

IL LESSICO SUFI NEL ROMANZO *MAWT ṢAĠĪR* DI MUḤAMMAD ḤASAN ‘ALWĀN

INES PETA*

The novel Mawt ṣaġīr (A Small Death) by the Saudi writer Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, winner of the 2017 International Prize for Arabic Fiction, illustrates the double dimension, external (zāhir) and internal (bāṭin), of Ibn ‘Arabī’s travels through a geographical and intimate space. Using at the same time a specialized Sufi lexicon and a language understandable to the general public, ‘Alwān manages to convey the cornerstones of Sufism that, ultimately, illustrate the very meaning of taṣawwuf. Similarly, while not delving into the complex universe of Ibn ‘Arabī’s thought, the allusions to his doctrines in various passages give us an interesting, and in some respects very faithful, picture of the Sufi master. In this contribution, I will focus on these aspects, analysing the Sufi terminology in Mawt ṣaġīr and highlighting, for each word, its recurrence, context of use and purpose within the economy of the novel, in order to show which representation of Sufism, and in particular of Ibn Arabī’s Sufism, emerges from it.

Il romanzo *Mawt ṣaġīr* (Una piccola morte) dello scrittore saudita Muḥammad Ḥasan ‘Alwān¹, vincitore nel 2017 dell’International Prize for Arabic Fiction, costituisce un caso letterario molto interessante. ‘Alwān è il terzo scrittore saudita a vincere questo prestigioso premio, dopo ‘Abduh Ḥāl nel 2010 con *Tarmī bi-ṣarar* (Le scintille dell’inferno)² e Raġā’ ‘Ālim nel 2011 con *Ṭawq al-ḥamām* (Il collare della colomba)³. Tuttavia, mentre costoro tratta-

* Alma Mater Studiorum – Università degli Studi di Bologna.

¹ Nato a Riad nel 1979, Muḥammad Ḥasan ‘Alwān ha all’attivo diversi romanzi, tra cui *al-Qundus* (Il castoro) del 2013, con il quale ha vinto nel 2015 il Prix de la littérature arabe dell’Institut du monde arabe di Parigi. Per maggiori informazioni sulla vita e le opere dello scrittore, è possibile consultare il suo sito web al seguente indirizzo: <http://alalwan.com/>.

² ‘Abduh Ḥāl, *Tarmī bi-ṣarar*, Manṣūrāt al-Ġamal/Al-Kamel Verlag, Baġdād/Bayrūt/Freiberg 2009. Il romanzo si trova anche in traduzione italiana: Abdo Khal, *Le scintille dell’inferno*, a cura di F. Pistono, Atmosphere, Roma 2016. Secondo Salma Almainam, fu proprio questo romanzo a segnare il coronamento della produzione romanzesca saudita, per troppo tempo ignorata dalla critica. Cfr. Salma Almainam, *Le roman saoudien contemporain face à ses défis*, in “Arabian Humanities”, 3 (2014), <https://journals.openedition.org/cy/2793>. La data dell’ultimo accesso a questo link e a quelli successivi citati nel presente contributo è il 27/11/2020.

³ Raġā’ ‘Ālim, *Ṭawq al-ḥamām*, al-Markaz al-Ṭaqāfī, al-Dār al-Bayḍā’/Bayrūt 2010. L’opera è stata tradotta in italiano: Raja Alem, *Il collare della colomba*, tra-

vano nelle loro opere temi spinosi ed attuali, quali gli effetti del processo di urbanizzazione nella società saudita e la conseguente alienazione dell'individuo⁴, 'Alwān ci trasporta in un'epoca lontana e slegata dal contesto saudita, proponendoci la biografia romanzata del grande sufi andaluso Ibn 'Arabī (1165-1240), noto come *al-Ṣayḥ al-Akbar*, senza tuttavia rinunciare, a nostro avviso, a parlare anche del presente e dei problemi legati al contesto arabo in generale e saudita in particolare⁵. L'opera riunisce in sé diversi generi letterari, quali il romanzo biografico, quello storico e la letteratura di viaggio⁶. Si tratta di una rielaborazione originale basata sull'adozione di due piani narrativi differenti e paralleli: da un lato le peregrinazioni descritte in prima persona da Ibn 'Arabī, che avrebbe composto la sua autobiografia durante un ritiro sulle montagne dell'Azerbaijan, dall'altra quelle dello stesso manoscritto, che compie come il suo autore una serie di viaggi attraverso luoghi e tempi diversi fino a giungere in Siria, dove lo stesso Ibn 'Arabī morì, per essere venduto infine ad una studentessa di Parigi.

Come rileva opportunamente la critica letteraria Mahā Bin Sa'īd, il titolo ben riassume il senso del romanzo: tratto dal famoso detto di Ibn 'Arabī «al-Ḥubb mawt ṣaġīr» (L'amore è una piccola morte), che ritroviamo per intero in epigrafe al capitolo 54, esso «delimita e illumina lo spazio del romanzo attraverso la presenza del dualismo vita/morte nell'esperienza d'amore vissuta dal protagonista», guidando il lettore alla «scoperta della piccola

duzione di M. Avino, a cura di I. Camera d'Afflitto, Marsilio, Venezia 2014.

⁴ Sul romanzo di 'Abduh Ḥāl, cfr. l'interessante contributo di A. D. Langone, *Alienazione e agalmatofilia in un racconto saudita*. al-Blūzah (*La camicetta*) di 'Abduh Ḥāl, in "La rivista di Arablit", VI, 11 (2016), pp. 21-36, <http://larivistadiarablit.it/wp-content/uploads/2020/02/21-37-Langone.pdf>. In esso l'autrice mette a confronto il romanzo di 'Abduh Ḥāl con un suo precedente racconto breve, *al-Blūzah*, che anticipa molti dei temi che saranno poi ripresi in *Tarmī bi-ṣarar*. Sul romanzo di Raġā' 'Ālim, cfr. l'approfondita analisi di M. Avino, *L'anima dei luoghi e la modernità. Le trasformazioni urbane della Mecca in Ṭawq al-ḥamām di Raġā' 'Ālim*, in "La rivista di Arablit", VIII, 16 (2018), pp. 19-44, <http://larivistadiarablit.it/wp-content/uploads/2020/09/16-Avino.pdf>.

⁵ Cfr. in proposito le nostre conclusioni *infra*, al paragrafo: *Il senso del viaggio di Ibn 'Arabī*.

⁶ Osserva in proposito Muḥammad Ṣāliḥ al-Ṣantī, in un articolo intitolato *Qirā'ah fī riwāyat (Mawt ṣaġīr) li-Muḥammad Ḥasan 'Abwān* sulla popolare rivista letteraria saudita "al-Yamāmah", 2627, 1° uktūbar 2020, p. 24, <http://alyamamahonline.com/repo/pdf/2627/2627.pdf>, che questo romanzo non può essere considerato di genere puramente storico, né autobiografico, né realistico, né basato su fatti documentati, né teatrale, né sufi, né fantasy, né di viaggio, nonostante possieda elementi appartenenti a tutti questi generi, quali rispettivamente: l'attenzione agli avvenimenti storici, la biografia di Ibn 'Arabī raccontata in prima persona, la precisa descrizione di spazi e tempi, il ricorso a numerose fonti e riferimenti, la predominanza di scene dialogiche, il linguaggio mistico, l'incursione in mondi invisibili e nascosti e il viaggio al centro della narrazione.

morte che l'amore determina nello spirito e nel corpo dell'amante, l'amore divino, inseparabile dal mondano», e gettando luce in tal modo sul verso di Ibn 'Arabī posto non a caso in apertura del romanzo: «Ilāhī, mā aḥbabtuka waḥdī, lākin aḥbabtuka waḥdaka» (Mio Dio, non ti ho amato io solo, ma ho amato solo Te)⁷. Poco dopo, in epigrafe al secondo capitolo, si trova un altro detto di Ibn 'Arabī, «Kānat al-arḥām awṭānanā fa-'ġtarabnā 'anhā bi 'l-wilādah» (Gli uteri erano le nostre patrie. Nascendo, siamo andati in esilio) che introduce il secondo tema fondamentale del romanzo, quello del viaggio, strettamente legato al primo: il percorso spirituale di Ibn 'Arabī, volto alla ricerca e alla sperimentazione dell'amore divino, è al contempo un viaggio “esteriore”, le cui diverse tappe lo porteranno dall'Andalusia al Maghreb e dal Maghreb al Medio Oriente, ed un viaggio “interiore” alla scoperta di sé, anch'esso scandito da molteplici tappe, al punto da poter affermare che «Ibn 'Arabī abbia intrapreso una sorta di viaggio parallelo verso se stesso con ogni miglio che ha percorso durante la sua esistenza», per dirla con le parole stesse di Muḥammad Hasan 'Alwān⁸. Non a caso, questi ha affermato in diverse interviste che l'interesse per il personaggio di Ibn 'Arabī gli sia nato proprio dal fatto che egli fosse un viaggiatore⁹, per cui «la partenza nel romanzo non è solo un evento, ma una parte della struttura principale del romanzo»¹⁰.

L'interesse di 'Alwān per la dimensione del viaggio è naturalmente in linea con il patrimonio culturale arabo: sin dall'epoca preislamica il viaggio rivestiva un'importanza centrale, poiché gli Arabi erano beduini che conducevano una vita nomade. La successiva tradizione islamica porta traccia della centralità del viaggio nel linguaggio religioso stesso. Lo dimostrano le numerose occorrenze nel Corano di termini connessi al campo semantico del “cammino” del credente e quindi facenti riferimento alla sua condizione di pellegrino, quali *sabīl*, *ṭarīq*, *ṣirāṭ* (quest'ultimo spesso seguito dall'epiteto

⁷ Mahā Bin Sa'īd, «*Mawt ṣaġīr*» li-Muḥammad Ḥasan 'Alwān: *ḥikāyah mutaḥayyalah 'an Ibn 'Arabī*, in “Nizwā”, 13 māyū 2018, <https://bit.ly/3mU0R4m>.

⁸ G. Caldiron, *Ibn 'Arabi, il senso del sufi per il viaggio*, intervista a Muḥammad Ḥasan 'Alwān, in “Il Manifesto”, 4 maggio 2020, <https://ilmanifesto.it/ibn-arabi-il-senso-del-sufi-per-il-viaggio/>.

⁹ 'Alwān afferma ad esempio in una intervista del 26 aprile 2017 su Abu Dhabi TV che «il personaggio di Ibn 'Arabī è naturalmente una figura controversa all'interno della tradizione araba [...], ma ci sono molti aspetti nella sua vita; egli era un sufi, un filosofo, un intellettuale, tuttavia ci sono aspetti meno noti. Ibn 'Arabī era un viaggiatore, viaggiò molto e a lungo [...], questo modo di vivere viaggiando è il motivo principale per cui mi sono interessato alla vita di Ibn 'Arabī, per questo ho voluto immaginare cosa avesse potuto vedere nei suoi continui viaggi». Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=d2EA6XPcj0>.

¹⁰ *Hiwār ma'a Muḥammad Ḥasan 'Alwān al-murašṣaḥ fī 'l-qā'imah al-qaṣīrah*, intervista del 20 aprile 2017 pubblicata sul sito dell'International Prize for Arabic Fiction: <https://arabicfiction.org/ar/Mohammed-Hasan-Alwan-shortlist-interview>.

mustaqīm, come nella *Fātiḥah*, ove *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* è “la retta via”) e molti altri che hanno poi acquisito un significato specifico, come *ṣir* / *ṣarī‘ah* (la Legge divina, etimologicamente la “via che conduce all’acqua”) o *ṭarīqah* (nel lessico sufi “ordine” o “confraternita”, etimologicamente la “via verso Dio”)¹¹. Ma ‘Alwān riesce a cogliere nel romanzo una dimensione specifica del viaggio, quella propria del sufismo¹², e in particolare del sufismo di Ibn ‘Arabī, per il quale il viaggio è collegato al movimento perpetuo dell’universo, come spiega bene Michel Chodkiewicz citando il *Kitāb al-isfār ‘an natā’iġ al-asfār* (Libro dello svelamento degli effetti del viaggio):

If man is indeed tied to what in the writings of the French School of Spirituality in the seventeenth century was called ‘la vie voyagère’, the travelling life, it is first of all because he belongs to a universe that is itself a *perpetuum mobile*. ‘Existence begins with movement’, writes Ibn ‘Arabī. ‘Thus, there can be no immobility in it, for, if it remained immobile, it would return to its original state, that of nothingness.’ It follows that ‘the voyage never ends, neither in the world above nor in the world below’¹³.

‘Alwān coglie perfettamente questo aspetto mettendo in bocca ad Ibn ‘Arabī parole del tutto in linea con quelle citate da Chodkiewicz: «Per imparare davvero, bisogna viaggiare. Il credente è sempre in viaggio. L’intera esistenza è un viaggio nel viaggio» e «chi smette di viaggiare rimane inerte, e chi rimane inerte torna al nulla»¹⁴. Ma il viaggio (*safar*) può definirsi realmente

¹¹ M.H. Benkheira, *Cammino*, in Mohammad Ali Amir Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007, pp. 146-148.

¹² Come spiega bene Patrizia Manduchi: «Per almeno due ordini di motivi il Sufismo è strettamente collegato con la tematica del viaggio: da un punto di vista metaforico [...] l’essere sufi significa porsi in una condizione di ricerca, compiere un percorso che, attraverso precise vie e tappe ben definite, conduce dal mondo a Dio, dalla propria individualità all’universalità dell’Essere Supremo. [...] In senso meno traslato, il viaggio sufico è “viaggio con il corpo” (*safar bi ‘l-badan*) poiché il Sufismo fu fenomeno che comportò incessante movimento all’interno della *umma* islamica. Infatti al “viaggio con il corpo” vengono attribuite dal Sufismo conseguenze molto positive, in particolare sul novizio, poiché esso si rivela una vera “panacea” per i mali dell’animo, forzando la natura umana debole ad allontanarsi dalle passioni e dalle comodità di una vita sedentaria e sicura, purificando l’animo che ne ottiene grandi benefici spirituali. Il “viaggio” è dunque propedeutico alla via spirituale, costituendo una prova concreta, spesso molto dura, di quel lungo e faticoso “cammino” dell’animo verso Dio». P. Manduchi, *Da Tangeri alla Mecca passando per la Cina. Per una storia del viaggio nel mondo musulmano sulle orme di Ibn Baṭṭūta*, C.U.E.C., Cagliari 2000, pp. 90-93.

¹³ M. Chodkiewicz, *The Endless Voyage*, pubblicato originariamente in “Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society”, XIX (1996), e reperibile al link: <https://ibnara.bisociety.org/the-endless-voyage-michel-chodkiewicz/>.

¹⁴ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaġīr*, Dār al-Sāqī, Bayrūt 2016, p. 415 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, traduzione dall’arabo di B. Teresi, Edizioni e/o, Roma 2019, p. 415).

tale solo se comporta uno svelamento (*isfār*): non a caso il verbo *sāfara* è usato per denotare una donna che si scopre il volto¹⁵. Anche questo aspetto è evidente nel romanzo di ‘Alwān, che mirabilmente unisce *al-safar al-zāhir*, il “viaggio esteriore” compiuto da Ibn ‘Arabī in una serie di luoghi descritti dall’autore con dovizia di particolari, al *safar al-qalb*, il “viaggio del cuore” che porterà Ibn ‘Arabī a un percorso introspettivo in linea con il famoso *ḥadīṭ* caro al sufismo «Man ‘arafa nafsahu ‘arafa Rabbahu» (Chi conosce se stesso conosce il suo Signore)¹⁶. In tal senso, si può dire che il detto di Ibn ‘Arabī posto dall’autore in epigrafe al capitolo 47 del romanzo, «al-Safar qanṭarah ilā dawātinā» (Il viaggio è un ponte verso noi stessi), racchiuda anch’esso mirabilmente il senso del romanzo.

‘Alwān ha dichiarato che è stato l’interesse per la dimensione del viaggio il motore che lo ha spinto a immaginare la vita di Ibn ‘Arabī più che il sufismo in sé¹⁷. Tuttavia, quanto detto sopra mostra già chiaramente come egli riesca perfettamente a trasmettere, utilizzando al contempo un lessico sufi specialistico ed un linguaggio comprensibile al grande pubblico, proprio i punti cardine del sufismo che, in ultima analisi, restituiscono al lettore il senso stesso del *taṣawwuf*. Allo stesso modo, pur non addentrandosi nel complesso universo delle dottrine di Ibn ‘Arabī, le allusioni a queste ultime in diversi passaggi ci restituiscono un quadro interessante e, per certi aspetti molto fedele, della figura del sufi andaluso. Nel presente contributo, intendiamo soffermarci proprio su questi aspetti, analizzando la terminologia sufi presente in *Mawt ṣagīr* e mettendo in luce per ciascun vocabolo ricorrenza, contesto d’uso e scopo nell’economia del romanzo. Nel fare questo, utilizzeremo come riferimento il testo arabo, riportandolo nella bella traduzione italiana di Barbara Teresi, cui in alcuni casi apporteremo leggeri cambiamenti o aggiunte, segnalati in corsivo, al solo scopo di mettere maggiormente in risalto il lessico oggetto della presente analisi o evidenziare alcune sfumature utili alla trattazione dei temi in oggetto¹⁸.

¹⁵ M. Chodkiewicz, *The Endless Voyage*, cit.

¹⁶ Si tratta di un *ḥadīṭ* estremamente citato dai sufi, che i tradizionalisti attribuiscono a Yahyà b. Mu‘āḍ al-Rāzī, mentre Ibn ‘Arabī lo fa risalire direttamente al Profeta. Cfr. in proposito Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, Introduzione, traduzione e note a cura di P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p. 252.

¹⁷ *Hiwār ma‘a Muḥammad Ḥasan ‘Alwān al-murašṣah fī ‘l-qā’imah al-qaṣīrah*, cit.

¹⁸ Riferendoci inoltre primariamente al testo arabo, nelle citazioni prescelte porremo tra parentesi diversi termini e/o frasi in arabo, utilizzando la traslitterazione scientifica. Per coerenza, useremo quest’ultima anche nel caso di alcuni termini arabi presenti pure all’interno del testo tradotto di Barbara Teresi che, per evidenti motivi di fruibilità del testo letterario, utilizzava invece una traslitterazione semplificata.

Il binomio bāṭin/zāhir (“interiore”/“esteriore”)

Una coppia di termini che ci sembra utile mettere subito in luce è il binomio *bāṭin/zāhir* (“interiore”/“esteriore”) che, oltre ad essere evidente in maniera implicita nella dimensione del viaggio sopra illustrata, viene esplicitamente menzionato in 5 occasioni collegate alle esperienze di vita di Ibn ‘Arabī. Il primo contesto in cui troviamo citati i due termini è una conversazione tra Ibn ‘Arabī e Sawdakīn, discepolo e figlio adottivo di quest’ultimo, sul futuro del figlio di Sawdakīn, Ṭāhir:

«Come mai sembri preoccupato?».

«Mio figlio Ṭāhir. Non percorre il mio cammino, non segue le mie orme».

«Il cammino è di Dio, e Lui lo fa percorrere a chi vuole».

[...]

«Mi si lacera l’anima nel vederlo occuparsi di svaghi e commercio anziché di ascetismo (*zuhd*) e preghiera».

[...]

«Ascolta, Sawdakīn. La strada di Dio è la via principale, ma per arrivare a Dio ci sono tante strade quante sono le anime nel creato».

«E la strada che ha scelto mio figlio Ṭāhir è tra queste?».

«Certo. Il commercio è tra i mestieri dei profeti. L’ascetismo è un fatto interiore e non esteriore (*inna al-zuhd fī ‘l-bāṭin wa laysa fī ‘l-zāhir*), e noi non dobbiamo rinunciare a ciò per cui siamo stati creati»¹⁹.

Il secondo contesto è quello in cui viene descritto il rapporto tra Ibn ‘Arabī e suo padre, che lavorava nelle corti reali e immaginava per suo figlio un futuro simile al suo, per cui intendeva dargli una educazione conseguente:

Quell’estate mio padre decise di insegnarmi a nuotare, tirare con l’arco e andare a cavallo. [...] Quelle lezioni proseguirono invano. Io odiavo il nuoto e provavo fastidio per l’acqua fredda e sporca. Mio padre non sapeva che nuotare è fluttuare nel regno di Dio (*malakūt Allāh*), tirare con l’arco è dire la verità nelle situazioni che fanno paura e cavalcare è viaggiare alla ricerca della conoscenza. Lui vedeva l’esteriorità (*al-zāhir*), a me Dio aveva rivelato la loro interiorità (*al-bāṭin*)²⁰.

Più avanti leggiamo, a proposito del fedele discepolo Badr, che visse con Ibn ‘Arabī tutta la vita:

Immaginavo che volesse accompagnarmi solo perché non era abituato a vivere senza un padrone che gli impartisse ordini, e invece lui era interiormente (*fī bāṭinihi*) libero pur avendo vissuto *esteriormente* (*fī zāhirihi*) da schiavo²¹.

¹⁹ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣagīr*, cit., pp. 45-46 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 55-56).

²⁰ Ivi, pp. 64-65 (Ivi, p. 75).

²¹ Ivi, p. 185 (Ivi, p. 195).

Gli ultimi due contesti vedono la coppia di termini citata a proposito dei contrasti tra il sufismo e il diritto islamico. Nel primo brano viene riportata la seguente conversazione tra Ibn ‘Arabī e un giudice:

«È vero che avete detto che Dio è un tutt’uno (*muttaḥid*) con le sue creature?».
 «Soltanto gli atei non parlano di unità (*ittiḥād*)».
 «Ma avete detto che Dio *inabita* (*yaḥullu ḥulūl^{an}*) nelle sue creature?».
 «Chi ha parlato di *inabitazione* (*ḥulūl*) ha capito male».
 «Ho qui dei fogli con delle accuse che vi sono state rivolte per affermazioni false ed eretiche».
 «Vi direi di non badare *al loro significato apparente/superficiale* (*zāhirihā*), ma di guardare *al loro senso nascosto/profondo* (*bāṭinihā*)».
 «Cos’altro abbiamo se non la superficie (*al-zāhir*)?».
 «Questo lo dicono i nuotatori, non i giudici».
 «Badate a come parlate, altrimenti darò ordine di riportarvi in prigione».
 «Preferisco la prigione piuttosto che rinnegare le mie parole»²².

Nel secondo Ibn ‘Arabī afferma:

Buon Dio! Cosa avevano da rimproverarci a parte il nostro amore divino? Le loro menti non erano in grado *di cogliere il senso nascosto* (*bāṭin*), *quindi ci spingevano a fermarci a quello apparente* (*zāhir*)²³.

Tutte queste citazioni rendono perfettamente l’importanza che ha per il sufismo andare attraverso e oltre l’esteriorità, l’apparenza, la lettera, la superficie, per risalire da queste ultime all’interiorità, al senso nascosto, metaforico, profondo delle cose. Per questo, i sufi erano spesso accusati di essere dei bāṭiniti che rigettavano il senso letterale e l’aspetto esteriore della Rivelazione a favore del suo significato puramente simbolico ed interiore. In realtà, individuare il significato esoterico del Corano non implica per i sufi un rifiuto del suo senso letterale, ma piuttosto l’individuazione del suo “vero” significato spirituale che è a quello essoterico complementare²⁴. In tal senso, quando il famoso teologo, giurista e sufi Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111) illustra le norme interpretative della Rivelazione, individuando cinque gradi di esistenza cui fa corrispondere altrettanti gradi d’interpretazione scritturale, mostra con chiarezza che, laddove diversi gradi di interpretazione siano ammissibili, il senso più profondo non va mai a scapito di quello letterale, bensì lo ricomprende in sé, è in perfetta consonanza con esso²⁵. Anche di questo

²² Ivi, p. 365 (Ivi, p. 366).

²³ Ivi, p. 509 (Ivi, p. 508).

²⁴ Cfr. in proposito l’*Introduzione* di Paolo Urizzi in Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, cit., pp. 11-14.

²⁵ I. Peta, *L’interpretazione del Corano alla luce della ragione in al-Ġazālī e Ibn Rušd*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, 4 (2016), pp. 1007-1009. Sulla più generale opera di armonizzazione portata avanti da al-Ghazālī cfr. Ead., *Abū Ḥāmid*

particolare aspetto c'è traccia nel romanzo di 'Alwān, sia – ancora una volta – nella consonanza tra la doppia dimensione del viaggio interiore ed esteriore di Ibn 'Arabī, sia nella scelta di citare, ponendolo in epigrafe al capitolo 53, il detto di Ibn 'Arabī «Kull bāṭin lā yuṣhīduka zāhirahu lā yu'awwal 'alayhi» (Sull'interiorità che non ti mostra la sua esteriorità, non si può fare affidamento), a dimostrazione del fatto che il *bāṭin* non può esistere senza lo *zāhir*.

Altri due aspetti meritano però una particolare attenzione, al fine di illustrare compiutamente lo scopo di tutte le citazioni su riportate: uno è il riferimento, nella seconda citazione, all'ascetismo (*zuhd*) come stato interiore²⁶; il secondo è l'accenno alla cosiddetta dottrina dell'*ittiḥād* o *ḥulūl* presente nella quarta citazione²⁷.

Lo zuhd (“ascetismo”) e la correlata pratica della ḥalwah (“ritiro”)

Il termine *zuhd* racchiude una serie di sfumature ma può sostanzialmente ricondursi a due significati principali: da un lato, quello di “rinuncia” nel senso di “distacco” dalle cose mondane e, dall'altro, quello di “privazione” e “mortificazione”, caratterizzato da una serie di pratiche atte a reprimere i desideri inferiori dell'anima²⁸. Nel romanzo, il termine *zuhd* e i correlati *zāhid/zāhidūna/zāhidāt* (“asceta”/“asceti”/“ascete”) ricorrono 10 volte, di cui le due occorrenze nel dialogo su illustrato tra Sawdakīn e Ibn 'Arabī costituiscono, a nostro avviso, l'esempio più indicativo della concezione di quest'ultimo, secondo il quale l'ascetismo era di fatto, fondamentalmente, un'attitudine interiore. Come spiega infatti Jane Clark:

Ibn 'Arabī affirms the importance of renunciation or asceticism (*zuhd*) at the beginning of the way. Self-denial and renunciation keep in check the lower desires of the self: the craving for and attachment to the transitory things of this lower world. He himself practised many of its outward forms, giving away his possessions, fasting, praying at night when others were sleeping and spending periods of time in silence and seclusion. However, ultimately he makes it clear that renunciation is an inner attitude in terms of correct attribution and realizing that in fact we possess nothing. Then there is space for awareness of the One who is eternally present, both in this world and the next²⁹.

al-Ghazālī, difensore e rinnovatore dell'Islam sunnita, in “Oasis”, 21 dicembre 2018, <https://www.oasiscenter.eu/it/al-ghazali-difensore-e-rinnovatore-del-sunnismo>.

²⁶ Su questo cfr. *infra*, paragrafo: *Lo zuhd (“ascetismo”) e la correlata pratica del “ritiro” (ḥalwah)*.

²⁷ Per quest'ultimo aspetto cfr. *infra*, paragrafo: *Ittiḥād (“unione”) e ḥulūl (“inabitazione”)*.

²⁸ G. Gobillot, *Zuhd*, in *EI*² online.

²⁹ J. Clark, *Fulfilling our Potential: Ibn 'Arabi's Understanding of Man in a Contemporary Context*, in “The Muhyiddin Ibn Arabi Society”, 29 marzo 2001, <https://ibnarabisociety.org/fulfilling-our-potential-jane-clark/>.

‘Alwān mostra bene la compenetrazione di questi due aspetti, poiché l’Ibn ‘Arabī del suo romanzo è un uomo al contempo pienamente partecipe e immerso nella vita e da essa distaccato, in grado di vivere l’ascetismo tanto attraverso pratiche esteriori quanto interiori. Gli atti di rinuncia cui Clark fa riferimento li ritroviamo raccontati nel romanzo, in cui vediamo Ibn ‘Arabī in più occasioni donare i suoi beni ai poveri, pregare la notte, isolarsi per giorni al cimitero di Siviglia o nella Ka‘ba alla Mecca o andare in ritiro sulle montagne dell’Azerbaigian. Si tratta in quest’ultimo caso della pratica della *ḥalwah*, del “ritiro” o “eremitaggio”, che tuttavia può anch’essa essere intesa letteralmente come una pratica, appunto, o metaforicamente come uno stato interiore³⁰, come tale sperimentabile anche tra la gente. Il seguente dialogo immaginario tra Ya‘qūb b. Yūsuf e Ibn ‘Arabī ben illustra questo punto:

«È qui che mi isolo (*aḥlū*) con Nostro Signore».

«Ma *isolarsi con Dio* (*al-ḥalwah bi-llāh*) non richiede questo».

«Lo so. Ma tagliare i ponti con le persone lo richiede eccome».

«No, non occorre tagliare i ponti con la gente! I *walī* di Dio si isolano *al suo cospetto* (*iḥṭalā awliyā’ Allāh fī ḥaḍratihī*) nelle loro case, nei loro mercati e negozi, nelle loro moschee».

Mentre tornavamo davanti al fuoco acceso mi sorrise e disse: «Quelli sono i *walī* di Dio! Io no. [...] L’eremitaggio (*ḥalwah*), fratello mio, è il più alto grado di isolamento (*‘uzlah*). È l’isolamento dell’isolamento (*‘uzlat al-‘uzlah*)»³¹.

Ibn ‘Arabī visse lo *zuhd* e la *ḥalwah* nelle due accezioni, letterale e metaforica; ma, per dirla sempre con le parole di Clark: «In his understanding, the point is not to exclude the world because it is ‘other than God’ – there is nothing other than God – but simply to concentrate for a time upon the interior aspect»³².

Il qalb (“cuore”) e la sua relazione con l’‘aql (“intelletto”)

L’aspetto interiore è naturalmente collegato al cuore (*qalb*), che nel sufismo riveste un’importanza centrale. Il termine deriva dalla radice *q-l-b*, ed è collegato all’idea di “girare” e “rigirarsi”, come chiaramente afferma il famoso *ḥadīṭ*: «I cuori delle creature stanno tra due dita del Misericordioso e, quando egli vuole rigirare un cuore, lo rigira»³³. A questo detto fa palesemente riferimento ‘Alwān nel romanzo quando fa dire a Ibn ‘Arabī:

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., pp. 424-425 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 424-425).

³² J. Clark, *Fulfilling our Potential*, cit.

³³ P. Ballanfat, *Cuore*, in Mohammad Ali Amir Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, cit., pp. 190-192.

Dio voleva mettere alla prova il viandante (*sālik*) per mostrargli la via (*ṭarīqahu*), lo gnostico (*‘ārīf*) per fargli gustare la sua fede (*ḥattā yaḍūqa īmānahu*). Mi rigirava tra le sue dita (*yuqallibunī bayna iṣba ‘ayhi*) nel luogo e nel tempo affinché io conoscessi il mio valore e non mi allontanassi da Lui³⁴.

Nel romanzo il termine *qalb* si trova citato, connesso al sufismo, sia in riferimento alla pratica della purificazione del cuore (25 occorrenze) sia in riferimento più specificamente al metodo conoscitivo che rappresenta (13 occorrenze), inteso come al contempo contrastante e complementare rispetto a quello dell'intelletto (*‘aql*). È noto che nel sufismo il cuore è considerato allo stesso tempo come la culla delle tendenze morali dell'individuo, la sede della conoscenza e il luogo della contemplazione divina, e come tale costituisce l'essenza dell'uomo, vero e proprio centro del suo essere. Ma perché il cuore possa ricevere l'illuminazione divina e divenire luogo teofanico, è necessario che si purifichi da tutto ciò che lo intorbidisce. Non a caso i sufi, compreso Ibn ‘Arabī, utilizzano spesso la metafora dello specchio: più uno specchio è lucido, più chiara e perfetta è l'immagine che riflette; allo stesso modo, più il cuore viene liberato dalle caratteristiche negative e dalle tentazioni mondane, più chiaramente può riflettere la realtà divina³⁵. Nel romanzo di ‘Alwān, la necessità di purificare il cuore viene citata a più riprese. La rinveniamo, ad esempio, nelle parole di Fāṭimah Bint al-Muṭannā, balia e guida spirituale di Ibn ‘Arabī, il cui imperativo «Ṭahhir qalbaka, ṭumma ’ttabi’hu» («Purifica il tuo cuore... E poi seguilo») risuona in diverse pagine del romanzo³⁶. La ritroviamo, inoltre, nei tentativi di Ibn ‘Arabī di raggiungere un grado sempre più elevato di purezza, attraverso un percorso di cui ‘Alwān prova a immaginare tutte le difficoltà, i momenti di sconforto, insicurezza e dubbi, come nei seguenti passaggi:

Sentivo di aver contaminato il mio cuore, quello che Fāṭimah mi aveva ordinato di purificare. Ero stato alla corte del califfo e mi ero abituato a mangiare alla sua mensa. Avevo sposato Maryam e mi ero abituato ai piaceri del corpo. Avevo accettato le donazioni del sovrano e mi ero abituato ad avere le tasche piene di denaro. Non era strano, dunque, che provassi quell'inquietudine e quell'angustia³⁷.

³⁴ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaġīr*, cit., p. 376 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 376).

³⁵ K.A. Noer, *The Encompassing Heart. Unified Vision for a Unified World*, paper originariamente presentato al ventiquattresimo simposio annuale della Muhyiddin Ibn Arabi Society, tenutosi al Worcester College, Oxford, il 28 e 29 aprile 2007, e reperibile al link: <https://ibnarabisociety.org/the-encompassing-heart-kautsar-noer/>.

³⁶ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaġīr*, cit., pp. 10, 35, 172, 182, 196 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 18, 45, 182, 192, 206).

³⁷ Ivi, p. 157 (Ivi, p. 169).

E quella condizione, «Purifica il tuo cuore!», quanto era misteriosa e sconfinata? Come avrei dovuto purificarlo? Da cosa? E come avrei fatto a sapere che era puro? E a sapere che era impuro? Era lì, che batteva nella cassa toracica sempre nello stesso modo, pulito o sporco che fosse. E il sole continuava a sorgere dallo stesso lato, che io fossi virtuoso o dissoluto. E la notte scendeva sui santi e sui peccatori insieme, senza fare distinzioni³⁸.

Quanto al metodo conoscitivo rappresentato dal cuore, è chiaro che la conoscenza divina di cui esso è il ricettacolo si distingue sia dalla conoscenza propria delle masse, che possono accedere soltanto al significato letterale della Rivelazione, sia dalla conoscenza propria dei filosofi, fondata sull'intelletto e basata pertanto sul metodo dimostrativo³⁹. In proposito, 'Alwān immagina la seguente conversazione tra Ibn 'Arabī e il matematico Abū Bakr al-Ḥaṣṣār:

Mi schiarì la voce, poi dissi: «Sappi, mio compagno di viaggio, che in natura esistono tre forze invisibili: la rivelazione (*wahy*), l'intelletto (*'aql*) e il cuore (*qalb*)».

Al-Ḥaṣṣār annuì e sul suo viso apparve un'espressione interessata, mentre ascoltava con attenzione il mio discorso sintetizzato al massimo: «Se l'essere umano tende verso la sola rivelazione, allora diventa uno *zāhira*. Se è incline al solo intelletto, allora diventa un filosofo. Se tende dalla parte del solo cuore, allora è un sufi».

«Non è possibile tendere a tutte e tre le cose contemporaneamente?».

«Se le vuole tutte e tre, bisogna che tra di loro costruisca dei ponti».

«E come si creano questi ponti?».

«Tra rivelazione e intelletto, il ponte non può che essere l'esegesi (*tafsīr*), mentre tra rivelazione e cuore non può che essere il *ta'wīl*, l'interpretazione allegorica della sacra scrittura».

«E tra intelletto e cuore?».

«Tra intelletto e cuore, il ponte non può che essere l'amore (*ḥubb*)»⁴⁰.

Questa conversazione rende molto bene, a nostro avviso, l'approccio del sufismo in generale e di Ibn 'Arabī in particolare alla conoscenza, irriducibile ad ogni semplificazione o separazione netta tra metodi e approcci che, per quanto differenti, finiscono per intersecarsi e compenetrarsi sotto la guida di quella che, lungi dall'essere una facoltà *anti*-razionale, è piuttosto una facoltà

³⁸ Ivi, p. 182 (Ivi, p. 192).

³⁹ Molto interessanti in proposito sono le osservazioni di Ibn 'Arabī nell'Introduzione (*muqaddimah*) a *al-Futuḥāt al-makkiyyah*, taḥqīq 'Uṭmān Yaḥyā; Ibrāhīm Madkūr, al-Maktabah al-'Arabīyyah, al-Qāhirah 1972, pp. 138-172. La *muqaddimah* è disponibile online nella traduzione italiana a cura di P. Fontanesi al link: <https://ibnarabisociety.es/Scripts/Imagenes/textositalianosnov2013/placido%20fontanesi/Introduzione.pdf>.

⁴⁰ Muḥammad Ḥasan 'Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., pp. 232-233 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 240-241).

tà *supra*-razionale⁴¹. È vero infatti che per i sufi e per Ibn ‘Arabī il più elevato grado di conoscenza si ottiene non attraverso ragione e sforzo, ma attraverso uno svelamento (*kaṣf*) immediato ed intuitivo tramite il quale il cuore dell’eletto “riceve” la divina rivelazione o manifestazione (*tağallī*). Ma è anche vero che questa costituisce in una certa misura la sperimentazione concreta, vissuta, arricchita, dell’adesione intellettuale di base al dato rivelato e soprattutto, dopo essere stata esperita e “gustata” (*dawq*), è suscettibile di essere intellettualmente compresa e comunicata. I ponti cui fa riferimento nel brano ‘Alwān, ossia *tafsīr*, *ta’wīl* e *ḥubb* pure sono termini-chiave dell’Islam in generale e del sufismo in particolare: il primo, traducibile come “esegesi” o “commentario”, fa riferimento a una “spiegazione” dei brani rivelati dipendente soprattutto da quanto trasmesso in proposito da Muḥammad e i suoi compagni e volta a spiegarne la lettera e chiarirne dunque il significato evidente (*zāhir*)⁴²; il secondo, traducibile come “interpretazione allegorica” o “ermeneutica”, significa letteralmente “ricondurre alla propria origine o fonte” e, come tale, è un processo interpretativo atto a evidenziare per i sufi l’aspetto nascosto, interiore, esoterico del linguaggio (*bāṭin*), un processo considerato in grado di riconnettere e riportare il significante al suo significato più profondo e spirituale che, tuttavia, come già evidenziato sopra, non si pone in contrasto con la lettera del testo, ma di fatto sgorga direttamente da essa ed è ad essa complementare⁴³. Quanto all’amore, esso è posto dai sufi al centro del rapporto che unisce l’uomo a Dio e, per Ibn ‘Arabī, è strettamente connesso alla conoscenza, poiché il percorso di purificazione del cuore che conduce a quest’ultima è di fatto lo stesso percorso da compiere per raggiungere l’amore di Dio. Come scrive Kautsar Azhari Noer:

Purity of the heart is a path to reach love of God. Purity of the heart of the seeker is realized first by purifying the heart from any disgraceful characteristic that God dislikes, so he becomes able to liberate his heart from anything that God detests, with his characteristic that God loves. Therefore “the reality of love will not come until after the heart has been made safe from the turbidities of the soul.” Love of God will fulfil the heart when the heart has been purified from hatred, resentment, spite, avarice, egoism, and other disgraceful characteristics. Love resides in the clean and purified heart. The heart of the gnostic is a clean, clear and purified heart filled by love. A gnostic is a lover. If a gnostic is truly a gnostic, he is necessarily a lover. If he is not a lover, he is not a gnostic. Gnosis (*ma’rifah*) and love (*mahabbah*) are fused in the gnostic⁴⁴.

⁴¹ J. Clark, *Fulfilling our Potential*, cit.

⁴² A. Rippin, *Tafsīr*, in *EP*² online.

⁴³ D. Gril, *Esegesi mistica*, in Mohammad Ali Amir-Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, cit., pp. 271-285.

⁴⁴ K.A. Noer, *The Encompassing Heart*, cit.

Un altro brano di ‘Alwān fa riferimento al contrasto e insieme alla complementarietà di cuore e intelletto. Si tratta del famoso incontro tra Ibn ‘Arabī e Ibn Rušd (Averroè), di cui ‘Alwān riporta la conversazione in questi termini:

«E che mi dici dei filosofi? Hai studiato qualcosa in proposito?».

[...]

«Conosco le dottrine di Empedocle, Pitagora e Platone».

Averroè sgranò gli occhi per lo stupore, annuì lievemente e poi disse: «E tu trovi che le conclusioni cui giungono i filosofi riguardo alle leggi della natura siano in accordo con la visione che i sufi hanno delle cose rivelate (*umūr kašfiyyah*)?».

«Sì».

«Bene. E...».

Lo interruppi prima che finisse la frase: «E anche no».

«Cosa intendi dire?» mi domandò portando la testa un po’ all’indietro e corrugando le sopracciglia con aria interrogativa.

«Intendo dire sì e no».

«Come sarebbe, sì e no?».

«Sì: sono in accordo in questo mondo, come si può vedere. E no: non sono in accordo perché il mondo non rimane sempre uguale a se stesso».

«Spiegati meglio, figliolo. Io ormai ho una certa età e non ho più una mente brillante come la tua».

«Il fatto è che le leggi della filosofia sono leggi oggettive che spiegano ciò che è passato, ma non spiegano ciò che verrà, come invece fa la rivelazione divina (*kašf*)».

«Sì, di certo non svelano l’ignoto, ma stabiliscono una legge che non è in contrasto con esso».

«Non esiste una legge».

«Non esiste una legge?!».

«Già, non esiste una legge. Esiste solo un creato che dipende dalla volontà di Dio l’Altissimo»⁴⁵.

È noto che la risposta di Ibn ‘Arabī a Ibn Rušd fu: «Sì e no. Tra il sì e il no, gli spiriti prendono il volo fuori dalla loro materia, la nuca si distacca dal proprio corpo»⁴⁶. Qui ‘Alwān la semplifica e la parafrasa, dandone la sua interpretazione ma sottolineando ancora una volta un punto fondamentale del sufismo: quello per cui le spiegazioni raziocinanti finiscono con il “restringere” l’onnipotenza divina, che non può essere imprigionata in alcuna legge umana. Nello stesso tempo, la risposta «sì e no» data ad un filosofo come Ibn Rušd, che voleva dimostrare che ciò che i filosofi scoprono attraverso l’uso della ragione è la stessa Verità comunicata ai Profeti tramite la rivelazione divina, sottolinea che l’intelletto è in grado di decifrare la realtà e di

⁴⁵ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt saġīr*, cit., pp. 110-111 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 121-122).

⁴⁶ H. Corbin, *L’immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, traduzione di L. Cappezzone, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 38-39.

giungere a Dio, pur non potendo, da solo, abbracciare la Verità nella sua totalità⁴⁷ né soprattutto, di certo, “gustarla” come i sufi.

Il walī (“santo”) in quanto eletto da Dio e ‘ārif (“gnostico”)

Altre delucidazioni sul metodo della conoscenza che ha al suo centro il cuore vengono dai brani del romanzo in cui si parla di coloro che beneficiano dell’ispirazione divina, gli *awliyā’* (sing. *walī*). Il termine *walī*, reso abitualmente come “santo”, è in realtà pressoché intraducibile in italiano. Come spiega approfonditamente Chodkiewicz, il senso originario della parola, la cui radice è *w-l-y*, è connesso al concetto di “prossimità”, “contiguità”, da cui derivano due famiglie di significati: “essere amico” da una parte e “guidare”, “governare”, “dirigere” dall’altra. Il *walī*, dunque, è da un lato, l’amico, colui che è vicino e, dall’altro, colui che assiste o dirige, ma anche colui che è protetto e assistito, dato che il vocabolo è costruito sullo schema ambivalente *fa’īl*, che può avere tanto un senso attivo che passivo, e non a caso è applicato nel Corano sia all’uomo che a Dio, definito ad esempio il *walī* dei credenti (Cor. III:68)⁴⁸. I termini *walī/awliyā’* sono ovviamente molto presenti nel romanzo (70 occorrenze), applicati sia ad Ibn ‘Arabī che ad altri maestri spirituali del sufismo ed in alcune occorrenze illuminano su altri aspetti importanti del percorso dei sufi verso la conoscenza. Un primo aspetto è quello per cui gli *awliyā’* sono prescelti da Dio, da Lui eletti e, come tali, sono totalmente sprovvisti di *iḥtiyār*, di “scelta” o “libero arbitrio”, essendo in uno stato di dipendenza assoluta da Dio. Un primo brano in cui è possibile rinvenire questa caratteristica nel romanzo è il seguente dialogo tra il giovane Ibn ‘Arabī e suo padre, quando quest’ultimo gli chiede:

«E tu sei diventato un *walī*?».

«Non ancora. Ma lo diventerò, a Dio piacendo».

«Intendi dire un *walī* come quelli che vagano allo sbando (*bi-lā hudā*) per le strade?».

«Non sono allo sbando, padre, tutt’altro: sono guidati dal Signore (*‘alā hudā rabbihim*) che illumina i loro cuori (*yuḏī’u qulūbahum*), ma questo può vederlo solo chi è sulla retta via come loro».

[...]

«E come farai a diventarlo?».

«È Dio che sceglie i suoi *walī* (*Allāh yaḥtāru awliyā’ahu*). Io non devo far altro che prepararmi a essere scelto (*ḥasabī an yakūna musta’idd^{an} li-’iḥtiyārihi*), essere pronto a ubbidire alla sua volontà»⁴⁹.

⁴⁷ J. Clark, *Fulfilling our Potential*, cit.

⁴⁸ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, Gallimard, Paris 2012 (Édition revue et argumentée), pp. 30-35.

⁴⁹ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaġīr*, cit., pp. 103-104 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 114-115).

In un secondo brano, costretto da circostanze esterne a deviare verso Aleppo anziché recarsi a Malatya, come programmato, Ibn ‘Arabī afferma:

Perché Dio mi aveva voluto a ovest prima che a nord? Doveva esserci un motivo se il Signore mi aveva condotto lì: in vita mia non avevo mai ignorato i segni del cielo. Per quella ragione non riuscii a dormire durante le prime sei notti ad Aleppo. [...] Infine mi affidai a Dio. Lui mi voleva dove mi voleva, e io ero il suo *walī* e non avevo altra direzione che quella in cui Lui mi guidava (*lā waǧhata lī illā ḥaytu yuwallīnī*), né altra strada che quella in cui Lui mi conduceva⁵⁰.

Ma il brano più interessante e ricco di spunti di riflessione è a nostro avviso il seguente, in cui ‘Alwān immagina questa conversazione tra il califfo e Ibn ‘Arabī:

«Perché i giuristi non sopportano i filosofi, Muḥyī?»
 «La gente segue il credo dei propri regnanti».
 «Come sarebbe? Cosa intendi dire?»
 «Guardi come si lamentano con voi di Averroè a ogni missiva, mentre durante il regno di vostro padre non lo facevano».
 «Il Signore sia lodato! Come fai a sapere che la lettera che ho in mano contiene lamentele nei confronti di Averroè?»
 «Me lo ha rivelato Dio».
 [...]
 «È non ti ha per caso rivelato cosa ne sarà della Castiglia?»
 «Non lo so».
 «E perché Dio non te lo rivela?»
 «Principe dei credenti, Dio mi rivela quel che Lui vuole, non quel che voglio io (*inna Allāh yakšifu lī mā yurīdu, lā mā urīdu*). [...] Io sto per i fatti miei e Dio mi rivela qualcosa senza che io glielo abbia chiesto. È una prerogativa dei *walī* e dei *sufī*».
 «Io non capisco tutto quello che dici, Muḥyī» disse il califfo appoggiandosi allo schienale della sedia. «Il *sufī* è un filosofo o un giurista?»
 «Né l’uno né l’altro, Principe dei credenti».
 «Che differenza c’è tra loro?»
 «I filosofi sono dotati di facoltà di pensiero e speculazione e i giuristi di ottemperanza e ubbidienza (*al-Falāsifah aṣḥāb fikr wa ‘stidlāl, ammā al-fuqahā’ fa-aṣḥāb ittibā’ wa ‘mtitāl*)».
 «E i *sufī*?»
 «I *sufī* vivono un’esperienza diretta/possiedono una facoltà gustativa e stati spirituali (*Ammā al-mutaṣawwifūna fa-aṣḥāb dawq wa aḥwāl*)».
 «[...] Dimmi, Muḥyī, come si fa a distinguerli?»
 «Il giurista legge e riferisce ciò che ha capito della sua lettura, il filosofo ragiona e riferisce ciò che ha dedotto dalla sua speculazione. Il *sufī*, invece, si isola con/si abbandona al Suo Signore (*yaḥlū ilā Rabbihim*) e riferisce ciò che Dio gli ha rivelato (*mā kaṣafahu ‘llāh la-hu*)».

⁵⁰ Ivi, p. 402 (Ivi, p. 402).

«E perché Dio rivela le cose ai sufi e non agli altri?».

«Dio rivela le cose soltanto a chi si affida *realmente* a Lui (*man yatawakkal 'alayhi haqq tawakkulihi*), *si isola con/si abbandona realmente a Lui* (*wa yaḥlū bi-hi haqq ḥalwatihī*), e *vive un'esperienza diretta/possiede una facoltà gustativa* che gli permette di capire le rivelazioni e le manifestazioni divine (*wa yakūnu dā dawq yumakkinuhu min fahm al-kašf wa 'l-tağallī*)».

«Va bene. Non farmi addentrare in questo labirinto. Dimmi chiaramente: chi è più utile al califfo?».

«Se vi affidate ai giuristi, loro freneranno la vostra mente (*'aqlaka*); se vi affidate ai filosofi, freneranno il vostro cuore (*qalbaka*); se invece vi affidate ai *walī*, loro metteranno la vostra mente e il vostro cuore sotto la luce splendente di Dio (*ḡa 'alū qalbaka wa 'aqlaka taḥta nūr Allāh al-mubīn*)».

«Tu parteggi per i sufi perché sei uno di loro?».

«Principe dei credenti, conosco la religione meglio dei giuristi e la filosofia meglio dei filosofi. Se avessi voluto essere un giurista come Ibn Ḥazm, un filosofo come Ibn Ṭufayl o entrambe le cose come Averroè, lo sarei stato. Ma Dio ha scelto di farmi appartenere alla famiglia dei sufi (*ahl al-ṭarīq*), e io sono un sufi perché Lui mi ha detto: “Sii” (*kun*)»⁵¹.

In questo brano viene ben messa in luce la differenza tra il sufismo e il diritto, da una parte, e la filosofia, dall'altra: il diritto è di fatto scienza dell'esteriore (*'ilm al-zāhir*), preoccupandosi soprattutto di comprendere la Rivelazione al fine di desumerne le norme comportamentali cui i credenti devono sottoporsi per obbedire a Dio; la filosofia è scienza astratta per eccellenza, utilizzando l'intelletto al fine di comprendere quell'unica Verità che spiega insieme il mondo sensibile e quello sovrasensibile. Il sufismo invece è scienza dell'interiore (*'ilm al-bāṭin*) e soprattutto unisce teoria e pratica, è per così dire una “scienza operativa”. Come sottolinea Éric Geoffroy:

Sufism is not a philosophy, but a praxis, a ‘tasting’ (*dhawq*): *Man dhāqa 'arafa*: ‘Only the one who tastes can know’. [...] the Shaykh al-Akbar himself points out that gnosis (*ma'rifa*) is an initiatory path, ‘which can be actualized only through practice (*'amal*), godfearingness (*taqwā*) and wayfaring (*sulūk*)’. [...] Since *al-tahqīq* means in fact to ‘realize the Real’ (*tahqīq al-Haqq*) in oneself, it leads a priori to ‘realize the Real’ at each moment, in every spatio-temporal context, for each instant testifies to the presence of God, and each context testifies to His will⁵².

Ne consegue che i modi di “realizzazione del Reale” sono vari e diversi. Come spiega Chodkiewicz, la *walāyah* (“santità”) è anzitutto il frutto di una ricerca personale e senza eguali, conformemente al versetto coranico che re-

⁵¹ Ivi, pp. 147-149 (Ivi, pp. 158-159).

⁵² É. Geoffroy, *Spiritual Realization (al-tahqīq) through Daily Awakening*, pubblicato originariamente in “Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society”, 53 (2013), e reperibile al link: <https://ibnarabisociety.org/spiritual-realization-through-daily-awakening-eric-geoffroy/>.

cita: «A ognuno di voi abbiamo assegnato un rito e una via» (Cor. V:48)⁵³. Non a caso Ibn ‘Arabī insiste sulla irripetibilità assoluta delle teofanie e dunque degli esseri, delle cose, degli atti: «jamais deux “voyageurs” (*sālik*) ne passeront par la même route. L’aventure de l’un ne sera jamais l’aventure de l’autre»⁵⁴. Anche questo aspetto viene sottolineato nel romanzo di ‘Alwān, laddove leggiamo:

La rivelazione (*kašf*) varia a seconda dello *gnostico* (‘*ārif*), che senza dubbio è una persona che vive un’esperienza diretta/possiede facoltà gustativa (*wa lā budda an yakūna dā dawq*)⁵⁵.

Ogni *gnostico* (‘*ārif*) vive un’esperienza diretta/possiede una facoltà gustativa (*dawq*) diversa dall’altro, e Dio si manifesta a ciascuno (*yutağallā la-hu*) in modo diverso⁵⁶.

Il termine ‘*ārif*, che significa letteralmente “colui che sa”, il “conoscente”, lo “gnostico”, è un altro modo utilizzato da Ibn ‘Arabī per qualificare il *walī*⁵⁷, inteso come colui che realizza la *ma‘rifah*, la “conoscenza” o “gnosi”, facendone appunto esperienza diretta (*dawq*). Il termine *dawq*, letteralmente “gusto”, già incontrato in diverse citazioni sopra⁵⁸, e non a caso spesso accompagnato al termine *tağallī*, “manifestazione divina” o “teofania”⁵⁹, fa proprio riferimento nel linguaggio di Ibn ‘Arabī a un tipo di conoscenza che non può essere afferrata dalla ragione e richiede che il soggetto conoscente “assaggi”, “gusti” gli stati spirituali (*aḥwāl*) che vive: in tal senso egli lo paragona al caso del miele o del piacere sessuale, i quali possono essere descritti e spiegati, ma hanno bisogno di essere assaggiati e vissuti per essere realmente e compiutamente conosciuti⁶⁰.

La relazione tra murīd (“discepolo”) e murād (“maestro”)

L’accento sulla completa assenza di volontà e libera scelta del *walī* si ritrova anche in alcuni brani del romanzo contenenti altri due termini fondamentali del sufismo: *murīd*, “discepolo”, e *murād*, “maestro”, di cui si contano 44 occorrenze (incluso il plurale *murīdūn*). È noto infatti che nel sufismo non è possibile percorrere la via della realizzazione spirituale senza la guida di un

⁵³ La seguente citazione coranica e quelle successive sono tratte da: *Il Corano*, a cura di A. Ventura, traduzione di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2010.

⁵⁴ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cit., p. 151.

⁵⁵ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣağīr*, cit., p. 100 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 111).

⁵⁶ Ivi, p. 159 (Ivi, p. 170).

⁵⁷ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cit., p. 58.

⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 34.

⁵⁹ Cfr. *supra*, nota 51.

⁶⁰ D. Grill, *Dhawq*, in *EI*³ online.

maestro, la cui prima funzione è quella di trasmettere l'influenza spirituale necessaria per "aprire" il cuore dell'aspirante alla Via e la seconda di esserne la guida, dottrinale e pratica, senza la quale il discepolo si perderebbe in un percorso considerato irto di difficoltà e trabocchetti⁶¹. Ora, i termini *murīd* e *murād* sono rispettivamente il participio attivo e passivo del verbo *arāda*, "volere", per cui il *murīd* è letteralmente "colui che cerca", "che desidera", "che vuole", e quindi "l'aspirante", il "volontario", mentre il *murād* è letteralmente "il cercato", "l'eletto". Se il primo mette in gioco la sua volontà (*irādah*) per conformarla a quella di Dio, nel secondo la volontà è completamente annientata in quella divina. Il brano più significativo che ben illustra questo aspetto è a nostro avviso la seguente conversazione tra Ibn 'Arabī e il suo fedele discepolo Badr:

«Sai chi è il *murīd*?».

Badr si schiarì la gola. Sembrava sorpreso da quella domanda e non rispose subito, come se avesse fiutato nelle mie parole un rimprovero.

«Il *murīd*, Maestro» disse dopo un breve silenzio, «è lo studente che vi chiede di trasmettergli il vostro sapere, è l'allievo che vuole le vostre spiegazioni».

«No, Badr. Se la pensi così, allora tutti gli studenti, a prescindere dalle proprie aspirazioni, sono dei *murīd*».

«Insegnatemelo, *sayyidnā*».

«Il *murīd* è colui che rinuncia alla propria volontà per fare la volontà di Dio (*al-mutaḡarrīd min irādātihi ḥudū^{an} lī irādat Allāh*). E sai chi è il *murād*?».

«Il *murād* è il maestro a cui Dio ha donato una sapienza che si riversa nei discepoli come me».

«No, Badr. Se la pensi così, allora anche i maestri di scuola e i pastori che guidano il bestiame sono dei *murād*!».

«Insegnatemelo, dunque, *sayyidnā*».

«Il *murād* è spogliato dalla propria volontà e attratto da Dio (*al-murād huwa al-maḡḏūb 'an irādātihi*). [...] Badr, tu sei un *murīd*, e hai abbandonato la tua volontà di tua volontà (*tataḡhallà 'an irādatika bi-irādatika*). Io, invece, sono un *murād* trascinato da Dio. Abbandonare la mia volontà non è una mia scelta (*lā ḥiyār lī fī 'l-taḡhallī 'an irādātī*)».

Badr mi stava ascoltando attentamente, e io proseguii: «È per questo che a volte diventa così difficile e penoso per te, perché ti trovi in conflitto con te stesso e i tuoi desideri. Io, invece, non ho in me questo conflitto perché la mia volontà mi è stata tolta fin da quando Dio mi ha attirato a sé»⁶².

⁶¹ A. Scarabel, *Il sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007, p. 15.

⁶² Muḡammad Ḥasan 'Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., p. 416 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 416).

Quṭb (“polo”) e watad (“piolo”)

Altri termini facenti riferimento alla “gerarchia dei santi” di Ibn ‘Arabī e presenti nel romanzo di ‘Alwān sono *qutb*, “polo” (8 occorrenze, incluso il plurale *aqṭāb* e le forme correlate *istaqṭaba* e *qaṭābah*), e *watad*, “piolo” (pl. *awṭād*, 93 occorrenze). Questi termini sono collegati a una dottrina piuttosto complessa e articolata del pensiero di Ibn ‘Arabī, compiutamente esposta ne *Le Sceau des Saints* di Chodkiewicz e della quale ricorderemo qui solo gli aspetti di base atti a comprenderne il significato generale e chiarirne l’uso nel romanzo. Secondo Ibn ‘Arabī, dopo la morte di Muḥammad, Dio ha lasciato in vita nel mondo Idrīs, Elia, Gesù e Ḥādir con la funzione di esserne i “pioli” o “pilastri” (*awṭād*) e, tramite loro, preserva la fede (*īmān*), la santità (*walāyah*), la profezia (*nubuwwah*) e la missione (*risālah*). Di questi, Idrīs riveste il ruolo di *quṭb*, il “polo” dell’universo. A ciascuno di loro, in ogni tempo, corrisponde un essere che ne è il sostituto (*nā’ib*). Attraverso questi quattro esseri, Dio protegge il nord, il sud, l’est e l’ovest del mondo. Di questi, il più importante è naturalmente il *quṭb*, il quale totalizza in sé tutti gli stati spirituali (*aḥwāl*) e tutte le stazioni (*maqāmāt*)⁶³ e, come tale, è lo specchio di Dio e si prende cura della sua comunità⁶⁴. Questo titolo si applica per Ibn ‘Arabī a un solo essere per ogni epoca ed è noto che egli ritenesse di essere il *quṭb* del suo tempo, ed è questo aspetto ad essere soprattutto evidenziato nel romanzo:

Al mattino, il cielo era sereno e ho avvistato questo mio capanno in lontananza. Mi sono avvicinato e, vedendo che era abbandonato, all’apparenza da tanto tempo, ho capito di aver raggiunto, dopo cinquant’anni sul cammino di Dio, cinquant’anni pieni di privazioni, viaggi, fame, matematica e battaglie, l’eremo adatto a un *quṭb*. [...] Tutto quel che faccio lungo il mio cammino verso Dio è per suo ordine e sua volontà [...]. E sono diventato il *quṭb*, il polo divino, il soccorritore del tempo presente, lo specchio della Verità⁶⁵.

Trascorsi un anno senza vedere nessuno a parte il pastore azeri che mi portava il cibo e l’acqua. Sono rimasto solo con Dio durante le quattro stagioni [...]. E, se non fosse per la sapienza che ho in petto, sarei rimasto solo con Lui per il resto del tempo che mi fosse stato dato di vivere. Ma [...] se ha fat-

⁶³ Le “stazioni”, luoghi di tappa lungo la Via, rappresentano i gradi di conoscenza acquisita dal sufi man mano che procede nella sua elevazione spirituale, e come tali costituiscono i frutti permanenti del suo sforzo di purificazione, mentre gli “stati” sono doni divini, gratuite e provvisorie concessioni di Sé da parte della Realtà divina. Cfr. A. Scarabel, *Il Sufismo*, cit., pp. 157-162.

⁶⁴ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cit., pp. 93-107.

⁶⁵ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., p. 6 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., pp. 11-12).

to di me un *quṭb*, è per uno scopo (*wa mā 'staqṭabanī 'llāh illā li-ḡaraḍ*). E adesso avevo il dovere di tornare tra la gente per raggiungere quello scopo⁶⁶.

Adesso ero un *quṭb* ed era mio dovere prendere posizione per sostenere tutti i sufi e proteggere la loro dignità e la loro reputazione⁶⁷.

Le ultime due citazioni mostrano bene lo scopo del *quṭb* per Ibn 'Arabī, che è quello di fungere da guida per i suoi discepoli, di comunicare loro la propria sapienza iniziatica, discorso che si ricollega con quanto affermato sopra sulla pratica del "ritiro" o *ḥalwah*, pratica utile all'inizio del cammino o da effettuarsi per alcuni periodi, ma che tuttavia si rivela antinomica con lo stato di perfezione al quale deve condurre, giacché il posto del santo, e ancor più del *quṭb*, è tra gli uomini e il suo vero ritiro è quello inteso in senso metaforico, è un ritiro tra la gente, è un "nascondersi mostrandosi" (*ḥalwah fī ḡalwah*)⁶⁸.

Per poter diventare lui stesso il nuovo *quṭb*, tuttavia, l'Ibn 'Arabī del romanzo deve prima incontrare i quattro *awṭād* del suo tempo. Nel romanzo infatti essi rivestono un ruolo essenziale, in quanto la loro ricerca da parte di Ibn 'Arabī viene utilizzata da 'Alwān come filo conduttore della storia e motore principale del suo viaggio perenne. Viene così effettuata quella che potremmo definire una "personalizzazione" degli *awṭād*, che diventano figure legate specificamente ad Ibn 'Arabī, che deve di volta in volta scoprire chi è il "suo" prossimo *watad*, l'incontro con il quale servirà alla sua progressione spirituale. Nonostante questo sia un artificio letterario di 'Alwān, la presenza nel romanzo dei quattro *awṭād* illumina su altri aspetti fondamentali di Ibn 'Arabī, specialmente per quanto concerne la figura di Niẓām, che nel romanzo si rivelerà essere il suo terzo *watad*. La descrizione di Niẓām come dotata al contempo di una straordinaria bellezza e di una profonda saggezza spirituale⁶⁹, nonché il racconto della conversazione nel corso della quale la fanciulla lo redarguisce per i versi appassionati declamati intorno alla Ka'ba, commentandoli e apportandovi le sue costruttive critiche⁷⁰, sono infatti del tutto conformi a quanto sappiamo di lei da Ibn 'Arabī stesso⁷¹. Il loro amore viene inoltre raccontato da 'Alwān in un modo che rende molto bene la profondità dei sentimenti che questi provava per la fanciulla e che si trovano mirabilmente descritti nella famosa raccolta poetica *Turḡumān al-aṣwāq* (L'Interprete delle passioni), raccolta alla quale Ibn 'Arabī aggiunse in seguito un commentario per difendersi dai dottori della Legge che lo avevano ac-

⁶⁶ Ivi, p. 502 (Ivi, p. 501).

⁶⁷ Ivi, p. 509 (Ivi, p. 508).

⁶⁸ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cit., p. 183.

⁶⁹ Cfr. in particolare il capitolo 54, che non a caso è quello che porta in epigrafe il detto «L'amore è una piccola morte», da cui è tratto il titolo del romanzo.

⁷⁰ A questa conversazione è dedicato il capitolo 52.

⁷¹ Cfr. in proposito H. Corbin, *L'immaginazione creatrice*, cit., pp. 123-128.

cusato di cantare un amore puramente profano in termini che costituivano un attentato alla religione e al pudore⁷². Leggiamo in proposito nel romanzo, attraverso una conversazione tra Badr e Ibn ‘Arabī:

«Ah, Dio vi ha dato l’ispirazione, Maestro. Di cosa scriverete?».

«Dell’*Interprete delle passioni*».

«Cosa?!».

«Sì, Badr. Farò un commentario all’*Interprete delle passioni*. La gente crede che i componimenti che ho scritto siano pura poesia d’amore e versi appassionati scritti per corteggiare Nizām. Non sanno che invece sono tutti simboli e metafore di *ispirazioni divine (wāridāt ilāhiyyah)*, *visite spirituali (tanāzzulāt rūḥāniyyah)*, *corrispondenze sublimi [tra mondo visibile e invisibile] (munāsabāt ‘ulwiyyah)*»⁷³.

L’ultima frase riproduce esattamente quanto Ibn ‘Arabī scrisse nel prologo al suo commentario⁷⁴ al fine di dimostrare come Nizām fosse per lui figura concreta ma investita di una funzione trasfigurante, che ne fa, per dirla con Corbin, «la manifestazione terrena, la figura teofanica della *Sophia aeterna*»⁷⁵ o, più precisamente, dell’Amore e della Sapienza insieme. Nizām fu infatti colei che iniziò Ibn ‘Arabī a quella che sempre Corbin definisce «la religione dei “Fedeli d’amore”», riferendosi alla definizione che di questi ultimi diede Rūzbihān Baqlī di Shiraz (m. 1209), che li qualificava come coloro «per i quali l’esperienza di un culto d’amore votato a un essere di bellezza è l’iniziazione necessaria all’amore divino, e ne resta inscindibile»⁷⁶. Si ritorna così al detto posto in epigrafe al romanzo: «Mio Dio, non ti ho amato io solo, ma ho amato solo Te» e si comprende perché Šams-i Tabrīzī (m. 1248), che nel romanzo viene investito della funzione di essere il quarto *watad* di Ibn ‘Arabī, gli dica: «Nel tuo cuore c’è soltanto Dio, Muḥyī»⁷⁷.

L’unità con Dio: ittiḥād (“unione”) e ḥulūl (“inabitazione”)

La presenza di Dio nel cuore ci riporta al problema dell’*ittiḥād* o *ḥulūl* menzionato sopra. L’amore infatti presuppone il desiderio di unirsi all’Amato e questa unione con Dio, una volta esperita, veniva descritta dai sufi in termini

⁷² Cfr. l’*Introduction* alla traduzione francese del testo di Ibn ‘Arabī, *L’interprète des désirs*, Traduit et présenté par M. Gloton, Albin Michel, Paris 2012 (Nouvelle édition au format de poche), p. 15.

⁷³ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., p. 351 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 353).

⁷⁴ Ibn ‘Arabī, *Dīwān Turḡumān al-ašwāq*, i’tanā bi-hi ‘Abd al-Raḥmān al-Muṣṭawī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt 2005, p. 25.

⁷⁵ H. Corbin, *L’immaginazione creatrice*, cit., p. 47.

⁷⁶ Ivi, p. 90.

⁷⁷ Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., p. 492 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 489).

considerati blasfemi dall'ortodossia islamica, portando ad affermazioni "estreme" come la famosa locuzione teopatica di al-Ḥallāġ, «Anā al-Ḥaqq» (Io sono il Vero), interpretata come una proclamazione di identità tra l'uomo e Dio⁷⁸. Il termine *ittihād* deriva infatti dalla radice *w-h-d* che, nella I forma, *waḥada*, indica propriamente "l'essere solo ed unico", mentre nell'VIII forma, *ittahada*, designa "l'essere divenuto uno". Nel suo senso letterale, dunque, l'*ittihād* comporta che due soggetti distinti, in questo caso l'uomo e Dio, si siano uniti in modo da poter dire che l'uno è l'altro, implica dunque una sorta di "identificazione" tra natura umana e divina. Anche se non intesa propriamente come una "identificazione" di nature, ma piuttosto come un *ḥulūl* ("inabitazione", da *ḥalla*, "scendere ad abitare", "insediarsi"), ossia una sorta di "discesa" dello spirito divino nell'anima purificata del sufi, l'idea era ritenuta inaccettabile, perché percepita come un attentato alla assoluta trascendenza di Dio. Intesi dunque letteralmente, i termini *ittihād* e *ḥulūl* erano considerati incompatibili con la dottrina islamica⁷⁹. Non a caso, abbiamo letto nel brano del romanzo su riportato la seguente risposta di Ibn 'Arabī alle accuse del giudice: «Vi direi di non badare *al loro significato apparente/superficiale* (*zāhirihā*), ma di guardare *al loro senso nascosto/profondo* (*bāṭinihā*)». Tale senso profondo è un riferimento al significato esoterico del *tawḥīd* che, per dirla con le parole di al-Ġazālī, consiste nel «non vedere in esistenza che Uno solo (*lā yarā fī 'l-wuġūd illā wāḥid^{an}*)»⁸⁰ e che nel caso di Ibn 'Arabī si ricollega alla cosiddetta dottrina della *waḥdat al-wuġūd* o "unicità dell'Essere" a lui attribuita e alla quale si accenna in un altro brano del romanzo di 'Alwān, che riporta le seguenti parole del giudice Ibn al-Zakī rivolte ad Ibn 'Arabī:

«I discorsi di alcuni sufi, *sayyidnā*, anche quelli, per la gente comune, sono difficili da digerire. Come fanno a capire che Faraone era un credente (*mu'min*)? O che Dio e l'esistenza sono una cosa sola (*Allāh wa 'l-wuġūd wāḥid*)? Come possono comprendere che tutte le divinità, persino gli idoli, hanno natura divina (*ulūhiyyah*)?»⁸¹.

Ibn 'Arabī in effetti, pur non utilizzando l'espressione *waḥdat al-wuġūd*, afferma che l'esistenza, o l'Essere, è unico (*al-wuġūd wāḥid*)⁸². La compren-

⁷⁸ Su al-Ḥallāġ, si vedano i lavori del suo appassionato interprete, Louis Massignon, in particolare *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Gallimard, Paris 1975 (Nouvelle édition), 4 voll.

⁷⁹ I. Peta, *L'analisi gazaliana del concetto di ittihād*, in "Studi Magrebini", 17, I-II (2019), pp. 130-137.

⁸⁰ Ivi, p. 140.

⁸¹ Muḥammad Ḥasan 'Alwān, *Mawt ṣaġīr*, cit., p. 511 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 509).

⁸² D. Gril, *Commentaries on the Fātiha and Experience of the Being According to Ibn 'Arabī*, tradotto dal francese da J. Rainer, originariamente pubblicato in

sione di quest'affermazione dipende evidentemente dal senso che si dà al termine *wuġūd*. Non è possibile qui analizzare compiutamente questa dottrina e le sue numerose implicazioni, che hanno suscitato diversi dibattiti fuori e dentro il mondo accademico; ci limitiamo solo a chiarirne il senso fondamentale con le parole di Paolo Urizzi:

Al livello più elevato l'*wujūd* non è altro che l'assoluta e incondizionata realtà del Principio trascendente, l'"Essere Necessario" (*wājib al-wujūd*) che non può non esistere. In questo senso, l'*wujūd* designa l'Essenza divina o la Realtà ultima (*dhāt al-haqq*), la sola realtà che si possa dire reale da ogni punto di vista. Ad ogni livello inferiore, invece, l'*wujūd* è la sostanza che fa da supporto a "tutto ciò che è altro che Dio" (*mā siwā Allāh*), ossia la manifestazione universale. [...] Tale concezione è stata sovente scambiata per panteismo con tutte le conseguenze e le ostilità, più o meno accese, che tale concezione poteva sollevare. In realtà il pensiero di Ibn 'Arabi, che sarebbe più corretto definire come un panenteismo, è diametralmente opposto a quello del panteismo. La *wahdat al-wujūd* significa infatti che l'Essere è Dio, e non che il cosmo nella sua integralità è Dio, ma solo il fatto che in esso non vi è altra realtà che la Realtà divina. In altri termini: l'*wujūd*, l'essere, non appartiene in alcun modo alle cose esistenti, esso appartiene esclusivamente al Principio supremo [...]; le cose sono solo partecipi dell'essere del Principio che dona loro un essere relativo o condizionato. Esse non sono l'*wujūd*, ma il *mawjūd*, ossia "ciò che è esistenziale" grazie al dono dell'*wujūd* che è appunto quello di Dio⁸³.

Attraverso le parole del giudice Ibn al-Zakī succitate, 'Alwān fa riferimento a due altre dottrine di Ibn 'Arabī che meritano almeno un cenno di chiarimento, anche perché collegate a quella dell'unicità dell'Essere: l'interpretazione della figura di Faraone e quella del culto degli idoli. La prima è stata compiutamente analizzata da Denis Gril, che mostra come per Ibn 'Arabī Faraone fosse uno gnostico, un *'arif*, malgrado il carattere imperfetto e incompiuto della sua realizzazione spirituale. Egli avrebbe dichiarato: «Io sono il vostro Signore, l'Altissimo» (Cor. LXXIX:24) parlando a nome di Dio, cosciente, cioè, che fosse Dio a pronunciare quelle parole per bocca del Suo servitore. Tuttavia, lo scopo di Ibn 'Arabī nell'affermare questo non è santificare o giustificare ad ogni costo Faraone, ma piuttosto, come nota Gril, «ce qui importe pour lui, c'est de percer le mystère de cette prétention à la divinité, trop singulière pour n'être qu'une simple forme d'impiété. Il y voit au

"Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society", XX (1996), e reperibile al link: <https://ibnarabisociety.org/commentaries-on-the-fatih-denise-gril/>.

⁸³ P. Urizzi, *Verità velata e disvelata secondo Ibn 'Arabi*, paper presentato originariamente in occasione degli incontri organizzati dal Circolo dei Lettori di Torino nella serie "Torino Spiritualità", dal tema "Dis-inganno", 23-27 settembre 2009, e reperibile al link: https://www.academia.edu/33732060/Verit%C3%A0_velata_e_disvelata_secondo_Ibn_Arabi.

contraire la manifestation d'une prise de conscience de l'unité essentielle de l'Être»⁸⁴. A questa unità essenziale dell'Essere è anche collegata la dottrina relativa agli idoli: qualunque sia l'oggetto immediato di venerazione da parte di un credente – pietra, idolo o stella –, l'oggetto reale di adorazione resta pur sempre Dio. Ibn 'Arabī cita il versetto coranico II: 257, «Dio è il protettore (*walī*) di quelli che credono» per sottolineare che qui si parla di quelli che credono in generale e non dei soli credenti monoteisti, per cui la *walāyah* di Dio si estende per lui anche ai politeisti⁸⁵. Come scrive Chodkiewicz:

La *walāya* d'Allāh est promise à tout croyant: or, «il n'y a d'ici bas que des croyants et l'infidélité n'est qu'un accident» qui voile la foi inscrite dans l'essence de tout créature. Cet accident résulte de l'établissement des Lois révélées qui, en vertu d'une Sagesse providentielle, déterminent pour les communautés humaines, à tel ou tel moment de leur histoire, des modes particuliers de représentation de Dieu et donc d'adoration⁸⁶.

Un altro accenno polemico nei confronti di un ulteriore aspetto della dottrina di Ibn 'Arabī lo ritroviamo nel romanzo quando viene raccontato un episodio in cui alcuni uomini tentano di aizzare contro Ibn 'Arabī i suoi studenti, ed uno di questi dichiara: «E hai detto che i *walī* sono meglio dei profeti, non è vero?»⁸⁷. Si tratta di una delle *questiones disputatae* sollevate dai critici di Ibn 'Arabī, di ieri come di oggi⁸⁸. In realtà, come spiega Chodkiewicz, Ibn 'Arabī non sosteneva la superiorità dei santi rispetto agli inviati e ai profeti, bensì la superiorità della *walāyah* sulla *risālah* (“missione”) e sulla *nubuwwah* (“profezia”), superiorità che si manifesta però nella persona stessa degli inviati e dei profeti: ogni *rasūl* (“inviato”) e ogni *nabī* (“profeta”) è infatti un *walī* ma, mentre la promulgazione della Legge divina e l'annuncio escatologico, che sono rispettivamente i compiti del *rasūl* e del *nabī*, hanno per Ibn 'Arabī un termine che coincide con la fine del mondo, la *walāyah* sussisterà eternamente: essa è la faccia nascosta e duratura del loro essere, di cui il mandato che esercitano in questo mondo non rappresenta che l'aspetto esteriore e transitorio⁸⁹.

⁸⁴ D. Gril, *Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabī*, in “Annales islamologiques”, 14 (1978), p. 40, <https://www.ifao.egnet.net/anisl/014/03/>.

⁸⁵ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cit., p. 66.

⁸⁶ Ivi, p. 67.

⁸⁷ Muḥammad Ḥasan 'Alwān, *Mawt ṣaġīr*, cit., p. 357 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 359).

⁸⁸ Cfr. in proposito M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cit., pp. 27-30.

⁸⁹ Ivi, pp. 40 e 62.

Il barzah (“mondo intermedio”)

Prima di concludere la nostra rassegna terminologica⁹⁰, vogliamo soffermarci brevemente su un ultimo termine del linguaggio di Ibn ‘Arabī presente nel romanzo in 10 occorrenze: la parola *barzah* (pl. *barāzih*). Questo termine si trova impiegato nel Corano nel senso di “confine” o “barriera” che separa due cose – nello specifico il mondo terreno e l’aldilà – impedendo loro di confondersi e mescolarsi (Cor. XXIII:99-100 e Cor. XXV:53), ma in Cor. LV:19-20 il *barzah* si configura come qualcosa che divide e simultaneamente unisce. È quest’ultima accezione quella più vicina all’utilizzo che Ibn ‘Arabī fa del termine. Come spiega Salman Bashier, «Ibn ‘Arabī defines the *barzakh* as a limit that meets the two things between which it separates with two faces that are identical»⁹¹. La teoria del *barzah* di Ibn ‘Arabī è molto complessa ed è collegata a quella dell’uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*), tuttavia basterà qui fare riferimento all’aspetto di quest’ultima deducibile dal romanzo, dove troviamo il termine sempre utilizzato in rapporto ai sogni e alla visioni di Ibn ‘Arabī. Leggiamo ad esempio:

Dio mi ha dato due *barzah*: uno prima che nascessi e l’altro dopo la morte. Nel primo ho visto mia madre che mi dava alla luce, nel secondo mio figlio che mi seppelliva. [...] Ho visto tutto questo nel breve spazio di due *barzah* grazie alla rivelazione di Dio, l’Altissimo, l’Onnipotente, e alla sua luce sfavillante⁹².

Com’è facile la vita nei *barzah*. Contempli le cose dal tuo stato di pura essenza. Non agisci. Nulla ti tocca⁹³.

Si tratta di un riferimento a quello che Ibn ‘Arabī chiama “mondo del *barzah*” (*‘ālam al-barzah*) o “mondo dell’immaginazione” (*‘ālam al-miṭāl*), che è un regno intermedio tra il mondo spirituale e quello corporeo e, in quanto tale, è quello in cui, come scrive Corbin, «avvengono le visioni, le apparizioni, e, in generale, tutte le storie simboliche di cui le percezioni o rappresentazioni sensibili ci forniscono semplici dati materiali»⁹⁴.

⁹⁰ Precisiamo qui che tale rassegna non è esaustiva: nel romanzo vi sono altri termini collegati al sufismo, tra cui ad esempio menzioni di pratiche sufi come quella del *dīkr*, accenni ai miracoli dei santi o *karāmāt* e ad alcuni “stati” (*aḥwāl*) e “stazioni” (*maqāmāt*) del cammino, in particolare il *tawakkul* o “abbandono fiducioso” in Dio, nonché altri che abbiamo escluso dalla presente analisi per ragioni di spazio, privilegiando i termini più significativi nel romanzo e più utili allo scopo del presente contributo.

⁹¹ B. Salman, *Barzakh, Sufi understanding*, in *EI*³ online.

⁹² Muḥammad Ḥasan ‘Alwān, *Mawt ṣaḡīr*, cit., p. 9 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 9).

⁹³ Ivi, p. 539 (Ivi, p. 538).

⁹⁴ H. Corbin, *L’immaginazione creatrice*, cit., p. 190.

Il senso del viaggio di Ibn ʿArabī

Da quanto detto, si ricava che ʿAlwān, pur non addentrandosi nelle dottrine specifiche del sufismo e di Ibn ʿArabī, riesca a farne un quadro che, per quanto abbozzato, si rivela tale da restituircene il senso profondo, ossia la ricerca di una spiritualità che vada oltre la lettera e il legalismo della Legge e porti al raggiungimento di Dio attraverso un viaggio che è prima di tutto un'incursione dentro se stessi e il proprio mondo interiore. In tal senso, l'“umanizzazione” del personaggio di Ibn ʿArabī, che vediamo spesso nel romanzo farsi assalire dai dubbi, brancolare nel buio, sbagliare o farsi tentare dalla mondanità, contribuisce ad una rappresentazione realistica e fedele di questo viaggio. Essa non è, a nostro avviso, un tentativo di “demitologizzare” Ibn ʿArabī e metterne in discussione le doti di “uomo perfetto”, ad esempio privandolo della capacità di conoscere l'ignoto, come affermano in un recente articolo Metwalli e Zayed, i quali notano come egli non abbia da Dio alcuna rivelazione che lo illumini sul perché Nizām non voglia sposarlo fino a quando quest'ultima non gli comunica di essere il suo terzo *watad*⁹⁵. Il romanzo, a nostro avviso, risponde chiaramente a questo interrogativo attraverso le parole stesse del protagonista, quando questi spiega che «Dio mi rivela quel che Lui vuole, non quel che voglio io»⁹⁶. Inoltre, molti sono i passaggi in cui, all'opposto, Ibn ʿArabī appare come il beneficiario di una ispirazione divina che non è oggetto di discussione in un testo in cui egli si descrive in prima persona. Più che demitologizzare, dunque, ci sembra che il romanzo restituisca al sufismo – percorso verso il divino, ma pur sempre percorso umano – la sua giusta dimensione, e al suo protagonista quell'umanità che è ovvio gli appartenga ma che naturalmente non è possibile ritrovare nei testi specialistici a lui dedicati, che si occupano piuttosto di illustrarne e spiegarne le dottrine, di non facile accesso. A queste dottrine il romanzo riesce ad avvicinare il lettore pur non trattandole, perché gli accenni che vi fa illuminano, se non sui loro contenuti specifici, sui pilastri che vi sono alla base: il cuore (*qalb*) come organo della conoscenza divina; il carattere esperienziale (*dawq*) ed intuitivo di quest'ultima; la sua relazione con la conoscenza intellettuale rappresentata dalla filosofia, da una parte, e con l'approccio legalista del diritto islamico, dall'altra; il ruolo e i compiti del *walī*, l'eletto da Dio, e del *qutb*, il polo divino; l'importanza della trasmissione del sapere iniziatico da maestro (*murād*) a discepolo (*murīd*); l'ascetismo (*zuhd*) come pratica este-

⁹⁵ Ashraf Said Qutb Metwalli; Mohammad El-Sebaey Zayed, *Demythologizing the Myth of Ibn Arabi in Saudi Novelist, Mohammad Hassan Olwan's Small Death: A Postmodern Rereading*, in “London Journal of Research in Humanities and Social Sciences”, 19, 2 (2019), p. 25. Il riferimento è al fatto che nel romanzo Ibn ʿArabī chiede la mano di Nizām, ma la fanciulla non gliela concede e lui non ne capisce la ragione. Solo molto tempo dopo quel rifiuto, Nizām gli dirà di non averlo potuto sposare perché era lei il suo terzo *watad* (capitolo 73).

⁹⁶ Cfr. *supra*, nota 51.

riore ed attitudine interiore da adottare lungo il cammino; le visioni rivelatrici del mondo intermedio (*barzah*). Il tutto all'interno di una cornice che vede strettamente legati lo *zāhir* e il *bāṭin*, la dimensione esteriore e quella interiore, nel viaggio attraverso lo spazio geografico e quello intimo, anzitutto, e nell'amore, di conseguenza, nelle sue correlate dimensioni sacra e profana, umana e divina.

Un filo importante ci sembra unire tutti questi aspetti e, più in generale, gli eventi presenti nel romanzo: il problematico rapporto tra l'autorità (politica e religiosa) e il sapere. Come scrive infatti Rāmī Abū Šihāb, l'opera «incarna a prima vista un atto semantico neutro [...], ma tra le pieghe di questa rappresentazione narrativa c'è un piano semantico implicito», quello «del rapporto dialettico tra il sapiente o il sufi e l'autorità; sebbene questo piano appaia molto modesto rispetto alla parte del corpo narrativo che si occupa delle riflessioni, dei viaggi e delle amicizie di Ibn 'Arabī, nonché della storia del suo amore per Niẓām», esso si manifesta a più livelli⁹⁷. Nel romanzo, infatti, oltre agli episodi succitati, in cui si evidenzia lo scontro tra l'autorità religiosa – incarnata da giudici come Ibn al-Zakī – e il sufismo – rappresentato da Ibn 'Arabī –, assistiamo ad altri avvenimenti in cui il potere, sia politico che religioso, tenta di bloccare o imbrigliare il sapere. Tra questi, ci limitiamo a citare qui la proibizione del mālikismo a favore dello zāhirismo ordinata dal califfo Ya'qūb, il quale guarderà con sospetto, tra gli altri, anche una figura molto importante per Ibn 'Arabī, quella di Abū Madyan (m. 1198), e l'esilio a Lucena imposto dal califfo Yūsuf b. Ya'qūb ad Ibn Rušd. Rispetto a questi eventi, l'Ibn 'Arabī del romanzo non si pone in maniera neutrale, com'è evidente dal fatto che dica, nel primo caso: «Ma questa è cultura, padre. Come si può vietarla alla gente?»⁹⁸, e soffra per il destino imposto ad Ibn Rušd e per la triste fine di Abū Madyan, morto mentre era in viaggio verso il califfo che lo aveva convocato. Leggiamo infatti in proposito:

Sentivo montare la mia rabbia nei confronti di quel califfo che attaccava in egual modo i santi e gli uomini di scienza. Ora Averroè era in esilio e Abū Madyan nella tomba, e non potevo non pensare che dopo di loro sarebbe toccato a me. Alla corte del califfo adesso sedevano giuristi maldicenti che lo aizzavano contro il prossimo, e lui, ancora ebbro per la vittoria, non avrebbe saputo qual era la strada giusta finché a guidarlo fossero stati loro⁹⁹.

Di fatto la sorte di cadere in disgrazia al potere toccherà a Ibn 'Arabī stesso, che vediamo morire alla fine del romanzo mentre si trova costretto a guadagnarsi da vivere lavorando come bracciante. Crediamo bastino questi pochi

⁹⁷ Rāmī Abū Šihāb, *Riwāyat «Mawt ṣaġīr» li-Muḥammad 'Alwān: al-ḥikāyah wa 'l-ma'nā al-āḥar*, in "al-Quds al-'arabī", 6 sibtimbir 2018, <https://bit.ly/3q1UD4N>.

⁹⁸ Muḥammad Ḥasan 'Alwān, *Mawt ṣaġīr*, cit., p. 127 (Mohamed Hasan Alwan, *Una piccola morte*, cit., p. 140).

⁹⁹ Ivi, p. 200 (Ivi, p. 211).

cenni a far intravedere, nel viaggio di Ibn ‘Arabī che qui si è tentato di descrivere, anche una metafora del difficile percorso verso il riconoscimento della dignità del sapere, inteso naturalmente come un sapere che non si pieghi al potere né si accontenti di formule predefinite e imposte dall’alto. In tal senso, ci sembra che la ricostruzione dei contrasti tra il sufismo e l’autorità politico-religiosa presente nel romanzo non sia solo la fedele ricostruzione di quanto accaduto in un lontano passato, ma diventi chiave di lettura per leggere anche il presente, che vede in Arabia Saudita come altrove un rapporto molto problematico tra intellettuali e potere¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Del resto, che l’intertestualità e il recupero della tradizione siano spesso una strategia messa in campo dagli autori arabi contemporanei per lanciare implicitamente critiche all’autorità politica e religiosa che soffoca la libertà di espressione, è stato ben messo in evidenza da diversi studi, tra cui l’interessante volume che raccoglie gli atti della conferenza EURAMAL tenutasi nel maggio 2003 a Cracovia: L. Deheuvels; B. Michalak-Pikulska; P. Starkey (eds), *Intertextuality in Modern Arabic Literature since 1967*, Manchester University Press, Manchester and New York 2009. Cfr. in particolare il contributo di R. Allen ivi contenuto, *Intertextuality and Retrospect: Arabic fiction’s relationship with its past*, pp. 1-12.