensione empirica descrivendo Egli stesso l'emozione dell'interlocutore umano. Ad esempio, a proposito dello choc della visione di Dio: *E mi disse: la sofferenza è la sofferenza di chi Mi ha visto e non può sopportare la mia persistenza e non può sopportare di separarsene* (passo citato). E' cioè Dio che parla della sofferenza del mistico: un modo ellittico per non cadere nella tentazione dell'esperienza del sé.

Niffarī è un sufi iracheno del decimo secolo. Egli è un mistico solitario: non ha alcuna scuola al suo seguito, non predica, non insegna, non ha una vita pubblica; conduce anzi la maggior parte dei suoi anni isolato in luoghi desertici. Il suo misticismo è stato definito 'estatico': egli cerca di raggiungere la contemplazione di Dio, attraverso la preghiera e la meditazione. Ma attenzione! Anche la preghiera e la meditazione possono essere inautentiche.

La *ihlās*, *autenticità*, è la prima condizione che i mistici musulmani cercano, in risposta al richiamo della rivelazione coranica, sin dai primi anni successivi alla vita di Maometto. Anzi, a dir il vero, è la condizione per tutti i fedeli musulmani, quella di una vita autentica in ottemperanza alla parola rivelata di un Dio incommensurabile, *perché il credente deve sentire di essere in ogni momento alla presenza di Dio, deve comportarsi con timore reverenziale e rispetto, senza mai ricadere nel sonno della disattenzione, mai dimenticare la presenza divina che tutto contiene.*(A. Schimmel, passo cit.)

In una religione fondata sulla parola, paradossalmente, è proprio l'obbedienza esteriore alla parola, la prima fonte di falsità e di inautenticità.

Inizia dunque, già dalla fine del settimo secolo, un approccio interpretativo, ermeneutico al testo coranico che porta lungo i quattro secoli (fino appunto al nostro Niffarī) a intuire più livelli di significato del testo sacro – semplificando, uno *zāhir* e un *bāṭin*, essoterico e esoterico, anche se Ġa'far, il sesto Imam sciita, già ne individua almeno quattro. Questa dimensione profonda, nascosta, corrisponde, per i mistici, a una ricerca dell'Assoluto che coinvolge tutta la propria vita. Dio è il *reale*, *al-ḥaqq*; il mondo creato, *al-kawn*, è invece apparenza. La ricerca di Assoluto, significa ricerca di vivere in Dio, esperire la Sua diretta presenza. Ciò che accade nei quattro secoli, è il formarsi di un linguaggio che esprima tale esperienza e la coscienza di tale esperienza. La parola ne costituisce paradossalmente l'ostacolo più vistoso, perché parola umana incapace di racchiudere l'incontro con Colui che non ha paragoni. Persino gli stessi novantanove nomi di Dio, non Lo racchiudono.

Per entrare nel Reale, secondo i mistici è necessario uscire da tutto ciò che è apparenza, da tutto ciò che non è Dio, quindi anche dal proprio io empirico. Il *fanā'*, cioè l'esclusione dall'apparenza e l'annullamento del sé, è la premessa per entrare nella sussistenza, il *baqā*. Due stati che compaiono già descritti nell'esperienza di Mosè (oggetto di tanta meditazione dei sufi): solo Dio può dire 'Io' e 'Me' nello stesso tempo; Mosè inoltre, di ritorno dalla visione dell'automanifestazione di Dio, è luminoso senza averne consapevolezza. Per aver accesso al divino, cioè, è necessaria una condizione di nescienza, *ḡahl* - condizione, tanto esplorata nelle visioni di Niffarī.

La visione viene espressa con *ru'ya*, termine legato appunto al vedere in uno 'stato di estasi', *waḡd*, (trovare), termine a sua volta intriso di 'esperienza'. I termini mistici non sono mai astratti, non cercano la forma ma la sostanza.

Il linguaggio mistico, nei primi quattro secoli cosiddetti di 'formazione', percorre un lungo cammino, non necessariamente unilineare e unidirezionale; si sviluppa e si espande su più piani. In ogni caso cammina di pari passo con l'esperienza. E' un linguaggio che fonda l'esperienza mistica e nasce insieme ad essa. Dall'ambito prevalentemente ascetico, ispirato a un modello di vita suggerito dagli insegnamenti di Maometto, il misticismo si espande e si trasferisce nell'ambito della speculazione filosofica e teosofica.

Dalla esegesi coranica l'esperienza mistica si esprime sempre più anche in termini extra coranici tratti appunto dall'esperienza interiore. La presenza di Dio è cercata oltre un'osservanza esteriore dei precetti islamici, cioè attraverso un'esperienza individuale ed esclusiva.

Lo studioso francese Paul Nwyia orienta in tal senso il suo studio del cammino mistico islamico e, sulle orme del suo maestro Louis Massignon, legge e raffronta nel tempo i sufi più significativi che

hanno dato vita ad una terminologia mistica tecnica, donando fra l'altro una nuova linfa di autenticità alla stessa lingua araba.

Fra questi Ġa'far, il sesto imam sciita, Muqatil, Tirmidī, Šaqīq al- Baḥlī, Ḥarrāz , Ġunayd. Con costoro il mistico passa dalla semplice interpretazione della parola coranica alla descrizione dell'esperienza mistica che conduce alla visione dell'Assoluto. Quando si arriverà a Niffarī, le ragioni e i modi della conoscenza mistica saranno approfonditi e spiegati da suoi contemporanei attraverso termini - definiti 'tecnici', *istilāhāt* – riconoscibili (Kalābādhī, Al Makki). Questi termini, fra l'altro, si evolveranno anche in rapporto alla cosiddetta "ortodossia teologica" con l'obiettivo di rendersi parte di essa e non più da essa espulsi. Fra gli altri: *'ilm*, è un livello di scienza e conoscenza (sempre sul piano religioso) nell'ambito della punizione e del compenso, cioè in ambito morale e comunque razionale. *Ma'rifa*, racchiude invece una conoscenza del divino, non dell'uomo; siamo cioè nella gnosi; essa richiede perciò una capacità di penetrazione, un'acutezza di discernimento non comune a tutti i fedeli. Da qui, un *iḥtišās*, una elezione da parte di Dio e una *wilāya*, una santità accordata ad alcuni, da un rapporto privilegiato con Dio, tanto che gli *awliyā* rischiano d'assumere una funzione quasi superiore ai profeti. Ricordiamo a questo proposito, le analisi di Tirmidī e di Ḥarrāz.

I gradi di elevazione a Dio sono molteplici e si affinano mano a mano che ci si avvicina all'Assoluto. *Qurb*, la vicinanza a Dio è termine ricorrente a designare uno degli stati più elevati. La *ḥayra* è lo smarrimento, la perplessità di fronte al mistero dell'immutabile. *Uns* significa intimità, familiarità, una condizione di confidenza del sufi quando è nella presenza divina. E un altro termine ancora: l'Amore di Dio, *maḥabba*.

Al tempo di Hasan al Basrī l'amore è *'ishq*, un desiderio reciproco di Dio e la creatura, un amoroso desiderio teso verso la felicità. Alla fine del II secolo dell'egira, con Rābi'a, diviene un amore totale e disinteressato dell'uomo per Dio (*ḥubb* e *tahabbub*). Per Ḥallāḡ l'amore realizza l'unione dell'uomo con la volontà divina; attraverso la sofferenza l'uomo coglie il mistero della creazione, intuisce che l'amore, *'išq*, è l'essenza dell'essenza divina. L'Amore, per Ḥallāḡ non è mera obbedienza: amore è stare di fronte all'Amato, una volta privati delle proprie qualità e quando la qualificazione viene dalla Sua qualificazione.

Privati della manifestazione pubblica – che portò alla crocifissione di Ḥallāḡ – questi tratti dell'amore vengono ripresi nella meditazione di Niffarī, interiorizzati e resi essenziali, in un rapporto reciproco di sguardi fra due essenze, quella divina e quella umana; la prima si qualifica nella unicità trascendente, la seconda nell' elezione, ma vi rimane comunque un dualismo.

Quello dell'Amore sembra essere, per Niffarī, lo stato mistico più elevato. Uno stato spirituale, non una tappa che ne presupponga altre precedenti.

Il principale fraintendimento di Ibn ‘Arabī (m.1240) - il ‘massimo maestro’ (*al-šayḥ al-akbār*) della mistica musulmana, il primo estimatore di Niffarī dopo tre secoli di silenzio- fu quello di interpretare le stazioni mistiche (*mawāqif*) niffariane come momenti di passaggio da tappa a tappa. La parola chiave niffariana è invece *waqfa*, arresto, un arresto senza tempo né spazio. E’ una stasi, un momento fra il rapimento dell’estasi e la in-stasi, un contatto con una realtà superiore aldilà delle percezioni ordinarie, nella profondità di se stessi. Il *mawqif* è il luogo spirituale in cui avviene la visione e il colloquio con Dio. Ogni *mawqif* ha un titolo che riassume talvolta l’argomento di meditazione, talvolta solo qualche intuizione senza necessariamente una consequenzialità logica. Ricordiamo che la maggior parte degli scritti di cui disponiamo sono trascrizioni, da parte di ascoltatori, di esternazioni ispirate del mistico. Egli è nel profondo di sé, estraneo al mondo sensibile, ma, allo stesso tempo, anche fuori di sé, nella disposizione spirituale di chi cerca l’unione in Dio. Nelle *muḥāṭabāt*, *colloqui*, non c’è nemmeno il narratore che introduce con ‘mi fece sostare in...e disse ‘, ma è direttamente Dio che invoca *yā ‘abdī*, ‘oh mio servo’, e ordina e parla. Le parole ispirate di Niffarī non sono destinate a nessuno, sono solo una traccia, un ricordo di un incontro ineffabile, un ricordo nei momenti intermittenti in assenza della visione di Dio. *Tu non puoi (non sei autorizzato a) descrivere il modo in cui Mi vedi[...]*(passo cit.), dice Dio con insistenza.

Il processo di svuotamento del sé e di distacco da tutto ciò che è apparenza è come un processo di ritorno verso la presenza divina che comporta un disvelamento molteplice. Il velo, *ḥiğāb*, parola ricorrente nelle visioni niffariane, è ciò che separa l’uomo da Dio. Di veli è disseminato il mondo creato, quello che Dio ha fatto apparire. Il mondo creaturale, compreso l’uomo, è tutto ciò che non è Dio, è altro (*siwā*) da Lui. L’uomo è per sua natura limitata, rivolto al mondo, del quale prende conoscenza nominandolo. La lettera, *ḥarf*, è il primo velo del mondo; essa riveste il mondo coi nomi; di lettere, parole, discorso è fatta la scienza. La scienza deve liberarsi del suo oggetto rivestito di lettere e risalire nella gnosi. Anche quest’ultima, tuttavia, pur se scienza di Dio, ha pur sempre un oggetto di conoscenza che la rimanda nell’alterità. Ogni conoscenza che sia rivolta ad altro da Dio è ignoranza; tuttavia l’uomo deve raggiungere la condizione di totale ignoranza, una seconda ignoranza, una nescienza, per accedere alla visione della Verità. Un annullamento totale per accedere al segreto del creare, del far apparire. Perché proprio l’Uomo? Perché l’unico a riconoscere il mondo: *anta ma’na al kawn kulluhu*, tu sei il senso del mondo. Con l’annullamento di sé in Dio, l’uomo potrà tornare al mondo attraverso un linguaggio trasfigurato.

Torniamo dunque alla *‘ibāra*, l’espressione, dell’inizio. L’esperienza con Dio è inesprimibile, pena l’essere ricacciati nel sensibile, nel mondo della scienza, nell’Altro da Dio. Come uscirne dunque? Con il segno, l’allusione a qualcos’altro, la *išāra*. La parola simbolica, per sua natura, rimanda a un

significato altro rispetto a ciò che, nell' immediato, indica. Il simbolo è il mezzo che può esprimere l'irrompere della Trascendenza nell'immanenza, dell'Eterno nel tempo (Scattolin).

Quello di Niffarī è un colloquio mistico in cui Dio discute di ciò che avviene all'interno della visione; non è l'esposizione di una 'visione dell'essere' più o meno teorica, ma uno sforzo di espressione di una rivelazione personale, incomunicabile. Tuttavia questo fuoco della visione è pensiero, pensiero che rielabora le esperienze mistiche precedenti. Condivido, in questo senso, la definizione di Nicholson di 'misticismo speculativo' in Niffarī. Un pensiero che spunta sempre profondo pur se con la consistenza di un riflesso, in parola ispirata, cioè parola profondamente poetica.

Le analogie con il poeta del *badī'* (Abū Nuwās, Baššar ibn Burd, Abu Tammām, Mutanabbi) sono più d'una: entrambi scelgono la metafora, il linguaggio simbolico, come sede di una incertezza e molteplicità di sensi; entrambi abbattono le forme esteriori perché esse non sono più volte all'essenza della conoscenza, anzi se ne allontanano; entrambi forzano e innovano la lingua araba incuranti di vecchi canoni di bellezza. La bellezza per Niffarī è solo in Dio, non è una necessità esteriore.

Se vogliamo immaginare una differenza forse essa consiste nella parola oggetto, per il poeta del *badī'*. Nel nostro poeta mistico invece c'è uno sforzo ulteriore distruttivo: la parola cerca di auto annientarsi.

Tuttavia, in fondo, le lacrime di cui parla Abū Nuwās, nella poesia citata nel capitolo precedente, non sono forse pur esse lacrime che negano se stesse per indicare altro, amore o bisogno d'amore, amore inappagato?

La fondamentale differenza è che in Niffarī ogni capoverso, ogni frase è come gemma che sboccia all'infinito e apre all'infinito, non è mai una forma conclusa.

Una considerazione a parte meriterebbero i passi escatologici di Niffarī, sulla cui autenticità Nwyia non ha dubbi. Essi infatti costituiscono, per lo studioso francese, l'apice del percorso mistico del linguaggio niffariano. In quei testi, in particolare "Discorso, annuncio e proclamazione del tempo" (*Muḥāṭaba wa-biṣāra wa idān al-waqt*) ha luogo l'epifania di Dio in forma visibile; Dio invita l'uomo a contemplare il suo volto svelato. Dio parla, questa volta, il linguaggio dell'uomo: apparentemente antropomorfo esso è il verbo sotto forma di simbolo. Nwyia parla di un linguaggio teandrico. Lo stile è spontaneamente profetico molto simile a quello biblico dei profeti d'Israele, in particolare Isaia, per l'afflato profetico, per le immagini e anche per la formula non coranica dell' *incipit* divino: 'Così parla il Signore'.

Arberry ne mette in dubbio l'autenticità, considerandoli interpolazioni successive, un poco estranee alla sensibilità del nostro sufi.

La mia ricerca si arresta molto prima di simili valutazioni che richiedono una competenza e una padronanza nell'interpretazione dei testi ben lontana dal mio assai limitato bagaglio critico e di conoscenza della lingua araba.

La traduzione in italiano del piccolo trattato sull'Amore senza la guida di altre versioni in lingue europee, nel suo risultato provvisorio di prima decifrazione del testo, mi ha messo di fronte alla sua principale intenzione: quella di un linguaggio che non vuole svelare. La traduzione perciò non può che essere *a priori* insufficiente.

Compagno qua e là, nell'esposizione di Niffarī, termini tecnici del linguaggio niffariano e mistico in generale; tuttavia anche le note esplicative di chi traduce, per ogni termine non svelano completamente, possono tutt'al più arricchire, suggerire. I termini tecnici appaiono sempre lievemente fuori contesto, rimandando a un'altra esperienza che non si riduce alla relazione d'amore o non si attaglia ad essa completamente. E' una relazione fra due funzioni verbali, l'amante e l'amato e fra due sguardi. Il senso e la consequenzialità del discorso appaiono come dei bagliori. Dio, la voce che parla, allude alla difficoltà dialettica dell'uomo nel sopportare la visione dell'amato - cioè Dio stesso sorgente dell'Amore - e solo di lui e nient'altro che lui, nello stato d'estasi. La difficoltà dell'uomo è quella di reggere la visione di Dio senza ritornare ai modi che gli sono connaturati, quelli di esperirla conoscendola, con l'illusione di aver completato la ricerca dello sguardo e aver raggiunto il compiacimento reciproco. L'essenza dell'amore puro è invece in un continuo ritorno alla condizione di ricerca che anela all'Amato e a nient'altro che a Lui in un incontro folgorante reciproco? Forse...

Ciò che accade fra 'Me e te', fra Dio e il mistico, fra i due sguardi, è un segreto ineffabile. Così conclude il trattato. Si potrebbe aggiungere: intraducibile...

Come guide dantesche invece, le versioni inglese e francese, e quella italiana di Scattolin, mi hanno accompagnato nella scoperta stupefacente dei *Mawāqif* e delle *Muḥāṭabāt* di Niffarī.

Lo stupore è stato il sentimento più insistente al dischiudersi incessante di gemme visionarie: stupore linguistico, stupore cioè di fronte a una lingua araba che, nello sforzo di dire (o non dire) alludendo, brilla nel suo tratto che la distingue, cioè, il verbo e le sue forme derivate, capaci di raggiungere molteplici *nuances* di significato, discostandosi dal significato originario della radice; stupore per l'estrema modernità della 'poetica mistica' di Niffarī, una modernità non solo rispetto al suo tempo, ma anche rispetto al nostro. Spiritualità ed espressione sono nel cuore dell'artista

contemporaneo; Niffarī è un artista *sui generis*, la cui materia prima è una parola che nasconde; la sua meta è annullare se stesso per raggiungere e contemplare in estasi la fonte della sua ispirazione. E' un mistico speculativo ma profondamente poeta mistico.

Come ho avvertito nelle note introduttive, la presente dissertazione è solo una premessa, una ricerca che ancora interroga e si interroga, per un nuovo inizio, una nuova attenzione a un mistico immeritatamente trascurato.

BIBLIOGRAFIA

- NIFFARĪ, *Kitāb al-mawāqif wa-l-mukhāṭabāt*, ed. e trad. ingl. di Arberry, coll. GB
- *Al-mawāqif*, Ms. in Arberry, *More Niffarī*, 1953, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15, pp. 29-42
<http://journals.cambridge.org/BSO>
- Ms. Haci Mahmud 2406 contenente , oltre ai *mawāqif* e alle *mukhāṭabāt* :
- a. *Bābu-l-khawāṭir wa-aḥkāmiha*, fol. 89a-90a.
- b. *Maqāla fī-l-qalb*, fol.130b-132b
- c. *Min-khaṣā'iṣ kalamihī fī-l-maḥabba*, fol. 132b-138a.
- d. *Min kalāmihi*, fol. 138a-139a.
- e. *Secondo libro di mawāqif*, fol.139b-169a.
- f. *Mawāqif wa-masā'il wa-munāğāt*, fol. 169b-213b.
- in Nwyia P. *Trois œvres inédites de mystiques musulmans*, Dar El-Machreq Éditeurs B.P 946, Beyrouth,1986
-
- OPERE CITATE O CONSULTATE
-
- ADONIS *Introduction à la poétique arabe*, Sindbad, Paris 1985, *Introduzione alla poetica araba*, trad. it. F. del Vescovo-L. Cabria, Marietti ed., Genova 1992
- *Vers une étrangeté familière, (Postface)* in *Niffari, Le livre des stations*, Édition de l'éclat, Sommières, 1989
- ALIGHIERI D. *La Divina Commedia*, a cura di G.Vandelli, Hoepli, Milano, 1965
- ARBERRY A.J. *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Muḥammad ibn 'abdi 'l-Jabbār al-Niffarī, with other fragments*, Coll. Gb memorial,N.S.IX, Cambridge University Press, Cambridge, 1935
- *More Niffarī*, 1953, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15, pp. 29-42 <http://journals.cambridge.org/BSO>
- *Sufism, An account of the Mystics of Islam*, George Allen & Unwin Ltd 1950. *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Marietti Ed., Genova 1986
- BAUSANI A.(a cura di) *Il Corano*, trad. it. Bausani, Rizzoli, Milano, 1997
- al-BISTĀMĪ *Kitāb an-nūr / Le parole dell'estasi*, trad. It. A.Iacovella, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, 2011
- BUONARROTI M. *Rime*, Laterza, Bari, 1967
- COLOMBO V. *Şifah e Ḥāl, Teorie dell'unicità divina nel pensiero mu'tazilita*, I.S.U, Milano, 2000
- CORBIN H. *Histoire de la philosophie islamique/ Storia della filosofia islamica*, trad. it. V.Calasso-R.Donatoni, Adelphi, Milano, 2007
- GARDET L. *Expériences Mystiques en terres non-chrétiennes /Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, trad. It. G.Barra, Edizioni Paoline, Alba, 1960
- ĠURĠANĪ *Asrār al-balā'a fī 'ilm al-bayān*, Al- maktaba al tawfiqiyya, Cairo, s.d.
- HUJWIRI *Kashf al-Mahjūb li-Arbāb al-Qulūb / Somme spirituelle*, trad. Fran. D. Mortazavi, Sindbad, Paris,1988

- IZUTSU T. *Unicità de l'esistenza et la creazione perpetueélla en mystique islamique / Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, trad. It. F. del Vescovo, Marietti ed., Genova, 1991
- *Sufism and Taoism*, University of California Press, London, 1984
- al-KALABADĪ ABU BAKR *Kitāb al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf/ The Doctrine of the Sufīs*, trad. ingl. A.J.Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1978
- KĀBBAL M. *Niffari, Le livre des Stations*, trad. francese di M.Kabbal, Éditions de l'Éclat, Sommières, 1989
- KANDINSKY W. *Über das Geistige in der Kunst*, (1912), *Lo spirituale nell'Arte*, E.Pontiggia (a cura di) SE, Milano, 1989
- al-ĞILANI 'ABD AL-QĀDIR *Sirr al-Asrār / Il segreto dei segreti*, trad.it. P.Urizzi, L'Ottava Ed., Giarre(CT), 1994
- MARGOLIOUTH D.S. *The early development of Mohammedanism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1913, Originale da Harvard University, digitalizzato da Google
- MASSIGNON L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999
- Akhbār al- Hallāj*, Larose ed., Paris, 1936
- NICHOLSON R.A. *The Mystics of Islam*, Schocken Book, New York, 1975
- NWYIA P. *Exègèse coranique et langage mystique*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1991
- *Niffari et l'amour-Nizar*, estratto da "Islamwissenschaftliche Abhandlungen", Franz Steiner, Wiesbade, Wiesbade, 1974, pp.192-197
- *Al Niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu*, in " Le cahiers de l'Oronte", N° 3, Juillet-Aout 1965, Beyrouth, pp.13-35
- *Trois œvres inédites de mystiques musulmans*. Dar El-Machreq Éditeurs B.P 946, Beyrouth, 1986
- PALACIOS M.A. *La escatología islamica musulmana en la Divina Comedia/ Dante e l'Islam*, trad. R.Rossi Testa e Y. Tawfik, a cura di Carlo Ossola, Luni Editrice, Milano, 2015
- al-QUŠAYRĪ *Risālat al-qušayriyya*, Dār aš-ša'b, Cairo, 1954
- RĀBĪ'A *I detti di Rābī'a*, Caterina Valdrè (a cura di), Adelphi, Milano, 1979
- al-SARRĀĢ *Kitāb al-luma' fi 'l-taṣawwuf*, a cura di R.A. Nicholson, "E.J.W. Gibb Memorial" , E.J.Brill Ed.London 1914
- SCATTOLIN G. *Esperienze mistiche nell'Islam, I primi tre secoli, I. L'inizio di un cammino*, EMI, Bologna, 1994
- *Esperienze mistiche nell'Islam, Secoli X e XI, II. Le tappe di un cammino*, EMI, Bologna, 1996
- *Esperienze mistiche nell'Islam, III. al-Niffarī e al-Ġazālī*, EMI, Bologna, 2000
- *Love(hubb) of God in Islamic mysticism- A study of a semantic development - I- Love(hubb) of God in the koran*, <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=>
- *Love(hubb) of God in Islamic mysticism- A study of a semantic development – II –Love(hubb) of God in the Hadith*, <http://booksand-journals.brillonline.com/content/journals/10.1163/15700587>
- SCHIMMEL A. *Mystical Dimensions of Islam*, http://www.venerabilisopus.org/en/library/pdf/100/168_mystical-dimensions-of-islam.pdf

- *Mystical dimentions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill,USA 1975
- *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystic*, C.H.Beck Verlag –München, 2000. *Sufismo, Introduzione alla mistica islamica*, Ed. Morcelliana, Brescia 2001
- *Aspetti spirituali dell'Islam*, Tre conferenze tenute il 19,21,23 sett. 1960, Fondazione Giorgio Cini, Venezia
- SEPPÄLÄ S. *'In speechless ecstasy'-Expression and interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Accademic Dissertation, University of Helsinki, Helsinki 2002, <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/19210/inspeech.pdf?sequence=1>
- al-ŠUŠTARĪ *Diwān*, Ed. Āvres, éd. Nashar, Alexandria, 1960
- SVIRI S. *Words of power and the power of words*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27(2002), pp.204-244
- al-TILIMSĀNĪ *Sharh mawāqif an-niffarī*, irāsāt wa-taḥqīq wa-ta'liq Jamāl al-Marzūqī; taṣdīr 'Āṭif al-'Irāqī al-Ma'ādī [Cairo] : MaMarkaz al-Maḥrūsah, 1997
- at-TIRMIDHĪ *Khatm al-awliyā'*. *Le Sceau des Saints*, (trad. S. Rezki), Dar Albouraq, Beyrouth, 2005
- *Bayān al-farq bayna al-Šadr wa'l-Qalb wa'l-Fu'ād wa'l-Lubb. Le profondità del cuore*, trad. it. D. Giordano, Jouvence, Milano, 2015

INDICE

Avvertenze e abbreviazioni.....	3
Introduzione.....	4
Notizie Bio-Bibliografiche.....	7
Capitolo primo	
SUFI.....	10
<i>Al-Hasan al Basrī.....</i>	13
<i>Rābi 'a al 'Adawiyya.....</i>	14
<i>Ĝa'far aṣ-Ṣādiq, Muqatil Ibn Sulaimān.....</i>	14
<i>Tirmīdī.....</i>	16
<i>Šaqīq al- Balḥī, Abū Sa'īd al-Kharrāz.....</i>	17
<i>Abū 'l-Qāsim al-Junayd.....</i>	26
<i>Mansūr al-Hallāğ.....</i>	27
<i>Abū 'l-Ḥusayn an-Nūrī, Muḥammad Ibn 'abdi 'l Ĝabbār al-Niffarī.....</i>	29
Capitolo secondo	
Niffarī. TEOLOGIA MISTICA.....	38
<i>Waqfa, stasi.....</i>	42
<i>Ḥarf, Lettera.....</i>	46
<i>'Ilm, ġahl, Scienza, ignoranza.....</i>	51
<i>Ma'rifa, Waqfa.....</i>	60
<i>Misericordia creatrice e parola creatrice.....</i>	64
<i>Parola e silenzio.....</i>	66
<i>Testi escatologici.....</i>	68
Capitolo terzo	
ORIGINALITA' ESPRESSIVA.....	78
<i>Estasi.....</i>	78
<i>Espressione.....</i>	81
<i>Espressione analitica.....</i>	82
<i>Espressione simbolica.....</i>	83
<i>Misticismo speculativo in un linguaggio poetico.....</i>	85
<i>Tratti peculiari di Niffarī.....</i>	87
<i>Analogia con la creazione artistica.....</i>	91
<i>La bellezza.....</i>	92
<i>Modernità ovvero creatività.....</i>	95
<i>Passi apocalittici.....</i>	96
Capitolo quarto	
LO STRANO DISCORSO SULL'AMORE.....	98
Note sulla traduzione.....	103
<i>Min ḥaṣā'is kalāmihi 'l-ğarīb fī 'l-maḥabba.....</i>	105
<i>Qualità specifiche dello strano discorso sull'Amore.....</i>	111
CONCLUSIONI.....	118
BIBLIOGRAFIA.....	125